



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

IN MECITIN INIC TLACANACAQUANI: “LOS MECITIN
(MEXICAS): COMEDORES DE CARNE HUMANA”.
CANIBALISMO Y GUERRA RITUAL EN EL MÉXICO ANTIGUO.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
STAN JAN LUCIE DECLERCQ

TUTOR
DR. GUILHEM OLIVIER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. VERA TIESLER
(FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS, UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE YUCATÁN)

DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Mayo 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Para Alicia

Nos veremos en el río Mosa

Agradecimientos

A los múltiples rostros de admiración, miedo, negación o fascinación de cada una de las personas a lo largo de los últimos cuatro años, al enterarse que mi trabajo versa sobre canibalismo.

Estoy sumamente agradecido con algunas personas que estuvieron presente de alguna manera durante la elaboración de mi trabajo.

Mi admiración y reconocimiento profundo a todos los miembros de mi comité tutorial por su profesionalismo ejemplar: en primer lugar, agradezco al Dr. Guilhem Olivier, por su amistad, y la enseñanza de su conocimiento profundo de las culturas mesoamericanas; a la Dra. Vera Tiesler por haber compartido su erudición y su interés perpetuo en el desarrollo del proyecto; al Dr. Federico Navarrete por motivarme y por sus observaciones agudas y acertadas de la tesis; al Dr. John Verano, por todo el apoyo durante mi estancia en la Universidad de Tulane y por sus enseñanzas; al Dr. Leonardo López-Luján por la atenta y veloz lectura y sus comentarios constructivos; a la Dra. Elena Mazzetto por la revisión y las críticas oportunas de los textos. Agradezco al Dr. Roberto Romero Sandoval por la lectura de la tesis con el fin de realizar el examen de precandidatura.

Quiero expresar mi gratitud a los profesores Guilhem Olivier, Johannes Neurath, Alfredo López Austin y Leopoldo Valiñas, cuyos seminarios dentro del programa de Estudios Mesoamericanos formaron una fuente invaluable de inspiración, al igual que el taller dedicado a la lectura del libro “Metafísicas caníbales” de Eduardo Viveiros de Castro, impartido por el Dr. Alejandro Fujigaki Lares.

En la realización de este trabajo intervino un equipo de personas que me ayudaron con la lectura y la corrección de alguna parte de la tesis: Sandra Cruz, Amparo Alonso Gamallo, Barbara Elizalde, Elena Mazzetto, Griet Samyn y Horacio Ortíz González. De la misma manera, estoy en deuda con Myriam y Elvia de la Coordinación de Estudios Mesoamericanos y les agradezco todo el apoyo. Mi más profundo aprecio también para el equipo de “The Latin American Library” de la Universidad de Tulane. Mi reconocimiento también se dirige a la Coordinación de Estudios Mesoamericanos de la UNAM y a Conacyt por la beca otorgada.

Gracias México.

Finalmente, expreso mi profundo gratitud a mis padres Rik y Ria, a mis hermanos Lucie, Fiel y Wonne, y a mis amigos en México y Bélgica. Al mismo tiempo, quiero expresar mi admiración, respeto y amor por Alicia Cárdenas.

Estábamos en una fiesta cuyo alboroto recordaba a las de Estambul, en un baile de máscaras en Venecia. Yo me llenaba de esperanza al reconocer a mi prometida y a mi madre, a quienes veía entre la multitud cuando se despojaban de sus máscaras de “cortesanias”, y me quitaba la mía para que ellas también me descubrieran, pero en lugar de esto señalaban a alguien a mi espalda con las máscaras, que sostenían por el astil; cuando me volví a mirar vi que aquel hombre era el Maestro, pero parecía no entender que yo era yo. Cuando me acerqué a él con la esperanza de que me reconociera, el hombre que era el Maestro se quitaba la máscara sin decirme nada, y tras ella aparecía, sobrecogiéndome con unos sentimientos de culpabilidad que me despertaron de mi sueño, mi propia juventud.

Orhan Pamuk,

“El Castillo Blanco”

Contenido

Introducción	12
Capítulo I: La red cósmica de la alimentación	28
“Caribes feri homines anthropophagi”	28
Caníbales	31
“Caribes” en México	36
Los soldados	40
Los frailes.....	42
Prohibir carne humana	44
La mirada occidental del siglo XX y XXI.....	47
Distribución y consumidores.....	52
Comer y ser comido: un banquete privilegiado	61
Antecedentes	63
Los cronistas del siglo XVI	64
El siglo XIX	65
El siglo XX	67
Algunos enfoques contemporáneos	70
Primeros resultados.....	80
La “red cósmica de la alimentación”: algunos conceptos claves	84
“cazadores cósmicos”	84
“ <i>The Cosmic Meal</i> ”	87
En busca del <i>tecuaní</i>	90
Canibalismo terrestre divino	95
El <i>Teyollocualoyan</i> o “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”	100
El Tlalocan.....	104
Primeros resultados.....	107
Metamorfosis y deglución en la actualidad.....	110
Los difuntos	111
El maíz y otros alimentos como carne y alma-sustituto	112
Alianzas con caníbales.....	114
Primeros resultados	118
La captura de dioses y la teofagia	120
El consumo de las efigies de <i>tzoalli</i>	122
El consumo de los esclavos-ixiptla, personificadores de lo divino	125

La captura de dioses "extranjeros" y "otras" entidades anímicas.....	126
Primeros resultados.....	127
Capítulo II: Las evidencias arqueológicas de canibalismo y el análisis antropológico físico	130
.....	
Introducción	130
Antecedentes	131
En busca de evidencias: el análisis tafonómico.....	135
Los criterios de identificación	138
Signos de afectación en los restos óseos: Correlaciones tafonómicas peri- y postmortem...	140
Fracturas.....	140
Marcas de corte	141
Abrasión con yunque.....	142
Exposición al fuego.....	142
Huesos hervidos/ <i>Pot Polish</i>	144
Marcas de dientes y masticación	146
Vértebras faltantes.....	147
El contexto mesoamericano.....	148
Tlatelcomila. Tetelpan, Ciudad de México. 500-300 a.C.....	151
Teopanaczo, Teotihuacan, Estado de México, 150-650 d.C.....	155
Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí, 350-800 d.C.	159
Cantona, estado de Puebla, 600-1050 d.C.	160
La Quemada. Estado de Zacatecas, 500d.C.-900 d.C.....	164
Tlatelolco 14, Ciudad de México, 1325-1521 d.C.....	166
Chakan Putún, Champotón, Yucatán, 1325-1521 d.C.	169
Templo Mayor, Ciudad de México, 1325-1521 d.C.	171
Zultépec, Estado de Tlaxcala, 1325-1521 d.C.	175
Primeros resultados	179
Tratamiento predeposicional	181
Tipos de deposición.....	182
Las fuentes históricas y etnohistóricas y su relación con la tafonomía	184
Capítulo 3. "Siempre peleaban sin razón". La guerra florida o la captura de los "hijos del sol"	189
.....	
Caracterización de la guerra florida	189
Introducción	189
La guerra florida en las fuentes	191
Las interpretaciones	193
El análisis	196

El origen de la guerra florida	203
Extensión de la guerra florida.....	205
La actividad ritual interbélica y el pacto "sagrado" con el enemigo: " <i>The Covenant I</i> ".....	207
Primeros resultados.....	211
La guerra florida y las relaciones de parentesco	214
"Los enemigos de casa"	215
Más sobre los vínculos tempranos entre México y Tlaxcala	218
" <i>La politique d'inter-mariage est la contrepartie de la guerre</i> "	221
Guerras de captura e incorporación en otras partes del mundo amerindio	226
Primeros resultados.....	229
Canibalismo y guerra. Mitología e historia.....	231
Una familia de deidades: Camaxtle-Mixcóatl y sus primeros vínculos con los dioses de México-Tenochtitlan	232
El nacimiento del sol y el origen del exocanibalismo divino	236
El mito del origen de la Guerra Sagrada	238
Tezcatlipoca-Mixcóatl	238
Otra variante del origen de la guerra sagrada y la repartición dual cósmica de los prisioneros como alimento	240
Mixcóatl-Quetzalcóatl. Guerra y sacrificio invertido.....	241
Primeros resultados	242
Relatos de las peregrinaciones de los grupos nahuas.....	243
Los "mandamientos" del <i>yaotequihua</i> Tetzauhtéotl y la conversión de los mexicas en comedores de carne humana	244
Migraciones y conflictos familiares ancestrales	247
"Huitzilopochtli. Taras. Dios de los de mechuacan"	248
Malinalxóchitl y su hijo Cópil	250
La separación en Coatépec	252
Variantes de la temática de las peregrinaciones de los Chichimecas	255
Iztacmixcóatl, el padre primordial	255
Itzpapálotl	256
Primeros resultados	258
La captura de un enemigo	260
Ritos de preparación	261
El pacto con el enemigo: " <i>The Covenant II</i> "	263

El campo de batalla: un 'continuum sagrado'	265
Los insultos: Crónica de un banquete anunciado.....	267
Sacrificio y canibalismo en campo de batalla.....	269
El destino más estimado	272
"El sol comía de ambos ejércitos"	276
Las metáforas de la cacería	278
Un cautiverio no negociable	284
La imposibilidad de ser liberado.....	284
La imposibilidad de la adopción-real.....	288
Primeros resultados.....	292
Bienvenidos a -la nueva- casa.....	294
Signos de humanización	296
Signos de afecto.....	299
El talento favorable de cantar	300
El inicio de las diversas multiplicaciones.....	302
El derecho a casarse	303
Los beneficios económicos: marcadores de multiplicidad	304
El derecho de comer carne humana	305
Primeros resultados.....	307
4. Antropofagia ritual: el consumo de un guerrero enemigo.....	309
Introducción	310
Exocanibalismo bélico: una práctica dietética de dos destinatarios	312
El sacrificio humano: una práctica dietética.....	313
Los discursos.....	315
Los hechos	320
Fiestas que incluían ritos antropofágicos (según las fuentes).....	320
Atlcahualo	321
Tlacaxipehualiztli.....	322
Tóxcatl.....	323
Etzalcualiztli	326
Huey Tecuítihuitl	326
Xócotl Huetzi.....	327
Ochpaniztli	329

Tepeilhuitl	331
Quecholli	331
Panquetzaliztli	334
Títitl	336
Izcalli	336
Fiestas móviles o eventos únicos	337
Primeros resultados	338
Deidades consumidoras	341
El sacrificio humano: un banquete para los dioses del Cielo y la Tierra	341
El cuchillo sacrificial.....	343
"La vasija de águila, el tubo de águila"	349
El águila ofrece el corazón al Sol	351
La sangre.....	355
La repartición entre el Cielo y la Tierra.....	361
La ambigüedad de la relación guerrero-Madre Tierra	364
Esencias para los dioses.....	366
La distribución	370
El espacio para descuartizar	371
La descentralización del cuerpo	373
Varios captores.....	375
Cautivos "sin dueño"	379
La distribución en algunas otras partes del mundo	380
Varios captores, distintos sacrificadores	381
"¡Vendrán a comer maíz de olla los Xaltilulca!": Intimidación y venganza	382
Primeros resultados.....	384
Humanos consumidores	385
Introducción	386
Los sacerdotes	387
Sacerdotes que descuartizaban	387
Sacerdotes consumidores	390
La ferocidad del <i>Tlatoani</i>	392
¿Niños de prisioneros?	398
Mercaderes peregrinos.....	399
Primeros resultados.....	405
El banquete de los nobles-guerreros.....	406

Las maneras de preparar la carne	410
La preparación de los alimentos: un proceso civilizatorio	415
Primeros resultados.....	418
Sobre distancia geográfica, “verdaderos hombres” y preferencias antropofágicas.....	424
Comentarios sobre la alteridad.....	432
Más sobre la alteridad en tierras lejanas y el porqué de los mercaderes caníbales	436
Primeros resultados.....	440
La construcción de la sociedad a través de las relaciones virtuales	443
Introducción	443
Procesos de “enemización” y humanización	446
Parte I: Las guerreras.....	448
Capturas <i>post mortem</i> y gemidos prenatales	451
El cuchillo sacrificial como “hijo de Cihuacóatl”, o la “enemización” del hijo real	455
Parte II: Los guerreros	460
La humanización de un hijo virtual	460
El papel del viejo lobo o tío, y otros lazos de parentesco	462
El <i>quauhxicalli</i> “lleno de sangre” como vientre del guerrero vencedor	464
La reclusión y la muerte simbólica	467
La prohibición de comer la carne de tu propio prisionero.....	471
Repensar el modelo del sacrificio humano como autosacrificio	473
Palabras finales.....	477
Acerca del método	477
Sociedad, guerra y fuerzas anti-expansionistas	481
La guerra de “captura” y la ingesta de un enemigo	483
La ruptura de los lazos matrimoniales y la construcción del parentesco virtual	486
Acerca de las preferencias sociológicas, la guerra y el consumo restaurativo.....	489
.....	491
Canibalismos como escatologías y marcadores de la división interna social.....	491
Capturar, matar y consumir como procesos para incorporar el “enemigo”: ¿para qué?	493
<i>Tonalli</i> (calor, fuerza anímica), <i>tequayotili</i> (ferocidad) y <i>tléyotl</i> (fama).....	494
La función guerrera masculina como reproducción social.....	497
La guerra, la cacería y el mercado: tres lugares “liminares” para obtener alimentos	498
La “captura” como marco diferencial del sistema sacrificial mesoamericano.....	500
Jaguares y águilas	502
Anexos	504

Lista de Figuras.....	505
Bibliografía	508

Introducción

My mother, she killed me,
My father, he ate me,
My sister, Marlene, she made sure to see
my bones were gathered secretly,
bound nicely in silk, as neat as can be,
and laid beneath the juniper tree.
Tweet, tweet; What a lovely bird I am;

“The Juniper Tree”. The Original Folk and Fairy
Tales of the Brothers Grimm, 2016

[Mi madre, ella me mató,
Mi padre, él me comió,
Mi hermana, Marlene,
ella se aseguró de que mis huesos fueran
recolectados secretamente,
hermosamente envueltos en seda,
lo mejor posible,

colocados bajo un árbol de junípero.
Pío, pío, ¡Qué lindo pájaro soy!]

Imaginemos por un instante algunos episodios del camino migratorio de los mexicas. En la *Crónica mexicáyotl* de Alvarado Tezozómoc (1998: 28-50), Huitzilopochtli, dios de los aztecas (recién convertidos en mexicas después de haber sacrificado a los *mimixcoa*), decide abandonar a su hermana Malinalxoch, porque no era su trabajo cuidar de ella y “porque no fue una persona humana” (*amo tlacatl*). Ella comía corazones (*teyollocuani*) y pantorrillas (*tecotzanani*). Algunas páginas después, se agrega un detalle importante: “Malinalxoch se hallaba ya encinta” de Cópil, cuyo padre era Chimalcuahtli de Malinalco.¹

Los mexicas continuaron su camino hasta llegar a Coatepec, donde moraban los otomíes, y éstos al recibirlos, comentaron que los recién llegados no eran humanos (*amotlaca*), sino malvados y bellacos. En dicho lugar, Huitzilopochtli entró en un conflicto con sus tíos (los Centzonhuitznahua) y con “la que había tomado por madre”, y el victorioso dios bélico devoró a sus tíos (*in quiqua initlahuan*) y a la madre (*Coyolxauhcihuatl quiqua in Huitzilopochtli*). Se decía que Huitzilopochtli se convirtió en un temible *tzitzimitl*. Tiempo después, Cópil, el hijo de Malinalxoch, en busca de venganza, se transforma en Itztapaltetl (cuchillo sacrificial?) y promete ir a destruir a su tío Huitzilopochtli y a comérselo (*quatiuh*²).

Cópil no puede contra el poderoso Huitzilopochtli y su tío le arranca el corazón. Sin embargo, antes de enfrentarse y “caer en manos extrañas”, Cópil entrega en matrimonio a su hija al mexica Cuauhtlequetzqui (el mismo que arrojará el corazón de su suegro a los tules). Finalmente, cuando los de Xaltiloco

1 En este momento, los pobladores de Malinalco se convertían en grandes hechiceros (Navarrete Linares, 2011: 216).

2 “Comérmele” (1998: 40. Traducción de León).

(Tlatelolco) se separaron de los mexicas, nuevamente decían que no eran humanos, sino bellacos (*amotlacacate Tlatilolca tlahuelliloque*).

A diferencia de otras versiones más “míticas”, la *Crónica mexicáyotl* pertenece al grupo con carácter “histórico” de los eventos migratorios de los grupos mexicas (Navarrete Linares, 2011: 216). En estos fragmentos (que veremos en el trabajo con más detalle) destacan algunos elementos notorios: para empezar, todos los protagonistas son caníbales. En segundo lugar, hay una tendencia a denominar al “otro” un ser no-humano (*amo tlatatl*) (y de esta manera, esta versión destaca el carácter “humano” de los eventos). Al mismo tiempo, el que se convierte en enemigo se caracteriza por tener poderes de hechicero.

Los términos usados se refieren a lo malvado, lo bravo, colérico, mágico (“diabólico” en la traducción del cristiano Alvarado Tezozómoc). En otras palabras, los “otros” eran vistos como magos con poderes especiales. Tanto la posición de nosotros-humanos versus los otros no-humanos (humanos desde la mirada occidental) como la asignación de poderes “divinos” al “otro” tendrán relevancia a lo largo de este trabajo.

Otro aspecto que llama la atención es la extraña decisión de Huitzilopochtli de abandonar a su hermana Malinalxoch, una separación justificada por sus poderes mágicos, según Navarrete Linares (2011: 215). A nuestro juicio, el problema tuvo que ver con el embarazo de su hermana. Al igual que en algunas versiones míticas del conflicto en el Coatépec, es la preñez la que provoca el conflicto, ya que el varón recién nacido es hijo de un extranjero (en el caso de Cópil), y por lo tanto, en el pensamiento indígena un enemigo potencial. En este sentido, es probable que el poder malvado (para los mexicas) o mágico estalló en el momento del vínculo matrimonial con el extranjero de Malinalco.

La afinidad matrimonial marca un problema, la posición intermedia de la mujer entre un tomador, caníbal en potencia (al igual que el hijo Cópil), y un dador que da al tomador una mujer con poderes malignos en potencia (Lévi-Strauss, 1984: 137, 139). Aparentemente, el tema del canibalismo de alguna manera se vincula con las relaciones (o su negación) de parentesco. Además, la pregunta que surge es: “¿Por qué dar a luz a un enemigo?” (Olivier, 2015b; 2015: 653).

En 1949, el etnólogo alemán Hermann Trimborn constata que las víctimas de canibalismo de las culturas amerindias eran básicamente víctimas de guerra (un hecho documentado desde el siglo XVI). En su libro "*Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*", Olivier (2015: 653) analiza el papel del enemigo para la sociedad mexicana y concluye: "en un sistema de predación fundamentado en la cacería y la guerra, los enemigos constituían una parte esencial en la conformación de la identidad mexicana y de la de sus dioses tutelares". El autor describe y explica por qué el *tlatoani* de los mexicas durante la fiesta ritual de Quecholli se identifica con el dios de la cacería Camaxtle, la deidad tutelar de los pueblos del Valle de Puebla, los enemigos preferibles de los mexicas, y por extensión, el guerrero se asimila a su prisionero, al igual que un cazador con su presa (y viceversa).

El análisis principal de este trabajo radica en buscar el significado del canibalismo para los indígenas que lo practicaban, en particular de los mexicas que formaban parte de los grupos nahuas que moraban en distintas partes del Centro de México. Es importante señalar que "canibalismo no es un fenómeno que se puede reducir a una sola función o significado" (Viveiros de Castro, 1992: 274). Su comprensión implica integrarlo en un "campo semántico más amplio" y vincularlo con diversos ámbitos de la sociedad que lo transforman o son transformados por él (Lévi-Strauss, 1984: 137). En este sentido, es esencial ubicar la ingesta de carne humana por otros humanos en un modelo *fagico* que involucra todas las comunidades del cosmos.

Continuaremos con el análisis de las relaciones sociales entre los distintos grupos indígenas mesoamericanos, con base en la noción caníbal –por definición de carácter relacional– de "comer y ser comido". Nuestra argumentación se basa en una explicación muy precisa del consejero tenochca Tlacaélel, citada en la obra de Durán, que de alguna manera se convierte en el discurso nuclear de esta tesis. En palabras de Tlacaélel, el campo de batalla era un "mercado" donde capturaban los prisioneros más honrosos para los mexicas, los guerreros de Tlaxcala, ya que eran como tortillas calientes para sus dioses. En cambio, a los cautivos de otras

partes, curiosamente no se les otorgaban estas cualidades culinarias. Uno de los propósitos de la investigación es explicar por qué los mexicas y los tlaxcaltecos organizaban estas “guerras de captura” y por qué los guerreros eran comparados con tortillas y considerados un plato exquisito para sus deidades.

Durante una estancia en Bélgica en el año 2013 encontré un libro en Neerlandés referente al canibalismo y el sacrificio humano.³ El trabajo abarca tres zonas geográficas: África-Central, Brasil y México (más en particular, los mexicas). En realidad, no se trata de un libro acerca de los significados para los grupos que lo practicaban, sino más bien explica la visión occidental referente a los pueblos “exóticos” que lo practicaban, desde los principios de la expansión europea moderna a partir del siglo XIV hasta la colonización del África-Central del siglo XIX y XX. Efectivamente, desde el momento en que los europeos traspasaron sus fronteras marítimas, llegaron las noticias de comedores de carne humana, y estos relatos se difundían inmediatamente, incluso con dibujos muy elaborados. Desde los primeros contactos transatlánticos, la práctica de canibalismo (del “otro”) ha servido como un punto de referencia para definir la identidad colectiva del “nosotros” occidental, y en particular de la moral judía-cristiana (aunque no de todo el continente europeo: algunos decían que los de Tula “fueron Irlandeses porque se rayaban la cara como ellos y comían carne humana”, Torquemada, 1975-1983, I: 351). En este sentido, “conocemos de los interdictos y las estrategias para abolir el canibalismo, pero muy poco de los rituales y las prácticas simbólicas que le han dado continuidad en algunas comunidades de América del Sur” (Chaparro Amaya, 2013: 16), un desajuste que continua en la actualidad con la cantidad de libros académicos que profundizan (consciente o inconscientemente) en esta mirada colonial.

Por otra parte, es bien sabido que el consumo de carne humana entre los pueblos amerindios que las expediciones colonizadoras y explotadoras europeas atestiguaban, era el pretexto para justificar la política de violencia para la

³ “Kannibalisme en mensenoffers. Feiten en verhalen uit Mexico, Brazilië en Centraal-Afrika” (Daniel Vangroenweghe, 2012).

dominación de los aborígenes y la evangelización cristiana. Esta situación histórica ha dificultado y estigmatizado los estudios acerca del tema, ya que cualquier confirmación de la práctica entre los indígenas no podría ser políticamente correcto. Esta discusión culminó en el cuestionamiento absurdo de las fuentes históricas y los trabajos etnológicos de campo y en la mera existencia de la práctica, y resultó en la posición negacionista de varios autores con una serie de argumentos más o menos entendibles en el mejor de los casos, pero en su gran mayoría sin fundamento.

Con respecto a los mexicas o Mesoamérica, existen pocos estudios que tratan el tema de la antropofagia (Graulich, 2005: 332). A pesar de que la mayoría de los investigadores señalan la existencia de esta práctica, aparte de una docena de artículos y algunos subcapítulos en libros, hasta la actualidad, no existe una monografía dedicada específicamente al tema de la antropofagia en el México prehispánico, probablemente debido a razones diversas: el existente tabú en el pensamiento occidental de tocar el tema probablemente explica en parte su ausencia en el debate académico, una falta que a su vez alimenta la ignorancia y los prejuicios (“por su carácter perturbador, se ha llegado a negarlo”, Graulich, 2016: 405). Directamente asociado al caso de los mexicas está otro argumento de Graulich (2016: 405): “El canibalismo Azteca siempre ha molestado y desconcertado, ya que, como lo señalamos desde el principio, se ha considerado que en él coexisten extrañadamente salvajismo y civilización”. A pesar de que James Frazer (1912: 156) ya hace más de un siglo pidió al mundo “civilizado” cambiar la idea horribla sobre el tema, es obvio que la ubicación de la práctica canibalística en un marco evolucionista (como criterio o grado de civilización) nos remonta al debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda del siglo XVI.

La carencia de estudios se debe también al claro enfoque académico hacía los ritos sacrificiales humanos –un rito público y destacado por los soldados y frailes–, por lo que la antropofagia, –un rito *post mortem* y ejecutado normalmente en un ámbito más privado– ha quedado más en la sombra. Durante la primera mitad del siglo pasado, –salvo algunas pocas excepciones–, las explicaciones

acerca de la antropofagia se desvanecieron casi por completo en la teoría del gran complejo sacrificial debido a la necesidad funcional de un cosmos hambriento. En esta explicación, el enfoque se dirigía hacia el acto de alimentar el Sol (y en menor grado la Tierra) con los corazones y la sangre de las víctimas, mientras el consumo del resto del cuerpo aparecía básicamente en la última frase para cerrar el capítulo.

Había que esperar hasta finales de los años setenta del siglo XX para un primer debate académico que ponía el significado del consumo de carne humana por otros humanos en el centro de la discusión. En su famosa teoría, Harner (1977; 1977b) propuso que el canibalismo “azteca” se debía a las deficiencias nutricionales de los habitantes de la Cuenca de México, una argumentación ecológica o evolutiva social. A pesar de que su explicación fue refutada y criticada casi inmediatamente por el mundo académico, Harner abrió la puerta para un debate más fructífero en la década de los ochentas, enfocado principalmente en establecer una tipología de canibalismos mexicas y en busca de su significado religioso (Sahlins, 1979; Duverger, 1979; Clendinnen, 1985; González Torres, 1985; Carrasco, 1995). No obstante, con excepción de Graulich (2001; 2005) o Isaac (2005), y a pesar de que el interés en estudiar el sacrificio humano podría haber sido un paso lógico hacia el análisis de la ingesta del cuerpo, las investigaciones no tuvieron la continuidad esperada. En el año 2007, Mikulska (2007: 25) advierte que las finalidades de la práctica eran polisémicas, pero todavía no bien comprendidas.

En cambio, en las disciplinas como la arqueología y la antropología física, desde hace medio siglo, los especialistas han avanzado de manera considerable en definir actividades humanas que modificaban intencionalmente el cuerpo humano. Hoy en día, a nivel internacional y nacional, se define con mayor precisión los criterios tafonómicos que caracterizan la práctica de canibalismo. Para el México antiguo, los hipotéticos casos de canibalismo a nivel arqueológico ya no son escasos.

Los avances más destacados para las culturas amerindias se realizaron por una parte en Brasil, y en algunos otros países circunvecinos, y en menor medida, pero ciertamente presente, en los Estados Unidos. Citando a Chaparro Amaya (2013: 15), afortunadamente, en la actualidad, antropofagia es “todo un campo de investigación entre americanistas”, y las explicaciones se han multiplicado. Aparte del ámbito arqueológico ya señalado, es en el campo etnológico donde han surgido nuevas propuestas. En los países sudamericanos, son relativamente abundantes los trabajos de campo del siglo pasado en comunidades indígenas cuyos recuerdos de la práctica caníbal (real) se remontan a la época de los abuelos o bisabuelos. En este sentido, es emocionante leer en el trabajo de Pierre Clastres (1972) referente a los guayaki, como una anciana que desconocía el acuerdo entre la comunidad y los blancos locales de ya no hablar sobre el tema, de manera inesperada confiesa que fue testigo del consumo de carne humana.

El análisis aquí presentado, se apoya principalmente en los textos prehispánicos y coloniales y en las evidencias arqueológicas y antropológicas físicas de México. Al mismo tiempo, haremos uso de datos etnográficos del área mesoamericana y de otras regiones. Si presentamos las disciplinas con base en las fases cronológicas que abarcan, la información arqueológica nos habla de la presencia de canibalismo en Mesoamérica desde el periodo Preclásico hasta el Postclásico.⁴ Aquí presentamos nueve contextos arqueológicos que evidencian prácticas de canibalismo y cuyos restos óseos fueron analizados por antropólogos físicos. A manera introductoria, describimos las características observables en los huesos que funcionan como criterios para la hipótesis canibalística. La evaluación comparativa de estos casos en conjunto (hasta donde sabemos, un trabajo que no se ha hecho anteriormente) permite la identificación de ciertos patrones y ofrece un primer marco de referencia para casos nuevos. Al final, diseñamos con base en la información histórica, un esquema que ordena los distintos escenarios posibles de tratamiento corporal, llamados “complejos rituales”, de víctimas de canibalismo

⁴ Según Patricia Pérez (comunicación personal), a diferencia de evidencias claras en Europa, no hay casos conocidos de canibalismo en sociedades precerámicas de México.

(en combinación o no con sacrificio humano), que podría explicar el posible patrón de distribución arqueológica de los cuerpos.

En este sentido, Chávez Balderas (2014: 190) observó que los datos históricos sobre el sacrificio de enemigos de alguna manera no coinciden con las evidencias osteológicas del centro ceremonial de Tenochtitlan: “Gran parte del sacrificio ritual ejecutado en el Templo Mayor no involucraba cautivos de guerra”.⁵ Nuestra explicación radica justamente en la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas de guerra, es decir, del Templo Mayor hacia los calpullis de los guerreros captadores. La única parte del cuerpo que se mantenía en la zona ceremonial eran las cabezas de los sacrificados: En su gran mayoría hombres, pero también de mujeres y niños, la colocación de cráneos en torres adosadas de múltiples individuos sacrificados como parte del *huei tzompantli* atestigua la modificación corporal de los cautivos de guerra y de esclavos (Chávez Balderas y Vázquez Vallín, 2017: 58).

En los códices prehispánicos que sobrevivieron el canibalismo aparece en pocas ocasiones de manera explícita, aunque disponemos de iconografía abundante desde la época Preclásica que abarca el tema de la predación y una cosmología “fágicocéntrica” (una expresión de Almere Read) que ciertamente merece más atención (pensamos en las imágenes de Teotihuacan o Chichén Itzá, de jaguares y águilas que devoran corazones, entre otros). Consideramos que un estudio exhaustivo (–un trabajo planeado para un futuro próximo–) de los relieves en piedra, de la pintura mural y en cerámica, y de los libros pictográficos de Mesoamérica aportará información valiosa.

Los textos históricos del siglo XVI, y en menor medida de los siglos posteriores son nuestras fuentes principales. Se puede decir que la información es abundante en cuestiones cuantitativas, sin embargo, coincidimos con Graulich (2016: 407) que los cronistas por lo regular eran prudentes (tal vez temerosos): “El banquete y el ritual caníbal propiamente dicho apenas se tratan en pocas líneas”. Los soldados son superficiales en sus observaciones y varios autores (mestizos o

⁵ “Much of the ritual sacrifice performed at the Templo Mayor did not involve captives taken in combat” (Chávez Balderas, 2014: 190).

de origen indígena) deciden no exponer sobre el tema de manera exhaustiva para proteger a sus intereses personales o sus linajes ante el nuevo régimen autoritario de la Nueva España. Por otra parte, aunque las fuentes no proporcionan información sobre los motivos⁶, los textos en español y en náhuatl de distintos autores o recopilados por medio de informantes y traducidos son claros y contundentes, y las descripciones de la ritualidad indígena dejan ver el consumo en un sistema de ideas y prácticas muy coherente. Los distintos tratamientos diferenciales *post mortem* (víctimas consumidas vs no consumidas), señalados por los frailes, coinciden con una visión escatológica general indígena.

Por otra parte, el método comparativo (en combinación con la información arqueológica) revela que el canibalismo fue difundido en muchas partes de México. Queda claro que no tenemos una idea muy precisa de esta dispersión, ni de la dimensión o la frecuencia por falta de información. Hemos encontrado relatos relevantes en fuentes del siglo XVI hasta el siglo XIX, básicamente del Norte de México y los Estados Unidos, donde la colonización europea a ritmos más lentos o fragmentados, permitía la continuidad de un mecanismo de guerra y las distintas formas de tratamiento “postcaptura”, incluido a veces el consumo del enemigo.

Finalmente, la etnología amerindia completa el análisis de manera esencial, ya que nos ayuda a ver cómo el consumo de un enemigo de guerra prehispánica se enlaza en una totalidad cultural más amplia (la “tradición mesoamericana”, según López Austin). En un trabajo con un título significativo, “El lugar de la captura”, Báez-Jorge (2008: 162, 163) se refiere a la intención de espíritus geo- o zoomorfos como la Mujer serpiente con la vagina dentada, una diosa ctónica con dos dimensiones fisiológicas temibles: la deglución y la castración (la comida y la cópula, en ambos casos, la ingestión de seres humanos). La alternancia de estas dos expresiones – sexualidad y deglución– se convertirá en un *leitmotiv* a lo largo de nuestro análisis.

6 En un prefacio de un estudio acerca de canibalismo en distintas culturas, Brown y Tuzin (1983) muestran cierto escepticismo con respecto al alcance de nuestro estudio, al decir que probablemente quedará en el nivel de las conjeturas: “*The exact character of, say, Aztec cannibalism will probably always remain a matter of conjecture*”.

En 1755, Fray Francisco Mariano de Torres (1965: 131, 132) describe como, aproximadamente un siglo antes, en un lugar llamado por los españoles el Santo Nombre de Jesús, trescientos indígenas tobosos⁷ se encontraron con el Padre Fray Juan Larios, acompañado de cinco indígenas quetzales. Los tobosos dieron a entender que querían comerse al fraile, y, en respuesta, los quetzales ofrecieron jugar en la cancha de pelota, poniendo el destino del fraile en manos de los enemigos: “y que si lo perdían lo entregarían, vinieron en ellos los tobosos y lo ganaron”. Por lo regular, el destino de los prisioneros víctimas de los mexicas, parece haber sido menos azaroso y dependía de un canon más definido. Comer carne (de animales y de seres humanos) era el privilegio de la clase de nobles (una primera indicación de la equivalencia entre la cacería y la guerra), y vinculado a un conjunto de creencias complejas, muchas veces expresadas y ordenadas en la secuencia de ceremonias calendáricas institucionalizadas o en fiestas rituales irregulares de importancia.

A diferencia de otros grupos amerindios, los nahuas combinaban el canibalismo con un complejo sistema sacrificial, y varios autores (muchas veces con tendencias evolucionistas) han intentado buscar una correlación lógica entre los dos fenómenos. De manera curiosa, en México, la investigación acerca del sacrificio humano por lo regular no optó por esta combinación, aún cuando “el rito principal después de la inmolación era evidentemente el banquete antropófago” (Graulich, 2016: 405). Con el énfasis en el modelo sacrificial, la explicación más aceptada para el consumo de carne humana se basa en la teoría de Robertson Smith de la comunión por medio de un cuerpo divinizado. En el caso de los esclavos consumidos, la teofagia parece ser evidente. Con respecto a los cautivos de guerra, el tema se vuelve más complejo. En este sentido, Duverger (1983: 185) cuestionó la “transfiguración como consecuencia de la inmolación”. En nuestro análisis optamos por una explicación global que integra la inmolación en un complejo sacrificial alimentario, característica de sociedades jerarquizadas. Sin

⁷ Los tobosos habitaban una zona que se conoce como el Bolsón de Mapimí, al este de Chihuahua y al oeste de Coahuila.

embargo, y de manera un poco provocativo, podríamos replicar a la observación de Graulich y definir “la inmolación el rito principal antes de la ingesta”. De hecho, el sacrificio en los centros ceremoniales urbanos no siempre antecedió el consumo.

Los mesoamericanos no comían a los fallecidos de su propio grupo, sino consumían la carne de un individuo ajeno a la propia comunidad (Díaz del Castillo, 1977, II: 65; Torquemada, 1975-1983, II: 312; Orozco y Berra, en Alvarado Tezozómoc, 1975: 368).⁸ Sin embargo, la tipología de víctimas y sus respectivos consumidores es posiblemente único en el continente. El grupo de víctimas más frecuentes eran los cautivos o víctimas de guerra, principalmente guerreros, aunque también mujeres, infantes o ancianos, es decir, todos aquellos considerados “enemigos”. Por lo general, se esperaba capturar a los adversarios para ser sacrificados y consumidos en casa, no obstante, había casos de canibalismo alejado de la comunidad si las condiciones para la captura no eran favorables.

El segundo grupo de personas consumidas eran esclavos comprados que personificaban alguna deidad, llamados *ixiptla* (una teofagia disfrazada en antropofagia). Las fuentes históricas relatan cómo los comerciantes a larga distancia se habían ganado el derecho para la ingesta de esclavos-*ixiptla* en banquetes suntuosos. Sin embargo, otros esclavos encontraban un destino sacrificial distinto: lo más notorio es que un grupo selecto de víctimas fue ofrendado para ser consumido exclusivamente por las deidades terrestres. En otro sentido, el canibalismo podía tener motivos meramente políticos, de venganza o castigo. Finalmente, los comerciantes disfrazados y descubiertos en territorio hostil podían terminar siendo comidos.

Para los mexicas, David Carrasco (1995: 446) habló de un pueblo “obsesionado con los problemas y las posibilidades de comer” y “una cosmología

⁸ Lévi-Strauss comentó que cada exocanibalismo era al mismo tiempo un endocanibalismo, ya que el enemigo consumido había ingerido anteriormente los parientes del consumidor.

de la ingesta compleja” con un “paisaje que tenía la capacidad de consumir”. También con referencia a los mexicas, Chaparro Amaya (2013: 146) lo definió como “una cadena de incorporaciones, un circuito eco-semio-teo-fágico que conecta todo el universo”, mientras para Read (1998: 123-155), la llamada *Piedra del Sol* es una imagen sacrificial “fagicocéntrica”. Fuera de Mesoamérica, es particularmente fructífero el concepto de “cazadores cósmicos”⁹ de Århem Kaj (2001) para caracterizar las comunidades del cosmos como predadores en busca de comida. Por lo tanto, aislar canibalismo entre humanos de canibalismo divino o de otros canibalismos como lo propuso Isaac (2005: 2) en su análisis del “canibalismo azteca...” nos parece una división analítica desafortunada que no corresponde a la realidad del pensamiento indígena. En el contexto de su etnografía de los Araweté en Brasil, Viveiros de Castro (1992: XV) demostró lo fructífero de vincular el canibalismo divino de los Araweté actuales con la antropofagia ritual Tupí-Guarani del siglo XVI. Para nuestro caso, ambas formas de canibalismo existían simultáneamente.

Una vez bien identificados los distintos “cazadores cósmicos”, es pertinente preguntarse acerca de las estrategias usadas para la obtención del “alimento”, con base en la premisa que se establece forzosamente una relación entre el que consume y el que es consumido, es decir, el canibalismo es sujeto a la lógica relacional del sociocosmos indígena. Viveiros de Castro (2002: 207) lo describe como la obtención de “alteridades en el exterior del socius”, con el fin de subordinarlos a la lógica social interna. Con esto definimos un rasgo típico de comunidades animistas, comunes en sociedades guerreras “especial en América, para la cuales la captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias constituyen la piedra de toque de una filosofía social caníbal (Descola, 2001: 115). Habrá que ver entonces en ¿qué consisten los supuestos beneficios de esta subordinación por medio de esta inclusión del “otro”? En términos cinegéticos (ya que hablamos de cazadores) operacionales, se trata de formas de 'capturar' o 'ser capturado', con el fin de ser “ingeridos”, entendido esta expresión

9 (Århem Kaj, 2001: 220).

en una dimensión amplia, es decir, como un acto transitivo, un transformador por medio de una incorporación. Cada ingesta o proceso oral implica necesariamente un cambio de estado, como un acto mágico entre dos mundos. Prolongando esta idea, en esta búsqueda universal de comida (para satisfacer un hambre universal), todos los procesos asociados como la captura, la preparación y el consumo se convierten en actos mágicos (Walens, 1981: 61, 62). Ahora, “esa rapacidad recíproca regula también las relaciones entre los humanos” (Descola, 2001: 111). Según el antropólogo francés, existe una “necesidad de compensar cada pérdida de vida con la captura de identidades reales o virtuales entre vecinos estrechamente emparentados. En nuestro estudio, queremos verificar hasta qué punto estos conceptos previos –según Cayón (2012: 29), “bastante útil para estudiar cualquier sociedad en la que el canibalismo esté presente de una u otra forma”– son rastreables en la realidad empírica mesoamericana. Hemos optado por poner el enfoque principal en el consumo de un enemigo de guerra, definido como “exocanibalismo bélico”, y por mucho el canibalismo mejor documentado para el mundo prehispánico.

El lazo tan estrecho entre el fenómeno de la guerra y el canibalismo nos obligó a reanalizar el carácter de las guerras floridas. En su trabajo sobre los iroqueses (parecido en varios sentidos al caso de los nahuas), Bruce Trigger (1987: 68) recordó que los amerindios conocían un tipo de guerra distinta a la europea que no se basaba en conquistar un territorio o implantar una religión nueva. Con respecto a los mexicas, en la década de los ochenta del siglo pasado autores como Lameiras (1985) y Hassig (1988) ampliaron los estudios acerca de la guerra mexica o mesoamericana desde una perspectiva de la historia militar. Estos autores contestaron con argumentos convincentes a la visión “clásica y romantizada” que las guerras mesoamericanas no eran únicamente estrategias para capturar guerreros para alimentar a los dioses. Sin embargo, de manera desafortunada, Hassig hizo caso omiso de la particularidad de la guerra florida (y estas guerras amerindias) y lo convirtió en un anexo de una guerra geopolítica con el fin de debilitar al enemigo, en espera de la dominación total.

Nosotros retomamos en primera instancia los argumentos de la “vieja” escuela: las guerras floridas tuvieron como fin capturar enemigos, sin embargo, no solamente para alimentar a los dioses, sino para toda la sociedad, no con fines nutricionales, sino para la reproducción social.

La exposición consiste en cuatro capítulos. El primer capítulo, de orientación, está enfocado en la percepción de los europeos al encontrarse con grupos amerindios que consumían carne humana y la importancia de la práctica en la política colonial. Después resumimos los estudios más destacados referente al tema para el mundo mesoamericano. En lo que resta del capítulo, ubicamos el rito antropofágico dentro de la cosmovisión indígena por medio de una conceptualización teórica y una mirada hacia algunas variantes de canibalismo.

El capítulo segundo está dedicado de manera integral a los estudios arqueológicos y antropológicos físicos. Presentamos los resultados de nueve proyectos de investigación en campo. En el tercer capítulo, profundizamos en el tema de la guerra y la captura de un enemigo a nivel histórico y mitológico. Queremos saber ¿quién son los enemigos, bajo qué lógica se enfrentan y qué pasa cuando un guerrero se convierte en un prisionero?

Finalmente, en el último apartado, analizamos el canibalismo bélico, es decir, el consumo de un enemigo, y, en segundo lugar, la ingesta de un esclavo por parte de algunos comerciantes. Agrupamos los consumidores (humanos y no-humanos) por medio de la desarticulación de la distribución de las distintas partes del cuerpo y mencionamos algo acerca de las formas de preparar la carne. De esta manera, vinculamos la antropofagia ritual al tratamiento sacrificial de las víctimas, y ofrecemos una explicación de los posibles motivos de la ingesta.

A lo largo de este trabajo usaremos los términos “canibalismo” y “antropofagia” como sinónimos, tal como lo define la *Enciclopedia Británica*: “Canibalismo, también llamado antropofagia, el consumo de carne humana por

humanos”.¹⁰ Esta definición trata del comportamiento humano, a diferencia de la definición de canibalismo en la zoología, que se refiere al consumo de un animal por otro de la misma especie. Sin embargo, desviamos de la definición estrictamente enciclopédica, ya que incluimos también el consumo de carne humana por seres no-humanos. En este sentido, si nos referimos a un dios o algún espíritu que come carne humana, hablaremos de “canibalismo divino”. Por otra parte, no coincidimos con la idea de Luis Cayón (2012: 21) de que la antropofagia sería el mero acto de comer carne humana como alimento. Consideramos que su definición de canibalismo aplica igualmente para la antropofagia, es decir, una práctica socio-cultural con una variedad de significados. En todo caso, es importante señalar que estas definiciones no coinciden con el punto de vista indígena.

Es pertinente señalar que durante el tiempo de escribir el trabajo, varias personas opinaron que el término “caníbal” tendrá un significado peyorativo, asociado al sistema colonial de explotación y sinónimo de “barbaridad”. Aclaremos que no estamos insensibles a estos comentarios; sin embargo, usamos el término porque es la palabra que todos conocemos para expresar “el consumo de carne humana”, al igual que el término “antropofagia”. Optar por un término en náhuatl es problemática, ya que no tendrá mucho sentido usarlo fuera del contexto cultural de los grupos nahuas. Podríamos hablar de “comedores de carne humana”, ¿pero esto cambiaría la visión de estas personas que de todos modos consideran que se trataba de actos brutales y bárbaros? A nuestro juicio, es más relevante acercarnos a lo que significaba comer carne humana para los que lo practicaban, y dar al discurso colonial su merecido lugar como evento histórico que fue.

10 “*Cannibalism, also called anthropophagy, eating of human flesh by humans*” (<https://www.britannica.com/>).

Capítulo I: La red cósmica de la alimentación¹¹

“Caribes feri homines anthropophagi”¹²

La importancia de enfrentarse los europeos con “comedores de carne humana” en América desde finales del siglo XV tiene, entre otros, dos despliegues importantes que queremos enfatizar. En primer lugar, la directa invención de la palabra *caníbal* para referirse a la ingesta de carne humana, y la inmersión de la práctica en el

11 Kaj Århem (2001).

12 Juan Ginés de Sepúlveda (1555).

discurso moral como justificación de la geopolítica colonizadora a lo largo del continente, basada en la construcción inventada de “víctimas inocentes” de dicha práctica. En segundo lugar, y ligado al punto anterior, es el desarrollo –también por medio de la imaginaria– de una diferencia entre caníbales y antropófagos, aunque en un principio, el segundo término, ya conocido por los invasores, sirvió como punto de referencia para identificar a los primeros.¹³ Esta diferenciación adquiere una mayor relevancia, ya que varios investigadores utilizan los dos términos para marcar tendencias culturales distintas, con un fondo ideológico que se remonta al evolucionismo del siglo XIX, apoyado en observaciones de autores del siglo XVI hasta el XVIII.

En palabras de Juan Ginés de Sepúlveda (en Rojas, 2007: 149): “Hay también caribes, hombres salvajes, antropófagos, esto es, que comen carnes humanas, habitantes de ciertas islas”.¹⁴ En su discurso, canibalismo y antropofagia son básicamente sinónimos. En la imaginaria griega clásica, entre lotófagos, ictiófagos o rizófagos, etc, había lugar para antropófagos (Rojas, 2007: 145). Para Aristóteles, antropofagia era una forma de incontinencia (*intemperantia*, en latín), una falta de voluntad que compartían el esclavo natural y el bárbaro. Las descripciones de algunos “no-griegos” antropófagos de Heródoto incluían reflexiones sobre la otredad, en donde el autor especulaba sobre las motivaciones sociales de comer carne humana, hasta decir que era una forma de respeto.¹⁵ Desafortunadamente, los teólogos y filósofos del siglo XVI no tomaron a Heródoto como una referencia de autoridad (Rojas, 2007: 152, 155).

13 Antropofagia e ‘historias’ sobre antropofagia no eran conceptos totalmente nuevos para los exploradores del continente americano. En este sentido, los europeos solamente traspasaban su mente ‘a priori’, cargada de monstruos caníbales, a la práctica indígena. Este proceso fue facilitado por el extraño y exótico paisaje, en donde los prejuicios y la fantasía se liberaban con más facilidad.

14 “*Caribes feri homines anthropophagi*” (Juan Ginés de Sepúlveda, 1555, en Rojas, 2007: 149; Cummins, 2007: 231).

15 Se decía que los indígenas eran descendientes de los escitas, ambos caníbales (Avramescu, 2009: 111). Véase (1967, I: 355, 356, 544): Entre varios ejemplos, basado en la *Cosmografía Universal* de Munstero, Las Casas señala los tártaros que solían asar a sus cautivos de guerra por venganza y los despedazaban con sus dientes. También Torquemada (1975-1983, 4: 382).

Muy pronto, “antropófagos y caníbales sirvieron fines distintos en la imaginación europea”: mientras los primeros se ubicaban en una imprecisa periferia de la tierra habitada, extraña, pero de gente religiosa, o de entidades monstruosas o mitológicas, los segundos se refieren a gente cercana, a los de las islas encontradas y la noción de pecado (Rojas, 2007: 143). “Al desplazar la palabra *anthropophagi* por caníbal, una palabra no europea, se ubica la ingestión de carne humana en otro lugar, practicada por otras personas” (Cummins, 2007: 231). Además, en la representación del canibalismo, Colón borró los aspectos rituales, reduciéndolo a una mera actividad nutricional (Lestringant, 1997: 22).¹⁶ Estos “caníbales” navegaron a las islas circunvecinas, donde “viven quietas y en paz sin ofender a nadie” (Las Casas, 1967, I: 352), para capturar prisioneros y comerlos.¹⁷ Según Bernand y Gruzinski (1996: 224), los españoles diferenciaban los grupos amistosos (arawak y taínos) de los hostiles, “llamados uniformemente caribes”. La gente de las Pequeñas Antillas, procedentes del delta del Orinoco eran guerreros kalinago, denominados *caribes* por los españoles. Los arahuacos de las Grandes Antillas se sentían amenazados por ellos. Según Alonso Sagaseta (2006: 126), las jefaturas guerreras competían, con el fin de exterminar o capturar al enemigo para ser sacrificado y consumido en un canibalismo ritual.

La división entre caribes y “buenos indígenas”, víctimas de los primeros, se difundió muy pronto en vastas regiones del continente, como parte de una estrategia para justificar la fuerza brutal y la sumisión de los aborígenes.¹⁸ “...uno de los achaques que los españoles tomaban para saltar y cautivar las gentes de por allí, era si comían carne humana” (Mendieta, 2002, I: 140).¹⁹ En 1503, la reina Isabel dictó una Cédula Real –denominada por Palencia-Roth “la ley caníbal”–, con la cual se daba licencia y facultad para:

16 La primera mención sobre la actividad de comer carne humana por habitantes del Nuevo Mundo se encuentra en las notas del médico Diego Álvarez Chanca quien acompañó a Colón en el segundo viaje de 1494 (Rojas 2007: 145). En palabras de Torquemada (1975-1983, 1: 46, 381), las tierras llamadas “Caníbales” de la Isla Española se convertían en “Caribes”.

17 También Mendieta (2002, I: 134, 137).

18 Se acusaban indistintamente a grupos indígenas de ser caníbales para justificar la política colonizadora (Clastres, 1998: 213).

19 También Serna (1987: 286).

A todas e cualesquier personas que con mi mandato fueren, así a las Islas e Tierra firme del dicho mar Océano que fasta agora están descubiertas, como a los que fueren a descubrir otras cualesquier Islas e Tierra firme, para que si todavía los dichos Caníbales resistieren, e non quisieren recibir e acoger en sus tierras a los Capitanes e gentes que por mi mandato fueren a facer los dichos viages, e oirlos para ser dotrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, e estar en mi servicio e so mi obediencia, los puedan cautivar e cautiven para los llevar a las tierras e Islas donde fueren pagándonos la parte que dellos nos pertenesca, e para que los puedan vender e aprovecharse dellos, sin que por ello cayan nin incurran en pena alguna, porque trayéndose a estas partes e serviéndose dellos los Cristianos, podrán ser mas ligeramente convertidos e atraídos a nuestra Santa Fe Católica (tomado de Palencia-Roth, en Solodkow 2009: 240).

Sin embargo, se puede poner en duda la veracidad histórica de *caribes* feroces que devoran vecinos inocentes. La siguiente declaración de Mártir de Anglería (1964, I: 119) quizá deja ver otra cara de la realidad:

Dejando atrás estos parajes hallaron a mitad del camino una isla que los indígenas llaman Burichena, y que los nuestros bautizaron con el nombre de San Juan. De ésta decían proceder la mayoría de los que habían sido rescatados del poder de los caníbales [...] sus habitantes profesaban profundo odio a los caníbales y siempre habían sido sus enemigos. No poseen naves con las cuales poder trasladarse desde sus costas a las de los devoradores de carne humana; pero si éstos, al invadir sus tierras en busca de botín resultan derrotados, por ocurrir con frecuencia que el desenlace de una guerra es incierto, se toman idéntico desquite, y descuartizando el cuerpo de un guerrero caníbal en presencia de los demás, lo asan, lo desgarran y devoran con furiosas dentelladas. Todo esto lo supieron los nuestros por los intérpretes indígenas que con ocasión del primer viaje habían llevado a España.

No sabemos hasta qué punto se puede generalizar la idea de un tratamiento semejante en ambos campos, lo que desmitificaría la imagen del indígena inocente –que el cristianismo forzosamente quería salvar–.

Caníbales

La palabra caníbal deriva del Arawak *caniba*, una corrupción de *cariba* que se refiere a los habitantes de estas islas.²⁰ Colón se confunde con la palabra *canis* en latín y las creaturas cynocéfalos con un solo ojo y cabeza de perro. Al mismo tiempo, lo asocia con el reino del Gran Kan (Lestringant, 1997: 15, 16).²¹ La conversión sensacionalista de estos indígenas en salvajes incestuosos, asesinos de infantes, etc., y con esto el cambio de antropófagos en caníbales y el abandono de la idea del “Paraíso Perdido” se debe al editor de Américo Vespucio (Lestringant, 1997: 28, 30).²² En la opinión de Cummins (2007: 231), Mártir de Anglería “desplazó el término universal *anthropophagi* a favor del término, más específico y local, *canibalismo*”. En 1557, el franciscano y cosmógrafo André Thevet profundiza en la distinción entre “anthropophagi” y “caníbales”, convirtiendo a los últimos en gente inferior, y el deseo de “carne caníbal” una bestialidad, mientras acentuaba las calidades de los antropófagos rituales –asociado al motivo de la venganza–, denominados “nuestros amigos americanos”, más humanos (figura 1).²³ La idea de comer carne humana entre los tupinambá de Brasil como acto simbólico –y por ende comprensible– y de venganza, y no como alimento o placer sensorial, gana importancia en el trabajo del calvinista Jean de Léry, sin abandonar la supuesta división (Lestringant, 1997:48). Como signos, la sangre y la carne en la antropofagia Tupinambá se volvió cognoscible (*Ibid.*: 72, 102).²⁴

20 Según Rojas (2007: 143), la palabra deriva del taíno.

21 Cariba (que sería “atrevido” o “hombre valiente”) era el término para autodenominarse que usaba el grupo que habitaba hacia el sur de los Arawaks (Lestringant, 1997: 15). Colón escuchaba caniba, es decir, “la gente del Kan” (Todorov, 1987: 24, 38, 39). Torquemada (1975-1983, 1: 38) asegura que el “tal indio se llama carib, derivado de carith, que quiere decir: occursis ignis, que es llama de fuego...”, una versión no muy creíble. Véase también Rojas (2007: 143).

22 Walker (2015: 6): “*Perhaps the first image of a cannibal in the Americas was a woodcut that accompanied one of the editions of Vespucci’s letter published in Augsburg ca. 1505*”. “Las Cuatro navegaciones y la Carta del Nuevo Mundo (Mundus Novus) de Américo Vespucio fueron considerablemente retocadas y alteradas con fines sensacionalistas” (Bernand y Gruzinski, 1996: 158, 159; también Cummins, 2007: 231). Se compara los indios con animales, pecadores monstruosos, caníbales (Avramescu, 2009: 107).

23 Todorov (1987: 54) habla de “indios buenos”, “inocentes y potencialmente cristianos”, e “indios idólatras, que practican el canibalismo”, o “indios pacíficos vs belicosos”. También Rojas (2007: 147).

24 La polémica resulta en una división geográfica de caníbales del norte y antropófagos en el sur de Sudamérica (Trimborn, 1949: 383).

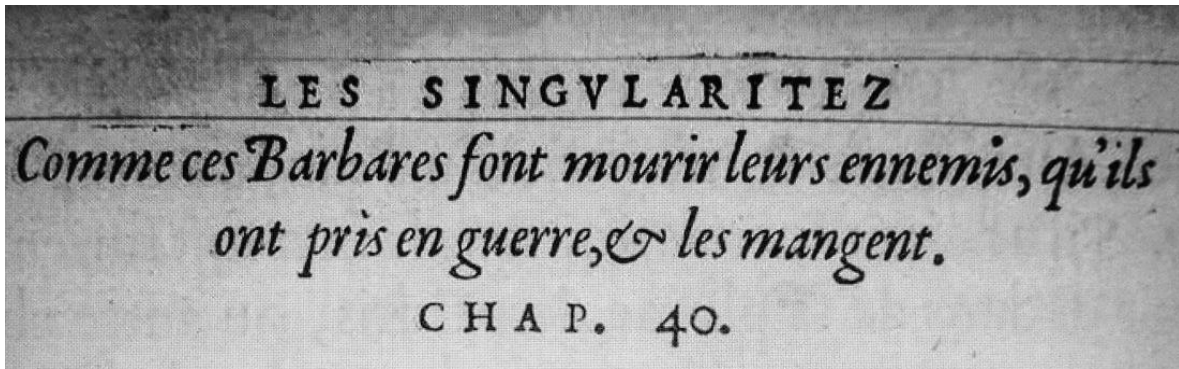


Figura 1: “Cómo estos bárbaros hacen morir a sus enemigos, que tomaron en guerra, y los comen” (Thevet, 1557).²⁵

En *De los caníbales*, Montaigne (1978: 106-121) glorifica las costumbres de los naturales, libres de la corrupción de la sociedad y la civilización “bárbara”. Las guerras de los nativos no tratan de esclavizar al enemigo, ni de transgredir fronteras territoriales, sino son “completamente nobles y generosas” (*Ibid.*: 115) y convierten la antropofagia en un rito de honor, acompañado de un discurso o transmisión verbal del acto (Lestringant, 1997: 98, 103). Montaigne cuestiona las bases morales de las críticas hacia el canibalismo americano, ya que los europeos son por mucho más bárbaros que los indígenas (Cummins, 2007: 235-238). Pese a estas tempranas observaciones interpretativas, la idea del noble guerrero –al igual que las reflexiones sugerentes de Heródoto– no tuvo importancia en el pensamiento de teólogos y juristas; en cambio, los aspectos alimenticios del consumo estuvieron en el centro del debate sobre la guerra contra esta gente bestial (Lestringant, 1997: 100, 101).

Durante el siglo XVI, se desata la polémica sobre la legitimidad de hacer guerra contra los indígenas del continente americano. Teólogos y filósofos se preguntaban si las costumbres de los nativos los convertían en semejantes de los esclavos naturales de Aristóteles (Rojas, 2007: 152, 155). Sacrificio humano y antropofagia entraban así en la dimensión política de la colonización: se

²⁵ “Comme ces Barbares font mourir leurs ennemis, qu'ils ont pris en guerre, et les mangent” (Thevet, 1557. <https://www.wdl.org/fr/item/271>).

argumentaba que los indígenas no eran capaces de autogobernarse (Avramescu, 2009: 113).²⁶ No solamente se abogaba por la abolición de estas costumbres, sino que estas prácticas se convertían en objeciones para la obediencia y símbolos de pueblos resistentes y belicosos (Chaparro Amaya, 2013: 19). Según Mendieta (2002, I: 142), el término "caribe" se convirtió en el "título que los españoles tomaban para cautivar y hacer las gentes libres esclavos". Pronto se asociaba a todos los grupos indígenas con antropofagia (Lestringant, 1997: 28, 30).²⁷

Sepúlveda (1979: 113) no dudaba en condenar y justificar la fuerza en contra de los indígenas: "...ellos mismos se alimentaban con las carnes de los hombres sacrificados. Estas maldades exceden de tal modo toda la perversidad humana, que los cristianos las cuentan entre los más feroces y abominables crímenes". Otros autores cuestionaban la idea de la "guerra justa" con base en la costumbre de comer la carne de los enemigos. En su *Relectio de indis* o "libertad de los indios" de 1538, el teólogo Francisco de Vitoria de la Universidad de Salamanca se plantea tres dudas en torno al derecho de los españoles para someter a los indios (López Lomelí, 2002: 215) (figura 2).²⁸ Para poder llegar a conclusiones sobre la justa intervención o no, el filósofo escolástico pone a juicio la costumbre antropofágica, si es lícito alimentarse de carnes humanas.



26 Los indígenas mostraban "apenas" signos de humanidad (Sepúlveda, 1979: 105).

27 También Trimborn (1949: 384). Los caníbales se convertían en esclavos, aunque los reyes de España más bien querían a los habitantes del nuevo continente como vasallos (Todorov, 1987: 54).

28 Durante el curso académico de 1537-38, Vitoria trató el tema de los antropófagos (López Lomelí, 2002: 213). Su obra *De la Templanza* se convirtió en el primer texto académico que plantea argumentos éticos en contra del consumo de carne humana por parte de un congénere (Chaparro Amaya, 2013: 13). "Desde entonces, comer carne humana queda como parámetro de nivel de civilización de una sociedad" (Ídem: 13).

Figura 2: “Francisco de Vitoria, 1537, ‘Relección sobre la templanza o del uso de las comidas’” (Castañeda, comp., 2007).

Mientras autores anteriores habían afirmado que comer carne humana era un pecado contra la ley divina, y por lo tanto se podía usar las armas en contra de ellos, Francisco de Vitoria argumentaba que el hecho de ser pecadores no le daba el derecho a los españoles para quitarles sus tierras (López Lomelí, 2002: 231, 232):

Si por la costumbre sacrílega de comer carnes humanas o de utilizar ofrenda humana en los sacrificios como se encontró entre los bárbaros de Yucatán, pueden los príncipes cristianos por su autoridad y por su condición hacerles la guerra, y hasta qué punto es lícito, y si no pueden hacer esto por su autoridad, si lo pueden acaso, al menos, por mandato y comisión del sumo Pontífice. (Vitoria, 2007: 215)²⁹

Esta reflexión era compartida por Las Casas (en Todorov, 1987: 196), quien veía en el sacrificio elementos cristianos.

Pese a sus reflexiones anteriores, Vitoria finalmente justifica las razones para el uso de armas con base en el derecho de ayudar a las víctimas del cruel sacrificio humano –aunque ellos mismos no lo piden (Vitoria, 2007: 127)– y prohibir los ritos a los falsos dioses: “Nadie puede dar u otro derecho a que le mate, o a que le devore o a que le inmole en sacrificio...” (Vitoria, en Chaparro Amaya, 2013: 22).³⁰ Esta teoría de la “defensa de los seres inocentes” será aceptada por los escolásticos españoles (Vitoria, en Höffner, 1957: 440).³¹ Los bárbaros a veces están en guerra entre sí. En tal caso, los españoles pueden colocarse “del lado del bando justo, como, en efecto, lo hicieron cuando la conquista de Méjico. Entonces se aliaron con los tlaxcaltecas, que estaban en guerra con los mejicanos, e hicieron garantizarse en el tratado de alianza todo

29 Fragmento del manuscrito “Sevilla, Biblioteca Provincial y Universitaria. Códice 333, 166-1”, que pertenecía al P. Miguel de Arcos, dominicano y amigo de Vitoria (Vitoria, 2007: 115). También Rojas (2007: 154). Vitoria opinaba que solamente Dios podía castigar los crímenes en contra de la ley natural (Villa-Flores, 2006: 25).

30 No hay el derecho de asesinar a otro, “ya sea para alimentarse, ya sea para sacrificarlo” (Vitoria, 2007: 127). Si un pueblo es dominado por tiranos que oprimen a personas inocentes, es lícito la intervención de Estados civilizados (Vitoria, en Höffner, 1957:438).

31 No todos los indígenas eran antropófagos; otros eran inocentes (Avramescu, 2009: 114).

cuanto les correspondería según derecho de guerra” (Vitoria, en Höffner, 1957: 435). Por lo tanto, se legitimizaba la intervención bélica, “no porque el canibalismo y los sacrificios humanos son contrarios a la ley natural, sino únicamente para la defensa de hombres inocentes” (Vitoria, en Höffner, 1957: 439).

Algunos pocos como Fray José de Acosta y otros (Las Casas) protestaron contra esta “inocencia perseguida” mediante la acción militar. “Se matan mucho más hombres por estas supuestas justas guerras que por los horrores de los bárbaros” (Höffner, 1957:441). Tiempo después, en el año de 1531, “Su Majestad” envió una cédula a la Nueva España para eliminar el uso de los esclavos en las Indias, “aunque fuesen caribes”. Pese a estas medidas, en 1536, Nuño de Guzmán dio licencia en la ciudad de Compostela para hacer esclavos, en contra de lo que había mandado el rey algunos años antes (Tello, 1968, II-1: 239, 311). En defensa contra el decreto de no hacer esclavos, se argumentaba que en estas tierras de la Nueva Galicia, algunos indígenas se comportaban como animales, y que no tenían otro oficio que sacrificar y comer a otros buenos indígenas, que por lo tanto su conversión en esclavos era el tratamiento más justo (*Carta al rey del ayuntamiento...*, *Epistolario de Nueva España*, en Paso y Troncoso, 1939, III: 33).³²

“Caribes” en México

“Una de las maneras más recurrentes que adoptan los hombres para connotarse a sí mismos y a los grupos diferentes del suyo propio es la de referirse a sus

32 “Carta al rey del ayuntamiento de la ciudad de Compostela, expresando los perjuicios que causaba a los pobladores de la Nueva Galicia la prohibición de hacer esclavos. Compostela 19 de febrero de 1533”, en Paso y Troncoso (recop.), A.G. de I. Papeles de Simancas, Est. 66, caj.6, leg. 19.

respectivos hábitos alimenticios” (Lupo, 1995b: 73).³³ Durante los primeros contactos entre el mundo indígena y los españoles, el alimento servía como instrumento para clasificar al “otro”.³⁴ Los mayas llamaban a los españoles "comedores de anonas", un fruto que ellos no se dignaban consumir (Todorov, 1987: 89; Nakuk Pech, 1936: 28).

Moctezuma pidió a sus informantes averiguar qué comían los extranjeros (Sahagún, 2003, II: 1077). El *tlatoani* mexica les mandó tortillas rociadas de sangre humana, el alimento propio para los dioses (Sahagún, 2003, II: 1078).³⁵ Por si acaso esto no fuera suficiente, se les mandó el esclavo Cuitlalpitoc a Cortés "y nótales si lo come, porque si lo comiere y bebiere, es cierto que es Quetzalcóatl, pues conoce ya las comidas de esta tierra..." (Durán, 1984: II 507).³⁶ La afirmación de que Cortés era un dios si comía carne humana fue complementada con el rechazo de comer otros alimentos: "y en viendo que todo esto no quieren comer, en esto conoceremos que no es él" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 688).³⁷ Es por lo demás notorio que Moctezuma aseguró a los familiares del esclavo que se ofrecían a Cortés para comer un buen trato (Durán, 1984, II: 508), –al igual que el cuidado para los parientes de los difuntos en batalla–. De la misma manera, los indígenas se llevaban comida española –tocino y bizcocho– a Moctezuma. En una jícara dorada, llevaban el regalo español al templo de Quetzalcóatl en Tula, donde fue enterrado como comida de los dioses (Durán, 1984, II: 507).³⁸

33 “El régimen alimenticio funge como un marcador fundamental de cualquier identidad dentro del sociocosmos” (Viveiros de Castro, 1998: 479).

34 En los relatos sobre la peregrinación mexica, se cuenta que los pueblos de los alrededores llamaron a los mexicas *mexixquilquani*, "comedores de mastuerzo", una expresión despectiva según Navarrete (en Castillo, 2001: 89):

35 Véase Graulich y Olivier (2004: 120).

36 También Alvarado Tezozómoc (1975: 688).

37 "estos dioses no son como nuestros dioses que comen sangre de hombres" (Torquemada, 1975, II: 110; Graulich, 2005: 318).

38 En la versión de Alvarado Tezozómoc (1975: 691), los españoles le mandan unas cemitas que los corcovados, esclavos y enanos tenían que probar primero, antes que él. Después de su aprobación -"esta comida no es del infierno que parece ahumado", lo metieron en una jícara azul y lo pusieron en el agujero del cuauhxicalli y los sacerdotes lo sahumaron. Posteriormente se lo llevaron a Tula, lo pusieron en un cofre de piedra labrada que llamaban toptanaco, para finalmente enterrarlo en el templo de Quetzalcóatl.

En una isla –que fue bautizada como la "Isla de los sacrificios"–, los españoles encontraron un templo con varias personas recién muertas y restos óseos. Un informante indígena le contó al capitán (Juan de Grijalva) que eran sacrificados, y que cortaban "los molledos de los brazos y de las piernas, y que se los comían; y que esto hacían con los enemigos con los que tenían guerra" (Juan Díaz, capellán de Hernán Cortés, 2003: 49).

Pronto, en México los indígenas reciben el sello de ser caribes: "En la huasteca hubo gente caribe y brava" (Torquemada, 1975-1983, 1: 393). Mientras los españoles horrorizados condenaron a las prácticas indígenas de canibalismo, los adivinos y sacerdotes indígenas consultaban los oráculos para saber qué comían los *teules* españoles:

En las suertes hallaron que éramos hombres de hueso y carne³⁹, y que comíamos gallinas y perros y pan y fruta, cuando lo teníamos; y que no comíamos carnes de indios ni corazones de los que matábamos, porque, según pareció, los indios amigos que traíamos de Cempoal les hicieron creer que éramos *teules* y que comíamos corazones de los indios....

Además, decían que solamente teníamos fuerza durante el día, y no de noche (Díaz del Castillo; 1977, I: 197).⁴⁰ Los enemigos caracterizaban a sus nuevos aliados ante los mexicas como *teyollocuani*, "comedores de corazones". Al mismo tiempo, en sentido contrario, la misma queja sobre los mexicas se dirigía hacia los españoles: según el cacique de Cempoalla, los mexicas y colhuas sacrificaban y comían a los que rebelaron contra ellos (Torquemada, 1975-1983, 2: 84).

El procedimiento para identificar a los españoles se repitió tiempo después en Tlaxcala, donde, según el soldado Andrés de Tapia (2003: 86), el aliado capitán Xicoténcatl les ofreció comida para los dioses o comida humana: "Si eres dios de los que comen sangre y carne, cómete estos indios, y traerte hemos más; y si eres dios bueno, ves aquí incienso y plumas; y si eres hombre, ves aquí gallinas y pan

39 Según Díaz del Castillo (1977, I: 196) los españoles enterraban a sus compatriotas, para esconder su carácter mortal ante los indígenas.

40 Además, los adivinos confirmaban que no eran dioses, por más difícil que fue de creerlo, porque sus encantos no tenían ningún efecto sobre los blancos (Muñoz Camargo, 1948: 185).

y cerezas".⁴¹ ¿Es Andrés de Tapia, o son los indígenas, que expresan aquí una diferenciación entre un dios "bueno", un dios caníbal y los seres humanos? Díaz del Castillo (1977, I: 208) también lo presenta en forma de diálogo: "tomad esas cuatro mujeres ("indias viejas y de ruin manera") que sacrificuéis y podáis comer de sus carnes, y porque no sabemos de qué manera lo hacéis". La curiosa duda expresada al final por el soldado sobre el supuesto tratamiento específico parece ser ciertamente indígena.

Pronto, Moctezuma se dio cuenta que estos sujetos con barbas no se entusiasman para comer el manjar divino ofrecido por él: "al fin llegados los mensajeros y espías de Motecuhzoma, supieron muy de raíz cómo eran hombre, porque comían [...] cosas de hombres" (Muñoz Camargo 1948 185). Y si comían cosas distintas, tal vez era porque perdieron la costumbre durante el exilio: "en verdad que tenía por cierto que estos dioses os habían comido, pero pues no fue así, tampoco comerían de nuestras comidas, habránlas olvidado, que há más de trescientos años que se fue Quetzalcoatl" (Alvarado Tezozómoc, 2001: 691). Mientras se llevaban a cabo los intercambios alimenticios a lo largo de estos primeros meses, los indígenas ofrecieron mujeres con el fin de convertir a los *teules* en parientes (Díaz del Castillo, 1977, I: 201). Finalmente, conforme avanzaban los extranjeros, Moctezuma se vio en la necesidad de cambiar sus estrategias: desesperado porque no pudo detener a Cortés, mandó algunos hechiceros que comían "los corazones de los hombres vivos" (Alvarado Tezozómoc, 2001: 700).

Durante mucho tiempo, se ha convertido la mirada indígena hacia los europeos, de forma estereotipada, como la "llegada de los dioses". Todorov (1987: 84) definía a los españoles como seres de una otredad radical, es decir, como dioses, pero a nuestro juicio, quizá buscaban más bien elementos de "humanidad" en estos *teules*. Lo que presenciemos parece formar parte de un comportamiento,

41 Muñoz Camargo (1948: 205) narra que los tlaxcaltecos dieron en ofrenda a Cortés trescientas mujeres presas y condenadas, aparentemente para sacrificar, "y después de muertas comérselas los dioses nuevamente venidos".

vinculado a un pensamiento amerindio más amplio: Intercambiaban alimentos y mujeres para el matrimonio con un lejano pariente (Quetzalcóatl), exiliado y “enemizado” debido a la distancia espacial –un proceso de diferenciación interna–, con el fin de buscar un acercamiento y producir afines.⁴²

Los soldados

Las expediciones militares del siglo XVI encabezadas por algunos españoles conservaban estrategias y mecanismos prehispánicos ya que eran batallas de indígenas contra indígenas (Oudijk y Restall, 2008: 31). En ocasiones, la (supuesta) diplomacia de Cortés simplemente era contestada con la amenaza de engordar, matar y comer a los españoles y sus aliados (Díaz del Castillo, 1977: 193, 311, 387, 413, 424, 467).⁴³ Estas advertencias formaban parte de un discurso hacia el enemigo, sobre el enemigo o como chismes “comunes y cotidianos” entre cautivos (*Ídem*, 1977: 186, 387, 427; Cortés, 2002: 149; López de Gómara, 1979: 58, 78, 80-82, 100, 144; Durán, 1984, I: 251; Tapia, 2003: 73; Tello, 1968, libro segundo, I: 57, 116).⁴⁴ Promesas hacía los españoles eran olvidadas “al voltearse la cabeza” (Díaz del Castillo, 1977: 229, 248). Además, no había manera de controlar ejércitos de miles y miles de indígenas. El contexto permitía la captura y el consumo del enemigo: durante uno de los ataques contra la ciudad de Tenochtitlan con los bergantines, habían matado a quinientos de los mexicanos, y según Cortés (2002: 194), “aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para

42 Véase Aparecida Vilaça (2010: 31, 304). Más adelante, nos acercaremos al proceso de “convertirse en enemigo”.

43 Cuando un español dijo a los mexicas que estaban cercados e iban a morir de hambre en Tenochtitlan, “replicaron que no tenían falta de pan; pero que cuando la tuviesen, comerían de los españoles y tlaxcaltecas que matasen; y arrojaron luego ciertas tortas de centli, diciendo: ‘Comed vosotros si tenéis hambre; que nosotros ninguna, gracias a nuestros dioses’...”.

44 En palabras de López de Gómara (1979: 198): “como los contrarios eran valientes, había que ver; especial cuando se desafiaban uno a uno o tantos a tantos. Pasaban entre ellos grandes razones, amenazas e injurias, que quien los entendía moría de risa”.

comer". En ocasiones mostraban partes corporales de las víctimas, como manera de intimidar y mostrar su propia ferocidad (Cortés, 2002: 177, 187; Díaz del Castillo, 1977, II: 40; López de Gómara, 1979: 208, 214, 215).⁴⁵ Los Tlaxcaltecas reportaron a Cortés:

Era cosa notable lo que nuestros indios hacían y decían aquel día a los de la ciudad [*los mexicanos*]⁴⁶: 'Esta carne es de la vuestra, y esta noche la cenaremos y mañana la almorzaremos....Mucho pesar tomaban mexicanos de verse así afligidos por los españoles; empero más les pesaba en verse ultrajar de sus vasallos, y en oír a sus puertas, victoria, victoria, Tlaxcallan, Chalco, Tezcuco, Xochimilco y otros pueblos así, que del comer carne no hacían caso, porque también ellos se comían los que mataban. (López de Gómara, 1979: 95, 214, 215)

Si bien Cortés nunca perdió su papel de fiel cristiano, "pues ninguno de todos ellos quería ser muerto ni así comido", los objetivos militares –la dominación política de los países invadidos– predominaban sobre la aplicación de una actitud moralmente correcta. Conscientes de las posibilidades limitadas de la fuerza española, aprovechaban de las rivalidades locales y los soldados que servían a la corona española atestiguaban y toleraban una tradición bélica desconocida para ellos: "Ya ganada México hasta pacificar la tierra, los indios amigos de los españoles mucha veces comían de los que mataban, porque no todas veces los españoles se lo podían defender, sino que algunas veces, por la necesidad que tenían de los indios, pasaban por ello, aunque lo aborrecían" (Benavente, 2001: 78).⁴⁷ Mártir de Anglería (1944: 445) escribe que Cortés no se atrevía a castigar a los tlaxcaltecas que comían a los enemigos. Los caciques de las tropas indígenas que acompañaron a los españoles en la "pacificación" del país perseveraban discretamente en la práctica de la antropofagia (Bernand y Gruzinski, 1996: 283, 295).⁴⁸ La supuesta indulgencia de Cortés fue reclamada por Diego Velázquez en contra del capitán (Graulich, 2001: 493). La "antropofagia tolerada" de Cortés fue

45 "*Warriors were practiced in projecting ferocity*" (Clendinnen, 1991:77). También Graulich (2001: 490).

46 Las palabras en cursivas son mías.

47 Autores como Herrera (en García Peláez, 1943: 87) y Cieza de León (en Oudijk y Restall, 2008: 24) hablan de mayas que se comían a los prisioneros Chionana en Xipixapa, Perú, durante las excursiones de Pedro de Alvarado. En palabras de Díaz del Castillo (1977, I: 473), el apoyo que recibían de sus aliados nativos ciertamente tenía motivos canibalísticos.

48 También Lestringant (1997: 88); Núñez Cabeza de Vaca (2003: 282).

plasmada en cuestionarios detallados en los llamados *Documentos Cortesianos* (1993, I: 175, 187-201):

Que toma a los indios que comen carne humana para que los coman, porque les den oro e otras joyas e cosas, e por donde quiera quél va, lleva de aquellas gentes caribes consigo e consienten que tengan pública carnicería donde cortan los cuerpos humanos e los cuecen e asan e comen públicamente; e el dicho Hernando Cortés lo manda e consiente que los españoles lleven aquellas gentes caribes, que comen carne humana los indios, para que los truequen a gallinas e a preseas e otras cosas.⁴⁹

Así, mientras en España se discutía sobre el trato justo ante los indígenas, en un principio, los españoles en el terreno eran testigos pasivos de una situación incontrolable. En su carta del 30 de octubre de 1520 al emperador Carlos V, Cortés (2002: 110) escribe:

En cierta parte de esta provincia (*Tepeaca*)⁵⁰ [...] hice ciertos esclavos, de que se dio el quinto a los oficiales de vuestra majestad; porque, demás de haber muerto a los dichos españoles y rebeládose contra el servicio de vuestra alteza, comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envió a vuestra majestad probanza de ello".

En cambio, sobre sus aliados, el tono es distinto: "los naturales de Tascaltecal [...] donde bien han confirmado la amistad con nosotros, y tenemos mucho concepto que servirán siempre como leales vasallos de vuestra alteza". Díaz del Castillo (1977, I: 166-168; II: 227, 358, 359) narra como informaron al rey de España sobre la liberación de inocentes cautivos en jaulas que iban a ser sacrificados y comidos. En distintos momentos, los españoles expresaban el peligro que corrían y el miedo de ser comidos.⁵¹

Los frailes

"Si alguno os dijera que esto se ha inmolado á los ídolos, no lo comáis"

49 De la misma manera existen testigos de canibalismo por parte de españoles debido a hambrunas durante las expediciones en el Nuevo Mundo (Herrera, en García Peláez, 1943: 86; Bernand y Gruzinski, 1996).

50 Las palabras en cursivas son mías.

51 También Díaz del Castillo (1977, I: 313, 367, 384; II: 53, 164, 367); López de Gómara (1979: 26).

Basándose en la inmediata justificación del proceso evangelizador, y la pretensión de educar a los infieles y mostrarles el buen camino, los frailes intentan de quitar a los itzaes de Yucatán los vicios, "lobos hambrientos de carne humana, que ningunos con más razón podían ser declarados por Caribes..." (Villagutierre, Soto-Mayor, 1985: 533).⁵² Antropofagia, sodomía y sacrificio humano eran costumbres abominables de "comedores de entrañas de humanas carnes" (Sahagún, 2003, I: 94; Durán, 1984: II: 18).⁵³ Sin embargo, en un segundo plano, los eclesiásticos reaccionaron de manera más reflexiva, algunos con cierta comprensión, otros con un radical afán de castigar y condenar. Los primeros contemplaban el sacrificio humano indígena con cierto discernimiento y reconocían la sacralidad del cuerpo: En palabras de Durán (1984, I: 108), consagraban la carne de los sacrificados, "y la comían con tanta reverencia y con tantas ceremonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino allá la gente ilustre y muy principal".⁵⁴ Torquemada (1975-1983, 3: 381) escribe que en Nueva España solamente comían la carne de los sacrificios, "porque la tenían por cosa como sagrada, y más se movían a esto por religión, que por vicio". Todavía según el autor (ibídem, 1: 314), el consumo de personas no-sacrificadas eran acusaciones falsas de personas "que ni lo supieron ni entendieron, sino por mala voluntad que les tenían concebida a los indios".

La comprensión de los frailes radica parcialmente en el reconocimiento de la liturgia indígena. En los actos antropofágicos en Mesoamérica encontraron alguna reminiscencia de la eucaristía, y la idea central de alimentar la comunidad a través de un cuerpo sacrificado existía en la mente de los evangelizadores. Con

52 También López de Gómara (1979: 90, 95).

53 También *Códice Ramírez* (1975: 95); Díaz del Castillo (1977, I: 183, 186, 237, 244, 246; II: 121, 129); López de Gómara (1979: 172).

54 "Aquel cuerpo estaba ya como santificado, y daban dél a cuartos, con gran reverencia, a quien querían los sacerdotes", *Relación de Ixcatlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 231). Según Las Casas (1967, II: 196), "tenían la carne por sagrado y al comerlo quedar santificado".

Lestringant (1997: 9), en la cultura occidental, la teofagia es un sustrato religioso de antropofagia.⁵⁵ Al mismo tiempo, esta similitud era inaceptable, ya que el sacrificio de Cristo hacía redundante cualquier otra comunión sacrificial.⁵⁶

Prohibir carne humana

En 1523 se publica el decreto del emperador Carlos V titulado “Que se deriben y quiten los Idolos, y prohíba a los Indios comer carne humana”, en donde se estipula lo siguiente:

Ordenamos, Y mandamos a nuestros Virreyes, Audiencias, y Gobernadores de las Indias, que todas aquellas Provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten Idolos, Ares y Adoratorios de la Gentilidad, y sus sacrificios, y prohíben expresamente con graves penas a los Indios idólatras, y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros, y muertos en la guerra, y hacer otras abominaciones contra nuestra Santa Fé Católica, y toda razón natural, y haciendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor” (*Recopilación de Leyes*, 1791: 3. También Vasquez Genaro, 1940: 29, 30) (Figura 3).⁵⁷

55 “*Theophagy is the religious substratum for anthropophagy*” (Lestringant, 1997: 9).

56 En el cristianismo del Nuevo Testamento, solamente se reconocía el sustituto divino de Dios, a costas de cualquier sacrificio de animales (Durand, 1995: 87). En este sentido, “los indios deberían de recibir el Sacramento del Altar, Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo” (Aguilar, 1987: 110).

57 “Libro I, Título I, Hoja no. 3. Ley VII, Emperador Don Carlos, Junio de 26 de 1523”.

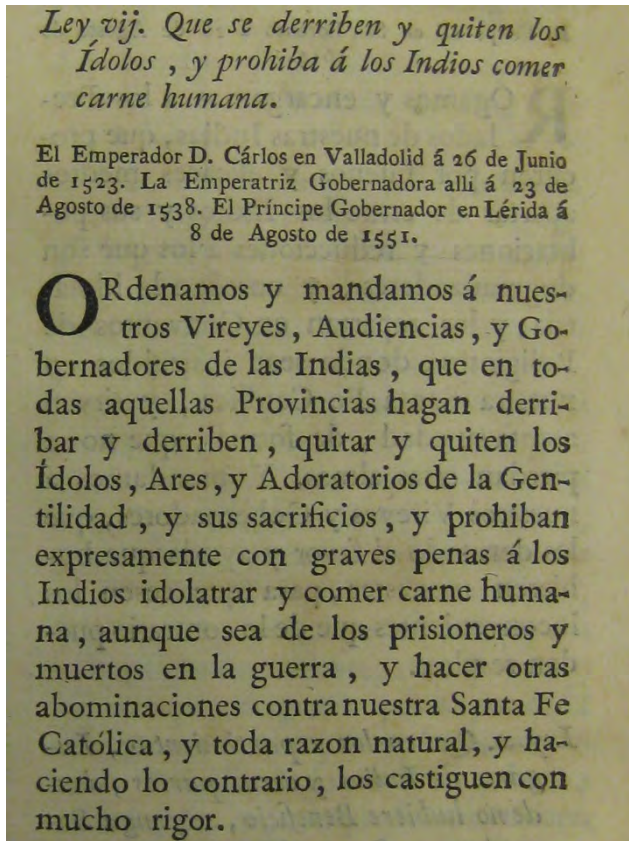


Figura 3: "Que se derriben y quiten los ídolos, y prohíba a los Indios comer carne humana" (*Recopilación de Leyes*, 1791: 3. Howard Memorial Library, New Orleans).

Un argumento esencial para el rechazo de los cristianos era el papel fundamental y omnipresente de los alimentos en la ritualidad indígena, expresado por Sánchez de Aguilar (1987: 90): "más santo morir de hambre, que alimentarse de lo ofrecido á ídolos".⁵⁸ El franciscano Diego Valadés y su maestro fray Juan Focher discutían durante un viaje a los territorios chichimecas sobre el tema de comer, "en particular, en si uno puede aceptar una comida que ha sido ofrecida en sacrificio a los ídolos" (Cummins, 2007: 235-238).⁵⁹ Fray Focher se

58 "el Dios verdadero que confesamos ni come ni bebe, porque ésta es pasión de la naturaleza humana" (Torquemada, 1975-1983, 3: 155). Los sacerdotes epulones de los romanos invitaban a la gente para comilonas o tragones. Lo llamaban epulare sacrificium, un sacrificio de convites y mesas sacras. Según Tito Livio y San Agustín, esto empezó con una gran pestilencia, por lo que era necesario invitar a los dioses a cenar. Dejaron entonces una rica comida, y fingían que los dioses venían y cenaban (Torquemada, 1975-1983, 3: 315).

59 En la opinión de Sánchez de Aguilar (1987: 120), el juez eclesiástico y deán de Yucatán había experimentado, con referencia a la bebida Balche, "el daño que causaba la comida y bebida ofrecida a los ídolos en sacrificio".

apoya en Aristóteles para declarar que hay hábitos malos porque son intrínsecamente malos. Comer carne humana es malo porque está prohibido en el *Libro del Génesis*.⁶⁰ Pero no está prohibido porque sea malo en sí mismo y por sí mismo. De hecho, por razones de salud, y en caso de extrema necesidad, sí se podría comer carne humana. Sin embargo, en concordancia con la argumentación de Vitoria, no es permitido, en ninguno de los dos casos, sacrificar alguien para estos fines (Cummins, 2007: 235-238)

En otro sentido, el consumo de un cuerpo humano arremetía contra la regla cristiana del enterramiento de los difuntos:

La VII. obra de misericordia es enterrar los muertos. Y no los debéis dejar por enterrar, porque no los coman los perros, o las aves y hiedan. Y mucho más os debéis guardar de comerlos, porque es muy grandísimo pecado comer los cuerpos de los hombres. Y si los coméis, seréis comidos vosotros de los demonios en los infiernos. Y así como vosotros no querríais [...] que os comiesen, así también vosotros debéis hacer misericordia con los muertos, enterrando sus cuerpos (Fray Pedro de Córdoba, en Medina, 1987: 245).

Debido a los elementos de la liturgia mesoamericana reconocible, algunos frailes mostraban cierta empatía para los indígenas “perdidos en el camino de la Fe”. Sin embargo, no había espacio para interpretaciones distintas del sacramento cristiano, y la eucaristía no toleraba variantes de paganos que mataban “gente inocente” para comer. Por otra parte, la diversidad en los modos de vida y la ritualidad indígenas originó en observaciones heterogéneas: en particular hacia el norte, y a diferencia de los grupos “mesoamericanos”, los chichimecas son bárbaros, “son los que andan desnudos y vagabundos por lugares montuosos y despoblados, que han tenido de costumbre comerse las carnes de los que mataban y beberles la sangre” (Torquemada, 1975-1983, 4: 382).

60 El Génesis dice que “no comeréis carne con sangre, es decir, no crudas, sino cocidas. Lo otro es, en efecto, bárbaro, y bestial” (Vitoria, 2007: 86). La tradición judeocristiana prohíbe el asesinato de animales con alma, es decir, humanos, para su consumo, en cambio, según las leyes naturales, se permite el asesinato de animales no humanos para su alimento (Chaparro Amaya, 2013: 18). Aunque en el Antiguo Testamento se menciona el sacrificio de animales, en el Nuevo Testamento, estos sacrificios pierden sentido, no solamente porque se asemejan a prácticas de paganismo, sino por el sacrificio de Cristo, “en la cual el sacrificio humano, de carácter espiritual, haría indigno cualquier sacrificio animal o puramente material” (*Íbid.*: 21).

La mirada occidental del siglo XX y XXI

La visión de los cronistas acerca de las prácticas de antropofagia indígena ha sido un tema de estudio de diversos autores –y no pocas veces confundidas con la práctica misma–. Revisamos en particular los trabajos de Preciado (1997) e Isaac (2005) referente a la mirada occidental o colonial hacia el canibalismo mesoamericano, ya que sus conclusiones incluyen posturas relevantes acerca de las prácticas indígenas.

En su análisis de los discursos coloniales, Pastor (1983: 460) opina: “Los límites de la humanización de la caracterización del indígena dentro del discurso de Hernan Cortés son muy claros, pero supone un paso adelante con respecto a la reducción monstruosa del indígena por parte de Colón”. Con respecto a Díaz del Castillo opina: "La atribución del canibalismo al hombre americano es sistemática en el discurso de Díaz, pero lo extraordinario no es sólo este hecho [...], sino la forma en que Díaz percibe y presenta en su *Historia Verdadera* este canibalismo. Se trata de una percepción y caracterización no sólo ignorante sino infantil, que recuerda más los ogros y las brujas comedoras de niños de los cuentos infantiles que el complejo sistema ritual en el que se integraban sacrificios y canibalismo entre los indios de México".

Para entender los primeros contactos entre los dos continentes, Preciado (1997) propone un análisis sobre el concepto de “caníbal” del siglo XVI, con base en los textos de dos autores: Lopez de Gómara (capellán de Cortés en España) y Bernal Díaz del Castillo (soldado y participante directo en las expediciones en la Nueva España). En términos generales, la autora considera que, aparte de referirse al acto de comer carne humana, el canibalismo más bien corresponde a un discurso dentro de una narrativa ficticia de los cronistas. Mientras el concepto de caníbal básicamente corresponde a una representación europea que sugiere "un festín de carne humana no-natural y cruel", “antropofagia” se refiere a la perspectiva indígena “azteca” de una práctica cultural. La autora define “antropofagia azteca” como algo sagrado asociado a un ritual religioso,

apoyándose en la teoría de la comunión y la asimilación con un dios. La carne nunca era ordinaria; los aztecas no enfocaron en el aspecto culinario o el consumo de la carne.⁶¹ Por lo demás, acentúa que los aztecas eran “pensadores sofisticados” (Preciado, 1997: 10-14, 26, 47). Con respecto a los dos cronistas, ya “prejuiciados por lo de las islas caribes”, el énfasis de sus descripciones está en demostrar el consumo por placer canibalístico.

Las interpretaciones de Preciado denotan serios problemas. En su afán de defender la ritualidad azteca – ¿como si esto fuera necesario?–, la autora demuestra de manera indirecta un desprecio por las culturas del Caribe, al sugerir que el consumo de carne humana en estas regiones efectivamente habrá sido un acto de barbarie. Al igual que los primeros viajeros –y otros investigadores–, la autora se deja engañar por una falta de arquitectura monumental y liturgia pública asociada al sacrificio de las víctimas, es decir, un conjunto de rasgos supuestamente necesarios para poder hablar de “religión” y antropofagia “justificada”. Esta ausencia resulta en la cómoda y equivocada definición de “canibalismo por placer” de los caribes. La antropofagia de los antiguos nahuas se convierte así en un signo evolutivo, que merece un trato “más justo” de los cronistas. Al mismo tiempo, convierte el consumo por “placer” en un tabú, ya que aparentemente, la religiosidad no se mezcla con el gusto alimenticio –en este sentido, descartamos clasificaciones con base en estos criterios–. Finalmente, su comprensión del término antropofagia es arbitraria, una construcción mental occidental, alejada de las concepciones originales del mundo clásico.

También Keen (1984) reclama el tono peyorativo en las fuentes: El *conquistador anónimo*⁶² aclara el valor que atribuían los indígenas a la carne humana y el vínculo con el motivo bélico: “lo tienen en más estima que cualquier otro alimento, tanto que muchas veces van a la guerra y ponen sus vidas en

61 Véase González Torres (1994: 296) más adelante para una interpretación distinta: su estudio la llevaba a pensar que los mesoamericanos no solamente practicaban la antropofagia ritual (con “la adquisición del poder del enemigo”), sino también la gastronómica, ya que los mexicas habían “desarrollado un verdadero gusto por la carne humana”.

62 Edición de Joaquín García Icazbalceta. Biblioteca Virtual Universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>.

peligro, sólo por matar a alguno y comérselo”. Desde nuestro punto de vista, se trata de un enunciado libre de juicio. Para Keen (1984: 72, 70), en cambio, estos comentarios tienden a “rebajar a los aztecas al nivel de salvajes, feroces y bestiales. El *conquistador anónimo* “tergiversa el significado del canibalismo ritual azteca....”.⁶³

Las conclusiones de Isaac son aún más problemáticas. Isaac (2005) analiza en las fuentes de origen español, indígena y mestizo las distintas formas de abordar el tema del canibalismo: mientras los frailes españoles exageran los hechos, según Isaac, las crónicas de los autores indígenas no nos permiten inferir la existencia de antropofagia como costumbre institucionalizada⁶⁴, y más bien, parece ser una táctica política para “desafiar al enemigo”. Mientras para los españoles, la antropofagia formaba una “parte integral de la cultura azteca”.[...] los escritores nahuas (Tezozómoc y Chimalpáhin) apenas mencionan el canibalismo, y cuando sí aparece el tema en la obra de ellos toma la forma casi exclusiva de unos relatos de “canibalismo por engaño”.⁶⁵

Lejos de enseñar el canibalismo como costumbre aprobada e institucionalizada, estos cuentos lo presentan como un comportamiento asqueroso u horroroso. En otras palabras, no es el canibalismo sino el engaño político lo que presentan los autores nahuas como costumbre institucionalizada, es decir, normal y aprobada. Los dos historiadores (Alva Ixtlilxóchitl y Pomar) mestizos del Valle de México ocupan una posición intermedia. (Isaac: 2005, s/p)

A nuestro juicio, su estudio demuestra los procesos de adaptación a la realidad colonial de escritores indígenas y mestizos que abordan la tradición indígena bajo el yugo del juicio moral cristiano.⁶⁶

Sin embargo, la explicación de la autocensura no convence a Isaac y su lectura es otra: el hecho de que Chimalpáhin, Ixtlilxóchitl y Tezozómoc no

63 Bernal Díaz, a su vez, tendría una posición más moderada con respecto al pueblo azteca. De la misma manera, Cortés y Pedro Mártir habían creado “la imagen de una sociedad compleja y refinada, de un pueblo que en su capacidad intelectual y artística podía equipararse con los de Europa, aunque se lo reprocharan los vicios de paganismo, sacrificios humanos y canibalismo” (Keen, 1984: 80).

64 Mikulska (2008: 282) retoma las dudas de Isaac, de que si realmente había existido o no, y en caso de haber existido, si se trataba de una práctica institucionalizada, en qué condiciones y con qué objetivos se realizaba.

65 Se trata de mandar partes del cuerpo humano a un adversario con el fin de humillar o castigar.

66 Véase Olivier (2004: 292); Echeverría García (2009: 139).

aprueben el canibalismo como una práctica institucionalizada se debe, según el autor, al profundo “entendimiento de la religión indígena—de manera que no se engañaron por la metáfora y el simbolismo aztecas—como por su cuestionamiento de la mentalidad europea que insistía en que la costumbre del sacrificio humano necesariamente implicaba la antropofagia.” En otras palabras, los españoles convirtieron unas metáforas aztecas en canibalismo ritual institucionalizado y aseguraron que cada víctima sacrificial también era consumida. Por si no fuera poco, la relación entre sacrificio humano y antropofagia tendrá un enclave enraizado en el pensamiento occidental.⁶⁷

En un trabajo anterior, Isaac (2002: 221) es igualmente cuidadoso: el autor analiza ciento cinco cuestionarios de los años 1577-1586, conocidos como las *Relaciones Geográficas* recopilados por varios individuos independientes en la Nueva España y la Nueva Galicia: en 38.1% (40 *Relaciones*) se menciona la existencia de canibalismo (*Ibid.*: 206). Aún así, el autor opina que estos testimonios podrían ser solamente creencias sobre el pasado sin ninguna clara referencia a una práctica real. También postula sus dudas sobre las posibilidades arqueológicas de evidenciar canibalismo. En resumen, nada se puede decir con firmeza sobre prácticas concretas, y todo se reduce a “una tradición oral de canibalismo habitual prehispánica” (*Ibid.*: 220).⁶⁸

La posición de Isaac es insostenible, como demostraremos a lo largo de nuestro trabajo. Mientras la posición cuidadosa de los indígenas se explica fácilmente como una defensa ante la nueva realidad colonial, y por lo tanto no mencionan el tema o condenan las viejas costumbres, los frailes no tienen motivo para esconder los hechos. Además, Isaac llega a conclusiones apresuradas con base en algunas fuentes: no menciona la fuente indígena más importante, el

67 Isaac (2005): “*This linkage is deeply entrenched in Western Thought*”.

68 “*Certainly, we would like to know whether cannibalism was a behavior that actually occurred or was only a traditional belief in central and western Mexico*” (Isaac, 2002: 221).

Códice Florentino, en donde el carácter institucionalizado de la ingesta de carne humana queda claro, como veremos.⁶⁹

Enfatizamos en estas interpretaciones, porque lamentablemente no solamente repiten los mismos prejuicios y relatos imaginarios de los cronistas, sino también construyen importantes clasificaciones de tipo neo-evolucionista, que poco ayudan a la comprensión del tema. Si queremos acercarnos a la ritualidad compleja de la sociedad prehispánica, se requiere de una lectura precisa de la información disponible. Cabe señalar que la ejecución de manera mediocre de nuestro oficio ha resultado en planteamientos cuestionables sobre el tema, con consecuencias lamentables en la percepción del público en general sobre un tema de por sí complejo y difícil de conjugar con la ética del mundo occidental actual.

Nosotros compartimos la siguiente noción de Gurría Lacroix (en Aguilar, 1980: 50) sobre los cronistas: “No tenemos por qué sorprendernos de la actitud de estos hombres ante la presencia de conceptos y formas de vida de naturaleza tan peculiares y tan distintas a lo por ellos conocidos y vividos”. Graulich (2001: 483, 484; 2005: 333) opina acertadamente que, contrario a lo que han señalado autores como Pastor (1983), Isaac (2005) o Preciado (1997), que los españoles en general guardaban cierta discreción sobre el tema de la antropofagia. Cortés no tenía ningún interés en revelar la verdad sobre los actos de canibalismo asociados a las batallas durante la conquista. Además, no querían “desacreditar a los indios, y por una razón: los indios eran también súbditos de la Corona española y el rey no quería oír que los denigraran” (Graulich, 2016: 421).

Pérez de Rivas (1944, I: 129), consideraba que “las costumbres y fieras de estas gentes bárbaras ... no eran para historia”. Mendieta (2002, I: 253) sostenía que las ceremonias “de la carne” eran crueles y no se deberían de mencionar de manera repetitiva. Díaz del Castillo (1977, I: 143) asegura que en cada pueblo

69 En distintas partes de su trabajo, Cristóbal del Castillo, indio o mestizo de cultura indígena (Navarrete Linares, en Cristóbal del Castillo, 2001: 31, 68) explica cómo los mexicas se convierten en guerreros que conquistarán y tomarán cautivos para ser sacrificados ante los dioses y ser ingeridos después –“*innacayo anquinqualizque*”, “comeréis su carne”– (Cristóbal del Castillo, 2001: 98).

hallaron evidencias de un tratamiento sacrificial. Sin embargo, “para no cansar al lector”, el soldado no entre siempre en detalles. Para los cronistas del siglo XVI, la noción del demonio y sus actividades era un asunto serio y angustiante, y quizá era mejor no evocarlo a través de la pluma. Por otra parte, una lectura detallada de los trabajos eclesiásticos genera la noción de observaciones agudas y sútiles. Los frailes señalan en varias ocasiones que el sacrificio humano no siempre culminaba en un banquete antropofágico. Entre todo el reclamo aplastante de las costumbres indígenas, se plasma una narración reveladora de las prácticas religiosas, coherentes con una visión del mundo. En conjunto, los datos que recuperamos en forma de huellas en distintos documentos prehispánicos y coloniales, de escritores con orígenes variados, nos permiten elaborar una reconstrucción –una remodelación desde el presente– de una práctica ritual arraigada y fundamental en una sociedad guerrera, tan sofisticada en su dinámica, que ningún cristiano jamás lo podría haber inventado.

Distribución y consumidores

Las fuentes escritas nos llevan a pensar que la antropofagia fue una práctica conocida en diversas partes de México –lo que no significa que cada grupo étnico, ni cada miembro de la sociedad la practicara–.⁷⁰ Al mismo tiempo, indican que el consumo era el privilegio de algunos grupos sociales poderosos. Veamos primero los datos sobre la distribución geográfica; después comentaremos brevemente algunas características sociológicas generales de los consumidores.

Tanto como los testimonios que afirman hechos de canibalismo, hay cronistas que desconocen la práctica. En otras ocasiones, las opiniones son divididas y los autores opinan de manera opuesta sobre el mismo grupo indígena. Las razones para negar los hechos pueden ser varias. En general, había distintas

⁷⁰ Véase González Torres (1994: 286): “Las fuentes confirman esa práctica en toda Mesoamérica”.

formas de tratar a un prisionero de guerra o a un adversario muerto en combate. El consumo era solamente una de tantas opciones y a veces se efectuaba meses o años después de la captura.

Según Nájera (2003: 208), ignoramos su existencia debido a una falta de información adecuada sobre ciertas regiones, o debido a su extensión y restricción limitada en tiempo y espacio (canibalismo ocasional, asociado a algún fenómeno temporal). A esto hay que añadir la deliberada intención de no mencionar estos hechos, por parte de los informantes o por parte de los autores, por motivos ético-religiosos o políticos, por miedo a represalias, o, en casos como las *Relaciones Geográficas*, es posible que el escribano no incluyó el tema en el cuestionario. Otros informantes niegan los hechos para su propia comunidad, pero acusan a los vecinos.

Ralph Beals (1932: 192, 193 tabla 84, figura 4) tiene el mérito de ser el primer investigador que agrupó su información para plasmarlo en un mapa. El autor identifica sin entrar en detalles, con base en fuentes históricas, dieciocho lugares con presencia de canibalismo, distribuido desde Centro-América hasta los Estados Unidos.⁷¹

71 Beals (2011: 85) ubica los 18 puntos en las siguientes zonas: Sur de México, Jalisco-Tepic, Antigua Sinaloa, Suroeste de los Estados Unidos, Nómadas, Sureste de los Estados Unidos, Sierra Sur (¿), Tepic-Culiacán (Probable). En el Sureste de los Estados Unidos y entre los denominados Nómadas señala casos de endocanibalismo.

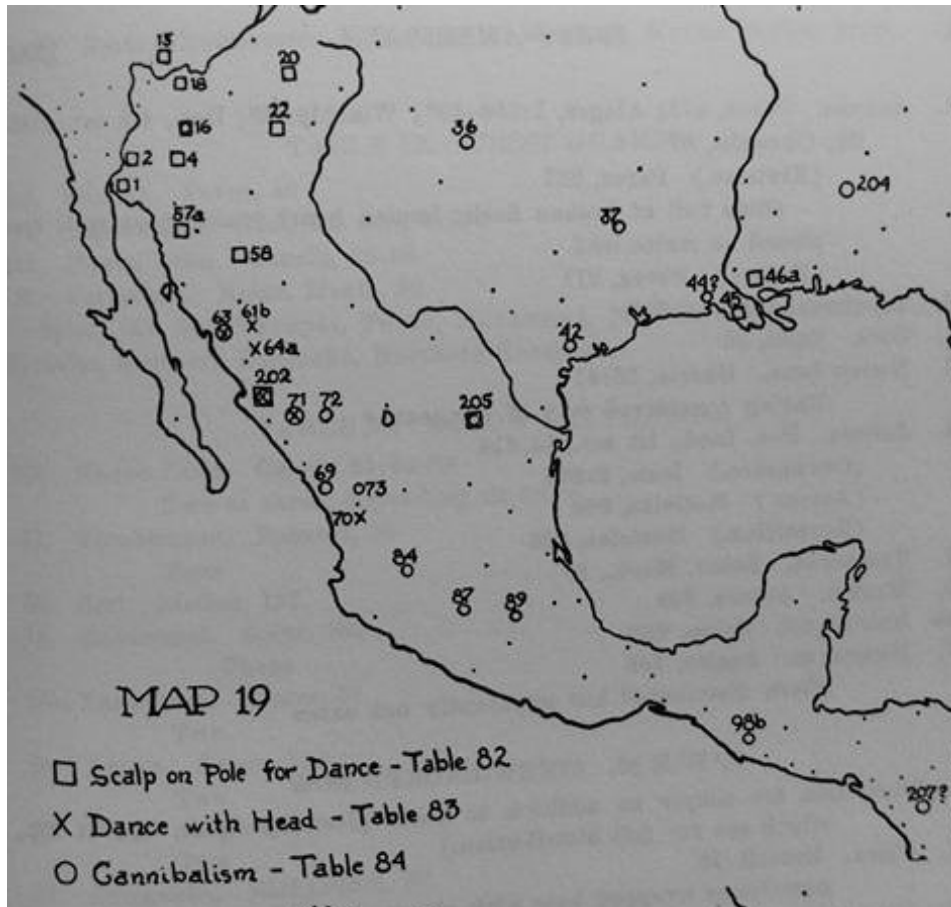


Figura 4: Distribución de canibalismo en México, según Ralph Beals (1932: 192, 193).

Read (2001: 138) afirma acertadamente que la información disponible sobre la distribución espacial de la práctica es mucho más abundante que nuestro conocimiento sobre la continuidad temporal.⁷² La gran mayoría de los datos abarcan el periodo Postclásico tardío y la época Colonial. Read enumera los tarascos, los itzaes, los lacandones y los aztecas entre los más citados consumidores.

Ninguna fuente (o conjunto de textos) nos da una mejor pauta de la difusión de ciertas costumbres como los cuestionarios para el Gobierno de España que se llevaron a cabo en la Nueva España, la Nueva Galicia y Guatemala, conocidos

⁷² Véase el capítulo dos referente a los datos arqueológicos.

como las *Relaciones Geográficas*, recopilados en los años 1577-1586. Según el análisis detallado de Isaac (2002: 206) de ciento cinco *Relaciones*, en el 38.1% (40 *Relaciones*) se menciona la práctica de canibalismo. En estos casos afirmativos, el 45% (18 *Relaciones*) aparentemente son datos directos de informantes indígenas.

Hay que tomar en cuenta que no tenemos buenas indicaciones sobre el carácter interrogatorio de las *Relaciones*. La relativa independencia de cada interrogador explica cierto nivel de inconsistencias. En el caso de nuestro tema, la profundidad del cuestionario sobre temas religiosos determinaba si se trataba eventualmente el tema del canibalismo o no: El análisis de Isaac revela que las respuestas más largas afirman prácticas de canibalismo.

En otro sentido, lo que se puede suponer, es que las influencias de la doctrina cristiana reforzaron a opinar de forma negativa sobre las prácticas religiosas del pasado. Así, es sorprendente que muchos indígenas confirmaron en un cuestionario oficial, la existencia de antropofagia en tiempos prehispánicos (*Ibid.*: 220). Es notorio que en treinta y dos de los cuarenta casos que lo mencionan, el canibalismo se asocia al sacrificio humano.

La distribución de la práctica de canibalismo en un territorio tan amplio nos permite inferir varios aspectos: en primer lugar, los testimonios de las zonas alejadas de los centros urbanos confirman la información sobre los grupos del Altiplano Central (*Ídem*: 220). La constatación de su difusión en grandes partes de Mesoamérica y en zonas más septentrionales nos obliga a reflexionar sobre algunos mitos o testimonios del Altiplano Central que intentan de explicar su origen y/o lo quieren atribuir a un grupo determinado. De la misma manera, es notorio que muchos de los testimonios se asocian directamente con la actividad bélica, lo que abre la posibilidad de discutir sobre el fenómeno de la guerra amerindia y su relación con el complejo sacrificial y canibalística. En 67.5% de las *Relaciones* que mencionan el consumo lo asociaban con cautivos de guerra (*Ibid.*: 211), al igual que las descripciones históricas más relevantes del Altiplano Central. Por ejemplo, en la *Relación de Coatzacoalco* (en *Relaciones Geográficas del siglo*

XVI: *Antequera*, 1984: 119) encontramos que "peleaban unos pueblos contra otros, no por causa de sujeción ni vasallaje, sino porque los que morían en la guerra los comían, y lo mismo hacían a los que prendían".⁷³ Llama la atención que algunos pueblos provinciales dan la misma explicación que los nobles de la Triple Alianza: el ejercicio militar y el sacrificio humano y la antropofagia eran los motivos de estas guerras. En ocasiones, no tienen una explicación directa para justificar sus guerras. Sospechamos que algunos informantes, o simplemente desconocían las costumbres prehispánicas, o, no estaban dispuestos a revelar los motivos rituales de estas guerras. Por otro lado, si estas guerras tenían fines económicos y geopolíticos, ¿no tendrían razones para no revelarlos en el cuestionario? En otro sentido, es igualmente interesante notar que en algunas de las *Relaciones* –al igual que algunos cronistas–, se menciona la antropofagia en la sección sobre las costumbres alimenticias (y no en la sección sobre los ritos bélicos).

Después de esta reflexión, damos paso a varios ejemplos de las fuentes históricas. Si creemos al *conquistador anónimo*, "todos los de esta provincia de la Nueva España, y aún los de otras provincias vecinas comen carne humana".⁷⁴ Ciudad Real (1976, II: 319) apunta a finales del siglo XVI: "era muy común en lo de México y en otras muchas provincias, y aún el día de hoy lo hacen en algunas". Según Pérez de Rivas (1944, I: 132), anteriormente, casi todos comían carne humana, "aunque en unas se usaba más, en otras menos". Con Las Casas (1967, I: 353, 354), tenemos al mismo tiempo un motivo para la práctica: "las partes de tierra firme, donde se ha dicho por nuestros españoles que comían carne humana, son en algunos lugares, no en muchos, [...]. En la Nueva España no la comían tan de propósito, según tengo entendido, sino la de los que sacrificaban, como cosa sagrada, más religión que por otra causa". Mientras Las Casas minimiza o justifica, Alegre (1841, III: 233, 234), jesuita del siglo XVIII, acentúa la barbaridad de los actos al reducir el fenómeno a los grupos más remotos: en su descripción

73 Véase el capítulo tres referente a la guerra florida.

74 Edición de Joaquín García Icazbalceta. Biblioteca Virtual Universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>.

de Sinaloa, opina que “el vicio de comer carne humana no era general sino entre los pueblos serranos”.

A lo largo del trabajo, habrá oportunidad de ver la información abundante para los antiguos grupos nahuas del Altiplano Central. Recorrimos aquí algunas otras regiones y diferentes grupos indígenas.⁷⁵

Para el clásico maya, Houston *et al.* (2006: 123) han registrado referencias al exocanibalismo en la escritura hieroglífica de Naranjo.⁷⁶ Los demás datos se refieren al Postclásico maya. Torquemada (1975-1983, 4: 118) generaliza la dinámica para la región maya: "Era ley inviolable entre estas gentes guatemaltecas, que a todos los nobles y señores que en la guerra prendiesen, los matasen y sacrificasen a sus ídolos, y sus carnes fuesen después comidas de los reyes y señores vencedores".⁷⁷ Los quichés y cakchiqueles sacaban el corazón, “y lo presentaban a la reina, y de lo demás se hacían diferentes potajes y el día siguiente le comían todos juntos en compañía de los reyes” (Don Martin Alfonso Tovilla, 1960 [1635]: 222).⁷⁸ La *Relación de Santiago Atitlán* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 106) cuenta que “los indios que adquirían en la guerra, [a] esos mataban y comían los caciques y sus vasallos, comiendo carne humana.”

López de Gómara (1979: 24, 26) habla de la preocupación de los informantes indígenas de Cortés de ser consumido por el enemigo. Debido a la

75 Para la Huasteca, los datos son escasos. López de Gómara (1979: 239, 240, 244) menciona la comunidad de Chila, en el Pánuco. Cortés (2003: 49) y Díaz del Castillo (1977) ofrecen ejemplos de Veracruz.

76 “*In a monument that originally came from Caracol [...]; thus k'u(h)x-aj sak-chuween(?)*, “White Monkey is bitten,” occurred under the supervision of a king from Calakmul [...]. The meaning is partly about torture but, from the evidence of k'ux, also about manfood, an example of so-called exocannibalism, or the eating of those outside one's group” (Houston *et al.*, 2006: 123, con base en otros autores).

77 También Torquemada (1975-1983, 2: 46). Autores como Torquemada y López de Cogolludo desarrollaban sus temas a través de ejemplos de distintas culturas de diferentes partes del mundo. En el caso del último autor, mezcla los escritos de Ptolomeo con sus fuentes para México: primero declara que nunca comían carne humana, para terminar con la noción que “por las historias generales parece que la comían” (López de Cogolludo año 252).

78 Véase Breton (en *Rabinal Achi*, 1999: 163, 330, 334). Según Alfonso Tovilla (1960 [1635]: 223) los del Manché lo hacían muy a menudo.

pronta captura y su posterior huida de Jerónimo de Aguilar, los españoles se enterraron de que varios de sus compañeros españoles de la primera expedición a Yucatán terminaron por ser sacrificados y comidos, "haciendo fiesta y plato de ellos a otros indios. Yo y otros seis quedamos en caponera a engordar para otro banquete y ofrenda".⁷⁹

En otros casos se niega la existencia de la práctica: Según la *Relación de Ek Balam*, bajo mando de Copul⁸⁰, tenían guerra con el pueblo de Yalcoba y cautivaban para convertirlos en esclavos y a otros sacrificaban. Sin embargo, declaran que "en su gentilidad no comían carne humana ni cometían el pecado nefando" (*Relaciones Histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, 1983, II: 139).⁸¹ Finalmente, Roys (1972: 108, 112) lo confirma para Tabasco y con base en Cogolludo, para los Chol Lacandones.⁸²

Nájera (2003: 208) advierte que los datos en las fuentes para la zona maya –igual como en otras partes- se contradicen: Autores como Las Casas, Román y Zamora y el autor de la *Relación de Sinanche* niegan la existencia de antropofagia entre mayas, mientras Landa, Cogolludo (Yucatán) y Torquemada (Guatemala) si lo afirman. Nosotros encontramos que Las Casas (1967, II: 221), en su "Capítulo CLXXVIII" es afirmativo para Guatemala: "la cocían y aderezaban y la comían como cosa sanctísima".⁸³

79 Véase también la *Relación de la Villa de Santa María de la Victoria* (en *Relaciones Histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, 1983, II: 427-427): "Traían guerras entre sí un pueblo con otro y los que se prendían de una parte a otra hacían esclavos y a otros ponían a cebo y estando gordos se los comían haciendo solemnidad".

80 Nombre que se refiere al cacicazgo con el mismo nombre de la Península de Yucatán.

81 Más cerca, en el actual Estado de Guerrero, declaraban que "los esclavos que ellos daban al dicho Moctezuma eran para que los dichos mexicanos comiesen. [y] fueles preguntado si [ellos] comían carne humana, [a lo] cual dijeron que no la comían." Ellos mismos se dedicaban al autosacrificio (*Relación de Citlaltomahua y Anecuilco*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 115).

82 Para Tabasco, también (López de Gómara, 1979: 42).

83 Las Casas (1967, II: 354): "También por la provincia de Guatemala, la gente que llamaban los achies, que por las sierras habitaba". Diego de Landa (1973: 12) no es explícito. Señala la presencia de ollas con "ceniza de cuerpo quemado y algunos huesos de los brazos y piernas", por lo que otras interpretaciones son posibles. Villagutierre, Soto-Mayor (1985: 28, 649, 314) repite a López de Cogolludo para el caso de los Itzaes de Yucatán: contrario a los mexicanos, ellos "eran de estos aborrecidos", no obstante, "otros dicen lo contrario". En su índice, el autor repite la

En la *Relación de Cuautla*, de habla mixteca (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 150) declaran que se alimentaban con “tortillas de maíz tostadas”; y “comían carne humana de la gente que en la guerra mataban.”⁸⁴ En la región zapoteca, el escribano de la *Relación de Itztepexic* (en *ibid.*: 256) apunta: “Peleaban con los de Chinantla y Chicomesúchitl y Zoquiapan y otros pueblos comarcanos, sin causa ni razón alguna, mas de solo por ejercicio. Y comían carne humana de los que prendían en las batallas”.⁸⁵ Según la *Relación de Teguantepec* (en *ibid.*, 1984b: 116), sacrificaron cautivos de guerra y “la carne dellos la comían como las demás viandas arriba dichas.” Durante un interrogatorio de 1533 en la comunidad de San Ildefonso, en la provincia zapoteca, todos los testigos contestaron de manera afirmativa, después de haber jurado y “prometido de decir verdad”, si sabían que los zapotecas, mixes y chontales eran gente belicosa “como gente montañesa”, “y que siempre tienen por costumbre de matarnos cristianos y comérselos” (en Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España* III, 1939: 50).⁸⁶ También en esta región decían que “no sacrificaban hombres, sino aves y papagayos.” Sin embargo, la credibilidad de la declaración oscurece cuando más arriba en el cuestionario indican que “sacrificaban indios tomados en guerra o comprados y, en cada fiesta, [veinte] y más” (*Relación de Chinantla en Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 102). Burgoa (1934 [1674], II: 234, 275) describe un conflicto en 1560 en Nexapa entre el alcalde llamado Sancho de la Piedra que cobraba el real tributo y chontales, “feroces y carniceros indómitos”. El alcalde “quiso mostrarse serlo con ellos, y

pregunta: "Si comían los Indios de Yucatán Carne humana, ò no". En cambio, según cuenta Fray Tomas de la Torre (1945: 124), en su diario del viaje de 1544-1545, en Yucatán no se practicaba ni el sacrificio, ni la antropofagia. A finales del siglo XVI, sobre los habitantes de Yucatán, Ciudad Real (1976, II: 319, 37) concuerda: “La segunda excelencia es que no comían carne humana”. Sin embargo, los lacandones “ceban y engordan sus prisioneros como si fueran puercos, y los sacrifican con danzas y mitotes”. Finalmente, más hacia el sur, para Honduras, no comían carne humana, “aunque por las continuas guerras que tenían, algunos creen que sí, pero son adivinanzas éstas” (Torquemada, 1975-1983, 1: 457).

84 Para la mixteca, y más en específico en Yanhuiltán, Dahlgren de Jordan (1966: 252, 255) escribe: "difícil de entender es el significado del sacrificio humano y de la antropofagia". Según el autor, se trata de casos que ocurrieron durante la época colonial. También Greenleaf (1992: 89).

85 También la *Relación de Chichicapa* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 67).

86 A.G. de I. *Papeles de Simancas*, Est. 58, caj.6, leg. 8.

como no eran vasos de barro, sino leones racionales, lo cogieron entre los dientes y se lo comieron". Los "vecinos" velaban de noche armados, esperando el "rebato de aquella Nación".

Nos desplazamos hacia el noroeste del país, en específico al antiguo Michoacán: "la carnicería humana q[ue] allí se hacía se repartía en los hombres de guerra, y ellos la comían y hacían gran fiesta entre ellos. Y esto no se hacía, sino cuando ganaban alguna victoria de los enemigos" (*Relación de Chilchotla*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacan*, 1987: 108).⁸⁷ Sobre los acaxeos y xiximes, que habitaban partes de Sinaloa y Durango, Báez [1602] (en Naylor y Polzer, 1986: 164, 165, 237) narra que "se comen unos a otros cuando se pueden haber a las manos, la cual hacen con gran exceso y de continuo por estar muy cerca los unos pueblos de los otros".⁸⁸ Para Tello (1968, libro segundo, I: 17) comer carne humana entre los chichimecos pareciera parte de su dieta: entre otros alimentos, consumían raíces, venados, caballos, cuervos, hombres, culebras, etc. Para la provincia de Huaynamota, Estado de Nayarit, entre otros, se decía de los indios Zayabecos que era "gente cristiana pero indómita; comen carne humana..." Ciudad Real (1976, II: 109, 110). En Sinaloa, en la nación de los huities, colgaban los cráneos de los enemigos consumidos sobre la puerta de su casa (Pérez de Rivas, 1944, I: 355).

En las partes más septentrionales del actual territorio mexicano, en la región yaqui y mayo, se menciona una emboscada durante la expedición bajo el mando de Hernando de Bazán a finales del siglo XVI. Posteriormente, encontraron los cadáveres, sin cabeza, y el cuerpo del capitán Gonzalo Martín descarnado,

87 También la *Relación de Michoacán* (2011: 58) entre tarascos. En la Nueva Galicia, se señala la práctica en la *Relación de Poncitlan, Cuiseo* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 185, 186). También el *Pueblo de Zapotlan* (en *ibid.*: 225). "En aquel tiempo comían carne humana, y perros y culebras y otras sabandijas" (*Relación de Amula: Tuscacuesco*, en *ibid.*: 73, 74); también la *Relación del corregimiento de Nuchiztlan* (en *ibid.*: 170). También Nuño de Guzmán (1962: 232)

88 En distintas partes del norte de México era una práctica común, aunque en algunas más que otras (Beals, 1932: 114, 130). También Pérez de Rivas (1944) para acaxeos y xiximes.

"pues los indios se lo habían comido por creer que en esta forma se harían tan valientes como él" (Acosta, 1983: 34).⁸⁹

En resumen, los diferentes documentos de distintas épocas (básicamente del Postclásico prehispánico y los primeros siglos del periodo colonial) y regiones muy extendidas (desde Guatemala hasta la actual frontera con los EU) atestiguan sobre la ingesta de carne humana, una tendencia que veremos confirmada parcialmente a través de las evidencias arqueológicas. El trabajo cuantitativo de Isaac sobre las *Relaciones Geográficas* es particularmente informativo, y demuestran una estrecha relación con la guerra.

Comer y ser comido: un banquete privilegiado

Según Claude Levi-Strauss (1984: 136), en muchas culturas, el canibalismo era el privilegio de un grupo, linaje, casta, clase, o, incluso, de algún individuo.⁹⁰ Entre los antiguos nahuas, comer carne humana era restringida por completo a una clase de nobles. Varios cronistas indican que la carne en general pertenecía a los más afortunados. Aunque varios autores señalan cierta apertura de la práctica hacia guerreros destacados de rango menor, llamar esto una tendencia probablemente es apresurado.

Los cronistas cuasi coinciden en atribuir el beneficio a los nobles. Sahagún (2003, I: 257) es muy explícito en decir que los señores y principales comían a las víctimas; "la gente popular no comían de ellos". Benavente (2001: 78) enumera los tres grupos sociales que gozaban de esta preferencia: "y ésta comían comúnmente los señores principales y mercaderes, y ministros de los templos, que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo". En palabras de Durán (1984, I: 108, 115), "los caballeros tenían el privilegio de comer carne de

89 Entre cumanches o apaches (Santa María, 1930: 409, 410, 411).

90 Al mismo tiempo, parece ser una práctica que desaparece y reaparece, es decir, no siempre está presente de manera constante (Lévi-Strauss, 1984: 136).

hombres”, “la gente común jamás la comía”.⁹¹ “A los del pueblo ninguna cosa alcanzaba” (Las Casas, 1967, II 221). “Comer de las comidas reales”, como la carne humana, era un derecho que se ganaron los “guerreros premiados”, incluso “*macehuales* con méritos en la campaña militar” (Durán, 1984, I: 443; II: 164). Algunos autores han interpretado estas declaraciones de Durán como una creciente movilidad social militar en México-Tenochtitlán.⁹² En cambio, sacrificar codornices y otros pájaros “eran ofrendas de hombres bajos y pobres” (Durán, 1984, I: 140).

Aparentemente, esta concesión se extendía a –o más bien deriva de– la prohibición de comer carne en general por parte de la gente común: “A los indios de baja suerte no les era permitido comer carne ni beber cacao...” (*Relación de Zapotitlán*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 40); la “gente común no podía comer gallinas” (*Relación de Ichcateupan*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 265).⁹³

“Y el s[eñ]or comía gallinas, venados, conejos, codornices, y carne de hombres, y de niños o mujeres, cuando la mataban en las g[u]erras...” (*Relación de Cuicatlan*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 168). “Si cazaban un venado, conejo o ratón, lo comían, pero normalmente, lo presentaban a su señor natural, y él les daba alguna cosa: a los señores solo éra [les] permitido comer gallinas y codornices, y venados y otras cazas...” *Relación de Papalotitcpac* (en *ibid.*, 1984b: 37). “Los macehuales, no comían sino yerbas, raíces, y otras frutas...” *Relación de Teticpac* (en *ibid.*, 1984b: 172).

Olivier (2015: 637, 638) ha enfatizado el papel –ideológico– de la cacería en Mesoamérica en distintas manifestaciones políticas de los poderosos y la

91 También Martir de Angleria (1964, II: 572); Cervantes de Salazar (1985: 303); *Relación de Poncitlan: Cuiseo*, (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 186); *Relación de Tuzantla* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 156, 157); *Relación de Texupa* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984b: 221); Ortiz de Montellano (1993: 107); González Torres (1994: 286, 290).

92 Véase Graulich (2016: 225).

93 También la *Relación de Oztuma* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 287); la *Relación de Cuezala* (en *ibid.*: 317).

ritualidad asociada al reconocimiento de dicho poder. La repartición selectiva de carne humana debe ser considerada una secuencia lógica de la equivalencia entre cazador y guerrero noble. En este sentido, la antropofagia se asocia a la práctica de capturar enemigos y la identificación inherente como predador que implica esta actividad, una cualidad que no todos los miembros de la sociedad compartían. El éxito de la dinámica sacrificial alimenticia dependía en gran medida de poder ofrecer una presa con los atributos de los “valerosos capitanes”: tenían que mostrar osadía y deseo de la guerra; mientras la gente común actuaba con “ordinaria cobardía” (*Códice Ramírez*, 1975: 50). Solamente los guerreros más valientes, como veremos en detalle, eran valorados para las prácticas sacrificiales y aptos para comer y ser comidos: “sus carnes las partían muy por menudo y las enviaban, por partes, a todos sus deudos y amigos, los cuales recibían el regalo como por reliquias y enviábanle en retorno, en agradecimiento de aquella merced, oro y plata, plumas ricas y piedras...” [...] y esto no lo hacían con “soldados comunes, porque sin tanto aplauso los mataban luego” (Torquemada, 1977, 4: 322). De la misma manera, “si eran de señores y capitanes de cuenta, las desollaban con sus cabellos y barbas y secábanlas” (Torquemada, 1975-1983, 4: 128). Se consideraba que los guerreros valientes tenían más *tonalli* (Graulich, 2016: 228).

Antecedentes

A continuación, presentamos las opiniones más relevantes sobre el tema por parte de los cronistas y los académicos, elaboradas a lo largo de los cinco siglos de la presencia occidental en México. Posteriormente abordamos algunos conceptos teóricos básicos que deben de facilitar y estructurar la mirada hacia los datos empíricos. Terminamos el primer capítulo con un acercamiento a dos formas de interacción cósmica, en donde la ingesta se presenta como un regulador

relacional: el canibalismo de entidades terrestres y el consumo de dioses por parte de seres humanos (teofagia).

Los cronistas del siglo XVI

Los cronistas intentaban de explicar el origen del canibalismo, algunos con más elementos fantásticos que otros. No obstante, en ocasiones mezclaron con sus relatos, extraídos de distintas culturas, elementos sociológicos relevantes, como su asociación con la guerra y la venganza. Según Muñoz Camargo (1948: 153), “la idolatría universal y comer carne humana ha muy pocos tiempos que comenzó en esta tierra”. Se trataba de una lucha entre héroes que se habían convertido en dioses, “y después las pasiones que entre los unos y los otros ovo, comenzaron a comerse sus propias carnes por vengarse de sus enemigos, y ansí rabiosamente entraron poco á poco, hasta que se convirtió en costumbre comerse unos á otros como demonios”. Para Las Casas (1967, I: 466-471), inspirado en la filosofía escolástica de París, en San Agustín y en Aristóteles, al igual que otras bestialidades, comer carne humana era un engaño del demonio, que llegó a algunas partes del mundo, antes de ver la luz del evangelio, por hechicería y magia.⁹⁴ Aparte de explicaciones basadas en relatos mitohistóricos, Zumárraga veía en la práctica una falta directa de mantenimientos (en Alamán, 1844, I: 145).⁹⁵

Encontramos de nuevo al filósofo griego en el capítulo XXVI de Torquemada (1975-1983, 4: 380, 382) que lleva como título “Donde se dice cómo estos indios comían carne humana, y el origen que pudo tener este vicio”: al igual

94 En la séptima de sus *Éticas*, Aristóteles menciona que llamaron a las brujas lamias, que de noche buscaban, mataban y comían niños (Las Casas, 1967, I: 468). Las Casas (ibíd: 352, 466-471) enumera tres maneras de incurrir al vicio: debido a la naturaleza corrupta (por el clima o desfavorables influencias de las estrellas, o por alguna enfermedad), o, por haber sido mal criado desde la infancia, inclinado por "la costumbre", a veces empezando por "necesidad extrema", por ejemplo, en una guerra, y después, se convierte en algo cada vez menos penoso, hasta convertirse en una costumbre "deleitabile".

95 En el siglo XVI ya existió la idea de que la importación de ganado –y las proteínas respectivas– desde Europa podría extirpar el canibalismo (Graulich, 2001: 487).

que los tártaros que solían comer a sus cautivos de guerra, “de estas mañas y costumbres deben de ser los indios, que ahora llamamos chichimecas, que son los que andan desnudos y vagabundos por lugares montuosos y despoblados, que han tenido de costumbre comerse las carnes de los que mataban y beberles la sangre”.⁹⁶

Sobre el “vicio de los antropófagos”, Pérez de Rivas (1944, I: 132) opinó a principios del siglo XVII que en algunos grupos consideraban que si se comían la carne de un enemigo, “les parecía crecerían ellos en valentía”. Tovilla (1960 [1635]: 223) opinaba que era una “forma de transformar” que duraba hasta sus tiempos, “en particular, en los del Manché, que lo hacen muy a menudo. Yo nunca lo creía, más personas muy fidedignas me dicen ser cierto, y en particular religiosos que a ellos nada se les encubre. Y según ellos lo hacen, que es con hechizos y con arte del diablo, no hay duda sino que es verdad”.

El siglo XIX

Ya para el siglo dieciocho, las asociaciones más extremas (actos del demonio, crueldades, bestialidades, etc.) del canibalismo pierden relevancia y se abre un espacio para puntos de vista más liberales. Se cuestiona las conversiones forzadas al cristianismo, y aumenta la tolerancia hacia la “naturaleza” de los

96 A manera de ejemplo, Torquemada (1975-1983, 4: 118; también Las Casas, 1967, I: 503) señala el caso cerca de Guadalajara de un tepecano que mata a un guainamoteco y bebe su sangre, para posteriormente repartir el cuerpo. Cuando los españoles querían intervenir, los indígenas están sentados porque no se pueden vengar del enemigo. El fraile encuentra actitudes semejantes pero simulados del antiguo Egipto: entre las razones, “era querer poner terror y espanto en los enemigos, para que los estimasen, y entendiesen que los que a los reyes mataban y comían, también matarían y comerían a los vasallos, pues eran en estimación menos. Esto mismo (aunque disimuladamente) parece haber hecho Ptolomeo, hijo de Cleopatra....”. Ptolomeo sacrificó a sus enemigos y los comió al “hacerlos pedazos y echar en muchos calderos y poner a cocer, fingiendo comer carne humana, y que ellos eran la comida de aquel día, para poner espanto y miedo a los contrarios, creyendo de ellos ser verdad que comían carne humana...”.

indígenas (Avramescu, 2009: 111, 112).⁹⁷ Desde su exilio en Italia, Clavijero (1959, IV: 362), al igual que Solís, acepta la barbaridad de los hechos, aún si lo hicieron por motivos religiosos, pero defiende al pueblo mexicano al decir que muchas culturas “–aun entre las naciones cultas–” pecaban de estas “inhumanidades”. Lucas Alamán defendía la idea ya señalado del obispo de la Nueva España, Juan de Zumárraga, que los indígenas antes de la llegada de las enseñanzas españolas vivían en la miseria, “y acaso encontraremos en la falta de todos estos mantenimientos una explicación plausible del horrible uso de comer carne humana” (Keen, 1984: 336).

Prescott habló –con una antipatía de raza (Ramírez, 2017[1896]: 233)– del triunfo del cristianismo sobre las costumbres indígenas, pero reconoció que “no comían carne humana sólo por saciar un apetito brutal, sino por motivos religiosos”. Por lo tanto, los aztecas no eran caníbales “en toda la acepción de la palabra”. Pese a la comprensión del elemento sagrado, esta costumbre no podía elevar a los aztecas moral y intelectualmente a una plena civilización (Keen, 1984: 365).⁹⁸

El historiador decimonónico José Fernando Ramírez (en Muñoz Camargo, 1948: 153) se indigna cuando el cronista del siglo XVI Muñoz Camargo compara el destazamiento de seres humanos con animales. Acentúa la noción esencial de la sacralización de la carne humana y así, el aspecto “civilizado” de los actos: se debe de considerar el comentario del cronista tlaxcalteco como uno de esas

vulgaridades que acogían sin examen por inclinación a lo extraordinario, y también por el celo con que los nuevos cristianos procuraban olvidar y hacer detestables los ritos gentílicos. [...] Las costumbres de los tlaxcaltecas eran

97 Véase La imagen azteca de Benjamin Keen (1984) para una mirada panorámica de la visión europea sobre los indígenas de México a lo largo de los siglos.

98 Cuando en 1887 erigieron la estatua de Cuauhtémoc en la Ciudad de México, la novelista española Emilia Pardo Bazán se preguntó por qué se honraba a “un peludo salvaje antropófago” y no al civilizador Cortés. Otros, como el político republicano español Francisco Pi y Margall defendía la civilización náhuatl; argumentando que sus sacrificios humanos no eran más crueles que la formación de encomiendas y esclavos (Keen, 1984: 464, 465). En Francia, Brasseur de Bourbourg se horrorizó del canibalismo ritual de un pueblo moralmente superior a los romanos (*Ibid.*: 355). Hasta principios del siglo XX, periodistas de la época porfiriana como Francisco Cosmes continuaban con acentuar el estado salvaje de los indígenas, y opinaban que la antropofagia era un deber de su religión (*Ibid.*: 444).

idénticas á las de los mexicanos, y éstos no comían carne humana ni por necesidad ni por sensualidad, sino únicamente por odio o por fanatismo, por motivo de religión según dice un antiguo historiador. [...] un odio santificado [...] La venganza preparaba la carne de los enemigos; la religión presentaba como un objeto sagrado la de las víctimas inmoladas en las aras de los dioses. El dichoso guerrero ó el rico mercader, sazocaban en un festín religioso la carne del prisionero de guerra y la del esclavo comprado por ofrenda. Fuera de estos casos no se comía. Nada, por tanto, permite creer en la existencia de carnicerías de carne humana.

Orozco y Berra compartió el “enfoque teológico” de Ramírez sobre el canibalismo, no para aprobar los hechos, sino para explicarlos, en contra de los autores que solamente veían el lado “horrorífico” (Keen, 1984: 426, 431). En su edición de la *Crónica Mexicana* de Alvarado Tezozómoc (1975 [1878]: 367, 368), Orozco y Berra comenta:

Terribles cargos han sido lanzados contra los méxica por los sacrificios humanos y el comer de las carnes de la víctima inmolada. [...] debemos llamar la atención del lector, sobre que si bajo el punto de vista antedicho, se puede decir que aquellos pueblos el ser antropófagos, en manera alguna se les debe estimar como á caníbales. Los méxica comían la carne de la víctima por ser cosa religiosa, santa y consagrada; era una sustancia mística, por medio de la cual se unían a la divinidad á quien estaba ofrecida.

Además, y contrario a la opinión de Prescott, no comían de los propios muertos en batalla, sino solamente enemigos sacrificados.

El siglo XX

En 1912, Jean Van de Putte, cónsul de Bélgica en Guatemala, participa en el Congreso Internacional de Americanistas de dicho año, con una disertación sobre el canibalismo entre los aztecas (Figura 5). Probablemente se trata del primer análisis metodológico sobre el canibalismo del México antiguo, con una teoría de transición entre el enfoque evolucionista y funcionalista. Como un ‘Marvin Harris *avant la lettre*’, Van de Putte (1912: 5) advierte que la densidad demográfica y la precariedad de reservas alimenticias, en particular la falta de carne, podrían ser las razones principales para consumir seres humanos. Aún si se considera que se trata de una extensión de un rito religioso, es extraño que una cultura avanzada como la azteca lo practique. Las descripciones de Díaz del Castillo sobre los

tlaxcaltecas que “se llevaban la carne a la casa” lo llevó a cuestionar la intención ritual de la práctica.

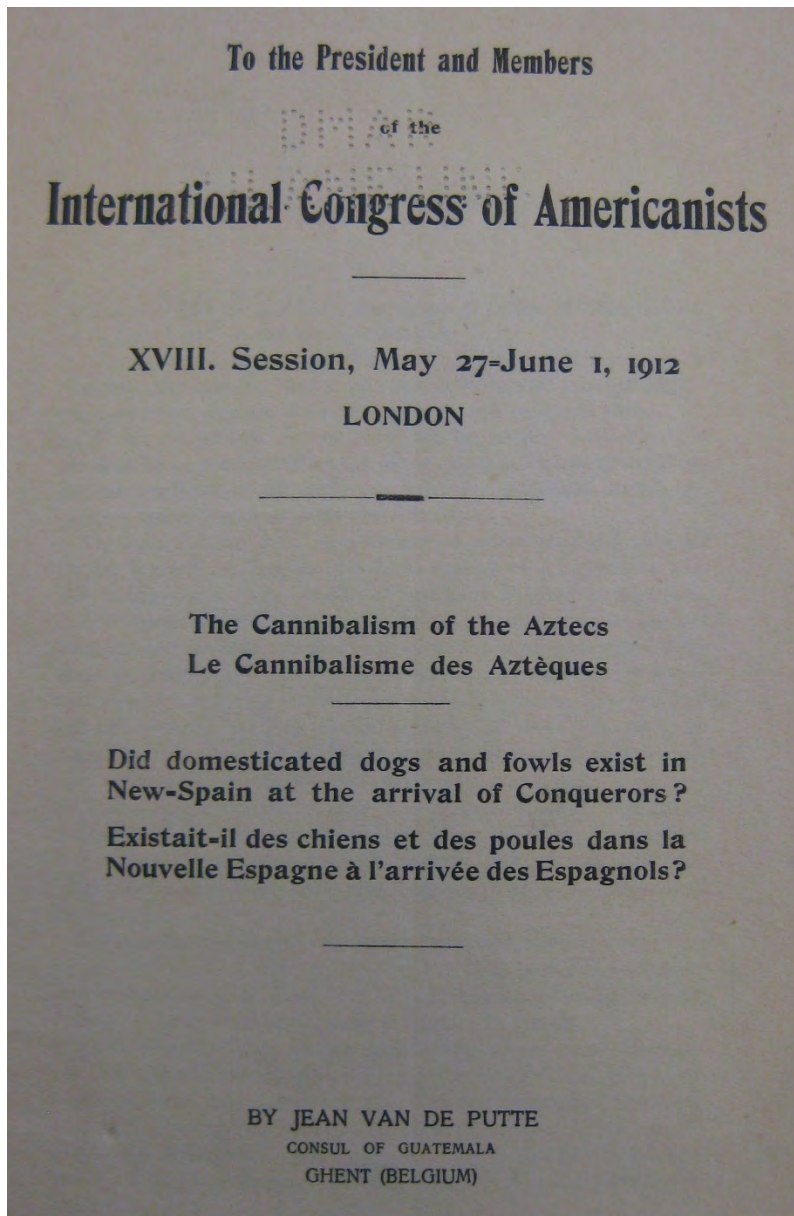


Figura 5: “*The Cannibalism of the Aztecs, Le Cannibalisme des Aztèques*”, (Jean Van de Putte, 1912).

En el mismo año, James Frazer (1912: 138) publica su teoría general sobre el consumo de un dios. En su capítulo “*Eating the God*” elabora la idea de la incorporación y la adquisición de las cualidades de un espíritu vegetal (“*Corn-*

spirit’) por medio de la ingesta sacramental de un ser humano o un animal. Mientras, en Inglaterra, Lewis Spence (1912) explicó el canibalismo azteca, retomando la idea de la consustanciación o unidad con el dios (Keen, 1984: 511).

En un trabajo temprano, el antropólogo Ralph Beals (1932: 114, 129, 192; 2011: 247, 249) analiza datos etnohistóricos del Norte de México sobre antropofagia. Hasta donde sepamos, Beals es el primer y único autor que ofrece un mapa de distribución de la práctica de canibalismo en México.⁹⁹ Su estudio precursor en México ayuda a ampliar y vincular datos de distintas épocas y regiones. El norteamericano enfatiza en la índole ceremonial –con o sin sacrificio humano– del canibalismo en México, e insiste en el vínculo con la guerra: “según los misioneros, canibalismo era una consecuencia ‘exclusivamente de la guerra’, pero también podría ser su causa”. Descarta la interpretación de que el “ansia de comer carne humana era un factor importante” en favor de su moderada naturaleza ceremonial. Se comía la carne de los valientes en la guerra para trasladar su valor a los que compartían la carne.¹⁰⁰ El autor (*Ibid.*: 46), que no escapa a la tendencia de explicar el “origen” del fenómeno, ofrece una clasificación de tipos de canibalismo sin explicar realmente sus criterios, desde el sacrificio y el canibalismo azteca, luego el tipo de los acaxeos (también con una bipartición entre dioses y seres humanos, como el caso azteca), y finalmente los grupos menos especializados, con una forma de ingesta “simple”.

En su clásico libro *El Pueblo del Sol* de 1953, Caso (1962: 98) defiende la posición que la víctima ingerida era la encarnación de un dios. En semejanza con los ritos teofágicos, se trata de una comunión con la divinidad. El énfasis en el aspecto ritual es la preocupación principal de Anaya Monroy (1966: 217, 212) en un artículo sobre el tema (escaso en esta época) en México: “en detrimento de los valores de la cultura indígena, debe explicarse la forma en que la antropofagia se practicaba entre los antiguos mexicanos y los móviles a que obedeció”.¹⁰¹ El autor

99 Véase la sección “Distribución y consumidores”.

100 Vaillant (1950: 205, 206) comparte la idea de la trasmisión de las virtudes del enemigo. No se puede catalogarlo como un vicio.

101 También Gurria Lacroix (en López de Gómara, 1979: XXVI; en Aguilar, 1980: 50).

aboga por abstenerse de prejuicios occidentales; en cambio, propone una explicación contextual, dentro del “patrón cultural en que se realizó”. De manera interesante, observa: “resultaría del mayor interés el seguir abordando esta cuestión teniendo a la vista las fuentes indígenas en su lengua original. Todo esto en un plan de revaloración del pasado indígena, que es el nuestro, y en provecho de la investigación”. Con Monroy, se cierra un ciclo de autores que ubican el canibalismo de manera exclusiva dentro del complejo sacrificial para el Sol. De carácter religioso y exclusivamente para la élite, la antropofagia obtiene un lugar digno en la ritualidad de los antiguos nahuas. Sin embargo, nadie aborda el tema con más detalle.¹⁰²

Algunos enfoques contemporáneos

En la segunda mitad de la década de los setentas la antropofagia de los antiguos nahuas se convierte por primera vez en un tema de debate académico, plasmado en unos cuantos artículos y capítulos en libros. Harner (1977b: 117, 118) responde a las teorías “religiosas” con una hipótesis sobre la presión demográfica y sus efectos naturales como un proceso evolutivo social. El mismo autor (1977: 41, 50) propone que las circunstancias precarias ecológicas formaban la base para recurrir al consumo de carne humana. Esta práctica solucionaba, al menos para la élite, las deficiencias nutricionales de los habitantes de la Cuenca de México. Sin embargo, también guerreros destacados de familias menos afortunados se podían ganar dicho privilegio dietético, generando así una “máquina bélica agresiva”. La falta de hervívoros domesticados que producían carne y leche resultaba en esta respuesta única a las circunstancias extremas del medio ambiente, una situación

¹⁰² Autores como Seler (1963, I: 48, 49) no niegan la práctica antropofágica; simplemente no es un tema de interés para el alemán, enfocado más en el elemento sacrificial y la alimentación del cosmos.

que llegó a su fin con la introducción de estos animales desde Europa (Harner, 1977b: 120).¹⁰³

En el mismo año, y después de rechazar las motivaciones psicológicas y las propuestas sobre las guerras sagradas, Harris (1977: 107, 120, 121) termina por cuestionar la propuesta de Sherburne Cook (1946) del sacrificio humano como control demográfico. El autor da preferencia a la teoría de Harner que acentúa el aspecto caníbal como esencia de la captura y el sacrificio de los prisioneros. La equivalencia con el consumo de animales domesticados en el Viejo Mundo convenció a Harris a dar crédito a esta hipótesis. La apropiación de proteínas, extraídas de carne humana, respondía a las carencias alimenticias de las distintas crisis productivas durante el siglo XV en el Valle de México.¹⁰⁴ Sin embargo, Harris reconoce que la redistribución de carne humana nunca era suficiente para satisfacer la supuesta falta dietética. Más que la posible eficiencia nutricional, Harris enfatiza en la importancia de la distribución de estas proteínas antropomorfas como forma de control político (*Ibid.*: 110). Al mismo tiempo (*Ibid.*: 122), la aniquilación y el consumo de prisioneros de guerra que requerían las circunstancias ecológicas, es decir, la política “caníbal” Azteca, basada en la guerra perpetua y la simple conversión de seres humanos en carne, fundada en la idea de “consumir o ser consumido”, explican la imposibilidad –¿por qué no los

103 Con base en un análisis de la dieta prehispánica, Ortiz de Montellano (1993) refuta los argumentos de Harner a favor del canibalismo nutricional. Según Ortiz de Montellano (1993: 107, 108, 114), los aztecas disponían de suficientes vitaminas, minerales y proteínas animales –aún sin herbívoros domesticables–, gracias a la agricultura intensiva, los animales de caza y la obtención de alimentos a través del tributo. La carne humana nunca era una proteína “adicional” de la élite. Con base en distintos criterios demográficos (límitándose a una estimada cantidad de nobles en Tenochtitlan) y cálculos sobre el valor nutritivo de las distintas partes de un cuerpo humano adulto, llega a la conclusión que la adición significativa a la dieta azteca por consumo canibalístico no era significativa. Contrario a la idea de Harner de un aumento de sacrificios en las épocas de sequías, el autor considera que las fiestas calendáricas que incluían la ingestión de carne humana correspondían a los meses de las cosechas. Por otra parte, Niederberger (1987: 675) descarta el canibalismo alimenticio para el periodo Formativo en la Cuenca de México, con base en sus estudios sobre la disponibilidad de los recursos naturales.

104 La idea de la práctica antropofágica como recompensa de la pretendida carencia de proteínas ya se difundió desde los albores de la época colonial (Dávalos Hurtado, 1956: 103, 104); Anaya Monroy (1966: 215); Graulich (2001: 487). Véase la posición de Zumárraga en “Los cronistas del siglo XVI”.

convirtían en esclavos?— de la formación de un “imperio Azteca”.¹⁰⁵ Al mismo tiempo, contrarresta con la imagen del gran proveedor imperial como protector divino, el que demuestra misericordia ante los débiles, la base de las religiones del Viejo Mundo basado en el “amor” (Harris, 1977: 123).¹⁰⁶

No obstante, el hecho que los indígenas no recurrían a comer a su propia gente socava acertadamente la teoría de Harner de la necesidad alimenticia (Arens, 1981: 73). En *El mito del canibalismo* de 1979, Arens (*Ibid.*: 34) se enfoca en demostrar el supuesto fallido intento de los académicos de estudiar el tema de la antropofagia.¹⁰⁷ El autor rechaza cualquier observación que no sea de primera mano. Con respecto a Mesoamérica, a través de unas cuantas citas de los cronistas como Gómara, Díaz del Castillo, Sahagún, *etc*, el autor (*Ibid.*: 77) concluye que la evidencia es "demasiado escasa, demasiado efímera y demasiado sospechosa", y todo se reduce a una "reputación" de los aztecas como caníbales. El negacionismo —del ejercicio académico— de Arens ha sido criticado por una multitud de académicos.¹⁰⁸ Lestringant (1997: 6) lo definió como un periodista sensacionalista, más que un historiador serio, que desafortunadamente recibió demasiado atención.¹⁰⁹ Lévi-Strauss (2014: 133), por su parte, definió el estudio de Arens un trabajo “brillante pero superficial, que tuvo un gran éxito entre un

105 “*Cannibalism and empire don’t mix*” (Harris, 1977: 122).

106 En este sentido, Harris (1977: 124, 125) coincide con Harner en considerar el sistema político “imperial” Inca más cercano a las filosofías de Hammurabi o Confucius. Animales como llamas y el conejilla de indias reemplazaban seres humanos; perros y pavos no.

107 Críticas parecidas a las de Arens ya fueron formuladas en estudios tempranos como *Etnografía Americana*. Los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia de Julio César Salas de 1921 (Franco, 2008).

108 El enfoque en la “imaginaria colonial” ha generado posiciones interpretativas indebles, al asumir que las prácticas de antropofagia se ubicarían más bien en la mente de los colonizadores. Las fuentes históricas, escritas por los grupos dominantes supuestamente desconfiguran una realidad indígena, y por lo tanto, desacredita cualquier intento de estudiar el tema de la antropofagia indígena en detalle, ya que la información disponible consistiría en una serie de “imprecisiones y exageraciones.” En el peor de los casos, el canibalismo sería una invención de una mentalidad colectiva eurocentrista. El argumento más poderoso de esta postura es la justificación —acertada— de los distintos regímenes invasores para defender los intereses económicos y políticos coloniales, asociada a las muchas veces falsas identificaciones y acusaciones de estas prácticas. En cambio, los autores “realistas” opinan que el canibalismo es una característica fundamental para entender las sociedades amerindias (Chaparro Amaya, 2013: 13, 173, 180).

109 “*Arens, more a sensation-hungry journalist than an exact historian has received all too much attention*” (Lestringant, 1997: 6).

público mal informado”. Aunque Arens pretende demostrar acertadamente que la imaginaria europea y la política occidental reforzaron la explotación de los grupos indígenas, desde nuestro punto de vista, por lo que concierne a una mejor comprensión de la antropofagia, el trabajo de Arens ha sido nefasto.

Las nuevas propuestas de esta época culminan en 1978 y 1979 respectivamente con una serie de agudas reseñas y sus respectivas respuestas en *The New York Review of Books*, con comentarios de Arens, Garn, Harris y Sahlins, en donde discuten sobre el canibalismo de los nahuas. Sahlins (1978: 78, 79, 83) comenta la explicación “alimenticia” de Harris, al decir que esta teoría “carece de objeto” y no explica el ritual azteca. Harris hace caso omiso a la teoría sacrificial de Mauss que asimila la víctima con el dios. Sahlins ofrece una interpretación detallada del sacrificio humano, alejada de los beneficios nutricionales, que no faltaban en la dieta azteca. Según los propios cálculos de Sahlins, el costo/beneficio de la carne humana nunca cubría el alto costo de los banquetes. En este sentido, Harris reconocía la deficiencia de la teoría de Harner y optó por el beneficio político de los nobles, “un intento desesperado de evitar la bancarrota de su posición” (ídem, 1978: 85). Sahlins finalmente rechaza la idea de Harris de la cultura como sistema adaptativo y apropiado a los “imperativos naturales”. También Garn (1979: 902, 903) critica los supuestos beneficios nutricionales de la carne humana. Capturar enemigos para consumirlos tendrá en sentido energético un costo alto y económicamente poco provechoso. Garn se refiere al estudio de Ortiz de Montellano para respaldar sus conclusiones con los datos del caso azteca, cuyo provecho en calorías era dudoso.

En sus observaciones de marzo de 1979, Arens repite el placer de los antropólogos de salvar almas indígenas y describir costumbres curiosas, sin preocuparse demasiado por las evidencias necesarias. Antropofagia o canibalismo azteca son, según Arens, más bien construcciones mentales del otro.¹¹⁰ En su réplica, Sahlins observa que las citas de Bernal Díaz y sus compañeros no son suposiciones o derivaciones de testimonios, sino, en algunos casos,

110 También Cardín (1994).

observaciones directas de los españoles. A través de varios ejemplos, Sahlins ofrece un panorama amplio de casos de consumo humano de distintos continentes.

En junio del mismo año, Harris contesta a Sahlins. El caso único azteca, según Harris, se distingue de otras formaciones de Estados, donde el expansionismo iba acompañado con religiones ecuménicas, y la incorporación de poblaciones dominadas en el régimen como esclavos, campesinos o siervos. En cambio, la élite azteca sacó más provecho de un sistema sacrificial alimenticia inmediata. Las hambrunas del siglo XV demuestran un sistema frágil de obtención de recursos y el deseo de proteínas a través de carne humana incrementaba con el crecimiento poblacional en este periodo. Harris contrarresta la teoría sacrificial de Sahlins, al decir que el rito de la “comuni3n” en realidad satisfacía una parte nutricional de una élite, mientras las víctimas consumidas sufrían un proceso de explotación.

Con un enfoque materialista de la ritualidad nahua, Broda (1972: 181) reconoce la noci3n fundamental de “una relaci3n mística entre él [*el cautivo*]¹¹¹ y su dueño”. Aún en 1979, Duverger (1983: 182-189) dedica unas cuantas páginas al tema de la antropofagia. Con el subtítulo *Una práctica habitual*, el autor quiere demostrar que la antropofagia era difundida y común, y ninguna invenci3n de los españoles. Sin embargo, su definici3n de lo que sí es la antropofagia es por lo demás confusa: en un principio, señala que “no es reductible a una antropofagia ritual consagrada al reparto ceremonial de una carne divina. [...] su práctica es mucho más corriente”. Al mismo tiempo, “no es ni acto de barbarie ni una simple costumbre alimentaria; tampoco profanaci3n ni oportunismo culinario”. Para Duverger (ídem: 184), no hay antropofagia sin sacrificio. Se trata de la “organizaci3n oficial” del consumo de carne humana, para impedir la desperdicia de tanta carne. Aunque hay suficientes recursos alimenticios, las calorías

111 Las palabras en cursivas son mías.

humanas complementan la fuerza “energética” del sacrificio, “físicamente perceptible”.

Quizá la noción más interesante de su análisis es la clara distinción entre una minoría de víctimas *ixiptla*, esclavos consumidos como dioses, y una mayoría de cautivos y esclavos sin alguna “transfiguración”, “que siguen siendo hombres después de la muerte”. En otras palabras, sí se trata de un acto religioso en ambos casos, pero no de la comunión con el cuerpo de un dios en el segundo caso. Por otra parte, la prohibición del guerrero-captor de comer la carne de su prisionero genera la circulación de alimentos.

Tiempo después, Clendinnen (1985: 67) reclama la mirada escéptica hacia los estudios sobre ritualidad azteca, pese a su importancia para la redistribución de bienes y el intercambio recíproco (En su trabajo sobre la guerra azteca de 1988, Hassig minimiza los aspectos rituales en la dinámica bélica). Haciendo eco a Clendinnen, las propuestas de los materialistas culturales y ecológicos como Harris (1977) y Harner (1977) no resistieron a las críticas de los colegas académicos (Ortiz de Montellano, 1978; Sahlins 1979; Carrasco, 1995: 433; Graulich, 2001: 486; Conrad y Demarest, 1990).

Al lado de estas posiciones “reduccionistas”, el enfoque de Sahlins se dirige hacia la simbología de la ingesta (Carrasco, 1995: 433). Miembros del calpulli y familiares del guerrero ofrendante (el que había capturado el enemigo) se juntaban en un banquete ritual después del sacrificio de la víctima, para ingerir algunas partes específicas del cuerpo. Sahlins (1983: 88) aboga por un acercamiento cultural integral del tema, asociado a otras “categorías y valores, en un conjunto de ‘significados’”. En el modelo azteca, nunca había canibalismo culinario. La víctima se asimila al dios y al sacrificante, y el consumo de la carne solamente tiene sentido por su carácter sagrado. Así, cautivos y esclavos eran divinizados. A través del consumo de la carne de las víctimas, se establece una comunión con los dioses. Al mismo tiempo, la fuerza divina se incorpora en los comensales (Sahlins, 1979: 78-81). En un universo donde los humanos alguna vez se convirtieron en dioses, a través del sacrificio, se renovaban las relaciones

recíprocas a través de una alimentación mutua: “donde el poder divino también es humano, debe por lo tanto, devorar humanidad, por el bien de alguna otra humanidad”. El sacrificio aseguraba la reproducción y la renovación del cosmos. En este sentido, subordinar el enemigo no tenía sentido, ya que abastecía el Estado con su sangre (Sahlins, 1979: 81; también Carrasco, en Reeves Sanday, 1995: 20-22). Hombres y mujeres generaban víctimas, en el campo de batalla y dando a luz.

En su libro *Divine Hunger. Cannibalism as a cultural system*, Reeves Sanday (1995: 18, 19, 26) dedica un capítulo a la antropofagia de los nahuas, retomando básicamente el modelo de Hubert y Mauss y la interpretación de Sahlins: la importancia del canibalismo dentro del contexto sacrificial, como comunión con los dioses, en donde el consumo en sí no es relevante.¹¹² Destaca la noción de un proceso de adopción mutua entre la víctima y el captor. Como símbolo, el consumo genera conciencia y control sobre el “otro-social”.¹¹³

González Torres (1976, 1994: 286; también Pijoan, 1981: 8) toma una posición neoevolucionista y desarrolla algunos vínculos secuenciales entre el sacrificio humano y el canibalismo, basado en las ideas de Edwin Loeb¹¹⁴ de los años veinte del siglo pasado: considera que grupos tribales con menor estratificación social practicaban canibalismo para alimentarse y/o obtener trofeos humanos. En su análisis, la autora cita un párrafo fundamental de los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 111, 113), que señala que originalmente los chichimecas comían a sus cautivos, pero no los sacrificaban ni los dedicaban ante un dios. Como veremos, la falta de la dedicatoria a una entidad sagrada llevó la autora (también a Graulich, 2001: 488) a concluir que esta forma de canibalismo no era de tipo “ritual”. Solamente en una fase posterior (más evolucionada según la

112 “*The Aztecs focused not on the consumption of flesh but on the sacred character of the event*” (Reeves Sanday, 1995: 17, 18).

113 Véase la sección “La preparación de los alimentos: un proceso civilizatorio”.

114 Para Loeb, el sacrificio humano es una consecuencia de ritos antropofágicos en sociedades jerarquizadas, un lazo causal que no tendrá validez para Mesoamérica –contrario a la teoría que los humanos imitan a los dioses, Loeb voltea esta propuesta– (en González Torres, 1994: 288). Loeb se graduó en 1921 en la Universidad de Yale con una tesis sobre canibalismo.

autora), los “salvajes” aprendieron el sacrificio humano de los grupos más avanzados (González Torres, 1994: 289). Para esta autora, era extraño, que “en sociedades más evolucionadas como la mexicana”, esta costumbre había sobrevivido “por razones desconocidas” (*Ibid.*: 296).¹¹⁵ En los contextos más avanzados, se trataba de adquirir su sustancia “al comer un organismo” (*Ibid.*: 287), o, con Carrasco (1995), obtener el “carisma del enemigo, la vitalidad de la víctima, y la prolongación de la vida”. González Torres (1990: 111) considera que el rito repite el mito en que se comía un dios (*teoqualo*) de los “cultivadores primitivos” de tubérculos o esquejes. En cambio, en el contexto de los conflictos con los europeos, la antropofagia no era de tipo sacrificial. En su conclusión, opina que la manducación de humanos en Mesoamérica también era de tipo gastronómica, “mezclada con la adquisición del poder del enemigo”, que no era “exclusivamente ritual, y que ya se había desarrollado un verdadero gusto por la carne humana, a la que incluso le encontraban sabor parecido a la carne de puerco” (González Torres, 1994: 296, 297).¹¹⁶

Carrasco (1995), por su parte, tiene el mérito de ampliar e integrar el tema de la antropofagia “azteca” dentro de la cosmología y mitología indígena —el canibalismo solamente adquiere “sentido” dentro de dicho contexto mitológico—. Esto se manifestaba en una conceptualización compleja del “comer”, en donde dioses comían dioses, seres humanos comían dioses y dioses comían seres humanos, *etc.* (*Ibid.*: 434).¹¹⁷ Elementos sacralizados como el cielo y la tierra representaban “bocas” y “mandíbulas” y adquieren así un lugar en un ciclo alimenticio. Se trataría de una forma de incorporación de “carisma” o “fuego-

115 El beber las cenizas del cuerpo de Moctezuma sería un solo ejemplo de endocanibalismo (en este caso, “un canibalismo funerario”) (González Torres, 1994: 297).

116 Con una base firme en la dicotomía entre lo profano y lo sagrado, Nájera (2003: 206-208, 213) considera que la antropofagia maya de prisioneros de guerra era exclusivamente de tipo ritual. A través del consumo, se absorbe la esencia espiritual del difunto, sus energías, fortaleza y cualidades, por magia homeopática y transubstanciación. La antropofagia no se puede separar del sacrificio humano: con el consumo, se concreta la acción sacrificial y la comunidad se reproduce a través de la comunión. Los participantes logran “transformarse en un solo ser con la divinidad” —al consumir un dios sustituto, el *ixiptla*—. Antes de su muerte, la víctima recibe un buen trato; el contacto con mujeres era permitido y debe ser visto como una hierogamia. Las víctimas españolas eran una excepción. Según la autora: “Al ser ingeridos, no representaron a la deidad indígena.”

117 Véase también Graulich y Olivier, 2004.

divino” por parte de dioses-esculturas, edificios ceremoniales y seres humanos. (ídem: 434). La redistribución de la carne “divinizada” –transformada– de los “guerreros *ixiptla*” demuestra una forma de reciprocidad entre deidades y seres humanos, estos últimos temporalmente sacralizados también (ídem: 458, 459).¹¹⁸

Graulich (2001, 2005) aborda la materia en particular en un artículo del año 2001 y con más detalle en su estudio sobre el sacrificio humano azteca. Tres categorías de víctimas podían ser comidas según el análisis de Graulich (2001: 482, 483): cautivos de guerra que representaban a los Mimixcoa o a los Huitznahuas, esclavos que personificaban a un dios (*ixiptla*) y los niños sacrificados para las deidades del agua, también *ixiptla*.

Grosso modo, para Graulich, con respecto a los cautivos, había antropofagia en contextos ritual y no-ritual. En el primer caso, con base en la idea de la transustanciación, sostiene la hipótesis del carácter ritual de la antropofagia azteca (*Ibid.*: 486). La manducación ceremonial se debe de entender como una comunión: “este alimento debía ser vivificante para los hombres también –[los dioses]¹¹⁹ ya se habían quedado con una parte del *tonalli*–¹²⁰, pero, sobre todo, para tener mayor participación en el sacrificio, para asimilarse estrechamente a la víctima, difunto divinizado, Mixcóatl...” (Graulich, 2016: 436, 437). Los ritos se parecían a la comunión cristiana, un hecho que los frailes del siglo XVI solamente se atrevían a confirmar con el consumo de un dios de amaranto u otro alimento (*niteocua*: “me como al dios”) (*Ídem*). Así, Graulich (2001: 486, 488; 2016: 424) explica, al igual que los colegas, el carácter ritual de la antropofagia azteca, basada en la idea de la transustanciación, del consumo con amor y odio de un “pequeño Míxcóatl”.

118 También Townsend (2000: 100); Smith (1996: 225). La noción de consumir un cuerpo divinizado para la propia divinización, –es decir, lo conversión de antropofagia en teofagia–, fue compartida por Thompson (1977: 283). López Austin (1980, I: 440), basado en Las Casas, lo definió como una práctica mágico-religiosa, que sirvió de “comunión con el cuerpo que había contenido la fuerza divina”.

119 Las palabras en cursivas son mías.

120 Suponemos que Graulich se refiere aquí al hecho de que los dioses se quedaron con una parte del tonalli.

Sin embargo, el autor (2016: 407, 408; 2001: 489, 490) encuentra indicaciones de canibalismo no-ritual, en apoyo a la ya señalada conclusión de González Torres y en parte, la de Duverger, y aboga por una discusión: “Hay aquí, o tendría que haber, un tema de debate”. En ciertas circunstancias, “Los aztecas se comían entonces a sus enemigos, fuera de todo contexto religioso”, por motivos de venganza o castigo, de “odio o envidia de sus cualidades”.¹²¹ Para el autor, el episodio de los *Anales de Cuautitlán* (2011: 111, 113) –señalado más arriba– que menciona el consumo humano por parte de los chichimecas, sin dedicar esta ofrenda a los dioses, ejemplifica su argumento. Parecida es la ingestión de los enemigos durante la conquista de Tenochtitlan, alejada del sacrificio encima de las pirámides, fuera de un contexto religioso (Graulich, 2001: 495).¹²² Los distintos testimonios en contra de la tolerancia de Cortés hacia el canibalismo de los indígenas aliados reforzarán esta idea (Graulich, 2005: 344).

Finalmente, es relevante retomar el análisis original de Inga Clendinnen (1985: 74-81) sobre la guerra, el sacrificio y la antropofagia de los guerreros nobles nahuas. La captura implica la pérdida de su individualidad, expresada con el corte de su cabello antes de su muerte, y el signo de su ascenso hacia el Sol. Además, su muerte era honrada y recordada a través de la canción en la casa de los guerreros de sus parientes. Clendinnen basa su interpretación en la antigua idea del desollamiento de la víctima como acto simpático análogo a desgranamiento del maíz –la autora toma distancia de la supuesta estratificación social mexica y la atribución de los ritos agrícolas a la población común–. La reclusión del guerrero y su muerte simbólica se manifiesta en la putrefacción de la piel revestida, y por ende, en su propia transición de “carne” en materia vegetal, “tonacayotl” o “nuestra carne”, como “la fruta de la tierra”, el resultado del calor solar. En este sentido, el acto antropofágico se asemeja al consumo de maíz –se

121 Véase la sección “Intimidación y venganza” para el estudio de Isaac (2005) sobre algunos casos de antropofagia como venganza política, caracterizada por el engaño del adversario con la carne de sus propios afines. Watson (2015) por su parte aborda el tema en un capítulo titulado “*Conquering Cannibals: Spaniards, Mayas, and Aztecs in Mexico*”, desde una perspectiva de género y sexualidad.

122 “*l’anthropophagie aztèque, l’anthropophagie méso-américaine, n’était-elle que religieuse, rituelle?*” (Graulich, 2005: 334).

come en un plato combinado con maíz–, aunque en fases opuestas. La conversión de carne humana y sangre en maíz y agua equivaldría al pan y el vino como cuerpo de Cristo.¹²³

El principio de la similitud entre el cuerpo desollado de la víctima y la mazorca desgranada (y entre las deidades Xipe y Cintéotl, como el guerrero sacrificado y el numen del maíz), y el respectivo desollamiento será reformulado después por González González (2011: 286, 295).¹²⁴

La metáfora homologada entre el cuerpo humano y los alimentos de la tierra como elementos nutricionales y objetos de predación es sumamente poderosa en sociedades mesoamericanas agrícolas.

Primeros resultados

Las explicaciones tempranas del siglo dieciséis sobre la antropofagia se basaban en autores clásicos, en obras medievales o en la escolástica parisina: desde relatos con un nivel fantasioso hasta el reconocimiento de un acto simbólico –sagrado–, se trataba de una desviación no tolerable de la eucaristía cristiana, de actos de hechicería, o del trabajo del demonio. No obstante la constante noción de salvajismo, los cronistas apuntaron que los indígenas no comían a la gente de la propia comunidad, sino consumían –por pasiones desbordadas– enemigos de guerra, por cuestiones de odio o de venganza –hasta convertirse en costumbre–. Según Zumárraga, la falta de recursos alimenticios podría ser la causa de esta crueldad.

Con la Ilustración del siglo XVIII y el surgimiento del evolucionismo un siglo después, se evaluaba, clasificaba e interpretaba el comportamiento del “otro” a distancia, con argumentos comparativos desde una orientación eurocentrista.

123 “*While we transmute bread and wine into flesh and blood, reflecting the centrality of man in our cosmology, they saw human flesh and human blood as transmuted in to sacred maize and sacred wáter*” (Clendinnen, 1985: 81).

124 La analogía entre el cuerpo desollado de la víctima y la mazorca desgranada fue postulado por primera vez por Preuss (en Graulich, 1999: 293).

Mientras algunos autores cuestionaban a la propia sociedad occidental, para la mayoría el tema de la antropofagia servía como tópico para ubicar a la cultura azteca dentro de una escala civilizatoria menor. Algunos historiadores destacados enfatizaban el carácter ritual de la antropofagia en México –no obstante lo “muy horrible y abominable es comer la carne del hombre” (Orozco y Berra, en Alvarado Tezozómoc (1975 [1878]: 367)–, asociado a las creencias religiosas, y condenaban la idea de banquetes y carnicerías de culturas primitivas, con lo que continuaban con la supuesta diferenciación entre antropofagia y canibalismo.

En 1912, Van de Putte introduce una propuesta ecológica: solamente las hambrunas severas y la falta de carne de animales podían haber motivado una cultura tan avanzada a consumir alguien de su propia especie. Varias décadas después, el materialismo cultural de Harris (1977) y ecológico de Harner (1977), no resistieron a las críticas de los colegas académicos, al igual que las corrientes “negacionistas” o “minimalistas” (Arens, 1979; Cardín, 1994).

Al lado de estas posiciones con una base funcionalista o materialista, varios autores han formulado propuestas más matizadas sobre el carácter del canibalismo en Mesoamérica. Algunos hablan de la ingestión de las virtudes del sacrificado (Vaillant). Con Sahlins, el enfoque se dirige hacia una “explicación ritual” religiosa y simbólica, basado en la idea de la consustanciación o unidad con el dios, la explicación sobre el canibalismo azteca desde Lewis Spence (1912). A través de la “teofagia”, el consumidor adquiere algo de la fuerza divina.

Graulich (2001) identifica tres categorías de víctimas: cautivos de guerra (definidos como “difuntos divinizados”), esclavos que personificaban a un dios (*ixiptla*) y algunos niños en fiestas específicas, que también se debe de considerar *ixiptla*. Esta diversificación de víctimas nos habla de distintos “canibalismos”, de varios actores y de relaciones cósmicas múltiples.

Al lado de las interpretaciones que ven en los ritos canibalísticos exclusivamente motivos religiosos, para Duverger (1983), aún siendo una consecuencia de la necesidad sacrificial, en el caso de las víctimas que no representan dioses, no se puede hablar de una comunión mística con el cuerpo de

un dios; no obstante que mantenga una dimensión religiosa. Con base en este grupo de víctimas, Duverger propone un modelo “utilitario y energético”, mientras González Torres (1994) y Graulich (2001, 2005), opinan que los aztecas desarrollaron un canibalismo gastronómico (con base en contextos distintos). A esto, Graulich (2016) agrega canibalismo no-religioso como forma de castigo o venganza, vinculado a un proceso de cocción distinto, o como consumo en campo de batalla.

Con estas posiciones, Graulich, y en menor medida González Torres y Duverger, rompen la cadena de algunos tabúes alrededor del tema de la antropofagia – ritualidad y sacrificio como el absoluto sello civilizatorio–, pese a una lógica de argumentos que a nuestro juicio es problemática.

En primer lugar, la división excluyente entre antropofagia ritual y gastronómica no tiene mucho sentido en los contextos aquí estudiados. No hay razones para pensar que no se podrá disfrutar en un contexto religioso de una comida en sentido gustativo. “Engordar cautivos en jaulas para el banquete” –como lo describen los cronistas– no necesariamente se refiere a un festín dionisiaco.

Es por lo demás bien sabido, que en el mundo indígena, el alimento no se reduce nunca a “comida” simplemente: la comida (vegetal y aún más la animal o humana) casi siempre tenía un aspecto ritual.¹²⁵ En segundo lugar, habrá que preguntarse por qué la ingestión de carne humana fuera de un contexto sacrificial será *a priori* un acto sin algún significado religioso.¹²⁶ Si se requiere de la presencia de un espacio formalmente identificado como de tipo ceremonial, es probable que una cantidad considerable de actos antropofágicos a nivel mundial

125 Johannes Neurath, comunicación personal, septiembre del 2017.

126 Con referencia a las Ordenanzas Militares de Hernán Cortés, José Luis Martínez (2013: 164) escribe: “aunque no lo consigne expresamente, Cortés estableció ciertas reglas para los miles de soldados indígenas aliados [...] La nueva regla era la de permitirles el saqueo e incendio de las poblaciones conquistadas. La venganza de antiguos agravios añadirá, en lo más cruento de las luchas, la matanza de la población indefensa y la antropofagia, ya no ritual sino bestial. Con estas bárbaras prácticas quedaba resuelto el avituallamiento de las tropas indias y daban nuevos alicientes a su resentimiento vengativo.”

no serán clasificados como ritos. Esta caracterización de Graulich es curiosa, si se toma en cuenta que en varias ocasiones, él opina que la sangre que genera la muerte bélica es un sacrificio a la Tierra y en general acentúa el carácter ritual de las guerras indígenas. Por otro lado, la aclaración es relevante, ya que nos lleva a pensar sobre la ingesta de carne humana en ausencia de un acto estatal sacrificial, como era el caso de algunos grupos chichimecas, tal como lo mencionan los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 111, 113).¹²⁷

Finalmente, destacan las contribuciones de Carrasco y Clendinnen. El primer autor supo integrar el tema en la conceptualización del “comer” como dinámica del ciclo cósmico –“*eating as religion*”– en donde dioses comían dioses, seres humanos comían dioses y dioses comían seres humanos, *etc.* Mientras en el caso de los cautivos de guerra, se trata de la incorporación del carisma de un guerrero divinizado, en el caso de un *ixiptla*, se trata de una incorporación divina más completa. En su análisis de Tlacaxipehualiztli y el papel de los guerreros en la sociedad mexicana, Clendinnen establece una analogía entre la carne humana y el maíz, ambos como tonacayotl, “nuestra carne” o “nuestro sustento”. La víctima –y su captor de manera temporal– se transforman en materia vegetal y muerte –sus huesos se vuelven semillas–, con el fin de volver a la tierra. El maíz, en cambio, se convierte en el joven guerrero Cintéotl. La propuesta de Clendinnen se basa casi por completo en esta analogía con el ciclo vegetal.

127 En todo caso, lo que se debe de evitar con esta separación clasificatoria basado en distintos contextos es repetir la imaginaria oposición colonial del buen y mal indígena que dio pauta a la dicotomía muy desafortunada de los términos “canibalismo alimenticio” (primitivo) versus “antropofagia ritual” (civilizada).

La “red cósmica de la alimentación”¹²⁸: algunos conceptos claves

¿Para qué quieren este oro? Débenlo de comer estos dioses por eso lo quieren tanto.

Relación de Michoacán, 2011

“cazadores cósmicos”¹²⁹

Tomamos como punto de partida que todos los seres forman parte de un sociocosmos, es decir, la socialización entre distintas entidades anímicas traspasa el mundo estrictamente humano.¹³⁰ Esta condición implica la atribución de intencionalidad y consciencia humana a seres no-humanos (Viveiros de Castro, 2004: 51).¹³¹ Cada comunidad del cosmos posee esta dimensión de “humanidad” como condición social –no como especie–. La esencia antropomorfa compartida entre humanos y no-humanos puede ser definida como el “espíritu” de cada sujeto, mientras la corporalidad es variable (Viveiros de Castro, 1998: 471, 476, 477; 2010: 30). En este sentido, para la construcción de “persona” predomina el cuerpo sobre el espíritu, y no hay cambio espiritual que no es al mismo tiempo una transformación corporal (Viveiros de Castro, 2004: 62).

Es importante señalar que la condición de humanidad obedece a un orden etnocéntrico que niega esta característica a los congéneres, “a veces incluso (o sobre todo) a sus vecinos más cercanos, tanto geográfica como históricamente”

128 (Århem Kaj, 2001)

129 Århem Kaj (2001: 220).

130 Un mundo cosmopolítico (Viveiros de Castro, 2010: 34).

131 La idea que otros seres no-humanos también son “personas” es una parte esencial del animismo (Viveiros de Castro, 2010: 67). También Galinier (2001: 466-469).

(Viveiros de Castro, 2010: 37). De esta manera, cada grupo se considera a sí mismo como los “hombres verdaderos”, y fuera de la propia comunidad, “todos son no-humanos” (Viveiros de Castro, 2004: 39).¹³² Así por ejemplo, la etimología de “lacandonos” corresponde a “los verdaderos hombres” (Bruce, 1976: 7).¹³³

Por otra parte, tomamos la noción esencial de Descola (2001: 106, 107), que la práctica social se organiza con base en distintas categorías de relación, combinado con distintas formas de identificarse humanos entre ellos, y humanos y no-humanos (objetivados socialmente estos últimos).

En sistemas animistas (como marco de identificación), los no-humanos son términos de una relación, que puede ser de reciprocidad, de rapacidad o de protección. La rapacidad o predación se asocia particularmente con sociedades guerreras que aspiran la captura y la incorporación de personas para sostener una “filosofía social de caníbal” (*Ibid.*: 108, 115).¹³⁴ Queda por investigar hasta qué punto o en qué sentido específico la dinámica bélica de los nahuas (llamado “guerra florida”) y la práctica antropofágica se dejan explicar con estos modos de relación, –que muchas veces se combinan aunque de manera jerarquizada–.

Un aspecto fundamental de estas relaciones es el potencial efecto transformador en la constitución de las entidades en contacto. En este sentido, con López Austin (2000: 39, 40), “el conjunto anímico del individuo era plural y complejo [...] era afectado –y continuamente conformado– por la agregación o la pérdida de elementos a través de la historia individual”. En el caso de los nahuas, una entidad anímica podía adquirir *tonalli* o co-esencia como parte constructiva identitaria desde el exterior. Mientras el interés del mesoamericanista se ha enfocado básicamente en la interacción de humanos (como grupo más o menos homogéneo) con los dioses o espíritus, nosotros ampliamos esta mirada hacia

132 Esta mirada genera problemas a la hora de establecer relaciones: el donador de mujer está “condenado a anudar lazos con seres cuya naturaleza le parece ser irreductible a la suya” (Lévi-Strauss, 1986: 102).

133 Los pimas se denominaban a sí mismo como “la gente”; los ópatas (pima o-op, “enemigo”, o-otam, “gente” (Seler, 1990-1998, V: 142).

134 Véase Descola (2001) para una plena definición de estos conceptos.

cualquier relación entre dos o más comunidades del sociocosmos, en primer lugar hacia la dinámica entre grupos humanos –cada grupo con su respectiva perspectiva antropocéntrica–.

Con respecto al *modo de relación* predatorio, en ocasiones se ha comentado la captura de la entidad anímica por parte de seres sobrenaturales predominantemente como parte de una anomalía en la alianza recíproca con el mundo divino. Desde nuestro punto de vista, y en concordancia con los autores arriba señalados, no se trata de una predación como defecto de una relación, aunque si existen estos casos, sino como una dimensión fundamental de las relaciones intergrupales del sociocosmos.

Regresamos a la corporalidad y la importancia de su captura, –ya que la diferenciación del envoltorio es esencial–, dado que “las categorías de identidad - individuales, colectivas, étnicas o cosmológicas- se expresan tan frecuentemente por medio de idiomas corporales, en particular a través de la alimentación y del adorno corporal” (Viveiros de Castro, 2004: 60, 61; 2010: 55).¹³⁵ Esto explica porque las categorías de identidad son posiciones de predador y de presa, dependiendo del contexto relacional relativo (Viveiros de Castro, 2004: 38). Es precisamente el aspecto de la alimentación como marcador de identidad que nos interesa.

En el cosmos socializado existen espíritus rapaces, “cazadores cósmicos” que median entre diferentes vidas y aseguran la continuidad y la reproducción social (Århem Kaj, 2001: 220). Esta marca se expresa en oposiciones básicas entre “los que son consumibles” y “aquellos que nos consumen” (Viveiros de Castro, 1992: 64). Desde el punto de vista de cualquier clase de seres, todos los demás son ‘cazadores’ o ‘presas’. Así, para los seres humanos, hay un universo alimenticio que sirven de alimento para los humanos, y por otro lado, hay un grupo de “comedores de humanos”, que se alimentan de humanos (Århem Kaj, 2001: 218).

¹³⁵ No se trata de diferencias fisiológicas, sino de un conjunto de maneras y de modos de ser; entre otros, lo que come uno (Viveiros de Castro, 2010: 55).

“The Cosmic Meal”¹³⁶

Según Durán (1984, I: 78), "todas sus idolatrías fundaron en comer y beber". No solamente acostumbraban hacer oraciones al dios, sino también organizaban “comidas y bebidas” (Torquemada, 1975-1983, 3: 346).

Estos indios de esta Nueva España usaron este vicio de convites y cenas con mucho exceso en las solemnidades y fiestas que celebraban a sus falsos dioses [...]. ..tenían aquesta costumbre y uso, haciendo grandes convites, así de pan como de carnes de diferentes animales y en especial de carne humana, como ya hemos dicho y se verá en los días de las fiestas, según los meses de su calendario, una vergüenza que compartían con los de Corintio, [...] de banquetear y comer larga y espléndidamente en las iglesias y casas sagradas [...] no respetando la santa y limpia comunión. (Torquemada, 1975-1983, 3: 346, 347, 352, 353)

Para González Torres (1994: 286) “comer juntos es una forma de afirmar los lazos o vínculos que unen a la gente que comparte los alimentos”. Los miembros del *calpulli*, principales y familiares participaban en los banquetes, y jugaban un papel religioso y social importantísimo en las fiestas rituales (Graulich, 2001: 484).¹³⁷

En palabras de Carrasco (1995: 446), los aztecas se ubicaban en un “paisaje que tenía la capacidad de consumir”, y tanto los humanos consumían dioses, como los dioses comían a los humanos.¹³⁸

Los Aztecas se obsesionaban con los problemas y las posibilidades de comer, y desarrollaban una cosmología de la ingesta compleja, en donde dioses consumían dioses, seres humanos consumían dioses, dioses comían humanos, niños se amamantaban de árboles divinos en el inframundo, deidades del

136 Read (1998: 123).

137 También Vilaça (2010: 48): “*People who eat together (or consume the same type of food) become similar; analogously, the strongest form of establishing difference is through predation: those who eat each other are different, or constitute themselves as such through this act*”; Århem Kaj (2001: 75).

138 “*an eating landscape*” (Carrasco, 1995: 446).

inframundo se alimentaban con residuos humanos y adultos en el inframundo comían tamales podridos. (*Ibid.*: 434)¹³⁹

La boca adquirió un estatus cósmico y la práctica canibalística Azteca debe ser vista en su contexto histórico y cosmológico. (*Ibid.*: 446).

Con respecto a Mesoamérica, Chaparro Amaya (2013: 146) observa: “La noche devora al sol, la tierra los muertos, demonios hombres, dioses beben sangre, guerreros comen cautivos, figuras en papel son comidas, es una cadena de incorporaciones, un circuito eco-semio-teo-fágico que conecta todo el universo.”¹⁴⁰ También Monaghan (2000: 36) ha puesto énfasis en el factor alimenticio como marca de interacción entre dioses y humanos. En lugar de conceptos como “comuni3n”, “reciprocidad” –no siempre hay igualdad–, o “jerarquía fágica”, el autor prefiere usar el término “*covenant*”, como un pacto más duradero que un intercambio recíproco, con obligaciones mutuas, expresado en un idioma alimenticia.¹⁴¹ Para Pury-Toumi (1997: 124),

la riqueza metafórica en náhuatl del verbo *cua*, ‘comer’ puede resultar asombrosa. Estas metáforas, desconcertantes para nosotros, se inscriben en una representación del mundo profundamente determinada por la agricultura, cuya imagen básica es, a mi parecer, la del ciclo del maíz. Las metáforas a que da lugar el verbo ‘comer’, y la digestión que va implícita, sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro”, de manera pasiva y activa, “comer” y “hacerse comer”.

En un capítulo titulado *The Cosmic Meal*, Read (1998: 123-155) habla de manera convincente de la imagen sacrificial “fagoc3ntrico” azteca, un proceso que inicia con la caza y la captura y continua con el sacrificio, la cocci3n, la

139 “*The Aztecs were obsessed with the problems and possibilities of eating, and they developed a sophisticated cosmology of eating in which gods ate gods, humans ate gods, gods ate humans, children in the underworld suckled from divine trees, gods in the underworld ate the remains of humans, and adults in the underworld ate rotten tamales!*” (Carrasco, 1995: 434) (La traducci3n es mía).

140 Seg3n Figuerola Pujol (2014, s/f), entre los mayas actuales de Chiapas, las plegarias son “comida ret3rica”, los dioses reciben el don y los versos como un alimento.

141 Eva Hunt propuso el concepto de “jerarquía fágica” para ubicar el ser humano posicionado entre ancestros, héroes y dioses a un lado, y los demás animales del otro lado. Monaghan (2000: 37, 38) acertadamente descarta el modelo de consumo unidireccional de Hunt, ya que de manera simétrica, los seres humanos tambi3n ingieren dioses, algunos animales comen humanos, etc. Por su parte, Houston e Inomata (2009: 202) si hacen uso del concepto para el Clásico Maya.

alimentación y finalmente la excreción como elementos constitutivos y transformativos.¹⁴² A diferencia de autores que subrayan el sacrificio como base transformativo desde el sustento vegetativo, “comer” entre los Mexica se asocia más bien con su estatus de cazadores y guerreros. No obstante, desde allí, reconoce que el maíz era considerado una presa que debía ser capturado. En la era del Quinto Sol, todos los habitantes se alimentaban con comida cazada y capturada (figura 6). El maíz, al igual que los recién nacidos, eran capturados del cosmos y simbólicamente “rostizados” en un rito para ser consumidos por un cosmos hambriento. Guerreros, niños y mazorcas, hasta los dioses, *etc.*, eran capturados y comparados con tortillas de maíz. Finalmente, cazar y comer eran procesos fertilizantes, al igual que el acto sexual.¹⁴³ En el náhuatl clásico, el verbo *cua*, “comer”, en su forma reflexiva, *mocua* “comerse” podía significar tener relaciones sexuales (Pury-Toumi, 1997: 123).

142 Según Read (2001: 138), algunos consideran que cada sacrificio implicaba un intercambio de comida entre los distintos seres vivientes del mundo. Tanto humanos y animales, como dioses, arboles, ríos y montañas querían ser alimentados. Según Vacas Mora (2008: 280), comer es una manera de controlar la transformación. En su estudio sobre la cosmología de los kwakiutl del noroeste de los EU y las ceremonias invernales de los Hamatsa caníbales, Walens (1981: 34, 35, 72) advierte que en un mundo donde todos –humanos y espíritus– están en una constante condición de ser hambriento, la obtención, la distribución y el consumo son por definición procesos rituales y actos sagrados. Las metáforas orales enfatizan actos como hablar y cantar, morder o ingerir, y imitan accesos mágicos hacia otro mundo. Cada alimento ingerido cambia siempre de naturaleza –la digestión es una cocción (López-Austin, 2012: 186, 187)–. En este sentido, el vómito o el excremento representan esta transición y conectan dos mundos.

143 También Vilaça, Aparecida (2010: 94). Como hemos señalado, a través de sustancias corporales, básicamente alimenticias y sexuales, se construía la noción de parentesco (Viveiros de Castro, 1998: 481).



Figura 6: Una garra apresa un corazón. Fragmento de la *Piedra del Sol* (Matos Moctezuma y López Luján, 2012: 272).

Según el antropólogo francés Lévi-Strauss (1984: 137, 139), en el matrimonio exógamo, el tomador de una mujer es “un caníbal en potencia para el dador”, y al revés, el dador, siendo un extranjero, por lo tanto un enemigo, puede dar al tomador una mujer con intenciones o poderes criminales.[...] “la mujer dada en matrimonio o adquirida como esposa se halla de algún modo contaminada por el canibalismo, moral si no siempre real, de los extranjeros a los que se agrega o del grupo del que procede”. La alternancia de estas dos expresiones orales – sexualidad y deglución– se convertirá en un *leitmotiv* a lo largo de nuestro análisis.

144

En busca del *tecuaní*

144 Por lo tanto, la predación como acto de devorar establece o modifica la relación entre dos entidades (Vilaça, Aparecida, 2010: 96). En palabras de Conklin (1995: 284, 286) un parentesco predatorio que construye el propio grupo social se asocia a una lógica guerrera cinegética culinaria a partir de los cuales se fabrica el parentesco y la identidad.

Decían los indígenas que las armas de los españoles les habían espantado mucho, “y que aquellos tequanés, que eran los caballos, eran tan bravos y tan ligeros que con la boca los querían comer...” (Cervantes de Salazar, 1985: 131, 132).¹⁴⁵

La forma *tecua* en náhuatl significa “él come (o devora) hombres” o “los que se comen a la gente” en donde el prefijo *te-* designa a lo humano (Pury-Toumi, 1997: 91, 97). En el siglo XVI, normalmente se traducía *tecuaní* como ‘bestia fiera’ (Molina, 1977, I: 62v; *Florentine Codex*, 1950-1982, III: 157).¹⁴⁶ Vivía en cuevas o en el bosque, aunque en ocasiones, el término parece referirse a un paisaje devorador mismo.¹⁴⁷ *Tequacuilli* (verbo ‘*cuí*’: ‘agarrar, tomar’) era un nombre para las estatuas de los dioses (Molina, 1977, I: 104v; Durán, 1984, I: 130).

Pury-Toumi (1997: 91-94) señala que en la tradición oral de los nahuas los sujetos *tecuanime* son en primer lugar al tigre (el jaguar) y la serpiente, y en ocasiones, al coyote, hasta a las avispas o las arañas venenosas. Incluso podría ser un animal fantástico, o mitológico: Cervantes de Salazar (1985: 295) cuenta sobre el “escudo de armas” que colgaba en el palacio de Moctezuma: “era un águila abatida a un tigre, las manos y uñas puestas como para hacer presa. Algunos dicen que es grifo y no águila, afirmando que en las sierras de Teguacán hay grifos y que despoblaron el valle de Avacatlán, porque comían a los moradores dél”.¹⁴⁸

145 “oyendo el relinchar de los caballos, que estaban atados en el patio, preguntaron qué habían los tequanés, que quiere decir ‘cosas fieras’. Cortés les contestó que los caballos estaban enojados por su actitud bélica, a lo que los indígenas reaccionaron con echar mantas y gallinas para los caballos” (Cervantes de Salazar, 1985: 131).

146 También Molina (1977, II: 104v, 105r, 115r).

147 Wimmer, 2004. <http://www.gdn.unam.mx/> (fecha de consulta: 24/11/2017). “Has descendido, te has lanzado al arroyo, a la cueva, al pedregal, te has metido en el lazo y la trampa de donde nadie puede sacarte, que es muerte y ruina, que devora a uno”. “*Auh ca otontemoc ca otonmotlaz in atlan in oztoc in tepexic, ca otonmaqui in mecatl, in tzonhuaztli in atequixtia, in micoani polihuani in tequani*” (Cuarta oración a Tezcatlipoca, Libro Sexto del *Códice Florentino*, traducción de Díaz Cántora, 1993: 47). Véase también la tradición oral sobre las piedras que devoran a los hombres. Asociado a esta idea es el dios Tepeyollotl, una identidad zoomorfo y geomorfo (Pury-Toumi, 1997: 103-105). Volvemos al tema en la sección “canibalismo terrestre divino”.

148 “Y así es común manera de hablar entre estos pueblos cuando se hielan los maizales decir que el hielo se comió las mieses. Otros dicen que el tecuaní las comió. Y para que sepamos qué

¿Ahora bien, un ser humano podría ser denominado un *tecuaní*? Según Pury-Toumi (1997: 101, 102), "la expresión *tecuaní* nunca aparece teniendo como sujeto una palabra que designe a un ser humano."¹⁴⁹ Sin embargo, en el mismo texto, la autora señala: "Los personajes humanos de los que se dice *tecua* [...] son más escasos [...]: la vieja Tepusilam al noroeste, la pareja de ancestros Tzitzimitl al este", es decir, se trata de personajes míticos.¹⁵⁰ En su descripción en español de la diosa Cihuacóatl, Sahagún (2003, I: 60) da la traducción "Mujer-serpiente". Sin embargo, en la versión en náhuatl, la diosa es llamada *Cioacoatl tequanj* (*Florentine Codex*, I, capítulo sexto)¹⁵¹, y, como veremos, pedía cuerpos humanos para alimentarse.

Pury-Toumi concluye que la lucha cósmica no se puede confundir con la lucha entre los hombres.¹⁵² Esta lógica tal vez facilitaba a la autora defender su postura evasiva con respecto al canibalismo. Para ella, el papel del ser humano es pasivo, es la presa del *tecuaní*, puesto que es el comestible, el *cualli*. En cambio, cada entidad definida como *tecuaní* es "considerada como la contraparte del hombre". Sin embargo, en sus ejemplos, el español presentado de manera figurativa como un coyote, es considerado un "devorador devorado", indicando una predación bidimensional (*¿tal vez el español no se considera "humano"? ¿Es parte*

quiere decir tecuaní, es de saber que a cualquiera cosa que pica o muerde..." (Durán, 1984, I: 135).

149 En su análisis, Pury-Toumi (1997: 91, 97, 99) enfatiza en una noción escatológica de la ingesta humana: la intención final de cada forma de devoración, según la autora, sería "acabar con la humanidad", una "devoración total", igual que los eclipses en donde "el Sol es comido", *tonatiuh cualo*, y "la Luna es comida", *metztlí cualo*.

150 Véase Mikulska (2007: 26) sobre las Tzitzimitl. Podríamos agregar, entre otros, a la hermana de Huitzilopochtli, Malinalxoch, que con su magia "mataba a muchos de ellos, que mirando a una persona, otro día moría, que le comía vivo el corazón y sin sentir comía a uno la pantorilla estándolo mirando, lo que llaman entre ellos *teyolocuaní*" (Alvarado Tezozomoc, 2001: 56). Chimalpáhin (1997: 144, 145) narra el episodio sobre Maxtlatlon que se perdió en la noche en compañía de los *teyollocanime*. Los hechiceros *teyollocuani* mágicamente devoran los corazones de sus víctimas (López-Austin, 2012: 256). También Martínez González (2011: 356).

151 <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/39/> (consulta: 10/12/2017).

152 Isaac (2005: 2) maneja la misma separación arbitraria entre canibalismo divino y canibalismo humano. En su análisis, el autor considera que el consumo humano por parte de los dioses en los mitos es fundamentalmente distinto a la antropofagia de los tiempos históricos y requiere de un análisis separado. Desde nuestro punto de vista, Isaac descompone así la estructura del mecanismo de predación indígena, y hace caso omiso a la equivalencia entre la actitud divina y humana.

del “otro”?¹⁵³). Es interesante que la noción de “*cuall*” (De “*cuall*”: “el bueno”, “lo comestible”) significa posiblemente fundamentalmente “humano” (*Ibid.*: 117, 118).¹⁵⁴ Por lo demás, mediante la forma *cua*, comer, se expresa la relación entre el “uno” y el “otro”, concebido según la autora, como el engullimiento o encerramiento del “uno” por el “otro”.

En realidad, los textos antiguos contradicen la lectura de Pury-Toumi: la cualidad de poseer ferocidad o *tequayotili* (o ‘*tequayotl*’) se atribuía a animales y humanos. Molina (1977, II: 104v) traduce *tequani*, aparte de las referencias a los distintos animales, como ‘persona brava y cruel’.

En el *Códice Florentino* (VI: 24. Traducción de Díaz Cintora, 1992: 65) se pide al dios Tezcatlipoca dotar al *tlatoani* con la calidad de “*tequayotili*”. En los discursos al nuevo *tlatoani*, se dice explícitamente que él es una bestia salvaje, “*ca ti-tequani-uh ca ti-tequa-ca-uh*”, “porque eres una fiera, porque eres su fiera”. Para Díaz Cintora (1992: 65), se alude a la idea del señor como un jaguar, “representante y encarnación de Tezcatlipoca”. En su análisis sobre la entronización de los *tlatoque*, Dehouve (2016: 144-146, 279) describe una parte de los ritos como “la construcción de un depredador temible”.¹⁵⁵ Para Dehouve, se trata en primer lugar de convertirlos en “águilas-jaguares” invencibles. Otros episodios en los textos del siglo XVI afirman la denominación del hombre como un *tecuani*. Uno de los jueces supremos de Moquihuixtli de Tlatelolco era llamado *tecuani* (Alvarado Tezozómoc, 1998: 119). Chimalpáhin (2003: 345) cuenta la historia de los *tecuani pantlacas*, cuyo *tlatoani* era Ocelotlteuchtlí, y el guerrero chichimeca *Tequanitzin* dejó versos y cantos sobre las guerras de sus antepasados (Torquemada, 1975-1983, 1: 368).

Estos ejemplos demuestran que los indígenas se veían a sí mismos como “comedores de seres humanos”.¹⁵⁶ Efectivamente, acerca de los prisioneros de

¹⁵³ Las palabras en cursivas son mías.

¹⁵⁴ Por ejemplo, *cualtacayotl* significa “humanidad” en Tzinacapan (Pury-Toumi, 1997: 118)

¹⁵⁵ Véase Olivier (2015: 447).

¹⁵⁶ Una de las Relaciones que dejó Chimalpáhin (2003: 353) fue compuesto por el señor Don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin.

guerra, los mexicas recibían instrucciones de ingerir su carne, “*innacayo anquinqualizque*”, “comeréis su carne”, lo que los definió como “*in mecitin inic tlacanacaquani*”, “los mecitin (mexicas): comedores de carne humana” (Cristóbal del Castillo, 2001: 98, 99, 106, 107).¹⁵⁷

Por otra parte, también un día calendárico podrá tener la cualidad de devorador, como *Ce Malinalli* (‘Uno Hierba’), asociado a Tezatlípoca (Sahagún, 2003, I: 141, 334). De este signo, se decía que era como una bestia fiera, “*niman amo cualli tonalli, tequani*” (*Florentine Codex*, libro IV, f.35).¹⁵⁸ En esta fiesta de Uno Hierba, elaboraban la imagen del dios Omácatl (del día dos ‘*ume ácatl*’), la deidad de los banquetes (el dios del pulque). Es llamativo que el signo *malinalli* en distintos códices se expresa con una mandíbula inferior humana (Seler, en *Códice Borgia*, 1963, I: 107; Olivier *et al.*, en prensa). La imagen del signo del día *malinalli* y su dios se completa con las insignias de la guerra (‘*yaóyotl*’) y un animal a punto de ser sacrificado, posiblemente como imagen de un guerrero enemigo (Seler, en *Códice Borgia*, 1963, I: 111, lámina 13). Del segundo signo que rige las trecenas, *Ce Ocelotl*, (‘Uno Jaguar’), se decía que era un signo de “bestias feroces”, *tequantonalli* (Máynez, 2011) y se atribuía la misma calificación al signo *Ce Itzcuintli* (‘Uno Perro’) (*Primeros Memoriales*, 1997:161, f.287r; López Austin, 1979: 48) (Figura 7).



157 Literalmente “los mecitin [se hicieron] comedores de carne humana” (Traducción de Navarrete Linares, 2001: 107). *Tlacatl*: ‘persona, hombre, gente, señor, etc’. *Tlacanacatl* significa ‘carne humana’ (Molina, 1977, II: 115r). Durán (1984, I: 288) relata como las viudas de los combatientes en batalla elaboraban sus efigies en el Tlacoachcalco, y les ponían a cada imagen del difunto un plato de un guisado llamado *tlacatlacualli*, “que quiere decir ‘comida humana’ y unas tortillas que llaman *papalotlaxcalli*, “pan de mariposas”.

158 <https://www.wdl.org/es/item/10615/view/1/71/> (fecha de consulta: 25/11/2017).

Figura 7: Quetzalcóatl devorando un ser humano en la trecena con signo Uno Perro (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: folio 18r.).

A continuación, entramos en el corpus de datos mesoamericanos, en busca de los cazadores cósmicos. Con apoyo en el modelo de la “red cósmica de alimentación”, veremos en detalle la captura y el consumo de un guerrero enemigo, el tema principal de los siguientes capítulos. Concluimos esta primera sección con dos variantes importantes – aunque por cuestiones de espacio, los abordamos aquí de manera resumida –, que deben de demostrar que los banquetes con carne humana forman parte de una lógica integral mayor. Se trata del canibalismo de dioses y espíritus terrestres (geomorfos y zoomorfos, o combinado) y en sentido inverso, el consumo de dioses por parte de seres humanos (teofagia). En ambos casos, se consumían *ixiptla*-humanas (normalmente esclavos), transformados en dioses. Sin embargo, en el primer caso estaban también los difuntos, y los “escogidos” por los múltiples Dueños del monte y el Tlalocan. En el caso de la teofagia, las presas podrían ser *ixiptla*-tzoalli (efigies comestibles), alternando con los *ixiptla*-humanas, y para otros grupos de consumidores.

Canibalismo terrestre divino

Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros

En Good Eshelman, 1996

Pagas tu deuda en el Talokan o te rostizan un tiempo en el Miktan

En Duquesnoy, en Martínez González, 2011

En su *Historia Verdadera...*, Bernal Díaz del Castillo (1977, I: 284) nos habla sobre un templo en Tlatelolco, que “era casa de ídolos o puro infierno”, con una puerta como “espantable boca abierta y con grandes colmillos para tragar las ánimas”.¹⁵⁹ Torquemada (1975-1983, 3: 179) narra que pintaban la tierra como fiera, con bocas llenas de sangre, “diciendo que todo lo comía y tragaba”.¹⁶⁰ Efectivamente, tanto en los códices abundan las imágenes que representan a la tierra con estos atributos, como en los cronistas, en español o en náhuatl: “*in itlanco, in acamac tlalli*”, “en los dientes, en la boca de la tierra” (*Códice Florentino*, libro sexto, traducción de Díaz Cíntora, 1993: 16, 17) (figura 8).



Figura 8: La boca de la tierra (*Códice Nuttall*, 1992: 15r.).

En ocasiones, vemos un ser humano tragado por alguna bestia ctónica dentada – la tierra representada como una mandíbula– (figura 9) o por alguna deidad de la muerte (figura 10) (Carrasco, 1995: 436, 434, Mikulska Dabrowska (2008: 143).

¹⁵⁹ También Cervantes de Salazar (1985: 316).

¹⁶⁰ También Mendieta (2002, I: 186). Entre los ch'ol, el mundo subterráneo era sede de Wits Ch'en, "la boca de la montaña" (Marion, 1994: 102).

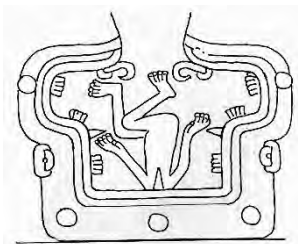


Figura 9: Ser humano devorado por las fauces de la tierra (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: lámina 37; *Códice Laud*, 1994: lámina 21).

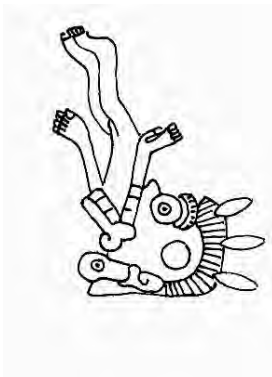


Figura 10: Deidades de la muerte (en las fauces de la tierra) devoran un ser humano (*Códice Borgia*, 1963: 3; 60).

Las entradas de los templos, conocidas en todo Mesoamérica desde el periodo Preclásico –y ampliamente documentadas en el registro arqueológico¹⁶¹, eran réplicas de las aperturas de la tierra, bocas, a nuestro ver, de espíritus caníbales. Solamente los huesos se conservaron, objetos con virtudes regenerativos (López-Austin, 2000: 173; Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita, en prensa).¹⁶² El concepto de las fauces de la tierra se encuentra en los mitos cosmogónicos sobre la deidad Tlaltecuhltli, un ser “llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje” (*Histoire du*

161 Véase por ejemplo el conjunto de ensayos en Brady y Prufer (2005), “*In the Maw of the Earth Monster*”.

162 Más adelante, veremos algunos mitos sobre “arquitectura devoradora” en la actualidad. De la misma manera, existe la idea de cuevas o piedras (como *tecuaní*) en tiempos remotos que devoraban a los hombres (Pury-Toumi 1997 103).

Mechique, 2011: 151) (figura 11).¹⁶³ Con la promesa de corazones y sangre humana se establece un pacto, y la Tierra se convierte en abastecedor de la nutrición humana (ibidem: 151, 153), es decir, en “el vientre que nutre y devora” (Lupo, en Báez-Jorge, 2008: 117). En otras ocasiones, los espíritus terrestres –un grupo de entidades heterogéneas– no esperan la colaboración humana, y la oblación toma la forma de una deglución predadora, muchas veces como el castigo por alguna falta, en beneficio de algún Dueño acuático o del monte.



Figura 11: La coyuntura de la diosa Coyolxauhqui con ojo y
ezuma y López Luján, 2012: 362).

En 1995, después de más de un siglo de investigación en donde se hablaba sistemáticamente de "alimentar" a los dioses con los cuerpos de las víctimas con fines regenerativos cósmicos, David Carrasco (1995: 446) introduce el término "canibalismo divino" en la literatura mesoamericana: "la dinámica del cosmos azteca incluía la necesidad de los dioses de comer seres humanos; un canibalismo divino". Tiempo después, Graulich y Olivier (2004: 145) se expresaron

¹⁶³ Según la tercera mano del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: 259), se comparaba la tierra con el jaguar, ya que es el animal más feroz de todos. También Olivier (2004: 177).

de la misma manera: "Tanto los hombres como los dioses practicaban entonces el canibalismo". En este apartado, nos enfocaremos en el conjunto de caníbales (en sentido estricto, "exocaníbales; actores predadores de una comunidad ajena, aunque sin unidad social), básicamente seres extrahumanos de tipo terrestre, es decir, relacionados con las partes inferiores del cosmos, habitantes del Mictlan, el Tlillan y el Tlalocan, lugares asociados a la escatología indígena. En ocasiones, no se puede ubicar el espacio específico de los ejemplos que presentamos, ya que no se trata de ámbitos excluyentes. Una característica del canibalismo terrestre divino es la exclusividad del consumo: por lo regular no comparten sus víctimas con los seres humanos – ¿o, a los humanos no les apetece este tipo de víctimas? –.

A diferencia del exocanibalismo asociado a las guerras floridas de la época prehispánica, el canibalismo terrestre divino persiste en la cotidianidad contemporánea indígena –y los motivos y variantes se multiplican–, como demostraremos con algunos ejemplos de las creencias indígenas actuales. No obstante los cambios profundos a lo largo de los siglos, queremos demostrar que la dinámica de la deglución terrestre de la "tradición mesoamericana" (López Austin), demuestra una simetría asombrosa con la variante precolombina de la ingesta de un enemigo: en ambos casos, se trata de una estrategia para construir una relación social, con el fin de obtener bienes ajenos. Se trata de la elaboración de alianzas matrimoniales, "que permiten concebir las relaciones entre el hombre y los aspectos nutricios de la naturaleza –presa y cultivos–, así como los elementos que permiten que éstos se reproduzcan" (Dehouve, 2008: 14).

Como ya señalamos, mientras algunas víctimas del consumo se explican como una forma de pago de la reciprocidad, en otros casos, se trata aparentemente de meros actos de predación divina –cuando se abandona el plano benéfico de la alianza–. Dehouve (*Ídem*) lo define como una "relación en espejo", en donde de manera invertida, el ser humano es capturado y "ensalvado". Una característica esencial de esta dinámica, según nosotros, es el papel sacrificial

alimenticio activo de los no-humanos, como veremos, –definidos como contextos “funerarios” desde la mirada occidental–.

El *Teyollocualoyan* o “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”

En su comentario de Miccaílhuítl, la ‘Fiesta de los muertos’, la segunda mano del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: folio 2r, 254) anota que sacaban los huesos de los difuntos enterrados para guardarlos en osarios, “después que estaban comidos los cuerpos”. Según el *Códice Florentino* (traducción de Díaz Cíntora, 1993: 49), el Señor del inframundo, Mictlantecuhtli era “*in mizalamictoc in mizalteuciuhtoc*”, “sediento y hambriento de ti”.

Los que morían de alguna enfermedad iban al inframundo o *Chicunamictla* (‘Mictlan’), un lugar que los españoles confundían con el infierno cristiano (Sahagún 2003, I: 295-298). Según López Austin (2012, I: 363, 380), “los muertos sin gloria [...] los que perecían por enfermedad común y corriente –*tlalmiquiztli*, “muerte de la tierra”, muerte causada por las fuerzas telúricas–, pasaban al helado camino del inframundo [...] para llegar por fin al noveno lugar de la muerte”.¹⁶⁴

Sobre el menú de los dueños de esta región, los *Primeros Memoriales* (en López Austin, 2012: 382) ilustran: “Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl comen allá, en el Mictlan, pies, manos.¹⁶⁵ Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en el Mictlan. [...] Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan”.¹⁶⁶ Era un lugar de “tormentos, de hediondo, en el que se bebe podre, en

164 También Graulich (2000: 254).

165 “*mictlantecutli, mictecacivatl, in ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli*” (*Primeros Memoriales*, 1997:177 fol. 84r. Traducción según Paso y Troncoso, en López Austin (2012: 382).

166 También Carrasco (1995: 434, 453); Mikulska (2007: 21). Según Durán (1984, I: 131), a la diosa terrestre Cihuacóatl, “le daban de comer pan en forma de manos, pies y rostros, que se lo comían sus sacerdotes”.

el que son comidas las almas por bestias y sabandijas” (López Austin, 2012: 382).¹⁶⁷ En los códices, encontramos varias imágenes de hombres muertos o bultos mortuorios devorados por los seres del inframundo –o descendiendo en bocas abiertas con colmillos– (figura 12). En ocasiones, se trata de segmentos del cuerpo en difrasismos que como metonimias designan a la persona y se refieren al cuerpo humano en su totalidad (Mikulska Dabrowska, 2008: 146, 279). Por lo tanto, Mikulska (2007: 22, 23) concluye que “las deidades del inframundo no comen solamente manos, pies o corazones, sino todo el cuerpo humano, lo cual es acorde con el destino final que esperaba al hombre”. En sentido metafórico, es la inversión del proceso alimenticio celeste (Read, 1998: 136).



Figura 12: La tierra devora un cadáver (*Códice Borgia*, 1963: 13; *Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: 17).

La lámina dos del *Códice Vaticano Latino 3738* ofrece una explicación clave para nuestra exposición: el octavo piso de los niveles inferiores del cosmos está representado por la cabeza de un animal (un perro) que “muerde (?)” un corazón humano (figura 13). La glosa acompañante dice *Teocoylqualoya* o

¹⁶⁷ Según Houston *et al.*, (2006: 122, 123), las entidades sobrenaturales consumían particularmente lo que no apetecía a los seres humanos, y en ocasiones lo que ni se consideraba comida. Al Rey del Infierno maya-quiché le daban “todo lo podrido y desechado y hediondo” (Las Casas, 1967, I: 650). Según la mitología ch'ol, los *xibaj* (–del inframundo Xibalbá– palabras mías) se comían a los hombres (Marion, 1994: 102).

Teyollocualoyan, “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”.¹⁶⁸ Cabe señalar que el piso anterior, el séptimo, se refiere a un lugar donde se flecha a la gente.



Figura 13: El *Teyollocualoyan*, “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”, el octavo piso de los niveles inferiores del cosmos (*Códice Vaticano Latino 3738*: lámina 2).

Finalmente, el último o noveno nivel del inframundo es el lugar de obsidiana de los muertos. Como podemos ver, estas deidades aparentemente ejercen las mismas prácticas en los niveles terrestres más bajos, antes de llegar al nivel más profundo, en simetría con el sacrificio y el consumo del mundo humano.¹⁶⁹

En su libro sexto, Sahagún (2002, II: 479) aclara: “Debemos tributo a la muerte, y sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo, y este tributo todos le pagan a la muerte. [...] esta muerte tiene hambre y sed de tragar a cuantos hay en el mundo” (figura 14).

168 *Códice Vaticano Latino 3738*, lámina 2 (Traducción de López Austin, 2012: 62, 63, 381; http://www.famsi.org/research/loubat/Vaticanus/page_02r).

169 Esta simetría parece estar plasmado en el término *tlaquaquallo*, como un conjunto de las diferentes partes del cuerpo –que estos seres divinos, Señores del Mictlan o *tzitzimime*, o Huitzilopochtli, llevan puestos – que conciernen a la alimentación de las deidades del inframundo con el cuerpo humano (Mikulska 2007: 26). Sobre la traducción problemática del término *tlaquaquallo*, véase Mikulska Dabrowska (2008: 310). López Austin y López Luján (2009: 513) lo traducen como “Lo llena de cosas masticadas” o “lo lleno de cosas muy comidas” (“lleno de cosas mordidas”, Dehouve, 2016b). Se trata de segmentos del cuerpo humano o órganos plasmados en un chaleco o manto de un ixiptla (“personificar”, Dehouve: 2016b) o imagen de *tzoalli*. Para estos autores se refiere al despedazamiento humano (y el cuerpo masticado, *Ibid.*).

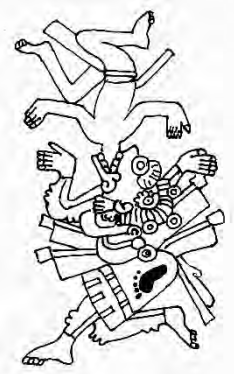
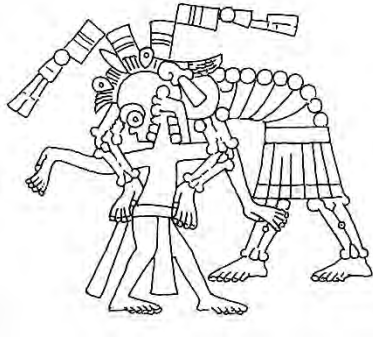


Figura 14: Deidades de la muerte devoran seres humanos (*Códice Laud*, 1994: 20(5); (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: 28; *Códice Borgia*, 1963: 5).

Mikulska (2007: 26) aclara la importancia del termino *Ximohuayan*, un lugar que Cristobal del Castillo equipara con el *Mictlan* o el Mundo de los Muertos, y que significa “Lugar de Descarnar” (Karttunen, en *Ibid.*).¹⁷⁰ Para López Austin (2000: 222), es el lugar donde se reduce el hombre a la esencia de “semilla” o “reinicio”. Durante el viaje al noveno piso del inframundo, el *teyolía* (la fuerza anímica residente en el corazón) quedaba “limpiado” del cuerpo [...], cuerpos que “se volvian ‘comida’ de los eternamente hambrientos dueños/deidades/habitantes del inframundo, cuya función era dejarlos ‘descarnados’” (retomado de López Austin, Mikulska, 2007: 22).

¹⁷⁰ “*The place of the unfleshed*” Wimmer (<http://www.gdn.unam.mx>), o “*Lugar de los descarnados*” (Garibay, en Lopez Austin, 2000: 222).

El Tlalocan

Un lugar más agradable como destino tras la muerte era el Tlalocan. Aunque también de tipo terrestre, sus destinatarios se convertían en deidades (Lopez Austin, 2012: 383). Este lugar, descrito por Sahagún (2003, I: 299) como el “paraíso terrenal”, era el destino final de los que morían por un rayo o ahogados, y por otro lado, las víctimas de alguna enfermedad asociada al agua.¹⁷¹ De manera explícita, Sahagún expresa que no quemaban a estas personas, sino enterraban los cuerpos. Al mismo tiempo, varios cronistas reafirman que estas víctimas no eran comidas por los seres humanos. Se trata de ritos “funerarios” o ritos de tipo sacrificial, ambos con una secuencia canibalística divina, un festín para los dioses ctónicos voraces.

Durante la veintena *Etzalcualiztli*, arrojaban corazones (metidos en una olla pintada de azul) en una cueva acuática (‘Aóztoc’), en la laguna de Pantitlan (Sahagún, 2003, II: 173, 174). En “Xihchimalco, dicen que está un remolino donde se sume el agua de la laguna. Allí también se hacían sacrificios cada año. Echaban un niño de tres o cuatro años en una canoita nueva, y llevávala el remolino, y tragávala a ella y al niño” (Sahagún, 2003, XI: 1049).¹⁷² Durán (1984, I: 88) describe como arrojaban el cuerpo de un niño sacrificado en el agua, donde el sumidero “se la tragaba”. Pomar (1941: 18) menciona el sacrificio de infantes cuyos cuerpos terminan en una caverna o apertura natural.

171 “á los que morían de lepra, sarna, nacidos, diviesos y bubas y otros males de pudrición y materias, que los enterraban enteros, sin quemarlos” (Pomar, 1941: 36).

172 La vasija *Kerr 521* del Clásico maya representa el sacrificio de un bebé-jaguar, desapareciendo en las fauces abiertas del inframundo, encima del altar del monstruo Cauac, un dios asociado a lluvia y agua. El sacrificador ejecutado es G1; al lado derecho un dios de la muerte lo acompaña (Robicsek y Hales, 1981: 40, 41).

Las Casas (1967, II: 187, 189)¹⁷³ ofrece más detalles: “Estos niños *no los comían*, sino poníanlos en una caja de piedra para honra de Tláloc, dios del agua”.¹⁷⁴ Motolinía (2001: 96) habla también de una pareja de esclavos que representan al dios y a la diosa del agua. A medianoche los sacrificaron “y a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo que para esto tenían”. En el caso de los leprosos cautivos, sacrificados en el templo de *Iztac Cintéotl*, encontramos la misma respuesta negativa: “no eran comidos” (Sahagún, 2003, I: 252).¹⁷⁵

En todos estos casos, el destino del cuerpo o alguna parte –el corazón- es la ingesta por las deidades de la tierra. Graulich y Olivier (2004: 130) comentan:

La introducción en la tierra es frecuente y concierne a deidades vinculadas con la tierra, la lluvia y la fertilidad.¹⁷⁶ Las fuentes documentales nos hablan de corazones enterrados, de víctimas enterradas vivas, encerradas en cuevas, o bien arrojadas a remolinos de agua, que se consideraban también como cuevas [...] En otras partes los niños eran enterrados.¹⁷⁷

El enterramiento -en distintas formas- o la sumersión en el agua eran los tratamientos postmórtem más frecuentes en las fiestas asociadas al Tlalocan.

El autor de *Costumbres, fiestas, enterramientos* (1945: 44) relata la negativa de comer estos cuerpos, en favor de un canibalismo divino:

Y después de muerto y sacrificado, la carne dél enterrábanla y no la comían, y había lugar diputado para le enterrar. La causa porque no la comían era porque Tláloc, a quien la fiesta se hacía, era el dios de la tierra, y por eso le enterraban.

173 También Motolinía (2001: 98, 99, 100).

174 Las cursivas son mías. También la *Relación de Cholula* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 1985: 132); el *Códice Magliabechiano* (1996: f28v, f43v); Ciudad Real (1976: 86).

175 También Torquemada (1975-1983, 3: 225). Las Casas (1967, I: 355) hace una notable comparación: “a los que mueren de enfermedad (los masagetas), porque los tienen por desdichados en no haber merecido ser sacrificados, no los comen, sino enterranlos”.

176 También Graulich (1999: 139; 2005: 322, 323).

177 También López Luján (1993: 201); Ragot (2000: 132); Mikulska (2007: 16, 17); Chávez Balderas (2012: 57); Díaz Barriga Cuevas (2009: 155); Declercq (2016: 236-247).

Así, pues, “¿podría decirse que estos sacrificados son materialmente “comidos” por los dioses terrestres y acuáticos? Al parecer, la respuesta es afirmativa” (Graulich y Olivier, 2004: 130).¹⁷⁸

Aparentemente, en estos intercambios, había dos tendencias en la relación con los dioses. En ciertos casos, su ferocidad convirtió a los dioses en depredadores directos: En la mitología, el perro acuático *ahuítzotl* sujetaba su víctima con la mano de su cola y sumergía el cuerpo hasta las profundidades de la laguna (figura 15). La presa humana se ahogaba, pero pocos días después, el cuerpo reaparecía en la superficie del agua, totalmente descarnado.¹⁷⁹ ¿Se trata de un acto de rapacidad, como lo entendió Descolas (2001: 110), es decir, de un acto de predación, sin ofrecer un equivalente por la vida que se quita?



Figura 15: Escultura en piedra del perro acuático Ahuizotl (*Museum für Völkerkunde. Berlin*, en Solana Rickards, 1983: 62).

La necesidad de la negociación en estos casos entre dioses y humanos queda claro en un episodio del *Códice Florentino* (libro I, fol. 5v., en García Quintana, 2012: 311) sobre la diosa del agua Chalchiutlicue: “por lo que era

178 Entre los maya-tzeltales actuales, los dioses desean en primer lugar el “cuerpo-carne”, es decir, las partes donde circula la sangre –y que ellos mismos no poseen– (Pitarch, 2010: 151, 153).
 179 Según García de León (1969: 294), el mundo subterráneo de los actuales nahuas de Pajapan, Veracruz está poblado por chanecos. Cuando salgan a la superficie, captan las sombras “de las personas con el fin de proveerse de su manjar predilecto: la carne humana”.

temida, era porque arrojaba a la gente al agua, la mataba, la sumergía en el agua”.

Al lado de estos actos divinos, donde la mediación parece ser ausente, están los pactos de tipo sacrificial a manera de petición entre humanos y dioses, como los ejemplos que hemos señalado de víctimas enterrados. La *Relación de la Provincia de los Motines* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacan*, 1987: 176) cuenta como sacrificaban “y daban de comer indios jiotos” a una entidad acuática, “un sierpe con las alas plumadas”. De manera recíproca, “el dragón les daba a los principales de sus plumas ricas y doradas”.¹⁸⁰

La información arqueológica y antropológica física ofrecen evidencias que refuerzan las interpretaciones. Los entierros de contextos funerarios y/o sacrificiales generan preguntas, con base en las características contextuales, estratigráficas y el análisis osteobiográfico. Un buen ejemplo son los individuos inhumados con los cuerpos completos, en posición anatómica, al lado del manantial Hueytlílatl en Coyoacán, en la Cuenca de México.¹⁸¹ Hemos interpretado estos individuos como “cautivos” del dueño del manantial, probablemente degollados para ser “comidos” y incorporados por los habitantes del agua (Declercq, 2016).

Primeros resultados

La entrega completa de un cuerpo –o en ciertos ritos específicos el corazón– a los dioses de la tierra y el agua puede ser denominado “canibalismo terrestre divino”,

180 En la Sierra Norte de Puebla actual, se habla de una poza en donde vive una víbora que diariamente se come un cristiano. Si no le dan su presa diaria, amenaza con comer toda la comunidad –es decir: la humanidad– (Pury-Toumi, 1997: 98). Los informantes de Oropeza Escobar (1998: 97) de Zozocolco en la región totonaco mencionan la existencia de una víbora gruesa que habita en manantiales y amenaza a tragar a quienes se aproximan a capturar acamayás.

181 El contexto pertenece al periodo Postclásico. Agregamos que los infantes de la Ofrenda 48 del Templo Mayor tampoco mostraban huellas de corte o desmembramiento (López Luján, 1993: 200).

tanto en ciertos contextos funerarios, como en las prácticas sacrificiales, asociadas a la Tierra y el Agua. “En relación con la tierra o el inframundo”, las víctimas, “que, a través de aberturas en tierra o agua, iban directo a un destinatario materialmente accesible, como la tierra, el agua o el fuego: Tlaltéotl, los *tlaloque* y el fuego” (Graulich, 2016: 403; Graulich y Olivier, 2004: 146). Las deidades de la tierra y la muerte se tragan a los muertos (Klein, 1988: 249), tal como relatan los mitos o demuestran varias imágenes en los códices (Carrasco, 1995: 434; Graulich y Olivier, 2004: 130; Mikulska Dabrowska, 2008: 146).

Con respecto a las víctimas cuyo destino era el Tlalocan, las fuentes históricas indican (casi) de manera unánime, que sus sacrificantes no se los comían, sino eran enterrados o ahogados, y desde nuestro punto de vista, consumidos por los espíritus del agua y la tierra. Torquemada (1975-1983, 3: 181) y Sahagún (2003, I: 144, 257) en otra parte de su obra son los únicos autores que señalan algunos casos de antropofagia de niños o adultos *ixiptla* dedicados a los dioses del agua. Contrario a su enterramiento (consumo divino), eran compartidos con seres humanos. No sabemos bien quién podía comer estas víctimas. Por el momento, no hemos encontrado una explicación de esta anomalía en los destinos.¹⁸²

Según la lámina dos del *Códice Vaticano Latino 3738*, el octavo piso del inframundo se llamaba “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”.¹⁸³ En ocasiones, las entidades rapaces acuáticas sumergían y “mataban” a sus presas humanas. Esto nos hace pensar que el sacrificio y el canibalismo divino se equipara al tratamiento sacrificial y el banquete de los nobles que consumían su enemigo. En este sentido, y a diferencia de algunos autores, nosotros opinamos que se trata del engullimiento de los grupos sociales que no pertenecían a la clase noble –que eran comidos, como veremos, por otros nobles–.

182 Véase más adelante la sección “La captura de dioses y la teofagia”.

183 *Códice Vaticano Latino 3738*, lámina 2 (en López Austin, 2012: 62; http://www.famsi.org/research/loubat/Vaticanus/page_02r).

En palabras de Matos Moctezuma (1997: 37) la función mítica de la Tlaltecuhlti es devorar cadáveres y comerse a los muertos, en su opinión, para renacer: “el individuo muerto pueda, a través del proceso de ser comido por la tierra, renacer a una nueva ‘vida’ para continuar su tránsito al lugar que le está destinado. Así, todos los individuos muertos, sea en la forma que fuera, tenían que ser devorados”. Esta argumentación se asemeja a la de Graulich (2000: 254), que no obstante las diferencias sociales, opinaba que todos los individuos pasaron por el Mictlan, antes de encontrar sus destinos particulares.¹⁸⁴ Para Mikulska, inspirada en Graulich (2000: 254), “(casi) todo hombre llega después de la muerte al Mictlan donde se descompone el cuerpo: es decir, es comido por los habitantes de allá”.¹⁸⁵ Demostraremos que al menos la clase guerrera era capturada y descarnada por los enemigos con distintos destinos, y no en el Mictlan. En este sentido, concordamos que todos finalmente eran comidos, sin embargo, no todos bajo las mismas condiciones. Mikulska Dabrowska (2008: 277) anota acertadamente: “habría que observar si la alimentación del sol y de la tierra [...] para que el cosmos siga funcionando [...] es la misma que la de los habitantes del inframundo que, por su naturaleza, están siempre muy hambriento”.¹⁸⁶ Habrá que indagar sobre la valoración, por un lado, del consumo de un cuerpo enterrado, de materia muerta, asociado a un proceso de putrefacción –una transubstanciación canibalística–, una predación despreciable y necrófago –, y, por otro lado, el acto noble de matar la presa del cazador (Viveiros de Castro, 1992: 202). Esta valoración de las distintas formas de predación se asocia directamente con la escatología indígena, y la oposición entre lo celeste y lo terrestre: según Torquemada (1975-1983, 3: 128) los almas de los nobles de Tlaxcala se volvían

184 “*Tout défunt, quel qu’il soit, descendait au Mictlan et devenait un décharné*” (Graulich, 2000: 254). Según el autor belga, a diferencia de la gente común que se transformaron en el inframundo en bestias –porque contenían un fuego interior bajo–, los nobles continuaban hacia la Casa del Sol o al Tlalocan de la tarde.

185 Véase Mazzetto (2014) acerca del Tlacoachcalco, un espacio sagrado donde los guerreros eran incinerados.

186 Según la autora, no es tarea fácil distinguir entre las ofrendas para el inframundo por un lado, y los de la tierra y el sol por el otro. En su análisis (2008), hace énfasis en diferenciar en sentido espacial la tierra y el inframundo. Esta diferenciación es clara entre los Araweté de Brasil, donde la Abuela Tierra hierve los difuntos, mientras los espíritus terrestres malignos asan su parte (Viveiros de Castro, 1992: 202).

nieblas y nubes y pájaros de pluma rica y piedras preciosas, mientras que los de la gente común se convirtieron en comadreas y escarabajos hediondos.

Metamorfosis y deglución en la actualidad

Es cierto que los de Mixistlán antes comían gente. Ya no lo hacen tanto, creo. Tal vez ya se murió toda esta raza. Tal vez es que ya no lo hacen. ¡Pero a-a-antes, sí!

“El hombre de Camotlan que escapó del temasca”, en Miller, 1956.

Nos desplazamos un instante al mundo indígena contemporáneo. Dehouve (2008: 13, 14) habla de la captura de víctimas humanas con el fin de ser integrados en la organización social divina.¹⁸⁷ Disponemos de varios ejemplos de esta compleja relación con algún Dueño u otra entidad fragmentada de la Madre Tierra.¹⁸⁸ Dehouve (2008: 13, 14), basado en los trabajos de Hamayon, definió la metamorfosis que ocurre durante estos contactos una forma de “ensalvajamiento”, un término que expresa la transición del cazador en presa (en el caso cinegético) –definitivo o temporalmente–. Para ella, esta mutación es básicamente una forma de castigo; sin embargo, el cambio de identidad puede ocurrir del interior hacia el exterior y viceversa –por ejemplo como proceso de domesticación– y refleja la continuidad entre lo humano y lo animal como un “proceso interrumpido de transformaciones” (Neff Nuixa, 2009: 354, 359). Por extensión, incluye también el mundo vegetal (Dehouve, 2008: 6). También aquí es fundamental acentuar que las alianzas operan análogo a las relaciones de parentesco –la alianza matrimonial– en donde la ingesta del “otro” en esta interacción intercomunal cósmica siempre está presente.

¹⁸⁷ El que pide riquezas al Señor del monte durante su vida, se compromete a la servidumbre en el interior de la tierra cuando muera (Mateos Segovia, 2012: 54).

¹⁸⁸ Véase López Austin y López Luján (2009: 65).

Los difuntos

“Al decir ‘la tierra nos come a nosotros’, los nahuas de Guerrero se refieren a la descomposición lenta del cuerpo enterrado después de la muerte. Dicen que la ‘tierra come’ del proceso de absorción gradual del cadáver, la caja de madera, la ropa y lo demás” (Good Eshelman, 1996: 285; 2004: 165, 168-169). La tierra devora, como en el octavo piso inferior prehispánico; sin embargo, también sacrifica, como en el séptimo. En un testimonio de la Sierra Negra de Puebla (en Mateos Segovia, 2012: 54, 55), el informante Don Claudio explica la dinámica del Dueño del monte en caso de un fallecimiento:

Ya te mueres, no te vas por donde creemos nos vamos, si no te vas al Cerro. Y ahí, de acuerdo a cómo pediste ahí te tiene. Dicen que ahí llegas y te comen. *Te matan y te comen. Luego juntan los huesos, dan los siete chilillazos, te levantan de nuevo.*¹⁸⁹

El ejemplo anterior ejemplifica de manera clara el tratamiento sacrificial de los difuntos por parte de los Dueños de la Tierra. En la otra Sierra de Puebla, Duquesnoy (2001, en Martínez González, 2011: 259) comenta los detalles del pacto:

Si ella te da de comer, ella también te quiere comer. Es el pago que debes hacer a la tierra. Ella te come siempre [...]. Si no pones atención, ella te come y con eso ella da comida a todos los que vienen [...]. Pagas tu deuda en el Talokan o te rostizan un tiempo en el Miktan.

¿El último comentario se refiere al fuego del infierno cristiano, o se trata de un proceso de preparar la carne en el Mictlan?¹⁹⁰ Víctimas de los necrófagos, vemos que posteriormente se invierten los roles y ellos mismos se convierten en predadores de un sustituto, en espera del cuerpo real: Hoy en día, animales como pollos son sacrificados a la Tierra, como sustitutos de los hombres, “de cuyos

189 Cursivos míos. Con “chilillazos”, se refiere al acto de golpear con una riata de cuero (Mateos Segovia, 2012: 54). en). En el Sur de Veracruz se relizan rituales funerarios para que los nahuales no comen el corazón de los cadáveres ya enterrados (Martínez González, 2011: 356).

190 En otras partes del continente americano, se refiere a la preparación de la carne en el mundo subterráneo: los chamanes makunas cuentan que los dioses cocinan y comen a la persona muerta (Århem Kaj, 2001: 229). Para los Araweté, Viveiros de Castro (1992: 198) comenta el uso de una “anti-parrilla” por parte de los espíritus terrestres, una caricatura del método de asado.

cuerpos y almas la Tierra tiene un apetito insaciable” (Lupo, 1995: 168). El hombre posterga su propia muerte y sacrifica un animal como “reemplazo” a las entidades extrahumanas, como por ejemplo durante la celebración de los muertos, en espera de devorar a los hombres: en estos casos, “el maíz cocido, el mole y la carne de guajolote representan respectivamente la carne, la sangre y el componente anímico del hombre, entregados a los muertos en sustitución de los vivos que de otra manera ellos devorarían” (Lok, en Lupo, 1995: 220).¹⁹¹

El maíz y otros alimentos como carne y alma-sustituto

Con la corporalidad del paisaje –terrestre y zoomorfo a la vez–, en donde cuevas son bocas y los ríos son su sangre (Monaghan, 2000:27), y el suelo y la vegetación constituyen las partes blandas y corresponden a su ‘carne’, en la retroalimentación la tierra es un “ser vivo nutrido con la sangre y carne humana” (Good Eshelman, 1996: 285; 2004: 165, 168-170).¹⁹² Al final quedan los huesos del difunto como fuentes de poder.¹⁹³ En sentido contrario, la Madre Tierra y su diversificación de depredadores participan de las necesidades humanas alimenticias –y en ocasiones se convierte en actos de teofagia, como veremos–.

191 En la Sierra se prepara un tamal que representa un difunto, envuelto en su ‘sarcófago’ (una hoja de tamal, ‘*nacatamal*’, “la pasta de maíz y la salsa de mole representan carne y la sangre, mientras que el relleno de carne de pavo reproduce el componente espiritual de la persona”. La masa de maíz reemplaza aquí la carne humana (Lok -1991-, en Lupo, 1995b: 77).

192 Entre los sherené, Lévi-Strauss (1986: 171) deduce una simetría entre maíz y carne, primero en un estado natural, de dioses vegetarianos que comen maíz no cultivado y cazadores que comen carne cruda y desconocen la agricultura, y a la inversa, en el estado de cultura, las plantas cultivadas de los humanos y dioses que se nutren de carne humana cocida (asada o ahumada) o podrida (macerada en el agua). Recordamos que en un mito nahua, en las primeras eras, se comía semillas silvestres (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 2011: 35), mientras en la era del “hombre actual” el maíz es un alimento masticado, es decir, ya preparado por los dioses. Gracias al futuro Sol, Nanáhuatl, el maíz escondido y defendido por entidades terrestres fue accesible para el ser humano, es decir, cuando fue “liberado” de debajo de la tierra y vio la luz del Sol (Leyenda de los Soles, 2011: 181). En este sentido, la apertura del pecho de la víctima sacrificada es como abrir la montaña de maíz (Graulich, 2005: 315). Vernant (1989: 42) habla de una cocción natural de las plantas cultivadas: el hombre trabaja la tierra para que el sol penetra y “hierve” las semillas.

193 Véase Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita (en prensa) sobre los aspectos regenerativos de los huesos.

Se dice que la tierra devora a las comunidades humanas, pero también nutre y da sustento, –básicamente por medio del maíz, ‘*tonacayotzin*’–, basado en la reciprocidad.¹⁹⁴ Se considera que la agricultura “mata” (o “hiere”) a la Tierra y la Tierra “come” al ser humano (Monaghan, 2000: 38). Es pertinente entender que la toma de recursos vegetales muestra un paralelo con el modelo cinegético: Read (1998: 130) anota que el maíz fue “perseguido y capturado” como si fuera una presa, un rito ya registrado por Durán (1984, I: 253) hace cinco siglos.¹⁹⁵

En Cuetzalan, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla explican que las partes perecederas –del maíz (la mata) y del hombre (el cuerpo- alma perecedora [*ecahuil*]) – están “destinadas a alimentar a la Tierra”, se vuelve el abono, mientras el Dios celestial de la Fe Católica dispone del alma (la mazorca de la planta, el “corazón”) o la parte inmortal.¹⁹⁶ Esta división, según Lupo (1995b: 76, 80, 1995: 201, 247) se asemeja a la idea prehispánica del corazón y la sangre (que contiene la fuerza anímica) “como alimento predilecto a los dioses”.¹⁹⁷ Esta fragmentación culinaria de la mazorca refleja una parte corporal-material para los mortales (lo terrestre) y otra parte corporal-espiritual para lo divino (celeste).

El rango secundario del cuerpo-material en el mestizaje queda expuesto en una narración totonaco: el Diablo es el que come carne humana, mientras los Angeles y los espíritus de los muertos disfrutan del aroma de la comida y de un vino tinto (aunque existen casos intermedios) (Oropeza Escobar, 1998: 103-106).

194 “*Tonacayotl*”: “mantenimiento humano, o los frutos de la tierra”; “*tonacayo*”: “cuerpo humano, nuestra carne” (Molina, 1977, II: 149r). Al igual que Krickeberg (1933: 80), López-Austin (2012: 172) opina que el vínculo entre el cuerpo humano (“*tonacayo*”) y el maíz es de tipo metafórico. Sin embargo, véase la reflexión crítica de Lupo (1995b: 80, 81) al respecto: la identificación del hombre con el maíz para el indígena es un hecho real. Véase Martínez González (2011: 258, 259).

195 “*Corn was game that was stalked and captured*” (Read, 1998: 130). Véase Dehouve (2008: 5); González González (2011: 294).

196 También Knab (1991: 42). Según Martínez González (2011: 259), el alimento de la tierra (de naturaleza fría) no es la sola carne inerte de los cadáveres sino aquella energía calórica (“*tonalli*”) que, procedente del sol, renovada por la alimentación (en particular el maíz) se almacena en el cuerpo humano.

197 En un mito totonaco, los Truenos “se alimentan con el olor de los alimentos, mientras que el hombre los consume materialmente” (Oropeza Escobar, 1998: 54).

Los testimonios atestiguan sobre el consumo del alma como disputa entre el bien y el mal y el cuerpo desubjectivizado.¹⁹⁸

Al consumir el maíz, el hombre se garantiza de dicho alma o corazón y se vuelve hombre-maíz. Por la tanto, es importante dotar a las semillas del maíz con energía: “la antropomorfización del maíz”, dotado de “aliento” y “humanidad, hace conceptualmente posible que se nutra de los alimentos consumidos por el hombre” (Lupo, 1995: 169, 220). Al final de la siembra, se ofrecen los restos de la comida de los trabajadores de la milpa, en forma de tortillas, un poco de mole y los huesos del pavo a la Tierra. El consumo del animal ofrendado hace que participan, mediante la comunión con la divinidad en el alimento, de la fuerza mística que se pone en circulación con el sacrificio (*ídem*).

Alianzas con caníbales

En los siguientes ejemplos se manifiesta el rol de la ingesta en la formación de parentesco con el “otro”. Quedamos un instante con el tema del maíz: La relación con la Madre Tierra se expresa a través de una singular alianza entre el agricultor y el maíz (Dehouve, 2008: 10). Furst (en *ídem*) relata un mito huichol sobre una muchacha maíz que se casa con un joven.¹⁹⁹ Después de un tiempo, la suegra

198 Entre los tzotziles, se considera que una persona muere porque le han comido su *ch'ulel*. Se reza y se ayuna tres días, porque Pukuj tiene fuerza, y toma forma de culebra, o de toro. “El Pukuj parece enemigo también”; y entre él y dios hay una lucha por el *ch'ulel*. Sobre la personalidad de Pukuj, Guiteras Holmes (1965: 153, 156, 237) explica que se refiere a un término genérico que designa la muerte y la maldad, asociado a la oscuridad. El Pukuj desea exterminar el alma del hombre y derrotar a dios. Cuando el *ch'ulel* abandona el cuerpo, éste se vuelve “carne para comer” (Guiteras Holmes 1965: 241), con lo que queda “equiparado al cuerpo de los animales” (López-Austin, 2012, I: 245). Efectivamente, “el Pukuj cree que nuestra carne es carne de un animal”. El Pukuj “es como persona, por eso se dice que come” (Guiteras Holmes, 1965: 184, 185).

199 Regresando a los nahuas que informaron a (Lorente Fernández (2011: 113), una función de los *ahuaques* o “espíritus del agua” es de tipo matrimonial. Con el rayo los *ahuaques* solteros capturan espíritus humanos para ‘casarse’ con ellos – la acción en sí se equipara al ‘matrimonio’ (*mo tenamicti*). Sin embargo, también matan animales con fines nutricios. Un hombre de Santa Catarina (Texcoco) lo expresó claramente: “Cuando los duendes o el rayo caen, se dirigen digamos a algún animalito, y, al matar ese animalito para ellos es su alimento, porque no la carne

obliga a la chica, que vive en la troje, a moler el maíz. La jóven maíz muele sus propios brazos y se quema al cocer las tortillas, hechas de su carne.

Este tipo de alianzas se extiende hacia distintos ámbitos del sociocosmos. En primera instancia, se advierte sobre el peligro de involucrarse con las entidades ajenas: en San Miguel Tzinacapan, un padre recuerda a su hijo de los peligros de adentrarse en el monte: “Ay, hijo, no los agarres (al tigre y la leona), porque te van a comer ¡Son fieras, comen a la gente” (Pury-Toumi 1997: 97); Entre los nahuas de Guerrero, un muchacho se siente atraído por dos muchachas y decide seguir las hasta el cerro, donde el joven encuentra los padres de las chicas, en forma de serpientes enormes. Una de las jovencitas le promete que su padre serpiente no “se lo comiera”. El joven participa en una comida “de gente que al chavo le dan de comer; entonces que se empieza a mover la carne y hasta grita ¡ay¡ay¡”. Por medio del matrimonio, el suegro-serpiente le ofrece trabajo y pasando el tiempo, el joven que cuida al ganado se convierte en un toro.²⁰⁰ Neff (2009: 358) comenta esta bella historia: “El cerro parece requerir un tributo de hombres jóvenes que, por una parte, contraen nupcias con las mujeres jóvenes del cerro cuando no sirven para alimentar a sus padres-serpientes y, por otra parte, se solicitan como mano de obra”.

Neff (2009: 359) cuenta que en febrero, los nahuales de la región salen de manera cíclica de sus hogares en el monte para atraer muchachas. Los tlapanecos los enfrentan en combates “para ganar seres que trabajan para los dos mundos [...] el vencido se transforma en alter ego con el fin de asimilarlo en la estructura familiar, una vez sacrificado. Desde nuestro punto de vista, podríamos definir el conflicto como una variante de la “guerra ritual” prehispánica.

sino que el espíritu del animal se lo llevan”. Es decir, que consumen el espíritu en el arroyo (Lorente Fernández, 2011: 113, 114). En la zona Puebla-Tlaxcala, la Malinche promete a don Hilario de Tlaxcalancingo, Puebla, convertirlo en Mayordomo del agua si se casa con su hija o Dueña del agua (Olivera de Vázquez, 1969: 46).

²⁰⁰ Véase por ejemplo el mito “la esposa del jaguar” sobre la muchacha que se convierte en la esposa del jaguar – en lugar de devorarla–. El jaguar, en cambio, abastece la familia de la muchacha de carne. Mientras, la joven se transforma en fiera (Lévi-Strauss, 1986: 86).

En una versión de mitos totonacos contado por Alejandro Atzin de Morgadal, Papantla, aparecen Los Truenos como devoradores de carne humana fresca.²⁰¹ Cuando el Huérfano pide algo para comer (en el mundo de los Truenos) la nanita acepta tomarlo en su casa, pero confiesa que sus hijos comen carne cruda. Además, “no pueden ver ningún cristiano”. Para protegerlo de los hijos caníbales, lo enreda en un petate. La misma costumbre alimenticia se atribuye a los Viejos del Monte: “esa abuelita era [...] pues, como tipo salvaje, pues esos comían gente [...] Tenía unas trenzas largas (Oropeza Escobar, 1998: 100-102).

Existe el riesgo que no consumen el ahogado o el fallecido –que son incorporados para trabajar–, sino algún familiar visitante de estas víctimas. Vinculado a las ceremonias de los difuntos, un señor visita a su esposa fallecida que se ubica en el lugar de los muertos (según algunos el “infierno”). Su esposa le advierte que ella ahora trabaja con alguien (en el lugar de la muerte) y que su esposo se debe esconder, sino, “aquel se lo comería”. Cuando el nuevo compañero llega a la casa, le advierte a la esposa que el lugar “olía a carne” (Oropeza Escobar, 1998: 102). En otra ocasión, el viejo San Juan amenaza con comer a un hermano del fallecido que vive en un pueblo dentro de un arroyo. San Juan (el Trueno Viejo, Juan Aktzín –una transformación del joven huérfano–) come a los hombres “que llegan a su habitáculo y que no son ahogados: igualmente, el diablo come a los que llegan al infierno sin ser muertos” (Oropeza Escobar, 1998: 103-106).²⁰²

Félix Báez (1988: 319; 2008: 157, 162, 163) explica la figura mítica de los zoques de Chiapas, llamada *Piowačwe*, “la mujer-volcán de vagina dentada” como un aspecto local de la Tierra Madre prehispánica.²⁰³ Las dos acciones “más temidas” de su dimensión fisiológica serían “la deglución y la castración”; “en ambos casos se refiere a la ingestión de seres humanos, o de órganos de seres

201 Para los nahuas de Texcoco, la intención del rayo es capturar el espíritu de ciertos individuos que se convertirán en graniceros (Lorente Fernández, 2011: 113)

202 Según Ichon (1973: 130), San Juanito “no se come a los ahogados; los utiliza como peones...”

203 Véase Galinier (1984: 159) para la idea de la vagina dentada entre los mazahuas, y el carácter devorador de las entidades terrestres y lunares: “*Par ailleurs, la pulsion cannibale de l'astre lunaire s'exprime symboliquement chez la femme dans les échanges amoureux*”.

humanos". Según el autor, "en las narraciones y experiencias transcritas en los relatos no se hace evidente la antropofagia, pero su sentido se advierte en los reclamos que se atribuyen a la vieja". La Mujer volcán pidió trabajadores "extranjeros" para su servicio (en cambio de petróleo) y muchachos para su cumpleaños.²⁰⁴

Un grupo de actores que por su oficio se enfrenta y construye relaciones complejas con la comunidad de sus presas son los cazadores.²⁰⁵ En estos vínculos, coordinados por un Dueño de los animales, es particularmente relevante la inversión de roles entre el depredador y las presas en un relato de la mixteca (Jansen, en Dehouve, 2008: 11), el Dueño de los animales castiga a un cazador y su pareja por un exceso de matar animales, al transformarlo ("ensalvar") en venado: los machos venados abusan de su esposa, mientras las ciervas comían el cazador a pedazos.²⁰⁶

Finalmente, la idea de un mundo animado y depredador se extiende a todo tipo de objetos: en una casa nueva, se le da de comer para que no coma al dueño. La casa tiene su *ch'ulel*, y es ésta la que se come a la gente (Guiteras Holmes, 1965: 144, 188). La explicación es que los nuevos materiales para la casa vienen del monte: "hay que traer trago y comida a la casa".²⁰⁷ Como señala Lévi-Strauss

204 Otro relato de Chiapas cuenta de una vieja fea que olía mal que vino de otro lado y vivía en una cueva. Invitaba a viajeros perdidos a dormir: "Cuando el pobre hombre se encontraba durmiendo, la vieja hacía muecas y rezaba sus oraciones de maldad. Entonces le salían patas y garras de tigre. De la boca le nacían unos dientotes grandes como de león. Se acercaba despacio, sin hacer ruido, como hacen los gatos, y se comía al pobre hombre. Hasta familias enteras se habían desaparecido en la noche". Sin embargo, su suerte no duraba: un día llegó otro brujo, el doble de una escultura antigua de Izapa: la vieja quizá mordiólo y se le quebraban los dientes y las uñas se le arrancaron (fragmento de "La vieja que comía gente", Navarrete, 1966: 424). Existen versiones distintas de unas ancianas que atrapan a un personaje en un temazcal para devorarlo (Miller, 1956: 147; Segre, 1990: 174).

205 Véase Olivier (2015); Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita (en prensa).

206 Véase la sección "Sobre capturar más entidades anímicas en el sociocosmos".

207 Entre tzeltales, los espíritus de la casa -un niño ladino- y de sus habitantes se reúnen en el poste central de la casa. El espíritu de la casa "es caprichoso, y si no está contento, puede admitir a espíritus malignos que se comerán las almas de sus ocupantes. Su apetito debe ser satisfecho cuando se ocupa la casa por primera vez y cuando los niños de la casa caen enfermos de un mal diagnosticado por el curandero como resultado de que sus almas han sido comidas". "La gente cree que las paredes de lodo, como su contraparte carnal, el cuerpo humano, requiere alimentación". En otras ocasiones, se trata de espíritus malignos y peligrosos que viven en los bosques parecen ladinos, "se les teme porque les cortan la cabeza a las personas para alimentar

(1986: 153), el uso de madera viva se considera un acto de canibalismo hacia el mundo vegetal. Monaghan (2000: 31) enfatiza que alimentar la casa es un paso necesario en su construcción, y no se explica como un hecho ceremonial sin sentido práctico.

Primeros resultados

Las comunidades indígenas actuales dejan testimonio del carácter de los intercambios entre actores diversos que apenas podemos rastrear en los datos históricos. El acercamiento a la información etnográfica, a vuelo de pájaro, revela un panorama que a nuestro juicio demuestra una dinámica entre comunidades del cosmos, fundamentado en la obtención bilateral de recursos, con el fin de garantizar la reproducción social. La depredación –que se manifiesta a través de la captura– como táctica para lograr estos fines es esencial, y se expresa en dos variantes: por medio del matrimonio o como alimento.

Se trata de formas de intercambio, a veces con una tenue margen de tolerancia: las faltas se pueden castigar con actos brutales de predación, sin ninguna intención de devolución.²⁰⁸ En el trato intercomunal –a través de los difuntos, la agricultura, la cacería, la construcción de la casa, o el combate, *etc.*– la reciprocidad implica integrar el otro como mano de obra, o por motivos reproductivos, o por motivos alimenticios, en residencia uxorilocal o patrilocal, según las circunstancias.²⁰⁹ En este sentido, animales, maíz, árboles, almas de naguales y yernos o nueras, *etc.* son capturados –a veces en combates– y “consumidos” o asimilados. Esto resulta en una mutación o doble naturaleza, y la conversión cíclica de predador en presa y viceversa. Neff (2009: 359) señala

la campana de la iglesia de un pueblo vecino para darla a los espíritus de proyectos mayores de construcción...” (Nash, 1975: 13, 15, 16, 28).

208 En este sentido, López Austin y López Luján (2009: 126) cuestionan las “reglas de la reciprocidad”: “Los trabajadores humanos del Lugar de la Muerte no necesariamente van allá por un pacto, sino como víctimas de los enanos de la lluvia, quienes causan enfermedades mortales para conseguir peones que realicen las faenas del inframundo”. También Martínez González (2011: 260, 261).

209 En palabras de Martínez González (2011: 258; también Good Eshelman, 1996: 285), se trata de “una circulación o un intercambio, en términos de “carne”, entre los hombres y las deidades de la tierra y la lluvia. El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre después de la muerte”. Carne y maíz son “metafóricamente homologados”.

acertadamente que el contacto con un ser diferente puede provocar una metamorfosis, una noción clave en la explicación de la dinámica de la alteridad. Domesticación y ensalvajamiento (definitivo o temporalmente) operan en ambas direcciones. Aunque el proceso de “ensalvar” para Dehouve conlleva una connotación negativa, veremos más adelante que la mutación que deshumaniza también genera ferocidad.

Muchas de estas “personas” de las distintas comunidades se caracterizan por ser (exo) caníbales: se alimentan con carne humana, de la carne de los difuntos, de sustitutos humanos (básicamente el maíz), de los familiares visitantes de los difuntos, o de las esposas adúlteras en sentido sexual, *etc.* Algunos testimonios indican que las víctimas son matadas (“sacrificadas”) anteriormente, como intercambio o como acto de rapacidad. Algunos personajes aparecen en relatos de distintas partes de Mesoamérica, como la abuela primigenia caníbal, un “aspecto agresivo de la Tierra” (Olivier, 2015: 180). Es conocida bajo distintos nombres, entre ellos, Tzitzimitl²¹⁰, la Tlantepusilama o “Vieja de Metal con Dientes”, asociada a la diosa caníbal Itzpapálotl (Olivier, 2015: 179). Entre los nahuas de Santa Ana Tlacotenco, se conoce la leyenda de un devorador de hombres llamado *tlacacuani*. Según Pury-Toumi (1997: 104), se trata de un Tepeyollotli, un dios “mitológico” que devora ancianos. El Tepeyollotl o “Corazón del monte” es un buen ejemplo de la dualidad terrestre y zoomorfo, definido como un *tecuani* (Pury-Toumi, 1997: 105), una fusión entre el dueño de los animales y el dueño del monte y asociado al jaguar y las deidades Tezcatlipoca y Tláloc en el mundo prehispánico (figura 16): “sin duda, la idea de masticación, de mordidura se

210 Pury-Toumi (1997: 123) relata sobre una pareja de Tzitzimitl viejos y su hijo Tlamacaztzin, “el nutricio”, “el sacrificador”, que los ancianos deciden comer. El niño se da cuenta y se invierten los papeles. De la sangre de la muerte nacen las plantas cultivadas. Véase Mikulska Dabrowska (2008 185) sobre el lado destructor de la abuela, y su intención de matar al joven dios del maíz. En la época prehispánica, los tzitzimime (divinidades femeninas y masculinas) descendían a la tierra con aspecto espantoso, básicamente durante la temporada de lluvias, de noche, del Mictlan (Graulich, 1999: 219), o “durante eclipses de sol que prefiguran el fin del mundo”. También al jaguar –un sol nocturno- se le atribuye esta función (Olivier, 2004: 173, 174).

repite constantemente en las referencias a los ‘dientes’ de la vagina o de la cueva” (Olivier, 2004: 172).²¹¹

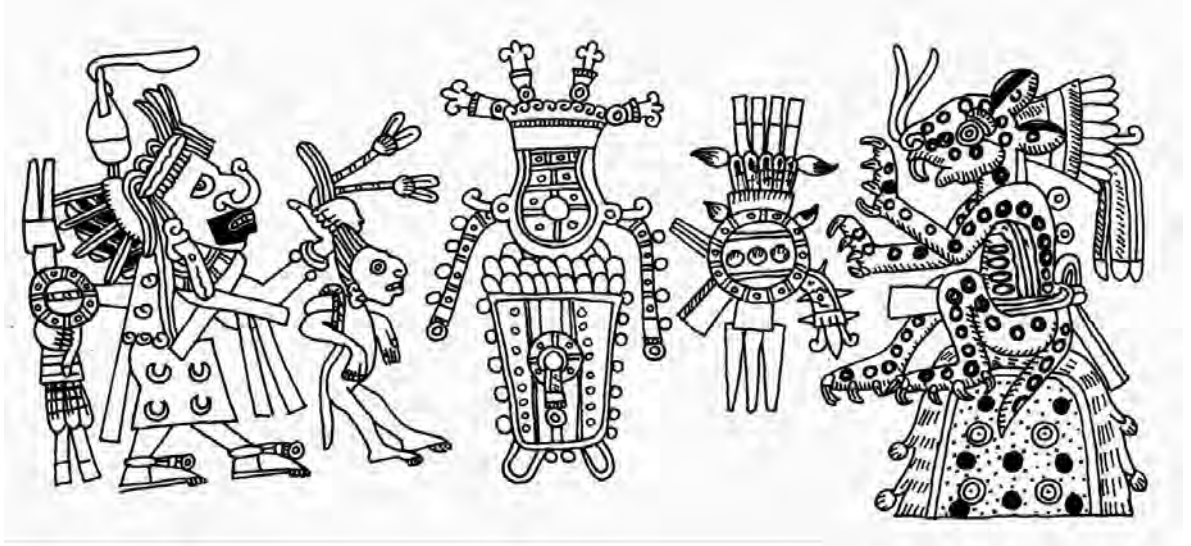


Figura 16: La diosa Tlazoltéotl entrega(?) un niño -como si fuera un cautivo- al “Corazón de la Montaña”, el dios Tepeyollotl (*Códice Borgia*, 1963: 15).

Por supuesto, habrá que distinguir más los distintos motivos de los actos caníbales. Con Viveiros de Castro (1992: 71), y asociado a la advertencia de Mikulska sobre las diferencias entre el inframundo y la tierra y el sol (como conjunto), o el destino en el Tlalocan, algunos canibalismos son regenerativos y de iniciación, en contraste a un canibalismo destructivo y meramente salvaje de algunos espíritus terrestres. Al mismo tiempo, diferentes partes de un cuerpo pueden tener distintos consumidores y destinos (divino o humano), con las respectivas connotaciones éticas.

La captura de dioses y la teofagia

²¹¹ Según Galinier (1990: 255), “la boca (in’e) es el símbolo del deseo. Este término indígena significa en efecto apertura, lugar de la captura, lugar de la manducación y de la transformación”.

Habíamos visto que los dioses, los espíritus terrestres y los difuntos comían a los hombres o a los hombres-sustitutos. En sentido inverso, el ser humano se apropia y consume diversos alimentos extraídos del “cuerpo” de la Madre Tierra, ofrecidos por ella desde su creación (Graulich y Olivier, 2004: 145).²¹² A estas formas de ingesta cósmica, agregamos aquí una variante más explícita: el consumo del cuerpo de alguna deidad, una teofagia que consistía en dos modalidades básicas. A un lado, se manifiesta con la elaboración de efigies comestibles, y por otro lado, en la comunión con un dios a través de su consumo, por medio de un sustituto humano, un personificador de un dios, llamado *ixiptla* entre los nahuas, y escogido de manera rigurosa entre los esclavos capturados o comprados.²¹³

Durante varias de sus fiestas calendáricas, los indígenas elaboraban efigies de distintos dioses, llamados *tzoalli* (*Amaranthushybridus*), hechos –con variantes– de “una masa formada por semillas de amaranto, maíz tostado y miel negra de los magueyes” (Mazzetto, comunicación personal), que eran consumidos por la comunidad en general o algún grupo social en específico.²¹⁴ Al consumo de la deidad le decían *teoqualo* o “se come al dios” (Sahagún, 2003, I: 278).²¹⁵ En palabras de Ruiz de Alarcón (1987: 138), los indígenas imitaban a los cristianos cuando derramaban vino enfrente de los “idolillos del Huautli (acción que llamaban *tlatotoyahua*), antes de comerlos.²¹⁶ Vemos primero la teofagia por medio del *tzoalli*, después de los esclavos-*ixiptla*.

212 “Los dioses habían ofrecido su propio cuerpo para futuro alimento para los hombres (Graulich y Olivier, 2004: 145). Con Duverger (1983: 187), “teotónicas simbólicas engendran teofagias simbólicas”.

213 El esclavo que se vendía en el mercado se distingue de los cautivos-guerreros (mamaltin). Podrían ser cautivos de guerra, hombres condenados, niños vendidos o otras personas que se vendían (Graulich, 2016: 241). De manera curiosa, Graulich opina, basado en Durán, que los personificadores de dioses nunca eran extranjeros, y que no pasaban por un proceso de integración en el grupo (mientras este último aspecto es esencial en el caso de los prisioneros-guerreros).

214 Sobre la elaboración de los *tzoalli*, véase Mazzetto (en prensa).

215 Véase Torquemada (1975-1983, 3: 113); Mendieta (2002, I: 224); Duverger (1983: 188); Báez-Jorge (2003: 258, 259); González Torres (1990: 111).

216 En este acto, se ve que el demonio quiere ser el semejante de dios, imitando el Sacramento del Altar “el cual recopilando nuestro Señor los beneficios de nuestra Redempcion dispuso que verdaderissimamente le comiessemos, y el demonio, simia, enemigo de todo lo bueno aliña como

El consumo de las efigies de *tzoalli*

En Panquetzaliztli, dos guerreros llevaban el cuerpo de Huitzilopochtli a su *calpulli* para el consumo. Queremos enfatizar en la condición particular de la efigie en el momento de ser llevada: “a estos dos que habían llegado cansados, y tornando en sí, baxavan del cu trayendo consigo la estatua de Uitzilopuchtli *captiva*²¹⁷, que era de masa, y llevávanla para sus casas, y hazían combite con ella a sus parientes y a todos los de su barrio” (Sahagún, 2003, I: 213).²¹⁸ El dios era capturado y consumido. En otro episodio sobre la misma fiesta, Sahagún (2003, I: 277; *Códice Florentino*, 1950-1982, VII: 6) relata como el gran sacerdote ataviado como el dios Quetzalcóatl mata al Huitzilopochtli hecho de *tzoalli* con un dardo. El *tlatoani* recibió el corazón, y el resto del cuerpo fue repartido entre México y Tlatelolco.²¹⁹ Un grupo de jóvenes que se obligaban al servicio en el templo de Huitzilopochtli durante un año participaban en el convite y eran llamados *teocuaque* (‘los que han comido al dios’) (Sahagún, 2003, I: 278). Se trata de mancebos soldados. Torquemada (1975-1983, 3: 113-115) asegura que el consumo era prohibido para las mujeres. En la versión de Durán (1984, I: 29, 35), en cambio, se ponía cuatrocientos huesos de masa enfrente del *tzoalli* del dios, que llamaban “los huesos de Huitzilopochtli y la carne”.²²⁰ Esta imagen fue repartida en pedacitos: “de sus pedazos comían sólo algunas personas principales” mientras con los cuatrocientos “huesos y carne” que habían confeccionado las sirvientas del templo

estos desventurados le coman, o se dejen apoderar del comiendole en aquellos idollilos” (Ruiz de Alarcón (1987: 138). (*Huautli* es el nombre náhuatl de amaranto).

217 Las cursivas son mías.

218 Según los informantes del *Códice Florentino* (1950-1982, II: 135): “*qujtquijtze in ocacique tzoalli, qujmotqujlia in inchan, ca nel immal, qujqua, qujnmamaca in inoaniolque, yoan in tlixillacaleque, qujcenqua*”. (“they ‘captured’ the amaranth seed of Huitzilopochtli. They took it home for it was “in truth their captive. They ate it. They offered it to each of their kin and those of the neighborhood. They ate it all”) (Traducción de Dibble y Anderson. Véase Graulich (1999: 199).

219 Véase Torquemada (1975-1983, 3: 113-115): “La cual ceremonia se hacía diciendo que era matar al dios Huitzilopochtli para comer su cuerpo”. También (Graulich y Olivier (2004: 145).

220 Recordamos que Huitzilopochtli nació “sin carne sino con los huesos” (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 2011: 27). Con Dehouve (2008: 6): “El señor de los animales está literalmente constituido por los huesos y cráneos animales enterrados en el corazón del cerro.”

(Kruell, 2011: 85), “comulgaban con ellos a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, viejos y niños”, semejante (pero diabólica), según el fraile, con la costumbre cristiana del cuerpo y sangre de Jesús (Durán, 1984, I: 29, 35). En palabras de Kruell (2011: 87), se trata del “momento sagrado de la creación del pueblo mexicana, visto literalmente como el cuerpo de su dios patrono [...]. Mediante la ingestión de éstos, los mexicas afirmaban su identidad con Huitzilopochtli: no sólo tomaban posesión de su cuerpo, sino testimoniaban ser su cuerpo, su manifestación viviente en el mundo”.²²¹

Durante el mes de Xócotl Huétzi, se consumía el *tzoalli* en forma de pájaro (Durán, 1994, I: 119), o en figura humana. En un poste de madero, había una estatua de masa, de “*huahtli* mezclada con maíz y tenían muchos tamales y pan en la cabeza”, y se peleaban para obtener esta masa, y el primero que llegaba a lo alto sacábale el corazón de la estatua y se lo comió” (*Costumbres, Fiestas, Enterramientos*, 1945: 47. f347r.), es decir, “se mataba y que el corazón era comido por su *xocomani*, esto es, el que la había capturado” (Mazzetto, 30, en prensa). A principios del siglo XX, Frazer (1912: 91) retoma la opinión de Benavente (2001: 97) y Basseur de Bourbourg que los guerreros se fortalecían cuando comían de esta imagen.²²²

De la misma manera, se comulgaba con un *tzoalli* del cuerpo del dios de los convites Omácatl “dos cañas”, “una figura de un hueso grueso”, pero no sin haberlo punzado primero “en la barriga para lastimarle” (Sahagún, 2003: 74, 75). Sin embargo, en la versión en náhuatl, se señala que lo apuñalaron y mataron, “*conjitzopinja, ynomacatl con mjctia*” (*Florentine Codex*, II: 14).²²³

221 Hay una anécdota curiosa sobre una parte del grupos de mexicanos que se oponían a las decisiones tomadas: A los que no confiaron en la palabra de Huitzilopochtli, habían pecado, y para que se perdonaban, hicieron una cabeza con dos caras y dos lenguas, y flecharon esta cabeza, y con los ojos tapados tenían que buscar la cabeza y “hallada la comiesen repartiéndola entre todos; y así fue hecho, y éstos se juntaron a poblar en el Tlatelolco” (Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, 2011: 65).

222 Véase Mazzetto (34, en prensa) para todas las versiones.

223 <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/62/>. “*And when day broke, they stabbed Omacatl in the stomach and killed him*” (Traducción de Dibble y Anderson, en Códice Florentino, 1950-1982, II: 14).

Los montes sagrados se convertían en víctimas sacrificiales durante Tepeílhuitl y Atemoztli. Después de haber alimentado a los *tzoalli*-cerros, los abrían el pecho con el palo para tejer, el *tzotzopaztli*, "y sacábanles el corazón y cortábanles las cabezas, y después repartían todo el cuerpo entre sí y comíanselo" (Sahagún, 2003: 130, 134, 233; *Códice Florentino*, 1950-1982, II: 122, 123).²²⁴ Honraban en esta fiesta los difuntos –también con sus imágenes comestibles– que "no se quemaron sus cuerpos, sino que los enterraban", en concordancia con el trato recíproco con los Dueños del monte (Idem: 202). Había imágenes de dos caras, una de persona y otra de serpiente. Los bubosos y tullidos se bañaban y consumían la masa de los 'cerros', creyendo en el efecto medicinal de la teofagia (Durán, I: 156, 280). Al igual que otro tipo de presas –animales o cautivos de guerra, mazorcas, etc.–, colgaban los papeles de los *tzoalli* en las vigas como trofeos, cada uno en el adoratorio de su propia casa, durante un año completo (Sahagún, 2003, I: 203).

Cervantes de Salazar (1985: 319) menciona el *tzoalli* de un dios (sin mencionar quien) en el Templo Mayor de color negro. Cuando lo renovaban desmenuzaban al viejo que por reliquias se repartía entre hombres de guerra a manera de protector. En otra ocasión, un *tzoalli* en forma de dios (sin saber de quien se trata) era desmenuzado para dar de comer a los hombres y mujeres, "y si algo quedaba del ídolo, comían los sacerdotes".

Posiblemente se consumía también una efigie del famoso prisionero Xiuhtlamin de Huexotzingo, sacrificado durante la fiesta del Fuego Nuevo, cuyo captor recibió el nombre de "cautivador de Xiuhtlamin" (*Códice Florentino*, 1950-1980, 7: 31, 32). Según los informantes de Sahagún, se elaboraba su efigie de *tzoalli*, y se colocaba maíz cocido encima de él para el consumo (*ídem*).²²⁵

224 También Durán (1994, I: 165).

225 "And they made [the victim's] image of pure amaranth seed dough, so that it might represent him; they set cooked grains of maize upon it, so that they could give it to the people to eat" (Traducción de Dibble y Anderson) "*auh ca tzoahoalli, inic quixiptlaioti, in ipan quipouh: tlaolpaoastli ipan quitlatlali, inic quitequalti*". Read (1998: 127, 267) observa que el texto no es explícito referente al consumo de *tzoalli* de Xiuhtlamin, aunque su "consumo metafórico" es bien posible.

En Noviembre, cuando habían cosechado el maíz, algunos niños ataviados para el rito comían algunos tamales que era la carne de Tezcatlipoca, “y solos los dichos muchachos comían aquellos bollos en lugar de comunión, o carne de aquel demonio; los otros indios procuraban de comer carne humana de los que morían en el sacrificio” (Benavente, 2001: 78).

El consumo de los esclavos-ixiptla, personificadores de lo divino²²⁶

Durante Panquetzaliztli, los esclavos-*ixiptla* o *tlaahtiltin*²²⁷ (los “bañados”) sacrificados representaban a Huitzilopochtli, en su lucha contra los míticos enemigos-parientes del Coatepec (Huitznahuas) (Sahagún, 2003, I: 209; *Primeros memoriales*, 1974: 55; Graulich, 1999: 191). En un conflicto ritual, se podían capturar mutuamente. Los esclavos bañados terminaban en un banquete de un grupo selecto de comerciantes (Sahagún, 2003, I: 211; II: 721).

En Tepeilhuitl, sacrificaban esclavos-*ixiptla* de los montes, de los magueyes y de las serpientes, es decir, de varios espíritus importantes, cuyos corazones eran ofrecidos al dios Tláloc.²²⁸ Estos esclavos-dioses (cuatro mujeres y un hombre) eran consumidos en los barrios, al igual que sus réplicas de *tzoalli* (Sahagún, 2003, I: 130, 203; Torquemada, 1976, III: 402). Durante Títitl, abrían el pecho de un esclavo-*ixiptla* del dios Camaxtle, y según Durán (1984, I: 289, 290) fue consumido por los que lo habían comprado. En el caso de Atlcahualo y Tepeilhuitl, se trata de niños transformados en *tlaloque* o esclavos-*ixiptla* adultos respectivamente; “la gente popular no comía de ellos” (Sahagún, 2003, I: 144, 257).²²⁹

226 Véase el capítulo IV, la sección “El sacrificio humano: un banquete para los dioses del Cielo y la Tierra: Fiestas que incluían ritos antropofágicos”.

227 Los *tlaahtiltin* eran víctimas de sacrificio ritualmente bañados.

228 Véase el capítulo I, la sección “Canibalismo terrestre divino”.

229 Torquemada (1975-1983, 3: 181).

Algunos casos son más difíciles de identificar (Graulich, 2016: 228, 229). Es muy probable que el representante de Tezcatlipoca en Toxcatl y el *ixiptla* del Xiuhtecuhtli en Izcalli eran nobles prisioneros de guerra (Olivier, 2004: 365- 368)

La captura de dioses “extranjeros” y "otras" entidades anímicas

Disponemos de algunos datos sobre la captura de deidades "ajenas": según Todorov (1987: 115), "una vez que están en México, esas divinidades se vuelven mexicanas...". Aunque no hay información directa sobre su ingesta, es notorio que eran tratados como prisioneros. En un edificio llamado Coacalco²³⁰ que Sahagún (2003: 250) describe como una cárcel, "tenían encerrados a todos los dioses de los pueblos que habían tomado por guerra, donde los tenían como cautivos". Para autores como Clendinnen (1991: 76), "el cautivo más significativo era el dios tutelar de la ciudad derrotada".²³¹ Es significativo que Moctezuma intentó varias veces de llevarse la estatua o el envoltorio del dios-tutelar de los pueblos enemigos, Camaxtle-Mixcóatl de Tlaxcala y Huexotzinco (Graulich, 1974: 329). En Cuitlahuac, donde también veneraban a Mixcóatl, su imagen fue reemplazada por un dios local, con el fin de engañar al invasor mexica (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 179).²³²

Finalmente, queremos señalar también la 'captura' de todo tipo de objetos del otro campo. Un ejemplo emblemático es la apropiación de las insignias

230 En otro lugar, Sahagún (2003, II: 667) describe el *coacalli* como la sala donde se juntaban los "invitados, amigos y enemigos". Dibble y Anderson lo traducen como "*friends of the ruler, and all the lords unfriendly to him*" (*Códice Forentino*, 1950-1981, VIII: 44).

231 "*The most significant captive was the image of the tutelary deity of the defeated city*" (Clendinnen, 1991: 76) (La traducción es mía).

232 El *Popol Vuh* (1985: 189), descubierto por el Padre Ximénez a finales del siglo XVII, narra la desesperación de los pueblos ante el poder del dios Quiché Tohil. Enfrentado con una cantidad de pérdidas, en una reunión se decide capturarlo, "para que Tohil se convierta en nuestro dios". Tohil regala el fuego a los grupos extranjeros a cambio del sacrificio humano en su honor (Graulich, 2005: 232). En la versión de los *Anales de los Cakchiqueles* (1950: 74), tenemos un bello relato sobre la captura del fuego y el espíritu del monte: el abuelo de los guerreros, Gagavitz, se atrevió a bajar al interior de un volcán para vencer/apagar/conquistar el fuego. Iba vestido de maíz tierno, con armamento en forma de agua, logró "capturar" unas chispas de fuego. Después de esta "conquista" heroica, Gagavitz les habló desde su trono a los guerreros diciendo: "El espíritu de la montaña se ha convertido en mi esclavo y mi cautivo". Para celebrar la derrota del volcán, se festejó con una danza violenta la liberación de la piedra del fuego (el pedernal o sílex).

(*anecúhyotl*) de los cuatrocientos sureños (*centzonhuitznáhuah*), los enemigos, por parte de Huitzilopochtli (Sahagún, 2002, I: 302, III: 1244; *Códice Florentino*, 1950-1981, III: 1-5). Graulich (2005: 234) menciona como Quetzalcóatl se apodera del *apanecáyotl* o plumas de quetzal de su adversario Apanécatl.

Como ejemplo arqueológico, dentro de un aljibe, construido para almacenar agua, en la zona arqueológica de Zultépec-Tecoaque, Tlaxcala, indígenas acolhuas "ocultaron objetos pertenecientes a los cautivos españoles". Estos extranjeros eran capturados y sacrificados (Martínez Vargas y Jarquín Pacheco).²³³ Entre los mayas, Martin (en Freidel *et al.*, 1993: 314) señala la captura del palanquín de un noble de Naranja. En ocasiones, robaban las efigies protectoras del enemigo derrotado que guardaban una fuerza divina adentro. De esta manera, guardaban las deidades ajenas como rehenes en la ciudad victoriosa.

Por otra parte, entre los seris del Norte de México, McGee (1980: 422) definió la manera de apropiarse o imitar a los instrumentos del 'otro', "la ley de la aculturación pirática". Los indígenas atribuían poderes místicos a estos objetos.

Primeros resultados

Los nahuas consumían personificadores de deidades en dos formas básicas: como *tzoalli* o efigies comestibles, o como carne humana divinizada. La primera forma de consumo era en ocasiones "democrática", la segunda era siempre restringida y exclusiva, como la carne en general. Frazer (1912: 88-91) interpretó la teofagia azteca del dios Huitzilopochtli como la consagración de los consumidores a través de la comunión mística con lo divino, basado en el modelo teológico de la transustanciación. Para Krickeberg (1933: 97) se trata de la participación mágica "de ciertas fuerzas supernaturales, es decir, aumentar las

233 <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/4933>

propias capacidades mágicas con la incorporación de otras". Con el cuerpo de Huitzilopochtli, se gana la fuerza generada por el calor del sol. Comer la imagen del dios en forma de pasta se puede considerar, según el destacado alemán, "una degeneración de la costumbre caníbal original, que se ha conservado parcialmente en los ritos totonaca; es decir, que comen la representación humana del dios o partes de él".

En su análisis sobre efigies de *tzoalli* de las divinidades nahuas, Mazzetto (2, 3 en prensa) comenta:

A lo largo del calendario del año solar las ocasiones para elaborar estas efigies eran varias: las veintenas de *tóxcatl* y *panquetzaliztli* -donde se moldeaban las imágenes de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca-, las veintenas de *xocotl huetzi* e *izcalli* -donde se elaboraba la efigie del dios del fuego-, o las de *tepeílhuatl* y *atemoztli* -donde las imágenes de masa eran las de los pequeños Tepictoton, los dioses de los cerros. Estas efigies eran comidas por grupos específicos de personas.

Con respecto al último punto, las diferencias entre Sahagún y Durán justamente indican una diversidad de consumidores, según la fiesta y la respectiva deidad ingerida. En el caso de Huitzilopochtli, el privilegio de comer su corazón es para el tlatoani.²³⁴ En el caso de los esclavos-*ixiptla*, es claro que el consumo siempre era de un segmento de la élite. El caso mejor documentado es la ingesta de un esclavo por parte de los comerciantes, que veremos más de cerca más adelante.

González Torres (1994: 207), al igual que Mazzetto (40, en prensa) se preguntan sobre las eventuales diferencias entre las formas y tipos de víctimas: "El sentido de comer una 'imagen' (*tzoalli* o *ixiptla*) y un cautivo (*de guerra*)²³⁵ debe de haber sido diferente, porque aunque los cuerpos de ambos contenían *mana*, la carga de los primeros debe de haber sido mucho mayor que la de los segundos".

234 La repartición del cuerpo de Huitzilopochtli en ocho partes iguales para los colegios militares (Duverger, 1983: 188) recuerda el modelo Homérico griego que consistía en una repartición equitativa del animal sacrificado (Detienne, 1989: 13).

235 Las palabras en cursivas son mías.

Es notorio que los verbos *tzohuia* o *tzohuazhuia* son sinónimos que significan “cazar o prender algo con un lazo” (Molina, en Mazzetto, 2, en prensa). Aunque la autora italiana duda sobre el vínculo semántico de estos verbos y la masa de semillas de amaranto, la *tzoalli*, en sus conclusiones reconoce la posible connotación de “atrapar algo”: “Hay que agregar que las efigies vegetales de los dioses se consideraban a menudo como presas, capturadas por el o los que luego las comían y repartían. Este simbolismo cinegético y militar era particularmente fuerte en las veintenas de *toxcatl*, *xocotl huetzi*, *quecholli* y *panquetzaliztli* (*Ibid.*: 36).

En resumen, vimos un cosmos con todo tipo de participantes en donde el aspecto fágico regula de alguna manera los modos de relacionarse. Compartimos la crítica de Monaghan (2000: 38) referente a la idea de una “jerarquía fágica”, ya que no se trata de una cadena alimenticia en donde los dioses ocupan el lugar superior, seguido por los humanos y después los animales y las plantas. Por ejemplo, el maíz, como sustancia de la madre tierra, se alimentará en última instancia de los difuntos. En un mundo de predación multidireccional destacan siempre la acción de capturar, matar (con variantes) y consumir como estrategias de integración, sea de un difunto, sea de un dios de amaranto, un esclavo como personificador de un dios, un muchacho seducido y perdido en el bosque, un habitante de una casa hecha de madera recién cortada, un alma enfermo. Dioses (a veces en “forma” humana) y humanos se comen mutuamente. Por supuesto, había niveles de ferocidad y seres que se protegían mejor que otros.

Es en este modelo “fagocéntrico” –la definición de Read (1998) para referirse al sistema sacrificial mexica (“azteca” en sus palabras)– que queremos integrar el consumo de seres humanos por otros (para nosotros) seres humanos, como la manera más acertada para contextualizar esta “comida cósmica” que los españoles atestiguaban en los centros ceremoniales desde las costas mayas de Yucatán hasta los tarascos del actual Michoacán y más allá.

Antes de entrar plenamente en el fenómeno de la guerra y el consumo de un enemigo capturado, revisamos primero los datos arqueológicos y

antropológicos físicos, dos disciplinas que siempre mantienen la oportunidad de descubrir y generar datos nuevos, con posibilidades de expansión para el conocimiento acerca del canibalismo.

Capítulo II: Las evidencias arqueológicas de canibalismo y el análisis antropológico físico

Introducción

Los estudios de los restos óseos humanos en Mesoamérica tradicionalmente se han enfocado en contextos funerarios. En contraste con el arreglo más o menos ordenado de estas exequias (estos difuntos se encuentran en posición anatómica), muchas veces en cuartos elaborados para este fin, están los restos completamente dispersos y fragmentados en rellenos, encima o debajo de los patios, o en basureros domésticos, consumidos por el ser humano (Tiesler, 2008; Tiesler y Cucina, 2008).

Desde hace medio siglo, los especialistas han avanzado de manera considerable en definir actividades humanas que modificaban intencionalmente el cuerpo humano. En este capítulo, nos aproximamos al canibalismo en Mesoamérica desde la antropología física y la arqueología. Hoy en día, se acepta de manera general que se puede rastrear evidencias de canibalismo en el registro arqueológico, con base en un conjunto de características tafonómicas en los restos óseos o momificados, idóneamente incluyendo coprolitos con huellas genéticas humanas (Billman, Banks y Lambert, 2000). Cuando están presentes

varias de las propiedades definidas, se propone de manera hipotética la práctica de canibalismo (Villa *et al.*, 1986; White, 1992; Turner y Turner, 1995, 1999). En palabras de Pijoan Aguadé (2010: 15):

La presencia de marcas de cortes, de fracturas intencionales, la representación sesgada de elementos óseos y la exposición al fuego han llevado a la postulación de la existencia de canibalismo en diversos grupos humanos a lo largo del tiempo. De esta manera, se ha sugerido la presencia de la antropofagia desde los homínidos más antiguos. [...] Los restos esqueléticos humanos nos permiten aseverar las evidencias de estos tratamientos, así como la manipulación ritual postsacrificial de los cuerpos en el mundo prehispánico mexicano.

Después de una breve revisión de los avances en el área mesoamericana, hacemos un repaso de los distintos criterios señalados, considerados fundamentales para el diagnóstico de canibalismo. Luego de esta parte introductoria, presentaremos ocho casos de probable canibalismo en México. En todos estos ejemplos, los restos óseos fueron examinados por antropólogos físicos. Las evidencias abarcan casi todo el periodo prehispánico y nos ayudan a matizar los datos históricos del siglo XVI. Por otra parte, como es bien conocido, en las culturas mesoamericanas la práctica del sacrificio humano era frecuente y compleja. Añadimos a esto la elaboración de herramientas de hueso o los (re)usos como trofeos, y se entiende que el antropólogo físico mesoamericanista se enfrenta con una gran tarea. Concluimos con un ejercicio comparativo, a nuestro juicio productivo, juntando la información arqueológica y antropológica física con los datos en las fuentes escritas.

Antecedentes

En uno de los libros²³⁶ clásicos del continente americano acerca de canibalismo en contextos arqueológicos, White (1992: 19) señala que en regiones con amplias descripciones históricas del fenómeno, los arqueólogos tienden a confirmar con

236 "*Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*", 1992, Tim White.

más frecuencia su existencia. Por supuesto, es el caso de Mesoamérica, donde ha sido largo el debate académico referente al carácter de la antropofagia en tiempos prehispánicos (White, 1992: 25), al menos desde el siglo XIX, y de manera más explícito, desde los años setenta del siglo pasado.²³⁷ Lamentablemente, la abundancia de información histórica –que, en todo caso, se limita básicamente al periodo Posclásico– muchas veces ha dado pie a conclusiones apresuradas (Pijoan, 2010: 15, 16).²³⁸

Considerados como excepcionales, restos de huesos rotos y quemados en centros ceremoniales recibieron la pronta etiqueta de haber sido canibalizados, ya que cronistas que habían explorado la región en tiempos coloniales, lo mencionaban en sus escritos.²³⁹ Muchas veces, el contexto “ceremonial” mortuorio y las claras marcas de corte indicaron una prueba suficiente de canibalismo, sin entrar realmente en un análisis de los restos osteológicos (Pijoan y Mansilla Lory, 1997: 219; Pijoan, 2010: 15, 16).²⁴⁰ En otros casos, una segunda opinión resultó en el cuestionamiento de las primeras conclusiones.²⁴¹

Por supuesto, los documentos etnohistóricos pueden guardar un nivel de predicción, y ayudan en el trabajo multidisciplinario (White, 1992: 8, 18). Sin embargo, existe el peligro de hacer inferencias que no tienen un sustento en el contexto arqueológico. A principios de los noventa, White (1992) calificó como

237 Véase el capítulo I, la sección “Antecedentes”.

238 Aunque es un tipo de deposición ritual ampliamente mencionado en las fuentes históricas, en los hechos el canibalismo es difícil de identificar con precisión, pues se deben evaluar numerosos indicadores en conjunto (Chávez Balderas, 2012: 71).

239 “Hasta hace poco, cuando los arqueólogos o antropólogos físicos observaban marcas de corte sobre la superficie de los restos óseos hallados en excavaciones o en trabajos de rescate arqueológico, casi de manera automática se tendía a inferir que se trataba de evidencias de canibalismo, lo que derivaba en la generación de supuestos y conclusiones que no siempre se correspondían con la realidad” (Pijoan y Lizárraga Cruchaga, 2004: 9).

240 Pijoan Aguadé (2010: 24) revisó y comentó algunas publicaciones del área mesoamericana y el Norte de México, desde el Preclásico hasta el Posclásico Tardío, en donde se menciona o se debate el tema del canibalismo (García Moll, 1977; Niederberger, 1987; Coe y Diehl, 1980; Müller, 1963; Talavera *et al.*, 2001; Rojas *et al.*, 2004; Ramírez, 2003; Di Peso, 1974; Di Peso *et al.*, 1997; Botella y Alemán, 2000; Hers, 1989).

241 Véase por ejemplo el análisis de Niederberger (1987) y de Coe y Diehl (1980), y la respuesta de Pijoan Aguadé (2010: 39, 43) y Cyphers *et al.* (2005). En el último caso, -mencionado por Turner y Turner (1999: 426) como un caso de canibalismo- se trata probablemente, según Pijoan, de prácticas asociadas a la elaboración de instrumentos o utensilios.

“pobre” la situación en México en sentido arqueológico, caracterizada por una falta de investigación crítica.²⁴²

Sin embargo, para finales de los ochentas aumentó el interés de estudiar evidencias de modificaciones en los conjuntos osteológicos: Comenzaron a señalarse marcas de corte, procesos de fracturación y evidencias de exposición al fuego. Entre algunos investigadores creció la conciencia que estas alteraciones tafonómicas fueron bastante abundantes y variadas en Mesoamérica (Pijoan y Pastrana Cruz, 1989: 287, 288; Pijoan Aguadé, 2010: 24). Al cierre del siglo, Turner y Turner (1999: 421, 429) concluyeron: “Los análisis arqueológico y osteológico de otros investigadores ofrecen evidencia amplia de la antigüedad y la distribución geográfica de sacrificio humano y canibalismo ritual en México”.²⁴³

En años más recientes, los análisis de modificaciones tafonómicas no-funerarias en esqueletos humanos y los estudios bioarqueológicos han sido más abundantes, en mayor medida entre investigadores del Altiplano Central (Chávez Balderas, 2015; López Arenas 2012; Pijoan Aguadé, 1997; Pijoan Aguadé y Lizárraga Cruchaga, 2004; Pijoan Aguadé *et al.*, 2010; Rojas Chávez *et al.*, 2001, 2004; Solari Giachino 2010; Serrano Sánchez *et al.*, 2001; Serrano Sánchez, 1993; Berrelleza, 2010), y en menor medida en el área maya (Tiesler, y Cucina, 2005, 2010; Tiesler, 2008; Medina Martín y Sánchez Vargas, 2008, Duncan, 2011) y en el noroeste de México (Nelson y Martin, 2015; Punzo Díaz, 2013; Casserino, 2009).²⁴⁴

242 “*poorly verified archaeologically*” (White, 1992: 361). En Europa, Villa *et al.* (1986: 431): “*Cannibalism has been poorly supported by objective evidence*”.

243 “*On the basis of archaeological and osteological analysis by other scholars offer ample evidence for the antiquity and wide geographical spread of ritual human sacrifice and cannibalism in Mexico*” (Turner y Turner, 1999: 429) (la traducción es mía). El optimismo de Turner y Turner no es totalmente gratuito: apoyados por la National Geographic Society, en 1993 realizan un estudio comparativo, buscando evidencias de canibalismo en México (1999: 8). Los Turner habían estudiado desde los años sesenta los contextos osteológicos de la cultura Anasazi en el Sudoeste de los EU, concluyendo que en varios sitios, la manipulación de los restos óseos se debía a actos de violencia y canibalismo por guerreros, influenciados por las prácticas de antropofagia en Mesoamérica. Al igual que los casos estudiados en los EU, también en México, sus análisis se caracterizaban por la tendencia de interpretar los contextos en favor de su hipótesis planteada.

244 Véase Tiesler (2008) para una discusión más amplia sobre la zona Maya. En el área andino, contextos arqueológicos muy parecidos a los de Mesoamérica también son tratados con cautela:

Los estudios acerca de canibalismo con base en la evidencia arqueológica se han beneficiado de este desarrollo en el campo de la arqueología física. En este sentido, la evolución hacia una plena especialización ha transformado las primeras sugerencias de canibalismo, –estas últimas basadas en la presencia de huesos dispersos en los grandes centros ceremoniales, combinado con una lectura de los cronistas–. Hoy en día, se esperan hipótesis más prudentes, pero mejor sustentadas. De manera irónica, es justamente el cuestionamiento de la validez de los datos históricos, lo que empujó a los antropólogos físicos a buscar respuestas más autónomas de sus datos empíricos. Al mismo tiempo, se entiende que la identificación de canibalismo en los restos óseos es más compleja y requiere del trabajo multidisciplinario para su estudio. Como aclara Chávez Balderas (2012: 71), abrir una hipótesis canibalística requiere de “numerosos indicadores en conjunto”. No obstante la complejidad que conlleva demostrar actos de antropofagia a nivel arqueológico, algunos investigadores confirman sus resultados sin hesitación: estudios más recientes como Cheddar Gorge, Somerset en el Reino Unido alimentan las discusiones más recientes, al decir que disponen de datos “incontrovertibles de canibalismo”²⁴⁵ (Bello *et al.*, 2015: 170; Solari Giachino, 2010, para otros contextos europeos).²⁴⁶

Por otra parte, y a diferencia de las investigaciones y el debate en la opinión pública en el sudoeste de los Estados Unidos, los estudiosos mexicanos (impulsados por Pijoan en un principio) se han caracterizado por su carácter relativamente “abierto” y objetivo, sin haber sido contagiados demasiado por prejuicios e ideologías postcoloniales que han sumido el tema del canibalismo en la esfera del tabú. No obstante los resultados muy convincentes de autores como White y Turner, entre otros, en el sudoeste de los EU, el debate ha llegado a

"The fact that highly fragmented and burned human remains are found comingled with faunal material under house floors at CA-09-77 suggests the possibility of cannibalism" (Verano, 1991, en Rossen y Dillehay, 2001: s/p). Verano (2001: 182, 1830): *"For the Moche case, more evidence is needed to confirm this"*.

²⁴⁵ *"incontrovertible evidence for cannibalism"* (Bello *et al.*, 2015: 170) (La traducción es mía).

²⁴⁶ También Walker (2001: 586).

dimensiones extra-académicas, con varios grupos de la sociedad involucrados, en defensa de sus intereses particulares.²⁴⁷

Antes de revisar algunos casos interesantes de posible canibalismo en México, presentamos de manera resumida las nociones metodológicas más relevantes de la antropología forense, aplicadas para la identificación arqueológica de prácticas de canibalismo. Esta revisión nos permitirá entender mejor la lógica de las interpretaciones de los conjuntos óseos por parte de los antropólogos físicos. De igual manera ayudará a tener presente cómo surgieron y evolucionaron los estudios del canibalismo en las últimas décadas.

En busca de evidencias: el análisis tafonómico

La antropología física toma como punto de partida la probable existencia de indicadores en los contextos arqueológicos que permitan proponer de manera hipotética actividades de canibalismo.²⁴⁸ Estos indicadores son identificables, en términos generales, con base en un estudio tafonómico, enfocado en la naturaleza y los distintos procesos y sus efectos que actúan sobre los restos orgánicos después de la muerte (Pijoan Aguadé y Lizárraga Cruchaga, 2004: 10; Chávez Balderas, 2012: 205).²⁴⁹ Se trata en primer lugar de separar marcas antropogénicas de marcas causadas por agentes no-humanos, como animales, diversos elementos de erosión natural, o procesos químico-físicos que alteran el contexto (White, 1992: 101; Turner y Turner, 1999: 24). En el caso de prácticas de

247 Aunque el método de Turner y Turner ha recibido mucha crítica en los EU -lamentablemente también por motivos no-académicos-, y sus análisis se caracterizaban por la tendencia de interpretar los contextos en favor de su hipótesis planteada, no se puede negar su aportación a los estudios del canibalismo. Véase, entre otros, Dongoske et al. (2000); Billman (2000); Marden s/f.

248 Algunos autores convierten lo hipotético en “evidencias indiscutibles”: Botella y Alemán Aguilera (2000); Bello et al. (2015); Turner y Turner (1999).

249 El término tafonomía fue introducido en 1940 por Efremov, como el estudio de la distribución y modificación postmortem de restos óseos (Turner y Turner, 1999: 8).

antropofagia, se refiere a una serie de alteraciones desde el momento de la muerte –intencional o natural–, la preparación del *corpus* que permite el consumo de una o varias partes del cuerpo, y la disposición de los restos óseos (y como tal, forma parte de lo que los antropólogos físicos llaman “procesos o transformaciones bioestratinómicos culturales” (Pijoan Aguadé, 1997: 75; Chávez Balderas, 2015: 72).

En 1970, Turner y Morris iniciaron el diseño de un método para el estudio y reconocimiento de antropofagia en conjuntos osteológicos en Polaca Wash, en el sudoeste de los Estados Unidos, un trabajo que especialmente Turner reformuló y corrigió a lo largo de su vida (White, 1992: 36). Desde aquel tiempo, los criterios de Turner forman el sustento metodológico de varios proyectos con posible canibalismo en México.²⁵⁰ En palabras de Turner (1999: 24; también White, 1992: 340), un mínimo de seis características de tipo perimortem que alteran los restos óseos, deben de estar presentes para proponer de manera hipotética la ingesta de carne humana:

1. Fracturas.
2. Marcas de corte.
3. Abrasión con yunque.
4. Exposición al fuego.
5. Vértebras faltantes.
6. Opcional, “*pot-polish*”.²⁵¹

En su estudio sobre *Mancos 5MTUMR-2346*, también en el sudoeste de los Estados Unidos, White (1992: 107, 108, 323, 340) establece varios grupos de atributos para un total de 98 observaciones empíricas.²⁵² White presenta sus

250 La cantidad de criterios definidos por Turner cambió considerablemente durante sus treinta años de investigación. En 1983 Turner presentó catorce criterios (en White, 1992: 39). Aquí presentamos los seis criterios de 1999 de su libro *Man Corn*, el trabajo que resume de alguna manera sus estudios acerca de canibalismo desde finales de los años sesenta.

251 Marden (s/f: 8) observa la falta de definiciones precisas de términos como fractura, corte, y quema en el trabajo de Turner. White (1992), por su parte, comenta la falta de uniformidad en las descripciones de las modificaciones osteológicas.

252 Los grupos de atributos de White (1992: 108) son la identificación, la preservación, fracturas, marcas de utensilios, masticación por mamíferos, quemar y la dimensión de especies.

resultados, diferenciando las marcas de fracturas o alteraciones óseas resultantes del uso de diferentes utensilios:

1. *Polish*, por el contacto con el interior de vasijas de cerámica.
2. Marcas de corte o percusión: a. *cutmarks*, b. *chopmarks*, c. *scrapemarks*, d. *percussion pits* y e. *percussion striae*.²⁵³

White se basó en Arens (1979) para criticar el uso de fuentes históricas para estudiar el canibalismo. Consideró que la única manera de estudiar científicamente el tema era a través de la arqueología rigurosa. Él mismo reconoce que su método resultará en una subestimación del reconocimiento del fenómeno, ya que varios casos de canibalismo no alcanzarán a ser identificados, debido a que no muestran todos los criterios requeridos, esto para evitar todo tipo de ambigüedad (White, 1992: 11, 15, 17).

En 1986, Villa *et al.*, (1986: 431; retomados por White, 1992: 9, 10) enumeran cuatro tipos de evidencias o criterios de identificación, elaborados para la cueva Fontbrégoua, un sitio del neolítico en el sureste de Francia:

1. Técnicas de destazamiento similares en restos óseos humanos y animales. Frecuencia, ubicación y tipo de marcas de corte verificada y marcas de destazamiento (también Turner y Turner, 1999: 2, 10).
2. Patrones similares de fracturas en huesos largos que facilitarán la extracción de médula ósea.
3. Patrones idénticos en los procesos de deposición de restos óseos humanos y animales.
4. La eventual evidencia de la preparación de comida.

Esta propuesta complementa el método de Turner, especialmente por el énfasis en el carácter procesual de destazar y depositar los restos, tan importante

²⁵³ La exposición al fuego también es considerada una modificación por instrumentos (White, 1992: 335, 336). Se debe de distinguir evidencias de fuego antes o después de la eventual fragmentación de los huesos. Al mismo tiempo, es necesario especificar el tipo y grado de alteración térmica.

para la lectura del registro arqueológico. Sin embargo, Villa *et al.* (1986: 431) aclaran que la propuesta se elaboró para definir casos de canibalismo dietario o la obtención de una cantidad máxima de partes consumibles. Por la misma razón, y como veremos, se debe de poner a prueba la aplicación de esta propuesta para los casos en Mesoamérica, donde el canibalismo era más bien de tipo ritual. Aunque cabe destacar que no se intenta realizar una dicotomía entre los dos tipos de canibalismo, –ya que se traslapan parcialmente en el ámbito práctico e ideológico–²⁵⁴, el canibalismo ritual aquí estudiado se asocia a las prácticas sacrificiales y postsacrificiales dentro de ceremonias colectivas religiosas, aunque no de manera exclusiva, como veremos.

Los criterios de identificación

Haremos una revisión paso por paso de los seis criterios presentados por Turner, con apoyo en los atributos de White, Villa *et al.*, y el modelo de indicadores de la secuencia de conducta sacrificial y las posibles marcas visibles en los restos óseos, elaborado para Mesoamérica por Tiesler (2008: 22, 23).²⁵⁵

Los dos primeros indicadores de Villa *et al.*, (1986: 431) se refieren al proceso de destazamiento. Las correlaciones tafonómicas asociadas serán marcas de corte, fracturas y percusión (Tiesler, 2008: 22; también Pijoan y Pastrana Cruz, 1989; White, 1992; Turner y Turner, 1999; Chávez Balderas, 2012). Los puntos tres y cuatro tienen que ver con la preparación de comida (correlación tafonómica: la exposición al fuego) y la deposición de los restos óseos (correlación tafonómica: conjuntos irregulares de tipo no-funerario, una falta de segmentos óseos, pocos artefactos asociados, lugar de deposición, posible producción de objetos de hueso. El patrón de deposición puede ocurrir en fases) (Tiesler, 2008: 14, 15).

254 Véase la discusión en el capítulo I.

255 También Pijoan Aguadé y Lizárraga Cruchaga (2004). Aunque el modelo de Tiesler se refiere en primer lugar a la zona maya, lo tomamos como base para reflexionar acerca de las evidencias en otras partes de Mesoamérica y el Norte de México.

Según White (1992: 100, 338, 339), el método comparativo entre el destazamiento de animales y seres humanos, aplicado por primera vez a finales de los años sesentas por Turner y Morris, es el acercamiento más adecuado para reconocer canibalismo en el registro arqueológico.²⁵⁶ La explotación para obtener beneficios nutricionales en ambos casos se asemeja, como White y otros han demostrado a través de la arqueología experimental, y con apoyo de otras disciplinas: “Los juicios acerca de qué tipo de patrones son consistentes con procesamiento con fines nutricionales, deben ser valorados tomando como referencia el registro zooarqueológico o reportes etnohistóricos”.²⁵⁷

El destazamiento forma parte del tratamiento predeposicional del cuerpo (Tiesler, 2008: 22). Con ello, se entiende la reducción de los cuerpos (de animales o seres humanos) en porciones consumibles realizada por humanos (Lyman, en Pijoan, 1997: 75; también White, 1992: 106) y puede incluir:

1. Desollamiento.
2. Evisceración.
3. Desarticulación o desmembramiento, consiste en la separación de dos segmentos anatómicos que se encuentran unidos mediante una articulación, sin importar cuál sea su naturaleza (Chávez Balderas, 2012: 76). Implica la separación de tejidos blandos de las articulaciones (Botella *et al.*, 2000).
4. Descarnación, implica la supresión de las masas musculares de los huesos (Chávez Balderas, 2012: 72).
5. Extracción de los sesos, médula y grasa ósea.²⁵⁸

256 La idea de comparar las características de ciertos depósitos de restos humanos con basureros compuestos de restos de fauna ya fue usado como método a finales del siglo XIX (White, 1992: 10).

257 “*Judgments on what patterns are consistent with nutritionally motivated processing may be assessed with reference to the zooarchaeological record or to ethnohistorical accounts*” (White, 1992: 339) (La traducción es mía).

258 Para Pijoan (1997), el destazado refiere al conjunto de actividades que culminan en el consumo, mientras para Tiesler (2008: 22), se trata más bien de un paso, previo a la desarticulación, etc.

Signos de afectación en los restos óseos: Correlaciones tafonómicas peri- y postmortem

Fracturas

La presencia de acumulaciones de fragmentos óseos en contextos arqueológicos es llamativa. El grado y la presencia/ausencia de fragmentación pueden ser buenos indicadores para la interpretación del contexto. Las fracturas se generan mediante golpes contundentes, torsión y percusión (Chávez Balderas, 2015: 78) y están asociadas en primer lugar con la obtención de la médula y grasa ósea, ya sea antecocción o postcocción. Esta hipótesis se refuerza con la presencia de percusión y *pot-polish* (White, 1992: 321).²⁵⁹ Cabe señalar que las fracturas pueden ser el resultado de un alto grado de procesamiento, lo que resulta en el contexto arqueológico en concentraciones altas de pedacería con múltiples marcas antrópicas.

Es importante identificar el momento preciso de la fractura, para poder abrir una hipótesis referente a canibalismo, ya que se presupone que el consumo ocurre en un lapso corto después de la muerte (Marden, s/f: 30).²⁶⁰ Para relacionar las fracturas con la preparación de comida, deben ocurrir en hueso verde, ser predeposicional y diferenciarse de golpes accidentales que pudieran ocurrir durante la excavación.²⁶¹

Compartimos esta idea, aunque existen variantes, en donde se aplican métodos de conservación para posponer la ingesta. Distinguir entre fracturas peri- y postmortem puede ser complicado. En este sentido, el tiempo estimado de la

259 Las fracturas postcocción pueden referirse a la obtención de la médula, después del consumo de las partes blandas.

260 Esto no necesariamente debe de ser el caso. Existen ejemplos de conservar la carne para el consumo, o de consumo postdeposicional, es decir, después de haber enterrado el cuerpo o dejado en la superficie, con la carne ya en estado de putrefacción.

261 Acciones como pisoteo de mamíferos, u otras actividades humanas como fracturas por actos de violencia, deben de ser descartadas. El patrón espacial repetitivo de los conjuntos óseos distinguirá fracturas culturales de naturales, al igual que una alta probabilidad de reconstrucción del hueso (Villa et al., 1986: 435).

muerte es menos importante que el estado del tejido óseo en el momento de la fractura.²⁶²

Marcas de corte

El análisis de marcas de corte permite inferir y diferenciar distintas prácticas como el desollamiento, desmembramiento, o desprendimiento de masas musculares (Pijoan y Pastrana, 1989: 293). Estos autores observan una distinción básica entre corte *sobre* hueso y corte *de* hueso. El corte *sobre* hueso es un corte de las partes blandas y afecta de manera indirecta el hueso. Normalmente se ejecuta de manera perpendicular a la dirección de tendones y músculos. En el hueso, se presenta como cortes lineales paralelos similares, a veces raspado en casos con muchos cortes. En cambio, el corte *de* hueso se produce por desgaste o por percusión. Marden (s/f 19) enfatiza la importancia de analizar la morfología individual de cada corte, la frecuencia y su distribución.

De igual forma, es necesario identificar y descartar fracturas por agentes biológicos y físicos (carnívoros, roedores, pisoteo, entre otros), que podrían dejar marcas similares (White, 1992: 143, Villa et al., 1986: 435; Marden, s/f).²⁶³ Para lograr esto, White (1992: 146; también Villa et al., 1986: 435) y otros usaban como método el escaneo electrónico microscópico (SEM), no obstante, el método ha generado nuevas dudas y ambigüedad.²⁶⁴ Además, técnicas particulares – culturalmente definidas– de desarticulación y descarnado, y el tipo de instrumentos pueden dejar marcas distintas. Villa et al., (1986: 435) pretenden demostrar que las marcas identificadas como corte ocurrieron inmediatamente después de la muerte, lo cual será nuevamente consistente con el destazamiento con fines

262 El hueso fresco (de un recién muerto) muestra cierta flexibilidad, elasticidad y más resistencia a la presión y eventual fractura. Generalmente, la fractura es de tipo espiral o helicoidal. En cambio, el hueso seco es más quebradizo y rígido y muestra fracturas de tipo horizontal. Produce rompimientos rectilíneos perpendiculares o paralelos al eje longitudinal (Pijoan y Pastrana, 1989: 293). Según Marden (s/f: 30-35), un hueso puede mantenerse fresco en ciertas condiciones, aun cuando la carne correspondiente ya no es consumible.

263 Véase Marden (s/f: 15) y White (1992: 144, 145) para un análisis de agentes no-humanos y los métodos para la identificación de la imitación de marcas. White (325: 325) para problemas de cuantificación. Para diferentes tipos de corte, véase Pijoan y Pastrana, (1989: 292, 293).

264 Según el autor, en no pocas ocasiones, la experiencia resulta fundamental para poder excluir de manera rigurosa los casos ambiguos.

nutricionales. White (1992: 146) omite esta observación, y replica que Villa *et al.* no publicaron sus criterios para tal distinción.

Abrasión con yunque

La abrasión con yunque se refiere al efecto de una fractura por medio de la percusión (con una piedra), en combinación con un soporte (un yunque de piedra). Esta técnica dejará una huella particular sobre el hueso (Turner y Turner, 1999: 18) y se distingue de otras técnicas que causan fracturas (*breakage*). Generalmente, se asocia la percusión de ciertos huesos o sus partes con la obtención de médula y grasa (Belo *et al.*, 2015: 185). Como ya señalamos, fracturar y desarticular los restos óseos puede ocurrir antes o después de la exposición al fuego (Banks *et al.*, 2000: 164).

Exposición al fuego

En reportes más tempranos, la presencia de huesos con huellas de exposición al fuego se interpretó apresuradamente como evidencia de cocción y consumo. En realidad, la modificación de restos óseos por medio de la exposición al fuego puede tener muchas funciones. *Grosso modo*, puede tener fines funerarios, ceremoniales, de preparación de alimentos, servir como combustible, o formar parte de un evento violento (un incendio).²⁶⁵ En un tratamiento no funerario exponer los restos directamente al fuego podría corresponder a una práctica de antropofagia o a un ritual de purificación, ambos difíciles de distinguir en los hechos (Chávez Balderas 2007: 125-196). La transformación térmica de restos óseos puede ser parte de un proceso de producción de utensilios u ornamentos. Pijoan (1997: 250) comenta que un punzón de hueso elaborado de un fémur humano solamente se puede elaborar con un hueso en estado fresco y posteriormente expuesto al calor.²⁶⁶ Talavera y sus colegas (2001) ofrecen un sistema clasificatorio de la “industria de hueso”, es decir, su producción como

265 En el debate acerca de canibalismo en el Sudoeste de los EU, se ha asociado la presencia de huesos quemados de manera directa con actos de violencia y posibles incendios.

266 En la *Relación de Michoacán* (2011: 65), una fuente del siglo XVI, se menciona que el señor de Condenbaro tenía un tambor, “hecho de un muslo de hombre”, un utensilio hecho de su brazo y una copa para “beber vino”, elaborada de su cráneo.

herramientas de trabajo, y todo tipo de modificaciones para objetivos variados (religioso, utilitario, entre otros).²⁶⁷

La exposición al calor afecta al tejido óseo y el resultado depende de distintas variables: por ejemplo, si los restos presentaban tejidos blandos cuando fueron expuestos al fuego o si ya habían sido descarnados (este último fresco o seco), el tiempo de exposición y la temperatura alcanzada, entre otros (Pijoan Aguadé *et al.*, 2004: 112; Pijoan y Mansilla Lory, 1997: 223; Turner y Turner, 1999: 19; Chávez Balderas, 2012: 74).

La identificación de alteraciones térmicas en restos óseos es un factor importante para diferenciar entre procesos de producción de alimentos (White, 1992: 156) y actividades de cremación funeraria. La cocción con fines alimenticios se realiza a bajas temperaturas y se refiere al procesamiento térmico de comida, como hervir, asar u hornear (Marshall, en White, 1992: 156).²⁶⁸ Los huesos pueden ser expuestos al fuego de manera directa, por medio de asamiento, con o sin partes blandas (Pijoan Aguadé *et al.*, 2004: 117, 118) o de manera indirecta (por ejemplo, hervir). Según Pijoan *et al.* (2000: 180), el aspecto vítreo en los huesos es característico de la cocción. No obstante, White (1992: 157) advierte que el análisis macroscópico, y/o basado en la coloración de los restos óseos es problemático, ya que varios procesos de tipo diagenético pueden alterar el hueso.²⁶⁹

Exponer un hueso al fuego generalmente contiene una noción destructiva. Sin embargo, solamente si el calor alcanza temperaturas más altas de 200°, se definirá como carbonización o de incineración, actividades asociadas a la cremación funeraria o la eliminación de los materiales (Solari Giachino, 2010: 112;

267 Turner y Turner (1999: 21, 426) se sorprendían de esta producción en Mesoamérica, y transformaron su asombro en conclusiones muy poco afortunadas: "*This latter attitude, which permitted human bones to be turned into utilitarian artifacts, would agree well with a mindset that saw humans as edible*".

268 Para Solari Giachino (2000: 80), se trata de técnicas de exposición indirecta al fuego, aunque consideramos que se puede "asar" o "rostizar" de manera directa e indirecta.

269 Marden (s/f: 15) por ejemplo, menciona la presencia de ciertos hongos que pueden ennegrecer el hueso, o algunos procesos químicos podrán dejar manchas, que fácilmente se confunden con huellas de fuego.

White, 1992: 156).²⁷⁰ Cabe señalar que el hueso hervido o asado a baja temperatura se endurece (Pijoan Aguadé, Schultz y Mansilla Lory, 2004: 125) y por lo regular, su estado de conservación es mucho mejor que los huesos no expuestos (Tiesler, comunicación personal, 2018). Turner y Turner (1999: 17, 424) advierten que huesos hervidos o asados normalmente se encuentran en buen estado de preservación, ya que la supresión de la carne y las grasas eliminará la infiltración de sustancias ácidas en el hueso.²⁷¹

Finalmente, hay que tomar en cuenta que los huesos pueden ser quemados después del consumo (White, 1992: 157).²⁷² En este sentido, la reconstrucción del contexto sistémico (Schiffer) de una agrupación de fragmentos de huesos calcinados para identificar actividades de tratamiento perimortem puede ser una operación complicada.

Huesos hervidos/*Pot Polish*

La exposición indirecta al calor o hervido remite a la preparación del cadáver en el contexto de canibalismo (Chávez Balderas, 2012: 75). Otras funciones de esta práctica tienen que ver con facilitar el descarne –la supresión de tejidos blandos y el vaciado de la masa encefálica– con el fin de obtener un aspecto esquelético.²⁷³ Estos huesos pueden ser exhibidos o servir para la elaboración de utensilios u ornamentos (Pijoan 1997; Talavera *et al.* 2001).

En 1992, White (1992: 160) buscó un método para verificar si un hueso en contexto prehistórico había sido hervido (Banks *et al.*, 2000: 161). El '*pot polish*' se refiere al pulimento de los huesos, como consecuencia del roce contra las paredes

270 También Pijoan Aguadé, Schultz y Mansilla Lory (2004: 113).

271 Según White (1992: 118), los huesos fracturados y dispersos en Mancos se conservaban mucho mejor que los huesos provenientes de contextos funerarios: "*Whether boiling or internment without fleshy cover is responsible for the characteristics of these assemblages, excellent preservation of the bone material itself is ubiquitous*".

272 Clastres (1998: 225, 229) narra cómo los indígenas guayaki de Sudamérica (a mitades del siglo XX), rompen el cráneo después de la ingesta y lo queman, para que el espíritu desaparece con el humo de la fogata y así el peligro desaparezca también.

273 Véase por ejemplo el entierro 30-N del contexto ritual en Zultépec, que corresponde a un cráneo humano de un adulto joven de sexo femenino, que posiblemente fue cocido antes de desprender el tejido blando (Escorcía Hernández, Laboratorio de Antropología Forense del IIA, UNAM, en Martínez Vargas y Barquín Pacheco, 1993: 31).

del contenedor hirviendo (Pijoan Aguadé y Pastrana, 1987; White, 1992: 120; Pijoan Aguadé y Lizárraga 2004; Chávez Balderas, 2012: 75). A través del experimento con huesos de varios animales, White observó que el pulimento deja en una parte de la muestra un patrón específico en la superficie de los huesos.²⁷⁴ Turner y Turner (1999: 20) argumentan que fragmentos de huesos pueden haber sido hervidos, para obtener la grasa y el aceite.

Billman *et al.* (2000: 161) disminuyen el entusiasmo, al decir que hervir no necesariamente deja las huellas tipo *pot polish*. También Solari Giachino (2010: 181) es escéptico: “el *pot polish* no es un método para diagnosticar canibalismo de manera adecuada, y menos generalizable”. Según la autora, la identificación del micropulido de los bordes de los huesos requiere de técnicas muy específicas, y será solamente visible si se usó cierto tipo de vajilla de cerámica.²⁷⁵ Hay que recordar que dentro de los criterios de Turner y Turner (1999), el *pot polish* es el único criterio opcional, ya que, según los autores, las culturas que no conocían la cerámica no preparaban su carne de esta manera.

Aparentemente, la exposición al fuego de ninguna manera es un criterio válido para todos los casos de canibalismo. Villa *et al.* (1986) hablan de la *posible* evidencia de la preparación de comida (*cooking*). Ni en Fontbrégoua, Francia (Villa *et al.*, 1986), ni en *Gough's Cave* en Inglaterra (Bello *et al.*, 2015; Solari Giachino, 2010: 157) hay evidencias de exposición intencional al fuego. Villa *et al.* (1986: 436) reportan una falta de cambios morfológicos microscópicos que normalmente ocurren a partir de 185°C. Los autores argumentan, con base en experimentos, que no se alcanza esta temperatura al hervir o asar huesos cubiertos con carne—y por lo tanto, tampoco observarán afectaciones a los huesos—. Por otra parte, White (1992: 158) opina que las marcas de la exposición al fuego en los huesos dependen del espesor de la carne sobre el hueso: los huesos carnosos muestran

274 Un fragmento de un hueso fue usado para raspar la grasa en la parte inferior de la vasija, dejando estrías microscópicas que correspondían con las marcas de un hueso de su muestra. Por otra parte, factores como el transporte de los huesos pueden generar superficies parecidas y deben de ser descartadas (White, 1992: 124; Turner y Turner, 1999: 20).

275 White ya afirmó en su estudio que el tipo de superficie al interior de la vasija es un factor importante, al igual que la duración de la cocción y el nivel de agitación.

menos degradación en la morfología de la superficie.²⁷⁶ Las partes más afectadas muestran una textura más amorfa y suave.²⁷⁷ Solari Guachineo (2010: 181) agrega que solamente en años más recientes están realizando experimentos para conocer mejor los efectos físico-químicos producidos en los huesos, bajo condiciones de cocción a baja temperatura. En este sentido, un análisis reciente sobre los procedimientos de cocción es el de los restos óseos recuperados en el sitio de Tlatelcomila (Trujillo-Mederos *et al.*, 2015: 2).²⁷⁸

Otro método aplicado es la prueba de inmunoabsorción enzimática (ELISA) de seis vasijas en el sitio Castle Rock en el sudoeste de Colorado. En tres recipientes encontraron mioglobina humana, una proteína del músculo esquelético, y es consistente con la hipótesis de carne hervida. Las vasijas se encontraron en un contexto de huesos modificados que se asemeja a Mancos Canyon (White 1992) y Cowboy Wash (sitio 5MT10010) (Kuckelman *et al.*, 2002: 502).²⁷⁹

En otro sentido, y como veremos, en Mesoamérica, parece que en la mayoría de los casos, se hervía la carne humana en vasijas. ¿Es válido preguntar si esto ocurrió siempre con la carne todavía adherida al hueso?

Marcas de dientes y masticación

La identificación de marcas de dientes de homínidos en huesos de animales es ampliamente aplicada en estudios sobre cacería y dieta en poblaciones del pasado, entre otros, por Binford (en White, 1992:155). En años más recientes, varios investigadores han formulado sus hipótesis acerca de canibalismo basándose en evidencias de mordeduras humanas o huellas de masticación en hueso, realizados por humanos: “La evidencia más convincente de canibalismo en la Cueva Gough hasta el momento proviene de la identificación de huellas de

276 Véase también Banks *et al.* (2000: 165).

277 Huesos quemados a bajas temperaturas pueden mostrar una superficie muy semejante a huesos dejados a la intemperie (White, 1992: 159).

278 Véase el caso de Tlatelcomila más adelante.

279 En el sitio 5MT10010, en el Sudoeste de Colorado, encontraron un coprolito que contenía mioglobina humana, también, según los autores, como resultado de la antropofagia (Bilman *et al.*, 2000: 167; Kuckelman *et al.*, 2002: 502).

masticación humana en huesos humanos” (Belo *et al.*, 2015: 170).²⁸⁰ Huellas de mordedura humana se encuentran en los huesos del torso, y de manera abundante en los huesos pequeños de manos y pies (*Ibid.*: 185). Entre la muestra de huesos en Mancos, White (1992: 334) observa la *posible* evidencia de huesos masticados por el ser humano, sin embargo, opina que requiere de más estudios.

En México, según Botella y Alemán Aguilera (2000: 198) el 2.3% de la muestra de Zultépec, Tlaxcala, muestra “seguras mordeduras humanas”, cifra cautelosa pero decisiva. En cambio, autores como Solari Giachino (2010: 181; también John Verano, comunicación personal, 2016) son más prudentes: “Sobre las mordeduras, todavía no existen los indicadores morfológicos suficientes para reconocer si son de humanos o de animales”.

Vértebras faltantes

La noción de muchas vértebras faltantes o dañadas es una característica tafonómica de canibalismo, según Turner y Turner (1995: 6; 1999: 24).²⁸¹ De la misma manera, las partes distales y proximales (esponjosas) de huesos largos pueden faltar. En ambos casos, se asocia este criterio con la extracción de médula y grasas, a veces a través de la cocción. Esta falta de huesos esponjosos que contienen mucha grasa puede ser el resultado de trituración o el molido para su consumo. Villa *et al.* (1986: 434) demuestran cómo es posible formular hipótesis alrededor de agrupaciones aisladas de restos de huesos que evidencian estas actividades específicas en el contexto arqueológico. Modificaciones en estos huesos muestran actividades como percusión con yunque o la posible masticación del hueso. Sin embargo, las actividades de trituración o percusión (Belo *et al.*, 2015: 185) para obtener estos nutrientes conllevaría a su destrucción. La subrepresentación, o en su caso, la ausencia de estos huesos, se debe entonces a criterios de canibalismo nutricional. Sin embargo, en muchos casos, como veremos, no se explica tan fácilmente la (no) presencia de una parte o varias

280 “*The strongest evidence for cannibalism at Gough's Cave is currently provided by the identification of human chewing marks on the human bones*” (Belo *et al.*, 2015: 170) (La traducción es mía).

281 También White (1992: 346).

partes faltantes. Esto se debe, aparte de criterios nutricionales, a varios factores predeposicionales y las posibles diferentes maneras y fases de deposición.

El contexto mesoamericano

Los parámetros señalados forman una base metodológica para cualquier análisis tafonómico en busca de prácticas antropofágicas en cualquier parte del mundo. No obstante, hay que tomar en cuenta las particularidades específicas de cada región o cultura. Se entiende que el registro arqueológico de un destazamiento para fines nutricionales y la deposición de los restos óseos en una cueva del neolítico, es contextualmente alejado del tratamiento sacrificial y el canibalismo ritual eventual en una sociedad jerarquizada y urbanizada. También el panorama del sudoeste de los EU, donde las interpretaciones son diversas y muy debatidas desde hace algunas décadas, no se asemeja a las modificaciones complejas de las sociedades mesoamericanas o de algunas culturas de los Andes.²⁸² Como señala Tiesler (2008: 16), “La diversidad y la complejidad en la conducta mortuoria de los antiguos mayas y sus múltiples expresiones materiales limitan en la práctica las posibilidades de encontrar un patrón único y distintivo en el registro óseo”.²⁸³

En primera instancia, se reconoce una diferencia (debatida y ambigua) entre contextos funerarios –relacionados a la muerte natural y prácticas asociadas a los ancestros–, y contextos extrafunerarios –relacionados a la muerte violenta (el sacrificio) y el procesamiento postsacrificial (Tiesler, 2008: 16).²⁸⁴ Como hemos señalado, en Mesoamérica, la modificación ritual gira en torno a la muerte intencional y una serie de actividades de tipo peri- y postmortem (Pijoan *et al.*,

282 Véase Kuckelman *et al.* (2002: 507, 508); Banks *et al.*, (2000: 146).

283 “the diversity and complexity of ancient Maya mortuary conduct and its manifold material expressions limit in practice the possibilities of finding any unique, distinctive patterns in the skeletal record” (Tiesler y Cucina, 2008: 16) (La traducción es mía). También Botella y Alemán Aguilera (2000: 191, 192).

284 A nivel arqueológico, los contextos funerarios han sido estudiados de manera mucho más abundante por los investigadores (Tiesler, 2008). También Verano (2014: 283).

2000; Pijoan, 1997; Chávez Balderas, 2012; Serrano Sánchez, 1993; Tiesler y Cucina, 2010). Es por lo regular –pero no de manera exclusiva– en el ámbito sacrificial y postsacrificial, evidenciado en forma de prácticas específicas de transformación corporal, y asociadas a un conjunto de creencias complejas, donde se sitúa y se integra la eventual ingesta de una parte o partes del cuerpo.²⁸⁵ En este sentido, el antropólogo físico se enfrenta en el registro arqueológico a una secuencia de actividades, no exclusivamente en torno al proceso de desmembramiento y desarticulación para el consumo de animales y/o seres humanos, con fines nutricionales. La práctica de antropofagia puede ser una parte o no de la secuencia de ritos. Por lo tanto, asociado al destazamiento –como término para referirse a la desarticulación y el procesamiento de un organismo–, se puede esperar una serie de variables de tipo peri- y postmortem, y otras tantas en la deposición de los restos óseos.

Es razonable pensar que en casos de canibalismo dietario, se planeará un máximo aprovechamiento del cuerpo en sentido nutricional. En cambio, cuando se trata de antropofagia en un marco de creencias religiosas, ¿es legítimo preguntarse hasta qué punto el procedimiento está determinado por el marco de creencias antropofágicas y su consecuente modificación asociada y selectiva? En este sentido, aunque describen un proceso de destazamiento ideal, no se deben de llevar a cabo todas estas prácticas para posibilitar el consumo de –mínimo– una parte del cuerpo humano.²⁸⁶ Podríamos decir, de manera estricta, que un simple corte que permite la extracción de sangre, podría ser suficiente para

285 Suponemos que la ingestión de carne procedente de una muerte natural (de la cual el endocanibalismo funerario es el caso más ejemplar), es desconocida casi en su totalidad en Mesoamérica. Walker (2001: 586): *“It is also important to remember that even in cases where a strong case for cannibalism can be shown, this does not necessarily mean that someone was murdered to obtain their flesh”*. Casserino (2009) sugiere un caso de endocanibalismo en Casas Grandes, Chihuahua.

286 Veremos el caso de Tlatelolco, donde, según Pijoan (1997: 277, 278), no aprovecharon el cuerpo al máximo. Rossen y Dillehay (2001) mencionan la idea del consumo de solamente ciertas partes del cuerpo. En Indonesia, Valerio Valeri (en Olivier, 2015: 349) registra que, contrario a la presa animal, se deja atrás el cuerpo de las víctimas humanas “sin tocarlo, mientras que la cabeza se lleva al pueblo, donde se procesa e incorpora allí como la ‘comida’ de los espíritus de los ‘dueños de la casa’.” Rechtman (1992: 109) advierte que, entre los fijianos, no se fracturaba los huesos largos para extraer la médula.

beberla y definirlo como un acto de antropofagia.²⁸⁷ Sin embargo, más importantes serán las reglas culturales, que determinen la selección de las partes consumidas y/o eventualmente las preferencias gustatorias. En general, toda la escala de prácticas mortuorias, como el tabú de romper huesos, deben de ser tomados en cuenta en las interpretaciones (White, 1992: 11).

En segundo lugar, y parcialmente separados de la práctica sacrificial, están los casos de antropofagia, asociados a la muerte violenta en la acción bélica, que implican una secuencia de tratamiento peri- o postmortem. Se trata de muertos en batalla, desarticulados (parcialmente) *in situ*, para comer (parcialmente) *in situ* o llevar (parcialmente) solamente una parte del cuerpo para comer. En este sentido, aunque serían casos menores – o tal vez menos documentados?–, habría que considerar la existencia de prácticas de canibalismo en el México prehispánico, después o durante un conflicto bélico, es decir, donde la muerte fue violenta, pero no de tipo sacrificial.²⁸⁸ Las víctimas serán predominantemente adolescentes mayores o jóvenes adultos de sexo masculino (Tiesler, 2008: 22), lo que sugiere que, en ambos casos –sacrificado o no sacrificado– se trata de prisioneros o muertos en batalla.²⁸⁹ Sin embargo, los datos históricos también indican violencia bélica hacia mujeres e infantes.

En resumen, si Lyman definió el destazamiento como el proceso de la reducción de un animal muerto para su consumo (en White, 1992: 105), se acepta esta lógica también para Mesoamérica. No obstante, se debe de tomar en cuenta que la desarticulación posiblemente sea incompleta y selectiva, y además, debe

287 Al igual que el degollamiento, existen modificaciones del cuerpo, eventualmente de carácter sacrificial, que no necesariamente deja la huella de un corte, y mantiene los huesos intactos (Tiesler y Cucina, 2010: 199; Román Berrelleza, 1986: 164; Chávez Balderas, 2012: 152). Por supuesto, como indicaba White (1992: 11), el método científico se basa en la comprobación de hechos, con base en evidencias: “*to eat small parts of a body in funerary context will stay invisible*”. Como ya señalamos, el conjunto de criterios de identificación dejará escapar algunas formas de canibalismo.

288 Véase el capítulo III, la sección “Sacrificio y antropofagia en el campo de batalla”. Véase por ejemplo Torquemada (1986, II: 585). Las fuentes históricas relatan cómo en ocasiones, el guerrero se llevaba del campo de batalla una parte del cuerpo para su ingesta.

289 Véase el análisis de Verano (2014: 291) para Perú, donde las evidencias de lesiones antemortem eran consistente con el perfil de jóvenes guerreros. Muestras de ADN y estudios de la morfología dental podrían dar información sobre el origen local o alejado de las víctimas.

de ser diferenciada y separada de otras modificaciones sacrificiales o de carácter ritual.

Presentaremos ahora algunos casos arqueológicos de supuesto canibalismo en Mesoamérica. No es nuestra intención realizar un estudio comparativo exhaustivo de todo el corpus de datos. En primer lugar, no disponemos de toda la información de los reportes de laboratorio y de campo con los resultados de los estudios bioarqueológicos y tafonómicos. En segundo lugar, mi formación como arqueólogo no me permitirá evaluar el trabajo de los colegas especialistas de antropología física. Nuestro objetivo más bien es presentar brevemente el contexto arqueológico y los resultados más sobresalientes del análisis de los autores, para terminar cada caso con algunas observaciones nuestras. Posteriormente, abriremos una reflexión a partir de estos casos, tomando en cuenta los criterios de identificación que hemos presentado. Además, confrontaremos los datos de arqueología y antropología forense con la información de las fuentes históricas y etnográficas.

Todos los sitios se ubican en el Altiplano Central de México y pertenecen al Preclásico (1), el Clásico o Epiclásico (4) y el Postclásico Tardío (3). Revisaremos un solo caso del Postclásico maya (1). La selección es algo arbitraria e incompleta, y se basa principalmente en resultados de investigaciones arqueológicas con un énfasis esencial en la presencia de canibalismo.²⁹⁰ Hay discusiones interesantes en otros sitios del Norte de México y en la zona Maya, que tomaremos en cuenta en la discusión final.

Tlatelcomila. Tetelpan, Ciudad de México. 500-300 a.C.²⁹¹

Los datos arqueológicos y su análisis

²⁹⁰ En otros reportes, el canibalismo no es el tema principal.

²⁹¹ Trujillo-Mederos *et al.* (2015) dan como fechas 700-500 a.C.

Tlatelcomila es un sitio del Preclásico, ubicado en Tetelpan, en la Ciudad de México. Los datos obtenidos consisten en una muestra incompleta de materiales pertenecientes de un basurero, que además de huesos humanos, contenía fragmentos de cerámica y huesos de animales. La deposición (sincrónica) es de tipo secundaria, porque los restos óseos no guardan una relación anatómica. Los huesos humanos presentan fracturas y marcas de corte antropogénicas. Casi la totalidad de los huesos postcraneales muestran evidencias de exposición al fuego. Las partes anatómicas faltantes eran de manos y pies, vértebras, escápula y el coxis (Pijoan y Mansilla Lory, 1997; Pijoan y Alejandro Pastrana Cruz, 1989).

Se calcula un mínimo de 18 individuos, 8 infantes (desde menos de 2 años de edad hasta un subadulto de 18-20 años) y 10 adultos (6 masculinos, 1 femenino, 3 sin determinar). Pijoan y Mansilla Lory (1997: 234-236; también Pijoan y Pastrana Cruz, 1989) observan que los huesos, generalmente en buen estado, evidencian modificaciones o violencia perimortem (con evidencia más frecuente en los adultos masculinos). Gran parte de los huesos, tanto fragmentos de la porción cefálica como al esqueleto postcraneal, presentaban ligeras huellas de cortes lineales. Las marcas de corte cerca de los músculos y tendones y en los cráneos indican el desollamiento y descarnación. Los huesos fueron fracturados en estado fresco, con la intención de exponer la médula. Las fracturas intencionales demuestran un patrón regular y helicoidal, convirtiendo los huesos en “astas longitudinales” de 1 a 7 cm de largo. Los huesos planos muestran aplastamiento y las costillas estaban fracturadas por flexión. En los cráneos se observan evidencias de percusión, lo que pudo haber provocado la muerte, o bien, permitió el acceso a su parte interior. También presentan remoción facial, lo que los autores interpretan como un posible indicador de canibalismo.²⁹²

292 La presencia de cráneos con parietales fracturados, supuestamente para remover masa encefálica, y partes faciales que muestran mutilación, formaban parte de las indicaciones de canibalismo, según Flynn, Turner y Brew (1976), en Pijoan y Alejandro Pastrana Cruz (1989).

En las publicaciones de 1989 y 1997, se calcula la exposición al fuego (directa e indirecta) a temperaturas menos de 200°C.²⁹³ Algunos fragmentos evidencian huellas de *pot polish*, por lo que se inferió que fueron hervidos. En 2004, 2007 y 2015, Pijoan *et al.* retoman el análisis de las modificaciones térmicas de la muestra, enfocándose en distintos aspectos tafonómicos asociados a la exposición al fuego. Básicamente, intentan buscar las causas de los cambios morfológicos y de la superficie ósea, relacionados con las formas de calentamiento. Los diferentes análisis con distintos métodos microscópicos y espectroscópicos demuestran, según los autores, que, aparte de haber sido hervidos (lo que en México se denomina ‘barbacoa’, con temperaturas menores a 250°C), otros huesos fueron asados (‘*grilled*’, con temperaturas entre 250°C y 600°C), lo que implica dos maneras de preparar carne humana, consistente con antropofagia ritual en Mesoamérica (Trujillo-Mederos *et al.*, 2015: 2).²⁹⁴ En el mismo estudio, los autores argumentan que la coloración de los huesos al ser expuestos a temperaturas menores a 100°C, no solamente dependía de la temperatura o factores de diagénesis, sino también de la manera de preparar la comida. El color rojizo que muestran los huesos en la superficie no se explica por un tratamiento ritual postmortem, sino que se debe a la solución que se usaba para preparar la carne. Por lo tanto, Trujillo-Mederos *et al.* (2015: 13, 14) opinan que es probable, que se herviera la comida con especias como achiote (*Bixa Orellana*) o chile (*Capsicum*), una conclusión apoyada por pruebas experimentales con huesos de vaca.

Observaciones

En 1981, Carmen Pijoan presenta su análisis de los restos óseos de Tlatelcomila con el título “Evidencias rituales en restos óseos”.²⁹⁵ En su trabajo de 1981, la autora (1981: 8) afirma que “sin lugar a dudas”, se trataba de víctimas de

293 También se menciona algunas partes de cráneos carbonizadas (Pijoan y Mansilla Lory, 1997: 225).

294 Estos análisis confirman los resultados ya publicados anteriormente (Pijoan Aguadé *et al.*, 2004: 117, 118; Pijoan Aguadé *et al.*, 2007).

295 También Pijoan y Alejandro Pastrana Cruz (1989); Pijoan y Mansilla Lory (1997); Pijoan, Schultz y Mansilla Lory (2004); Pijoan *et al.*, (2007); Trujillo-Mederos *et al.* (2015).

canibalismo, definido según los criterios de Turner y Morris.²⁹⁶ Más de treinta años después, Pijoan me confesó que Tlatelcomila era su caso más convincente para demostrar prácticas de antropofagia en el México prehispánico.²⁹⁷ Turner y Turner (1999: 439) lo consideraban un caso ejemplar de sus seis criterios.²⁹⁸

Es interesante destacar que la muestra pertenecía a un basurero, mezclado con huesos de animales (Pijoan y Mansilla Lory, 1997: 234).²⁹⁹ Aunque esta combinación es un criterio básico de Villa *et al.* (1986), White (1992) y Turner y Turner (1999) para sugerir la hipótesis canibalística combinada con otros factores, en ninguno de los artículos acerca del sitio, se menciona algo del tipo de restos óseos de animales, ni de su tratamiento.

La evidencia de violencia perimortem parece contundente. En años más recientes, el análisis de la exposición al fuego de varios huesos a temperaturas bajas es sugerente e importante para conocer mejor los criterios de identificación del proceso de hervir la carne humana, ya que es la técnica de cocción más mencionada en las fuentes históricas. No obstante, se señala también que varios fragmentos de los cráneos llegaron a carbonizarse, lo que, en combinación con los datos anteriores, parece evidenciar tratamientos múltiples, más complejos para explicar. La destrucción compleja de los cráneos contrasta con la información histórica sobre los nahuas, pero coincide con datos de muchas otras culturas.³⁰⁰ Finalmente, anotamos que hombres, mujeres y niños eran víctimas en Tlatelcomila.

296 En 2007, se suaviza el punto de partida en un “posible caso de canibalismo” (Pijoan *et al.*, 2007: 713).

297 Esta convicción explicará la continuidad de análisis de la muestra de óseos de Tlatelcomila, desde los años setentas, hasta la actualidad.

298 “*The cannibal signature is evident. All six minimum perimortem damage criteria are present. [...] There is no ambiguity.*”

299 “*Trash deposit*”.

300 El aplastamiento del cráneo era conocido durante el Postclásico en el Altiplano Central. Sin embargo, no era una técnica común para sacrificar a los (esclavos) cautivos, y no se vinculaba a la práctica antropofágica.

Teopancazco, Teotihuacan, Estado de México, 150-650 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

Teopancazco es un barrio en la periferia sureste de la ciudad de Teotihuacan del periodo Clásico, ubicada en el actual Estado de México. Durante 13 temporadas de campo (1997-2005), se excavó el sitio con un enfoque multidisciplinario bajo la dirección de Linda Manzanilla. Esta investigadora define Teopancazco como un barrio con una estructura corporativa de poder intermedio y excluyente, formado por conjuntos productivos de carácter multiétnico (asociados a grupos hacia y de la Costa del Golfo) (Manzanilla, 2015: 9210; 2017: 1, 2; Alvarado Viñas, 2013: 57).

En la esquina sudoeste del patio del barrio, se encontraron restos óseos con evidencias de desmembración de animales y humanos, pertenecientes a las fases Miccaotli–Tlamimilolpa (150–350 d.C.) y Xolalpan (350-550 d.C) (Manzanilla, 2017: 25). Se trata de restos óseos dispersos y de algunos entierros formales (completos, incompletos -decapitados- y múltiples). Es notorio la gran cantidad de individuos de sexo masculino (adolescentes y jóvenes).

Alvarado Viñas (2013: 110) analizó los materiales y detectó alteraciones tafonómicas perimortem para el “desmembramiento y consumo, y postmortem para la desarticulación, y la obtención de huesos para la elaboración de objetos diversos”. Con base en la metodología de Pijoan y Mansilla, el autor (*Ibid.*: 113, 114) registró restos óseos con marcas de corte, fracturas e impactos (machucones), y exposición al fuego: “En la colección de Teopancazco de las alteraciones presentes, la exposición al fuego es una constante, la mayoría de los entierros mencionados en este apartado presentan dicha alteración”. “Los expuestos de manera indirecta muestran huellas de corte u otra alteración tafonómica cultural como perforación, fracturas intencionales, impactos; además todos los casos registrados son incompletos, faltan piezas anatómicas” (*Ibid.*: 125, 126). El autor asocia las fracturas intencionales con la extracción de médula ósea

y grasa de los huesos o la obtención de uno o varios segmentos para la ulterior fabricación de utensilios. Los impactos se refieren a machucones con el fin de desarticular segmentos del resto del cuerpo. En otros casos, se presentan fracturas en el cráneo de tipo perimortem que pueden ser producidas para dar muerte al individuo, para romper la bóveda y tener acceso a la masa encefálica o bien para obtener fragmentos para fabricar algún objeto (*Ibid.*: 115-118).

Las conclusiones del autor son las siguientes:

la mayoría de los restos encontrados que muestran estas alteraciones no son empleados para la elaboración de utensilios³⁰¹, como vértebras, costillas, fragmentos de la zona basal del cráneo, pedacitos de escápula y coxal, huesos del pie o falanges de la mano como se observó en el entierro B C251A donde las falanges fueron cocidas y muestran huellas de impactos en las epífisis distales y fracturas en rama en la parte proximal. [...] Los segmentos faltantes de estos entierros fueron empleados para la elaboración de herramientas u objetos para su uso quizás en ceremonias como el cráneo perforado y las mandíbulas con impactos. (*Ibid.*: 127)

En un párrafo anterior, el autor infiere que se trata de ritos de canibalismo. Al mismo tiempo, ofrece una hipótesis de los hechos ocurridos:

el grupo que presenta huellas de corte y exposición térmica indirecta apunta a un consumo ritual, [...] el consumo de la carne humana no era parte de su dieta cotidiana. En este sentido, por su alto costo de obtención, estaba reservado a sectores muy pequeños como el de la clase dirigente, o en este caso, a los líderes que encabezaron el movimiento para desplazar y eliminar al grupo dirigente de Teopancazco; haciéndose merecedores a acceder al consumo de la carne humana de los vencidos, en un marco ritual demostrando su superioridad, sin dejar de reconocer los atributos y estatus de sus víctimas, realizando el ritual mortuario que merecían. (*Ibid.*: 126, 127)

Finalmente, es notorio que en el mismo barrio encontraron 29 individuos (en su mayoría jóvenes masculinos, entre los 21 a 35 años de edad) decapitados, las cabezas depositadas en vasijas, asociadas a infantes perinatales cremados. Estas personas eran de origen extranjero (de distintas áreas de la Costa del Golfo) o eran teotihuacanos con un largo periodo de ausencia de su ciudad natal (“migrantes inversos”). Los sacrificios, fechados para la fase terminal de Tlamimilolpa (200-350 d.C.), posiblemente se explican por algún conflicto o se

301 También Alvarado y Manzanilla (2017: 64).

integran en ritos de terminación (Alvarado Viñas, 2013: 86; Alvarado y Manzanilla, 2017: 50, 51; Manzanilla, 2017: 6; 2015: 9210-9215).

Observaciones

El caso de Teopancazco es interesante por distintas razones.³⁰² Aparte de la presencia de varios criterios definidos más arriba para abrir la hipótesis de canibalismo, Alvarado Viñas (2013) observa que los infantes asociados a los cráneos decapitados eran expuestos a un fuego directo, sin marcas de cortes, conforme a una tradición funeraria. En cambio, los huesos hervidos mostraban las evidencias tafonómicas de un sacrificio alimenticio. Es notorio la modificación de fragmentos del cráneo, de costillas, vértebras o falanges (cocidos) para procesos de preparar la carne (lo que implicaría la cocción de manos y pies, y algunas partes del tronco).³⁰³ Al igual que los casos de Tlatelcomila y Electra, es posible

302 La ciudad de Teotihuacan ha sido explorada desde los principios de la arqueología “científica” mexicana, y se han detectado una cantidad considerable de restos humanos modificados culturalmente. En el área de la pirámide de la Serpiente Emplumada (Cowgill, 2005) y hacia el norte de dicha estructura, Serrano Sánchez (1993: 113,114) reporta evidencias de sacrificio humano, con base en evidencias de decapitación, desmembramiento, y segmentos esqueléticos o fragmentos de huesos con huellas de corte en las áreas de la inserción muscular. En algunos casos, se trata de restos óseos expuestos al fuego. Por otra parte, Storey (1992: 78, 129) menciona un conjunto de elementos en basureros de un espacio conocido como Tlajinga 33. Se refiere a contextos secundarios de artefactos combinados con restos óseos desarticulados con huellas de corte. La autora sugiere la existencia de prácticas de canibalismo, sin embargo, faltan datos empíricos de alteración térmica. Sempowski y Spence (1994: 339) confirman que los basureros pueden ser espacios donde se podría evidenciar canibalismo. No obstante, estos autores no encuentran indicadores suficientes para el contexto que señala Storey y se inclinan más hacia la idea de huesos elaborados como utensilios, en su gran mayoría de víctimas “extranjeras” de guerra. Turner y Turner (1999: 423), en cambio, opinan de manera distinta: “*These bone fragments undoubtedly represent the carrying of human flesh to the residential districts of Teotihuacan after sacrifice, decapitation, and dismemberment at the ceremonial centers*”.

303 Más adelante, veremos que en el caso de Tlatelolco, (y en el caso del Templo Mayor) es justamente la ausencia de manos, pies, vértebras y costillas que llevó a los Turner (1999: 424) a concluir que estas partes eran usadas para su consumo. Varias fuentes históricas relatan que las manos eran partes muy deseadas para comer (Las Casas, 1967, II: 221): “Las manos y los pies y otras partes delicadas presentábanse al gran sacerdote y al rey como cosa más sabrosa y estimada”. También Mendieta (2000, I: 213); Alvarado Tezozómoc (2001: 100). Sin embargo, véase Mikulska (2007: 26) para el simbolismo complejo de manos y pies y sus usos múltiples, por ejemplo, como collares. También se han encontrado manos y pies como ofrendas (López Arenas, 2012: 56, 84; Serrano Sánchez, 1993: 114).

que se buscaba la masa encefálica con fines alimenticios por medio de la fractura craneal. Finalmente, nos gustaría conocer con más precisión la cuantificación de los huesos asociados a canibalismo de cada contexto arqueológico en específico.

El autor (*Ibid.*: 112) retoma un esquema de Alejandro Terrazas para clasificar el consumo como una práctica “pragmática”: se trataría de un contexto ritual, con la característica de “deshumanizar” la víctima y reducirla a “sólo una fuente de materia prima”, una propuesta que desde nuestro punto de vista requiere de una explicación.

Quizá el aspecto más interesante de este caso es la abundancia de información contextual, ya que se trata de un sitio investigado de manera extensiva por el equipo de Manzanilla. Los modelos interpretativos de esta autora acerca de la ciudad de Teotihuacan en general, y en particular sobre el barrio de Teopancazco, abren la posibilidad de integrar los datos sobre el posible consumo de carne humana en una interpretación más detallada. Dentro de un conjunto de posibilidades, Alvarado Viñas (*Ibid.*: 87; también Manzanilla, 2015: 9211) señala las tensiones entre los nobles del barrio de Teopancazco y el poder central de la ciudad, asociadas a transformaciones entre las relaciones de poder, debido a los movimientos económicos con los centros de origen de los migrantes del barrio. En este sentido, el autor habla de “un ejemplo de un rito de sacrificio de reorganización social” y la fractura de relaciones sociales. El contexto de los decapitados de origen extranjero en el mismo barrio nos habla de la “importancia” simbólica de las víctimas, personas que eran tratados en ritos sacrificiales. Consideramos que el origen étnico distinto de estos comerciantes extranjeros probablemente fue fundamental en este caso de exocanibalismo. En el último capítulo, revisamos algunos aspectos del carácter bélico de los mercaderes a larga distancia, y el problema de la alteridad debido a las estancias largas fuera de la comunidad propia.

Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí, 350-800 d.C.**Los datos arqueológicos y su análisis**

El sitio de Electra en el actual Estado de San Luis Potosí pertenece al Clásico Tardío. Se ubica en la parte septentrional del área mesoamericana. Fue excavado en 1966 por Braniff y Crespo. Se trata de una muestra incompleta de materiales ubicados en el centro de un patio, encima de una capa de cenizas, y posteriormente sellado con un piso nuevo de tierra. Los huesos largos estaban rotos y en posición no-anatómica, revueltos con restos óseos de animales (principalmente liebres) y fragmentos de cerámica (Pijoan y Mansilla Lory, 1990; 1997).

Se estima un mínimo de 10 individuos, 4 infantes (desde 0-3 años hasta un subadulto femenino de 18-20 años de edad), y 6 adultos (3 masculinos, 1 femenino, 2 sin determinar). El 90% de la muestra presenta marcas de cortes, que indican la intención de cortar y desprender las masas musculares, y desmembrar las extremidades. El tipo de fracturas corresponde a un tratamiento de los huesos en estado fresco. La técnica de percusión es frecuente y compleja: los huesos largos (de brazos y piernas) no fueron rotos longitudinalmente con el fin de exponer la médula, sino partidos en su parte media por fractura. Algunos huesos largos de las piernas solamente están representados por astillas.

En otros casos, desprendieron las epífisis por aserrado, punzonamiento o aplastamiento. Los cráneos mostraban fracturas por golpe y marcas de corte. El omóplato es el hueso más frecuente de la muestra; también presenta marcas de corte y fracturas, al igual que la pelvis. No hay ningún hueso de la mano, ni de los sacros, mientras las vértebras, costillas y huesos de pies son poco frecuentes en la muestra. Alrededor de un 10% (particularmente las astillas) fueron expuestos al calor de forma indirecta. Algunos huesos muestran restos de pigmentos rojo y negro. Los autores interpretan el contexto como una ofrenda dedicatoria a una nueva construcción o alguna conmemoración importante. Las víctimas eran sacrificadas, y posteriormente desmembradas, descarnadas y canibalizadas (Pijoan y Mansilla Lory, 1997: 236).

Observaciones

El contexto de Electra es un ejemplo entre muchos de modificaciones de restos humanos en un contexto ritual mesoamericano. Las huellas de violencia perimortem parecen estar presentes de manera clara. No obstante, no hay una distinción clara entre la causa de muerte y el tratamiento postmortem. ¿Los impactos en los cráneos causaron la muerte de estos individuos o formaban parte de las alteraciones posteriores? Al igual que en Tlatelcomila, esta forma de mutilar el cráneo es llamativo.

También hay alguna confusión en cuanto al porcentaje de los huesos expuestos al fuego. En alguna parte del texto de 1990 se señala que el 10% de los “fragmentos” fueron expuestos a un fuego indirecto, mientras, en otra parte del mismo texto (y en el texto de 1997), señalan que “la mayoría de los fragmentos óseos presentan huellas de exposición al calor o fuego” (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory, 1990: 88, 95). Turner y Turner (1999: 445) se muestran primero algo escépticos en el asunto de la quema³⁰⁴, aunque más adelante concluyen que “probablemente había *algo* de cocción”. Finalmente, es llamativo que los autores solamente sugieren canibalismo en el texto de 1997 y no en el primer texto de 1990 del sitio.

Cantona, estado de Puebla, 600-1050 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

Cantona es un sitio ubicado en el actual estado de Puebla. Se fecha la mayor ocupación humana durante el Preclásico (básicamente entre 600 y 300 a.C.) y el Clásico Tardío (600-1050 d.C.). Los materiales fueron recuperados durante las temporadas en campo entre 1992 y 1994. En diferentes ‘estructuras’ alrededor del ‘Juego de Pelota 5’, y en la ‘Plaza Oriental del Acrópolis’, los investigadores encontraron materiales óseos con modificaciones culturales, todos del periodo

304 “*This is a case of threshold levels of burning*”. “*Some cooking probably took place*” (Turner y Turner, 1999: 445).

Clásico Tardío. En este último espacio, se encontraron numerosos huesos hervidos, entre el escombros y el relleno de la estructura principal.

En los 423 restos óseos de seres humanos y 83 fragmentos de varios animales, Rojas Chávez *et al.* (2004: 104; también Talavera *et al.*, 2001: 17) observaron huesos largos con fracturas, marcas de corte, tratamiento térmico y un patrón de segmentos faltantes. “Las marcas de corte sobre hueso consisten en finas estrías paralelas más o menos perpendiculares al eje del hueso, en la proximidad de la epífisis –precisamente en las áreas de inserción de los músculos y ligamentos –que fueron trabajadas por navajas prismáticas y lascas retocadas de obsidiana” (Talavera *et al.*, 2001). Los huesos largos están fracturados por percusión, dejando fracturas en forma de tirabuzón o helicoidales, lo cual, siguiendo a Binford (1981), implica consumo. Los fragmentos de los cráneos y los huesos largos estaban casi en su totalidad hervidos. Según las observaciones sobre la exposición al fuego, “los huesos humanos fueron expuestos con tejido muscular (N: 200), y sin tejido muscular (N: 111) a diferentes temperaturas”. Se añade que los 200 fragmentos con tejido muscular fueron hervidos, mientras los 111 fragmentos sin tejido muscular fueron carbonizados y calcinados.

A su vez, encontraron ochenta y tres fragmentos de animales como venado, cánido, jabalí, conejo y felino, varios con marcas de corte. Setenta y tres de los ochenta y tres fragmentos están hervidos, mientras tres están carbonizados y seis calcinados. Los autores consideran que los animales recibieron un tratamiento semejante a las víctimas humanas. (Talavera *et al.* 2001: 19, 20, 31, 36, 37).

Los materiales se encontraban en rellenos de estructura; sepultados en ofrendas en áreas cívico-ceremoniales o arrojados en basureros domésticos (Talavera *et al.*, 2001: 38). Los autores concluyen haber identificado cuatro de los seis criterios de canibalismo de Turner y Turner, faltando abrasión con yunque y *pot polish*. Sin embargo, están convencidos que las alteraciones perimortem indican un tratamiento sacrificial y de ingesta de la carne.

Observaciones

El trabajo de Talavera, Rojas y García es un estudio, como dice el título, acerca de modificaciones culturales en los restos óseos, asociadas a distintos ámbitos sociales. Un aspecto relevante de sus estudios acerca de la “industria del hueso”, es el análisis del uso de los restos óseos en la elaboración de utensilios y ornamentos, y cómo estos procesos pueden ser confundidos hasta cierto punto con la preparación de alimentos. En este sentido, la información que trata de alteraciones perimortem para fines antropofágicos abarca solamente una parte del estudio. Por la misma razón, los contextos arqueológicos de los distintos conjuntos relevantes son tratados de manera resumida. Mientras el contexto de la Plaza Oriental corresponde a un relleno arquitectónico de una zona ceremonial, los contextos del Conjunto de Juego de Pelota 5 son menos claros y muestran la complejidad de interpretar los contextos arqueológicos. Veamos algunas interpretaciones de los contextos:

Conjunto de Juego de Pelota 5

Estructura 5

Según Talavera *et al.* (2001: 100): “En la estructura 5 se detectaron restos de canibalismo (nmi 2), evidencias de autosacrificio, y posiblemente trabajo de objetos de hueso, lo que hace a esta zona un área de actividad mixta, ceremonial-trabajo.”

Se entiende que la parte ceremonial se refiere al autosacrificio y el canibalismo (en otra parte del trabajo, los autores contemplan que el canibalismo es de tipo ritual), mientras la producción de hueso indica una “área de actividad”. Tomando en cuenta el juicio interpretativo de los autores, llama la atención el carácter “irregular y desordenado” del depósito.

Estructura 9

“Se encontraron rastros de consumo de carne humana (nmi4), autosacrificio, trabajo de objetos cerámicos y de trabajo de hueso”. El entierro 1 contenía una

“ofrenda” con “huesos canibalizados y dos epífisis aserradas” (Talavera *et al.*, 2001: 100).

A diferencia del contexto de la estructura 5, tendríamos aquí el reuso de restos óseos –consumidos– en un contexto con un arreglo intencional, una “ofrenda”.

Estructura 11

Talavera *et al.* (2001: 100): “La Estructura 11 muestra evidencia de autosacrificio, desarticulación de huesos humanos, ‘se comió carne humana’, huesos cremados y trabajo de hueso.”

La formulación “se comió carne humana” –que se repite en la estructura 15– es confusa y desafortunada. ¿Se refiere a un lugar donde posiblemente se preparaba carne humana para su consumo o se desechaban los restos? La combinación con huesos “cremados” es notoria, y abre la posibilidad que se trata de huesos quemados después del consumo.

Finalmente, en la Estructura 19, se menciona nuevamente el “consumo de carne humana y de animales”. En la Estructura 24, encontraron “huellas de canibalismo”, huesos humanos cremados y descuartizados, autosacrificio e instrumentos musicales.

En resumen, las modificaciones culturales de los restos óseos de seres humanos y de animales de Cantona son sugerentes de canibalismo y proporcionan información valiosa sobre los distintos tipos de deposición de los restos. Sin embargo, las descripciones contextuales y las interpretaciones son demasiado resumidas para formarse una idea adecuada acerca del carácter de los depósitos y la secuencia deposicional en estos conjuntos. Si se trata de un “área de actividad mixta” de tipo ritual y/o productivo, habrá sido deseable saber algo más sobre los criterios para identificar estas diferencias.³⁰⁵ Por último, la figura 48

305 Véase también la discusión entre Storey (1992: 78, 129), Turner y Turner (1999: 423) y Sempowski y Spence (1994) sobre canibalismo o la elaboración de utensilios para los desechos de

en su libro muestra la ubicación de estas estructuras alrededor del “Conjunto de Juego de Pelota 5”. En la figura, se distingue entre “huesos humanos cocidos” y “huesos humanos hervidos”, sin definir los criterios que diferencian estos términos.

La Quemada. Estado de Zacatecas, 500d.C.-900 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

La Quemada se ubica en el actual estado de Zacatecas, y forma parte de la zona septentrional de Mesoamérica. Su ocupación abarca el periodo Clásico y Epiclásico (500d.C.-900 d.C.) (Nelson y Martin, 2015: 9196). El área denominada Terraza 18 estaba formada por un conjunto de templos, patios y zonas residenciales. En todos los conjuntos encontraron huesos dispersos y desarticulados. Se realizó un análisis bioarqueológico de la muestra completa del complejo residencial-ceremonial.

Los restos óseos recuperados de los espacios exteriores muestran modificaciones de tipo perimortem, con frecuentes marcas de corte en forma “V”. En el patio se hallaron varias concentraciones de cráneos y astillas de huesos largos, la mayoría “quemados”. Manos, pies, vértebras e ilíacos faltaban por completo en el patio, mientras que en los basureros 1 y 7, estas partes se presentaban en un 40% y 50% respectivamente (Martin *et al.*, 2004: 169).

El Basurero 1, que se asocia directamente con este espacio, contenía más de 300 fragmentos de huesos humanos, aparentemente casi todos de adultos. Se trata, en su mayoría, de las partes distales de huesos largos, costillas, pies y manos, y estrías. Muchos de los huesos mostraban tonos ennegrecidos, como evidencia de haber sido expuestos al fuego. Un 10 % mostraba marcas de corte; el 80% presentaba fracturas en forma espiral y un 20% mostraba exposición al fuego. Los autores opinan que estos huesos son los desechos de cráneos y huesos largos faltantes, ritualmente procesados. “Estos elementos podrían

huesos de presuntos víctimas de sacrificio en los rellenos constructivos del sitio ‘Tlajinga 33’ en Teotihuacan.

representar la preparación inicial de restos humanos como trofeos o para su cocción y consumo” (Nelson y Martin, 2015: 9199).³⁰⁶

En cambio, el basurero 7 contenía fragmentos de huesos largos con marcas de corte (15%), fracturas en forma espiral (85%), y huellas de percusión.³⁰⁷ Un fémur derecho, con evidencias de masticación por carnívoros y marcas de corte, se encontró en un excelente estado de conservación, y probablemente sirvió como hueso-trofeo. Probablemente, se trata de desechos rituales.

Las modificaciones tafonómicas abren distintas pistas de interpretación.³⁰⁸ Los basureros 1 y 7, asociados al Patio B de la Terraza 18, estarán relacionados con fiestas y antropofagia. “Los huesos de Patio B muestran evidencias de *pot polish* y otras características consistentes con canibalismo” (Nelson y Martin, 2015: 9200).³⁰⁹ Basado en fuentes históricas, se infiere que los huesos canibalizados y dispuestos como trofeos pertenecían a enemigos y se asocian a eventos de violencia interétnica. Esta hipótesis de carácter biológico podría demostrarse en el futuro, a través de análisis de DNA.

Observaciones

En 1989, Hers (1989: 94) recorre el sitio Cerro del Huistle en la cercanía de La Quemada y sugiere la práctica de antropofagia: “lo suponemos por la presencia en el tzompantli de huesos largos e iliacos que desgraciadamente resultaron demasiado deteriorados para un estudio detenido”. En 2004 (Martin *et al.*) y 2015, Nelson y Martin (2015) confirman la sugerencia de Hers. El caso de La Quemada es un buen ejemplo de la evolución en el campo de la antropología forense: desde la antropofagia ‘imaginaria’, basado en la presencia de cráneos y huesos largos

306 “*These elements may represent the initial preparation of human remains for display, trophies, or for cooking and consumption*” (Nelson y Martin, 2015: 9199) (La traducción es mía).

307 “*Chop marks and percussion pits*”.

308 Los restos óseos de los espacios interiores evidencian más alteraciones postmortem y menos destructivas, posiblemente asociado a cultos ancestrales. También Martin *et al.* (2004).

309 “*The Patio B bones had pot polishing and other characteristics consistent with cannibalism*”. (Nelson y Martin, 2015: 9200) (La traducción es mía).

dispersos, hasta un análisis contextual y bioarqueológico de los restos óseos. Los contextos arqueológicos están bien documentados y los autores están familiarizados con el sitio. Lamentablemente, la abundancia de materiales presentados en el texto (de 2015) reduce la información directa sobre la antropofagia. El *pot polish* solamente se menciona en las conclusiones, sin entrar en más detalles.

Tlatelolco 14, Ciudad de México, 1325-1521 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

Los materiales llamados 'Tlatelolco 14' salieron a la luz durante las exploraciones realizadas en 1960-1964 en el sitio de Tlatelolco, ubicado en el centro de la actual Ciudad de México (Pijoan, 1997: 3). El entierro múltiple No.14 pertenece al periodo Postclásico Tardío. Desafortunadamente los datos sobre el contexto arqueológico no son claros. El hallazgo se encontró en los límites al norte del recinto sagrado frente al Templo II Norte, "frente y bajo el Adoratorio II de la Fase I" (Pijoan, 1997: 22). Con base en una reconstrucción estratigráfica a partir de las fotos de la excavación, Salvador Guiliem ubica el contexto en el periodo 1418-1427 d.C. Aparte de restos humanos, encontraron objetos serpentiformes de madera, pintados de azul, típicos de Tláloc.

Según Pijoan (1997: 24, 255), el entierro consiste en alrededor de 150 individuos en buen estado de salud. Un 75% de los restos son masculinos y el 25% femeninos; casi todos sub-adultos entre 18 y 20 años y adultos jóvenes de entre 21 y 35 años de edad. Tres infantiles fueron enterrados por encima de los restos de los adultos. Varios individuos mostraban un pigmento negro en los dientes, una posible indicación, según la autora, de su procedencia de una comunidad del Golfo.

Los restos de los huesos mostraban marcas de corte, evidencias de golpes y percusiones.³¹⁰ En algunos casos, las partes anatómicas se mantenían articuladas, mientras otras partes fueron totalmente desmembradas. Aparentemente, después de haber sido sacrificados, los tejidos blandos fueron separados de los brazos, caderas, muslos y piernas, lo que fue el motivo de la autora para su interpretación: “El hecho de que se descarnaran las partes del cuerpo que contienen una mayor cantidad de carne me permite proponer que seguramente fue usada con fines antropofágicos; sin embargo, únicamente se usó la carne, ya que los huesos no muestran evidencias de haber sido expuestos al calor, ya sea indirecto o directo”. La carne sin hueso fue llevado a los calpullis para su consumo, lo que explicaría la falta de evidencias de fuego en los restos óseos. En conclusión, el hecho de no haber aprovechado todo el cuerpo, es un motivo para descartar canibalismo dietético (Pijoan, 1997: 277, 278, 279), un argumento apoyado por Turner y Turner (1999: 425).³¹¹ Aparte, la falta de manos, pies, vértebras y costillas (10-25%) sugiere que fueron consumidos (Turner y Turner, 1999: 424).

Observaciones

El factor ausencia/presencia parece ser el fundamento de la interpretación canibalística. En menor grado, Pijoan se apoya en la información de los cronistas, que hace referencia a la distribución de la carne hacia los calpullis. Tenemos marcas de corte, abrasión con yunque (para el desmembramiento) y vértebras –y algunos otros huesos– faltantes. La idea central es preguntarse ¿por qué deshacerse de las partes blandas más carnosas de un cuerpo, sino es para su consumo?³¹² Así, la evidencia arqueológica de huesos descarnados y la falta de

310 Pijoan y Mansilla y Pastrana (1995: 85, 89) registraron poca variación en el registro de las marcas de corte, generalmente, poco profundas, “en conjuntos de 3 a 5, muy próximas unas a otras, paralelas entre sí y guardan dirección perpendicular al eje del hueso”, probablemente elaboradas con navajas prismáticas de obsidiana.

311 “*Considerable amounts of edible tissue must have remained on the corpses*” (Turner y Turner, 1999: 425).

312 Véase Duncan (2011) para un análisis de desmembramiento y descarnado, asociado a prisioneros de guerra del Postclásico Maya. Evidencias semejantes de marcas de corte, desmembramiento y descarnado de prisioneros de guerra, como fueron encontrados en la Huaca de

evidencias de exposición al fuego apuntarán de manera indirecta a la preparación de las partes faltantes para su consumo.³¹³

En otro sentido, la lógica de Pijoan (que veremos también para la propuesta de canibalismo alrededor del Templo Mayor y de Chakan Putún, Champotón) se enfrenta con la información en las fuentes históricas referente al patrón de distribución señalado, que describe como el cuerpo de la víctima, después del sacrificio, normalmente fue llevado (o modificado y llevado) a la casa del guerrero captor para las modificaciones posteriores a la muerte. ¿Si Pijoan está en lo correcto, habrá que explicar por qué se decidió inhumar los cuerpos en el centro ceremonial y distribuir ciertas partes de los cuerpos para su consumo? ¿Había una razón y justificación atrás de la reclamación de los cuerpos por parte del poder central, y la aparente ausencia de la relación individual entre captor y capturado, que explicaría la renuncia al derecho de poseer el cuerpo? Hay que recordar que también ciertos huesos del prisionero tenían un valor para el guerrero. Posiblemente se trata de víctimas sin “dueño”: como veremos, en ocasiones había un “surplus” en el conteo de los prisioneros de guerra, individuos que no se atribuían a ningún guerrero en particular.³¹⁴ Tal vez se consumían estas víctimas en un banquete colectivo de guerreros, patrocinado y organizado por el poder central.

la Luna en el Valle del Moche en Perú y analizados por Verano (2001: 181, 182; 2014: 295; Verano et al., 2013: 170, 171), evidencian prácticas de mutilaciones rituales complejas y pueden ser sugestivas de canibalismo, pero no necesariamente es el caso: La presencia de algunas partes articuladas, la falta de fracturas y huellas de fuego, y la presencia de partes descarnadas poco consumibles (manos y pies) refuerzan la idea que estas víctimas no eran ingeridos (Verano, 2014: 295). Con respecto a la última observación de Verano, opinamos que se debe de tomar con cautela la noción de lo que es, o no es consumible, ya que no debe de corresponder a un criterio de selección nutricional. Varias fuentes históricas relatan que las manos eran partes muy deseadas para comer (Las Casas, 1967, II: 221): “Las manos y los pies y otras partes delicadas presentábanse al gran sacerdote y al rey como cosa más sabrosa y estimada”. También Mendieta (2000, I: 213). Sin embargo, véase Mikulska (2007: 26) para el simbolismo complejo de manos y pies y sus usos múltiples, por ejemplo, como collares. También se han encontrado manos y pies como ofrendas (López Arenas (2012: 56, 84; Serrano Sánchez, 1993: 114).

313 Véase el capítulo IV, la sección “Las maneras de preparar la carne”.

314 Véase el Anexo Dos.

Chakan Putún, Champotón, Yucatán, 1325-1521 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

Los entierros aquí analizados pertenecen al Postclásico maya del sitio Chakan Putún, Champotón, en la costa oeste de la península de Yucatán, excavados por la Universidad Autónoma de Campeche durante las temporadas 2002 y 2003, y dirigidos por el doctor William Folan. Se trata de una serie de entierros depositados (“arrojados de manera irregular” Gómez Coba *et al.*, 2005: 725) en la esquina noreste y en el frente de un muro de la Estructura 1 del Grupo 1, un edificio con funciones cívico-ceremoniales. Se trata de entierros primarios individuales o múltiples en espacios rellenos, la mayoría sin ofrenda alguna, con características irregulares, no-funerarias (Gómez Coba *et al.*, 2005: 718-721; Hurtado Cen *et al.*, 2008: 211). 16 individuos no podían ser identificados, mientras de los identificados, ocho son masculinos de entre 30 y 50 años, tres son femeninos de entre 17 y 25 años y tres son infantes de entre 7 y 12 años (Hurtado Cen *et al.*, 2008: 721).

Las características deposicionales y tafonómicas evidencian marcas antropogénicas que corresponden a un tratamiento ritual de los cuerpos humanos. El 4% de los restos óseos muestran marcas de corte sobre hueso y de hueso, básicamente en distintas partes del tronco y en menor grado en la sección craneal. Se trata de cortes con instrumentos finos por deslizamiento, con tan solo un par de milímetros de profundidad. Los huesos largos muestran huellas de corte en las partes proximales y distales y en menor grado a lo largo de las diáfisis (Gómez Coba *et al.*, 2005: 721, 724, 725).

El Entierro 23 presenta el tronco y los brazos articulados, mientras las piernas, las manos y los pies faltan por completo. Las tibias, perones y el tronco presentan marcas de descarnes. Un tajo separó el esternón en dos partes. Del cráneo falta la mandíbula inferior y el maxilar. En su entorno hay restos de fauna. Es probable que se abrió la caja torácica para remover su contenido, y existe la posibilidad de extracción de corazón (Hurtado Cen *et al.*, 2008: 219, 220). El Entierro 28, de sexo masculino, entre 20 y 25 años, demuestra características muy

similares al Entierro 23. En este caso, faltan los dos fémures y el húmero izquierdo. Se encontraron las manos y los pies de tres individuos más, todos del mismo momento de deposición. No hay restos incinerados (Hurtado Cen *et al.*, 2008: 219-225).

Las evidencias indican conductas extrafunerarias, tratamientos postmortem como el desprendimiento de masas musculares, el desmembramiento y el desollamiento, y posiblemente la cardiectomía (perimortem), por medio de un corte impactante en el esternón, registrado de manera similar en Tlatelolco por Pijoan (Hurtado Cen *et al.*, 2008: 226). Destaca la ausencia de segmentos anatómicos, como la cabeza, muslos, manos y pies (Gómez Coba *et al.*, 2005: 729-730).

En sus conclusiones, Hurtado Cen *et al.*, (2008: 227) señalan:

Es relevante mencionar a Landa y otros cronistas referente al consumo ritual de trozos de cuerpo de las víctimas para la discusión acerca de la comprensión de ocasiones y motivaciones para el tratamiento después del descarnado evidenciado en los Entierros 23 y 28 en combinación con la separación de las extremidades y la cabeza.[...] Aunque falta un conjunto de indicadores convincentes para confirmar la existencia de antropofagia ritual en ambos Entierros señalados, tanto las marcas de corte como la información contextual abren camino a la posibilidad de su práctica.³¹⁵

Observaciones

La información contextual y tafonómica de Chakan Putún, Champotón, Yucatán, proporciona dos elementos fundamentales para abrir la hipótesis canibalística: por un lado, las posibles evidencias de un tratamiento sacrificial, en combinación con el enterramiento de segmentos corporales que muestran marcas de la práctica de

315 "Also the mention of Landa and other chronicles [...] regarding the ritual consumption of a victim's body parts is relevant for this discussion to understand occasions and motivations for the treatments that followed the defleshing activities that left their traces in Burials 23 and 28 along with the separation of limb parts and the head. [...] Even though we lack a set of convincing indicators to confirm ritual anthropophagy for either of the two human assemblages, both the cut marks and the contextual information are elusive to the possibility that it could have been practiced" (Hurtado Cen *et al.*, 2008: 227) (traducción del tesista).

descarnado, y por otro lado, la clara ausencia de extremidades, manos y pies. A esto, se agrega la falta de huellas de exposición al fuego. Quizá lo más notable de Chakan Putún y de Tlatelolco es la ausencia de esta acción térmica. Lo empíricamente visible conlleva a la inferida práctica invisible del canibalismo. En otras palabras, la ausencia de la evidencia no es la evidencia de la ausencia.

La información histórica de Diego de Landa (1973: 51) parece describir algo acerca de la conducta que podría explicar el contexto postsacrificial: "comúnmente solían enterrar en el patio del templo, o si no, comíanselos repartiendo entre los señores y los que alcanzaban; y las manos y los pies y cabeza eran del sacerdote y oficiales; y a estos sacrificados tenían por santos. [...] Si eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria". En sentido estricto, Landa distingue entre los dos tratamientos (o enterramiento, o ingesta), y no como un tratamiento combinado. Otro detalla de Landa (1973: 52) podrá aclarar la falta de la mandíbula inferior y el maxilar, aunque otras explicaciones son plausibles: después de la batalla quitaban a los muertos "la quijada y limpia de la carne, poníansela en el brazo", un gesto asociado al simbolismo de la ingesta.

A nuestro juicio, la combinación de elementos justifica clasificar el contexto como un posible caso de canibalismo. Al mismo tiempo, Chakan Putún, al igual que Tlatelolco, y como veremos, el Templo Mayor, genera una serie de preguntas, ya iniciadas en nuestras observaciones de Tlatelolco. Se trata de un destazamiento parcial, donde se descarta algunos segmentos descarnados, mientras las piezas faltantes sirven para completar el plato canibalístico (en combinación con la carne deshuesada). De estas partes faltantes, algunos huesos (algunos cocidos) tendrán diversos re-usos (como trofeos, collares, instrumentos, objetos de veneración, etc.), o terminan en algún basurero. Una clave para entender estos casos es saber ¿quién eran estas víctimas?

Templo Mayor, Ciudad de México, 1325-1521 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

El posible caso de canibalismo que propone López Arenas (2012) corresponde a algunos contextos particulares, ubicados en el subsuelo de la Catedral Metropolitana, excavados en las temporadas de 1991 a 1993, que pertenecen al recinto sagrado (Templo Mayor) de los mexicas. El conjunto de materiales pertenece al periodo Postclásico Tardío. Se trata de cinco depósitos de restos óseos asociados a objetos diversos. En el caso de la Lumbrera 5, se trata de materiales colocados “sobre un piso de estuco, a primera vista era una capa homogénea de carbón y ceniza, pero al explorarse este contenía huesos fragmentados que correspondían a cráneos, tibias, peronés, humeros y mandíbulas”. El mismo depósito contenía lascas y navajas prismáticas de obsidiana, malacates, cuchillo bifacial, puntas de proyectil de pedernal y obsidiana, un punzón de obsidiana, discos de hueso, un disco y cuentas de concha, fragmentos de mica, cuentas de piedra verde, y fragmentos de cerámica correspondientes a sahumadores, cajetes miniatura y flautas. A sí mismo, el depósito de lumbrera 4 contenía vértebras, mandíbulas y fémures, quemadas parcialmente. Finalmente, en la Lumbrera 19 encontraron tres depósitos iguales. “En el área” se encontraban varios cráneos y mandíbulas. Todo esto estaba asociado a basamentos arquitectónicos (López Arenas, 2012: 128, 130, 137)

Los restos óseos fueron analizados en el año 2003 en el laboratorio de Antropología Física del INAH. Según el análisis de López Arenas (2012: 58, 128), los huesos corresponden a individuos de sexo masculino y femenino de “diversas edades”, segmentados o desmembrados, con ausencia de los cráneos: “La mayoría de ellos presentaba marcas de corte, exposición prolongada al fuego o evidencia de haber sido hervidos”. El patrón de desarticulación se presenta de manera irregular, es decir, se trata de segmentos distintos. Esto lleva el autor a pensar que los diferentes conjuntos tendrán la misma temporalidad de ejecución. Es llamativa la ausencia de cráneos, pies y manos. El análisis de los sedimentos revela la presencia de una cantidad considerable de semillas, restos vegetales y plantas alimenticias (López Arenas, 2012: 128, 130). Según el autor, los dones y las partes corporales fueron colocados, con ciertos frutos y vegetales comestibles encima y finalmente incinerados. Las vasijas de cerámica habían sido rotas

intencionalmente. En algunos casos, era posible complementar huesos dispersos de los mismos individuos.

López Arenas (2012) infiere que se trata de modificaciones rituales. La falta de cráneos, pies y manos se debe a actos de antropofagia, según el autor, basándose en las fuentes históricas. Así, las partes segmentadas o desmembradas representarán a la divinidad Coyolxauhqui, como una repetición del mito sobre la lucha en Coatepec entre el dios tribal Huitzilopochtli y su hermana y sus tíos. Al arrojarlos de las escaleras, después de su sacrificio, los cuerpos de los enemigos se hacen pedazos, al igual que la diosa lunar Coyolxauhqui. Al mismo tiempo, los cuerpos despedazados aluden a la segmentación de dioses primigenios, al principio de la creación, para generar vida nueva. Decapitación, desmembramiento y antropofagia ritual son ritos sacrificiales que en su dimensión nuclear son de carácter agrícola (López Arenas, 2012: 8).

Antes de entrar en un largo análisis de fuentes históricas sobre distintos ritos y mitos de los mexicas, López Arenas (2012: 138) termina la presentación de los restos óseos con la siguiente observación: “cabe destacar un dato importante que señala una de estas fuentes mencionadas y que justificaría la pérdida de estas partes corporales, al referir que los restos desmembrados de los que habían sido sacrificados comúnmente solían enterrarse en el patio de los templos, o si no, eran distribuidos entre los señores principales para su consumo ritual de carne humana”.

Observaciones

Las excavaciones realizadas dentro del centro ceremonial de México Tenochtitlan de las últimas décadas han revelado una riqueza en depósitos rituales, todos asociados a distintos aspectos de la cosmovisión mexicana. El trabajo de López Arenas describe y analiza una serie de ofrendas del área del Templo Mayor. Al combinar en un solo estudio el análisis de varias ofrendas, uno se percata de la polisemia de estos dones, y la extensa gama de dimensiones simbólicas dentro de

un conjunto de elementos arqueológicos. López Arenas, al parecer, selecciona una parte de los depósitos, que le pueden proporcionar información sobre su tema principal de investigación: la decapitación y el desmembramiento. Al tratar estas ofrendas en conjunto, como lector, no siempre es fácil entender cuáles son las relaciones espaciales entre los distintos depósitos, y su posible asociación semántica.

El análisis osteológico revela la presencia de huesos expuestos al fuego, de manera directa e indirecta (hervido). Además, las capas contenían restos de carbón y ceniza, y al menos en un depósito, se encontraban restos vegetales y plantas alimenticias (pero también no-alimenticias). La relación entre estos elementos, como evidencia de preparación de comida, es sugerente pero no está explicada. No queda claro si se hizo un fuego *in situ*, o se trata de un depósito secundario, y, en caso de que fuera *in situ* (como piensa el autor), si la alteración térmica fue hecha con el fin de sazonar la carne con los frutos y vegetales. Además, bajo esta lógica, la asociación con varios objetos como flautas, cuchillos y sahumerios, etc., no queda claro.

La ausencia de manos y pies –ya señalado más arriba para Tlatelolco, o, en sentido inverso, la presencia de fragmentos de manos y pies hervidos, como en Teopancazco– es sugerente de canibalismo, ya que varias fuentes mencionan que eran partes muy apreciadas en el banquete. Sin embargo, el autor mismo (2012: 56, 84) señala la presencia de ofrendas de manos y pies.³¹⁶ Extrañamos en el estudio una discusión acerca de la antropofagia desde la antropología forense. Desde los datos empíricos, hay un salto inmediato de ‘cómoda confirmación’ hacia las fuentes históricas.

Finalmente, al igual que Hurtado Cen *et al.*, (2008: 227) para Chakan Putún, Champotón, López Arenas (2012: 138) se apoya en la cita de Diego de Landa, para explicar la presencia de segmentos desmembrados, enterrados en el patio del templo (a diferencia de Tlatelolco y Champotón, sí con evidencias de

³¹⁶ Mikulska (2007: 26) para el simbolismo complejo de manos y pies y sus usos múltiples, por ejemplo, como collares.

exposición al fuego), y la ausencia de otras partes, distribuidas “entre los señores principales para su consumo ritual”. Si se preparaba una parte del cuerpo dentro del centro ceremonial de Tenochtitlan para comerlo, habrá que buscar una explicación para esta anomalía. En este sentido, los análisis de los restos óseos del Templo Mayor indican que los individuos sacrificados generalmente no corresponden a prisioneros de guerra (Chávez Balderas, 2014: 190). Hay que recordar que las fuentes generalmente indican que los guerreros o los comerciantes (nobles) se llevaban el cuerpo a su calpullí y/o casa, después del rito de oblación. Si consideramos que no eran cautivos de guerra, tal vez se trata de los restos de unos esclavos-*ixiptla*, personificadores de alguna deidad, consumidos por los sacerdotes. Esto podrá explicar la presencia de los segmentos corporales, asociados a un arreglo oblatario de objetos orgánicos y no-orgánicos.

Zultépec, Estado de Tlaxcala, 1325-1521 d.C.

Los datos arqueológicos y su análisis

El sitio de Zultépec se ubica en el Municipio de Calpulalpan, en el Estado de Tlaxcala. El lugar también es conocido como Tecoaque (Botella y Alemán Aguilera, 2000: 190). El poblado pertenecía al señorío Acolhua (Texcoco) durante el Postclásico Tardío. El contexto que nos interesa fue excavado en 1997 por Martínez Vargas y Jarquín Pacheco del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Los restos óseos humanos fueron analizados por Botella y Alemán Aguilera, mientras la fauna fue estudiada por Valdés Azua en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (Martínez Vargas, 2003: 56).

El número mínimo de personas estimado (a través del fémur) es de 16 (varones y mujeres adultos, así como niños y jóvenes) (Solari Giachino, 2010: 10). Los fragmentos para estimar sexo y edad eran escasos (Botella y Alemán Aguilera, 2000: 190-197). El material osteológico contenía huesos de animales y seres humanos, y se encontró con cerámica (fragmentos de vajilla de tipo

'doméstico' y 'ritual' y lítica (fragmentos de navajillas de obsidiana). Entre los huesos de fauna estaban animales del continente americano (restos de perro, conejo, pavo), y del continente europeo (cabras, ovejas, cerdos, vacas y caballos). Con respecto a los animales, Valadés Azúa (en Martínez Vargas, 2003: 56) detectó algunas "huellas de que fueron comidos como parte del protocolo".³¹⁷ De manera curiosa, señala que los cerdos fueron sacrificados pero "inhumados completos".

Los huesos humanos estaban "dispersos y presentan marcas de corte, una multitud de fracturas en fresco, señales de cocción, alteraciones del canal medular y huellas de mordeduras de cánido y humanas". De los 859 fragmentos humanos, 531 (61.8%) muestran huellas de manipulación. El 50% presenta marcas de corte; entre ellas, marcas de desollamiento, desarticulación, descarnamiento y raspado. Las fracturas en fresco denotan una rotura sistemática de los huesos para "acceder al interior de las cavidades y del canal medular", marcas de golpe y alteraciones de canal medular para extraer el tuétano. El 70% de los huesos fueron hervidos en fresco, "es de suponer que junto a la carne" (Botella y Alemán Aguilera, 2000: 197).

El 9.8% de los huesos manipulados (rotos y cocidos) presentan marcas de mordeduras de carnívoro (probablemente de perro), lo que indica que por algún tiempo, estaban tirados y a la intemperie. En cambio, el 2.3% muestran "seguras mordeduras humanas", una cifra cautelosa pero decisiva, según los autores. Los huesos largos y del cráneo son los que más aparecen. En cambio, los dientes son escasos, al igual que las vértebras.

Botella y Alemán Aguilera (2000: 190, 198) concluyen: "Consideramos el conjunto como un basurero, donde se pone de manifiesto la existencia de canibalismo y el aprovechamiento sistemático de los restos humanos en el Postclásico Tardío". Los desechos, que contenían huesos de animales europeos, se generaron "entre finales de junio y primeros de agosto de 1520". No hay

317 No está indicado si, aparte del tratamiento de los cerdos, se comían los otros animales europeos.

evidencia de actividad ritual, según estos autores, más bien, son desechos de la vida cotidiana, y su valor consiste justamente en la identificación de este tipo de canibalismo “rutinaria”. En palabras de Solari Giachino (2010: 24, 158), se trataría de “canibalismo con fines exclusivamente alimenticios para el periodo Posclásico tardío mesoamericano”.

Para completar esta información, es necesario agregar algunos resultados de unas excavaciones previas, pero contextualmente asociados a los datos presentados. En el mismo sitio –desconocemos la relación espacial con el conjunto de huesos de la zona habitacional– encontraron en una plaza, dentro de una capa de cenizas, varios grupos de entierros, probablemente sacrificados, cuyos restos óseos fueron estudiados por Serrano Sánchez del IIA, UNAM. Según Martínez Vargas y Jarquín Pacheco (1993: 35, con base en el análisis de Serrano Sánchez), se trata de varios individuos incompletos, algunos indígenas, y otros de origen africano. Estas personas mostraban marcas de corte que permiten suponer que fueron descarnadas, en palabras de los autores, para la ingesta de su carne.

Observaciones

La combinación de características contextuales y tafonómicas (humanas y zoológicas) e históricas es sugerente de prácticas de canibalismo. Hay una mención de huesos humanos trabajados, pero la cocción no parece estar asociada a esta producción. El depósito tipo basurero coincide con el criterio de Villa *et al.*, (1986), y se refuerza aún con la presencia de restos de fauna “comidos”.

Desconocemos si se realizó un estudio para determinar el linaje de las víctimas, sin embargo, la presencia de animales europeos indica que los restos humanos posiblemente pertenecían también a no-indígenas³¹⁸ Esta idea se refuerza con la publicación de 1993, acerca de un contexto con restos óseos de personas de origen africano que acompañaban la caravana de los conquistadores.

318 Dejamos en duda el origen de los restos humanos, ya que no sabemos si se trataba de enemigos amerindios, aliados con los españoles, o de españoles y/o africanos, al igual que el otro contexto sincrónico en el mismo sitio.

El caso Zultépec-Tecoaque llama la atención por varias razones. Existe información histórica acerca del evento, que corrobora que una expedición de españoles e indígenas de Tlaxcala –enemigos de la Triple Alianza– cayó en manos de los pobladores de Zultépec en el año de 1520. Un año después, cuando los españoles organizan una visita al lugar para enfrentarse con los indígenas, encuentran evidencias de un abandono apresurado, y huellas de un tratamiento sacrificial en forma de pieles de europeos colgados, “con sus barbas puestas” en palabras de Cortés, y los pellejos de los caballos también alterados. Durante las excavaciones arqueológicas, salieron a la luz varios objetos de fabricación europea, al lado de los restos óseos humanos y de los animales europeos.

El contexto nos parece particularmente interesante para conocer creencias acerca de la otredad y prácticas de ritualidad indígena, tomando en cuenta la noción de un ‘otro’ nuevo y desconocido hasta el momento: seres humanos de origen europeo, de origen africano, y animales europeos. Una primera impresión – que debería de ser estudiada más a fondo– es la equivalencia de los ‘otros no-indígenas’ con los enemigos amerindios, atestiguados por los tratamientos sacrificiales de ambos. Sin embargo, la diferencia en la modificación entre ambos contextos (1993 y 1997) es notoria y no sabemos a qué se debe. Por un lado, tenemos un basurero con restos óseos de seres humanos y animales (de ambos continentes), probablemente consumidos. El otro contexto (de amerindios y africanos) consiste en partes corporales colocados con un orden más sistemático. En el último caso, Martínez Vargas y Jarquín Pacheco (1993), sugieren canibalismo por las huellas de descarnación (no se menciona la falta de elementos óseos como otro posible indicador). Al mismo tiempo, es peculiar el tratamiento de los cerdos, ya que no eran comidos, sino enterrados por completo.³¹⁹

319 A finales del siglo XVIII, Pfefferkorn (1994: 113, 114, 121, 122) escribe sobre la crianza de puercos en Sonora: “nadie quiere ser criador de puercos. [...] ningún indio puede ser inducido a hacerlo, no porque se interponga su orgullo, sino por su innato e implacable odio a los puercos. El indio aborrece tanto a este animal que prefiere sufrir hambres antes de comer un pedazo de puerco doméstico”. En cambio, el javalíe, aunque menos grande que el cerdo salvaje de Europa, es “bronco”, y los indígenas lo preparan en un horno debajo de la tierra.

Regresamos un instante a la conclusión final de Botella y Alemán Aguilera (2000, apoyada por Solari Giachino, 2010). Es notoria la interpretación de los autores en cuanto al tipo de canibalismo, basada principalmente en la ubicación del depósito. Los autores hablan de un contexto no-ritual, 'rutinario', de canibalismo con fines alimenticios. Esta interpretación nos parece asombrosa y poco creíble. Los autores conocían los resultados de las excavaciones anteriores, publicadas en 1993 y en informes técnicos. La inhumación de los amerindios y africanos en el mismo sitio tiene un carácter sacrificial, y así fue interpretada por Martínez Vargas y Jarquín Pacheco (1993), una reflexión apoyada por la información histórica. Como argumentos para la hipótesis 'doméstica-rutinaria-alimenticia', los autores mencionan la ubicación en un espacio no ceremonial, la falta de objetos de tipo 'ritual' (aunque hubo un par de fragmentos de tipo 'ritual'), y, aunque no de manera explícita, el contexto tipo basurero. Es, por lo demás, poco convincente pensar que el consumo de animales y enemigos en el año de 1520, por parte de indígenas, formaba parte de una comida 'rutinaria', mientras las cabezas de los compañeros y sus caballos colgaban en el *tzompantli*. Retomaremos la cuestión 'doméstica vs espacios rituales' en las observaciones finales.

Primeros resultados

Las culturas mesoamericanas practicaban múltiples actividades de modificación corporal ante-, peri- y postmortem, y sugerir canibalismo en la reconstrucción hipotética tiene que ser contrastada contra interpretaciones distintas que consideramos igualmente lógicas. Hoy en día, disponemos de unos cuantos casos reconocidos de posible canibalismo en Mesoamérica.³²⁰ Es llamativo que se trata

320 ¿Turner y Turner (1999: 421, 429) tenían razón, cuando declararon que las evidencias de canibalismo en Mesoamérica eran abundantes, en tiempo y espacio? Para el Sudoeste de los EU, estos autores (*Ibid.*: 55) declaran en su libro *Man Corn* haber identificado pruebas de canibalismo

de sitios del Preclásico hasta el Postclásico, abarcando regiones muy distintas, lo que abre inmediatamente algunas preguntas hipotéticas acerca de la historia del canibalismo en Mesoamérica. Desafortunadamente, estamos lejos de poder entender esta historia de una manera coherente. Por el momento, nos abstendremos de hablar de continuidades o discontinuidades.³²¹ No obstante, los avances de las últimas décadas en la antropología forense nos permiten pensar que tendremos más casos arqueológicos en el futuro, donde se podrá abrir hipótesis referentes al canibalismo. Podemos decir, de manera prudente, que hay más casos en el centro del país desde el Clásico y para el Epiclásico y el Postclásico.³²²

Hemos dado preferencia a estudios con un enfoque especial (aunque no exclusivo) en canibalismo, pero, es claro que los resultados de autores como Medina Martín y Sánchez Vargas, (2008) para el Clásico Maya en Becán y Calakmul son igualmente llamativos. Estos autores presentan datos muy semejantes y sugestivos de canibalismo, pero prefieren mantener reservas en sus conclusiones finales, diciendo que los huesos hervidos podrían corresponder a la manufactura de utensilios, o, las temperaturas alcanzadas entre 300 y 500°C probablemente eliminaron los tejidos blandos, aptos para el consumo. En cambio, Pijoan Aguadé *et al.* (2007: 724) consideran que los huesos asados (“*grilled bones*”) pueden alcanzar temperaturas de entre 250°C y 600°C. Así, la línea entre casos afirmativos y casos dudosos a veces es ambigua y depende del juicio final del investigador.

en treinta y ocho sitios, de un total de setenta y seis posibles casos, todos ocurridos en un lapso de algunos siglos, en la región de Four Corners. Algunos autores consideran que esta cifra es demasiado alta (Marden, s/f: 56).

321 Véase Pijoan (1990: 95; 1997: 236) para una reconstrucción en este sentido, con un fondo evolucionista.

322 Con esto, la correlación de White entre datos históricos y su comprobación a nivel arqueológico parece tener algo de validez. La información en textos históricos acerca de canibalismo en las culturas mayas es menos frecuente. En cambio, para el Centro de México y el Norte de México, las menciones en los cronistas son relativamente abundantes. Véase el capítulo 1, la sección “Distribución y consumidores”.

Tratamiento predeposicional³²³

En términos generales, todas las víctimas de los procesamientos fueron destazadas o desmembradas y desarticuladas. No obstante, hay diferencias en tal reducción: por lo regular, se trata de conjuntos de restos óseos dispersos sin posición anatómica. Sin embargo, en los casos de Champotón, el Templo Mayor y en Tlatelolco, se presentan también segmentos corporales en posición anatómica (con huellas de descarnado), es decir, el destazamiento es incompleto. A contrario de los demás, estos tres contextos no señalan fracturas para extraer la médula.³²⁴ En todos los casos, se señala la exposición indirecta al fuego, salvo en el caso de Champotón y de Tlatelolco, donde no había evidencias de un tratamiento térmico. En Tlatelcomila y el Templo Mayor había exposición directa e indirecta.³²⁵ La manera indirecta de preparar la carne es en todos los casos (con evidencias de exposición térmica) el hervido (en el caso de Electra, solamente se menciona “fuego indirecto”) (para Tlatelcomila se menciona la preparación tipo “barbacoa”. Trujillo-Mederos *et al.*, 2015). En La Quemada y Tlatelcomila, se detectaron también huellas de *pot polish*.

Llama la atención la ausencia de exposición al fuego en Champotón y en Tlatelolco, en contraste con el quinto criterio de Turner (1999: 24) y White (1992: 340) para identificar el canibalismo. En estos casos, la evidencia del descarnado sugiere la práctica de canibalismo (Pijoan, 1997: 277, 278). Esta hipótesis se refuerza con la ausencia de huesos como las extremidades, las manos y los pies (y en menor medida de vértebras o costillas). Se considera que estas partes faltantes eran consumidas. Es conocido que se conservaban estos huesos como trofeos o amuletos, como objetos que guardaban algo de la “persona” de la víctima (al igual que la cabeza), o para fabricar instrumentos. En cambio, en

323 Véase el Anexo 1: “Características principales de los contextos de deposición y las modificaciones tafonómicas”.

324 Para la Quemada, Nelson y Martin (2015) solamente mencionan fracturas de los huesos largos que resultan en astillas, sin hablar de manera explícita de la extracción de la médula.

325 En Teopancazco el fuego directo se asocia a la cremación de infantes.

Teopancazco, Teotihuacan, las manos y pies están presentes y expuestos al fuego. Así, el criterio “ausencia o presencia” puede ser válido en ambos sentidos.³²⁶

Nosotros proponemos de manera hipotética –para el caso de Tlatelolco–, con base en algunos datos históricos, que podría tratarse de víctimas “sin dueño”. En este sentido, la carne deshuesada fue consumida a nivel de poder central, tal vez por un grupo de guerreros. Esto explicaría la presencia de segmentos de partes corporales en un centro ceremonial central de tipo ofrenda, y la ausencia de la reclamación individual de los cuerpos.

Otro tratamiento llamativo es la modificación destructiva de los cráneos del sitio de Tlatelcomila y Teopancazco –y posiblemente en Electra–. Al lado de la exposición de las cabezas en *tzompantlis*, mencionados en las fuentes del siglo XVI y presentes en los contextos arqueológicos, hay que considerar el consumo de los sesos, lo que indicará ciertas diferencias (esperadas) en el tratamiento canibalístico a lo largo del tiempo y espacio mesoamericano.³²⁷

Tipos de deposición

La variedad en las maneras de depositar es notoria. Para Tlatelcomila, La Quemada, Zultépec y Cantona, se trata claramente de “basureros” (donde además, hay evidencias similares de destazamiento de animales).³²⁸ Para Cantona, lo definen como “doméstico”, mientras para La Quemada se presenta en

326 Véase Andrushko et al. (2005: 383), Walker (2001: 588) o Verano (2001: 172, 173-175) referente a huesos faltantes y la elaboración de “huesos trofeo”, Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita (en prensa) o Seligmann (1910: 559) para el reuso de la mandíbula y las vértebras en contexto histórico y etnográfico.

327 Alvarado Tezozómoc (2001: 100) cuenta un caso de venganza política donde el enemigo invitado encuentra la cabeza de su mensajero en la olla. Véase Clastres (1998: 225, 229) para un ejemplo etnográfico de destrucción craneal después de la ingesta y la exposición al fuego para que se libere el espíritu de la víctima.

328 “*Refuse middens*” (Tiesler, 2008: 22).

una zona “residencial-ceremonial”. Para Tlatelcomila, desconocemos su locación precisa.

El segundo grupo se denomina “colocar sobre el piso”.³²⁹ Es el caso de Zultépec, Electra, La Quemada y Teopancazco. Para Zultépec, se pone énfasis en la idea de un piso doméstico; para La Quemada, se trata de un patio “residencial-ceremonial”, mientras en Teopancazco, el patio formaba parte de un barrio de producción. En el caso de Electra, carecemos de una definición de su locación. Finalmente, Cantona y Champotón mencionan también rellenos constructivos en espacios cívico-ceremoniales.³³⁰

En cuarto lugar, tenemos depósitos –con cierta reserva en su definición exacta según cada caso– de “enterramiento con carácter ofertatorio”.³³¹ Estos últimos depósitos corresponden, a nuestro juicio, a la definición de Tiesler (2008: 15) de “*Cache remains: scattered, intermingled, and incomplete human assemblages in clearly offertory arrangements*”. La clara presencia de artefactos en estos casos refuerza la idea que los conjuntos de restos óseos en estos contextos tienen claramente el valor de “artefactos ceremoniales” (Tiesler, 2008: 15). Tal sería el ejemplo del caso de Electra, Tlatelolco y el Templo Mayor.

Es igualmente importante notar que los depósitos de Cantona y Zultépec presentan huesos de animales, como resultado de su destazamiento y consumo. Los depósitos de Electra, Teopancazco, Champotón y Tlatelcomila también contienen restos de animales, pero no disponemos de datos adicionales que confirmen su posible consumo.

Como se puede esperar, los casos que hemos presentado de supuesto canibalismo comparten características generales de conjuntos osteológicos no funerarios (Tiesler, 2008: 22). Por otra parte, hay diferencias notables en el tratamiento, en la locación contextual, el tipo de deposición, y en la interpretación de los investigadores. A nuestro juicio, la ampliación del enfoque a lo largo de las

329 “*Placing above ground*” (Tiesler, 2008: 22).

330 “*Fills of construction*” (Tiesler, 2008: 15).

331 “*Simple internment*”, “*cache remains*” (Tiesler, 2008: 15).

últimas décadas, desde los materiales completos en espacios bien definidos, hacia los restos fragmentados y dispersos y descontextualizados, desde los centros ceremoniales hacia los basureros domésticos, genera preguntas nuevas referente a actividades procesuales y patrones de conducta humana. Se trata de contextos arqueológicos que evidencian múltiples actividades de procesamiento de restos óseos, simultáneas o prolongadas en el tiempo. Así, se podrá decir que las posibles evidencias de canibalismo no se presentan en contextos claramente delimitados. Por otra parte, los datos históricos (que hemos agrupado en el anexo dos) sugieren el consumo de carne humana en distintos ámbitos y contextos de la sociedad, atestiguadas por los casos arqueológicos aquí presentados.

Las fuentes históricas y etnohistóricas y su relación con la tafonomía

Para finalizar el apartado concerniente a los contextos arqueológicos y la aportación de la antropología forense en los estudios referentes al canibalismo en el México Antiguo, nos parece productivo probar sus resultados con la información histórica y etnohistórica (y viceversa). Aquí nos limitaremos a una primera reflexión. Solamente hasta el capítulo IV, y más en específico, en las secciones referentes a la distribución del cuerpo y las maneras de preparar la carne, dispondremos de toda la información para generar un esquema global que representa de manera hipotética el flujo corporal de las víctimas sacrificiales y antropofágicas y sus formas de deposición.³³²

A través de una lectura de las fuentes históricas, es posible hacer una reconstrucción del contexto sistémico, en particular de las distintas modificaciones culturales del cuerpo. Se espera que las descripciones de los distintos tratamientos son – hasta cierto punto– detectables en el análisis de los restos óseos, y sirven como indicadores para entender los patrones de deposición final,

332 Véase el Anexo Dos.

observables en el campo arqueológico. Por supuesto, se trata de un ejercicio con un resultado incompleto, y en todo caso, se limitará a algunos posibles escenarios.

La información que podemos extraer de las fuentes históricas trata de la distribución de las víctimas o algunas partes de las víctimas a partir de la captura, algunos detalles sobre el desmembramiento a nivel ceremonial central y posteriormente a nivel de calpulli, luego su consumo, y en ciertos casos, algo sobre los modos de redistribuir la carne. Se trata *grosso modo* de víctimas de guerra y de esclavos, una diferenciación no siempre clara, ya que, aparte de comprarlos, también obtenían esclavos por medio de conquistas. En el caso de los esclavos, se trata de individuos que representaban alguna deidad: el caso más conocido es el de los comerciantes privilegiados que compartían un esclavo comprado en un banquete en su casa (*Códice Florentino*, 1950-1982, IX: 45, 67). El otro grupo de víctimas consiste en hombres capturados durante las guerras floridas, seguido por víctimas de guerra en general, es decir, hombres, mujeres o infantes. Una variante de dicho esquema son los individuos (hombres, mujeres u infantes) que encontraron la muerte durante un conflicto bélico, desmembrados y consumidos *in situ*, o llevados a la comunidad para fines de consumo, o como trofeos de guerra.³³³ En estos casos, tanto el desmembramiento, el consumo y el transporte a la comunidad podía limitarse a una parte del cuerpo. Las fuentes históricas del siglo XVI que refieren al Postclásico tardío destacan por la casi ausencia de información acerca de las circunstancias exactas de canibalismo *in situ*. En cambio, los conflictos de contacto con los europeos y de tiempos coloniales posteriores -muchas veces en el Norte de México- señalan la práctica de desmembramiento (incompleto) en el lugar del conflicto, y el pronto consumo, sin especificar algo más sobre las circunstancias precisas.

Por otra parte, los modos de depositar los restos óseos son directamente cognoscibles gracias a los estudios arqueológicos. Con el fin de poder identificar a las víctimas, son cada vez más relevantes los análisis de isótopos de estroncio y

333 Véase el capítulo III, la sección "Sacrificio y canibalismo en campo de batalla".

las tasas de isótopos de oxígeno, estudios “que deberán permitirnos acceder a una comprensión mucho más amplia sobre los orígenes y las historias de vida de las víctimas” (Cowgill: 2005). Autores como Verano (2014: 291), Duncan (2011) y Nelson y Martin (2015) han comentado sobre las posibilidades de tener información sobre las relaciones ‘biológicas’ entre captores y capturados, a través de análisis de DNA, morfología dental, *etc.*

Sin embargo, las detalladas descripciones de Sahagún y Pomar, entre otros, revelan información transferible a los contextos arqueológicos acerca de los posibles patrones de ubicación de restos óseos. En el último capítulo ofrecemos un modelo de dispersión de restos óseos, directamente asociado a la cantidad de guerreros activos en el apresamiento del enemigo. La reclamación de ser el captor principal fue puesto bajo juicio de personas designadas y la repartición de las partes del cuerpo se realizaba de manera rigurosa, conforme el papel preciso de los distintos involucrados en la captura. Proponemos que, debido a la variabilidad de la cantidad de captores involucrados en la captura, la repartición y por ende los flujos de circulación de carne proporcionalmente se multiplicaban. Es de esperar que esta fragmentación genera una separación de partes corporales hacia distintas comunidades, y por ende, hacia diferentes sitios arqueológicos.

Por último, veremos que la carne humana como un bien de prestigio era un don o un objeto de intercambio apreciado, importante en la construcción de los vínculos sociales. Habrá que ver ¿de qué manera este (segundo) reparto repercutía en el patrón de deposición de los restos corporales. Tenemos indicaciones para pensar que en contextos de reciprocidad, la repartición ocurrió con carne cocida, sin los huesos adheridos.

Esta idea básica de la dispersión corporal fue expresada también por Pijoan (2010: 24): “la evidencia para la práctica de canibalismo se debería de buscar más bien en basureros de casas-habitación, y no tanto en recintos sagrados”. Pensamos que esto, al menos para el caso mexicana, podrá ser una explicación para la falta de evidencias osteológicas postcraneales de prisioneros de guerra en los depósitos del Templo Mayor (Ximena Chávez, 2014). No obstante, los casos

analizados demuestran una variabilidad de contextos espaciales con alteraciones complejas. Hay que tomar en cuenta que la antropofagia estaba inmersa en la complejidad social y la estructura sacrificial de las sociedades mesoamericanas. Esta lógica se expresa en mayor o menor grado en los distintos tipos de depósitos de los contextos arqueológicos: restos de huesos canibalizados en patios o pisos habitacionales, basureros domésticos o basureros de centros cívico-religiosos, hasta en rellenos de estructuras, expresan la idea de un conflicto intergrupar, y de banquetes o fiestas ceremoniales a nivel residencial.³³⁴ En menor medida, se anota la idea de restos óseos consumidos y posteriormente redepositados como “dones”, o sepultados como ofrendas. En otros casos, se trata de segmentos descarnados a nivel ceremonial central, tal vez con el fin de aprovechar la carne en una fiesta, patrocinado por el poder central. En dichos casos, podría tratarse de esclavos-*ixiptla* o de prisioneros de guerra “sin dueño”.

En otro sentido, hemos expresado nuestras dudas respecto a la idea de Botella y Alemán Aguilera (2000) y Solari Giachino (2010) de un canibalismo “cotidiano y alimentario”.³³⁵ La dicotomía tradicional entre doméstico/profano vs espacio ceremonial/sagrado nos lleva hasta los inicios del siglo XX, expresada por Durkheim en su famoso libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Después, autores como Mircea Eliade construyeron muchos conceptos valiosos acerca del carácter de la relación entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, estos planteamientos –cuestionados y matizados por autores como Edmund Leach, entre otros,– han resultado en interpretaciones simplificadas de una realidad compleja y ambigua.

334 Tradicionalmente, los fragmentos de huesos corrían la misma suerte que las piezas de cerámica rotas: objetos fragmentados, incompletos y dispersos no recibían la misma atención que las vasijas completas y decoradas. Estas características deposicionales tipo “desechos” tradicionalmente descartadas impedían abrir hipótesis acerca de prácticas de antropofagia.

335 Asociado a esta idea encontramos la convicción de que los huesos que mantienen un carácter “sagrado” corresponderían a procesos de enterramiento distinto, y por lo tanto, no se encontrarían en un conjunto de desechos. Véase Pijoan (2010: 24; 2010b: 43).

Consideramos que estos basureros son el resultado final de una serie de ritos complejos, con probable ingesta de carne humana.³³⁶ Contrario a la opinión de Botella y Alemán y otros, no vemos razones para pensar que un banquete de tipo doméstico en el mundo prehispánico no podría tener un carácter sagrado. En este sentido, consideramos que todo el proceso desde la captura de seres humanos, el tratamiento corporal, el consumo y la deposición se integra en un ámbito sagrado, vinculado a la obtención de comida, igual que los animales de caza o las plantas cultivadas.

En este sentido, y a manera de conclusión, retomaremos el tercer criterio de Villa *et al.* (1986), acerca de los patrones idénticos de los procesos de deposición de los restos óseos humanos y animales. En Mesoamérica, la analogía con el tratamiento de animales es ampliamente documentada también en las fuentes históricas y/o etnohistóricas. La similitud entre la guerra y la cacería en el mundo amerindio y el correspondiente tratamiento de la presa/víctima podrá dar pistas para entender mutuamente huellas de modificación tafonómica.

336 Para una discusión sobre canibalismo 'alimentario' en Mesoamérica, véase el capítulo I, la sección "Los antecedentes".

Capítulo 3. “Siempre peleaban sin razón”.³³⁷ La guerra florida o la captura de los "hijos del sol"

En el día 3 calli salimos.
 Abandono Chicomoztoc ¡Ayí
 Allí te ordenan a ti,
 en cuyas manos han sido
 depositadas las varas [flechas].
 ¡Ayí ¡Ayí ¡Ayí ¡Ayí
 Soy guerrero, tomo prisioneros;
 soy guerrero, tomo prisioneros;
 tomo prisioneros, tomo prisioneros,
 soy guerrero, tomo prisioneros

Historia Tolteca-Chichimeca, 1976

Caracterización de la guerra florida

Preguntado qué guerras traían, dijo
 [...] que son todos veci[n]os, y que
 siempre peleaban sin razón, por
 ver quién[es] eran más valientes y
 por ver si los unos a los otros se
 podían tiranizar

Relación de Xalapa, Cintla y
 Acatlan, 1984

Introducción

En una nota de la revista *Históricas* del año 2002, García Quintana plantea que, "ante la diversidad de proposiciones, parece que aún no existen respuestas

³³⁷ *Relación de Xalapa, Cintla y Acatlan*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera* (1984: 289).

satisfactorias a las preguntas ¿qué era la guerra florida?, ¿en qué consistía?, ¿cuál era su sentido?, ¿para qué se hacía? y, en última instancia, ¿por qué se llamaba "florida"?".³³⁸

En este apartado daremos una respuesta a los analistas que consideran que los objetivos religiosos de la guerra mesoamericana han sido sobre-enfocados, al decir que para nosotros, la guerra florida era en esencia un mecanismo de reproducción social, con implicaciones profundas en el ámbito religioso, político y económico. Planteamos que la guerra florida corresponde a un modelo bélico amerindio de una clase de guerreros, probablemente difundida también en otras partes de Mesoamérica, en donde la captura del guerrero enemigo era el ideal a alcanzar. Según Olivier (2015: 653), "en un sistema de predación fundamentado en la cacería y la guerra, los enemigos constituían una parte esencial en la conformación de la identidad mexicana y de la de sus dioses tutelares", una reflexión, agregaremos, que tendrá validez para todos los grupos étnicos de la región. Interpretamos la guerra florida como una manera alternativa al matrimonio –a través de la prohibición del casamiento– de adquirir sujetos y bienes “ajenos” para la reproducción de la sociedad, basándonos, como punto de partida, en la síntesis de Lévi-Strauss (1943: 127): “*la politique d’inter-mariage est la contrepartie de la guerre*”.³³⁹ Al mismo tiempo, proponemos que las diversas invitaciones secretas del enemigo fungían como pactos sagrados (“*covenant*”³⁴⁰, en el sentido de Walens -1981- y Monaghan -2000-) entre los jefes, con varios fines, entre ellos, establecer los arreglos de las guerras planeadas con los invitados y demostrar al mismo tiempo que los prisioneros eran tratados ritualmente de manera correcta (Walens, 1981). Debido a la mezcla de datos sobre distintos tipos de conflictos bélicos, la información histórica sobre el tema es confusa. No obstante, en varias descripciones, los cronistas son sumamente claros sobre sus características.

338 Véase también Graulich (2014: 54).

339 “La política del matrimonio es la contraparte de la guerra” (traducción del tesisista).

340 “pacto con obligaciones mutuas” (Monaghan, 2000: 38).

La guerra florida en las fuentes

Contrario a lo que podríamos esperar, el término *xochiyaóyotl* o "guerra florida" es relativamente escaso en las abundantes fuentes que tenemos en náhuatl o sobre el mundo de los grupos nahuas.³⁴¹ Durán presenta la *xochiyaóyotl* como una manera de no desperdiciar la vida y ser una persona valiente: "El que moría en guerra llamaban *xuchimiqiztli*, [...], muerte rosada, dichosa y bienaventurada" (Durán, II: 419).³⁴² El *Códice Florentino* (1950-1981, VI: 74) habla de *yaomiqui* o "muerte florida". Alvarado Tezozómoc (1975: 632, 651) repite estas palabras de Durán. Sin embargo, más adelante, contextualiza de manera importante la *xochiyaóyotl* cuando se refiere a la guerra entre mexicas y los de Tlaxcala. Otro cronista importante que usa el término *xochiyaóyotl* en varias de sus *Relaciones* para referirse a algunos conflictos es Chimalpáhin (2003b, 2003c). Chimalpáhin pretende explicar el inicio de la guerra florida que, según él, tuvo un carácter distinto en el principio, aparentemente como un tipo de combate fingido. Sus descripciones nos enseñan en primer lugar que no se trata de un invento de los mexicas. Por otra parte, en diversas imágenes en códices y esculturas aparece el difrasismo *atl-tlachinolli*, "agua-fuego", una metáfora para la guerra (Seler, 1990-1998, IV: 104; Graulich, 2013: 161) (figura 17).

341 En náhuatl, la palabra *yaóyotl* significa "guerra" o "batalla", pero *yaotl* se refiere también al "enemigo" (Molina, 1977, II: 31r).

342 Véase también los cantos de guerreros, *yaocuicatl*, en donde glorificaban la muerte florida (Garibay, 1965: 28).



Figura : El símbolo de la guerra, *atl-tlachinolli*, en medio de una escena bélica. *Códice de Huamantla*, lámina 3 (Biblioteca Digital Mexicana-INAH. <http://bdmx.mx/documento/codice-huamantla>).

Resumiendo las fuentes históricas que veremos en detalle enseguida, Durán (1984, I: 34) caracteriza estos conflictos como encuentros en donde la captura del enemigo es más importante que matarlo –"lo más honroso que entre ellos se acostumbraba" Torquemada (1975-1983, I: 258)–, esto para alimentar a los dioses. Fray Toribio de Benavente (2001: 101) acentúa que ambos grupos aspiraban el mismo objetivo. Alva Ixtlilxóchitl (1975, I: 112; II: 405) completa a sus contemporáneos, con decir que no se trataba de ganar el territorio del otro, y AlvaradoTezozómoc (1975: 632) lo define como una "batalla civil", una descripción que resultará una aclaración clave para nuestro análisis. Torquemada (1975-1983, IV: 335) acentúa que, aunque no pagaban tributo, "les valía mucho la contratación que tenían y algunas guerras que les daban" con los enemigos de Tlaxcala, el Pánuco, Michoacán y Tehuantepec, porque de allí venían los despojos y los cautivos para el sacrificio (figura 18).



Figura 18: El dominio de la Triple Alianza y las regiones independientes, según Barlow (en López Austin y López Luján, 1999).

Las interpretaciones

No obstante este claro nivel descriptivo, la esencia de la guerra florida ha sido interpretada, desde tiempos coloniales hasta la actualidad, de maneras muy distintas, en ocasiones, completamente opuestas unas con otras, y el debate se extendió hacia los motivos generales de la guerra prehispánica *'tout court'*.³⁴³ La discusión se ha caracterizada en dos sentidos: mientras los autores iniciales acentuaban los aspectos cósmicos de las guerras³⁴⁴, a partir de los años setentas introdujeron posiciones ecológicas y/o materialistas en el debate. Esto resultó en una desconfianza notable en los textos de origen tenochca por una parte de los

343 Véase Graulich (2014: 54).

344 Scherer y Verano (2014: 6): "much research has been directed at exploring the ritual, symbolic, and ideological underpinnings of Aztec warfare and sacrifice". También Isaac (1983b).

analistas. En la actualidad, varios autores defienden la teoría que la guerra florida era un mero discurso político de los *tlatoque* mexica, para cubrir una supuesta falta de fuerza militar contra Tlaxcala. Existe también la idea que se trataba de la fase inicial de una guerra "clásica" o de "conquista", en donde la captura de prisioneros era un mero objetivo secundario, en la sombra de los motivos geopolíticos o económicos. En general, esta visión se caracteriza por una tendencia a minimizar los aspectos religiosos de estos conflictos. En palabras de Isaac (1983a: 415), muchos investigadores exageraron ("*grossly exaggerated*") el aspecto ritual de la guerra florida debido a un malentendido sobre los aspectos geopolíticos de ambas regiones.

Ante tanta incredulidad y confusión por parte de los analistas y los cronistas, revisamos primero algunas opiniones más, en el mejor de los casos, inferidas de testimonios de eventos históricos concretos. Posteriormente, intentaremos de llegar a algunas conclusiones, en concordancia con nuestras hipótesis introductorias.

Ya en el siglo XIX, Alfredo Chavero (1947 [1871], en Muñoz Camargo: 122, 123, 135) defendía la idea que los mexicanos si podrían haber conquistado sus hermanos del Valle de Puebla-Tlaxcala, pero preferían llegar a un acuerdo con el enemigo para obtener víctimas sacrificiales. Chavero se apoya en la versión de Alva Ixtlilxóchitl para explicar el origen de la Guerra Florida en las hambrunas de 1450, una situación que continuó hasta la llegada de los españoles, lo que inevitablemente explica el odio entre ambos campos. Vaillant (1950: 99, 100) distinguía claramente entre la captura de prisioneros en la guerra florida y las guerras con objetivos económicos y geopolíticos. A diferencia de Soustelle, opinaba acertadamente que la guerra florida no se inventó con las hambrunas de 1450, ya que Chimalpáhin menciona un caso para el año 1376 entre chalcas y tenochcas.³⁴⁵ Las hambrunas de 1450 sí llevaron como consecuencia unas

345 También Clendinnen (1985: 52).

guerras floridas nuevas.³⁴⁶ Alfonso Caso (2006: 361) hablaba de un "caso sumamente extraño", un tratado de guerra constante, parecido a los "torneos" de la Edad Media, en donde los aspectos económicos y religiosos se mezclaban.³⁴⁷ "El azteca tiene interés en ser el enemigo constante de los otros pueblos" decía el destacado investigador mexicano. Krickeberg (1961: 155) lo llamó un "recurso inaudito en la historia de la humanidad", inventado por los mexicas como una respuesta a la necesidad de aumentar drásticamente la cantidad de sacrificados en Tenochtitlán. Hicks (1979: 90) llegó a concluir que no era sino un mero ejercicio bélico, hasta un "deporte", aunque exclusivamente para el campo mexica, y no para sus enemigos. Para León-Portilla (2006: 252; después retomado por Canseco Vincourt, 1966: 205), la guerra florida es el resultado del espíritu místico-guerrero, instalado por el consejero Tlacaélel del *huey tlatoni* Moctezuma Ilhuicamina, y consistió en la dominación de todos los otros grupos indígenas por parte de los Colhua-Mexicas, bajo el mando del dios Huitzilopochtli, expresado en primer lugar por la captura de guerreros enemigos para alimentar al sol. Esta idea inspira a Broda (1989: 422, 451, 452), para hablar de "una nueva institución militar" después de la dominación mexica en el Valle de México. Asimismo, aunque la adquisición de víctimas sacrificiales era siempre presente, las razones subyacentes de la guerra eran económicas y políticas. Hassig (1988: 145, 146, 147) por su parte lo definió como una fase inicial de un proceso militar más amplio de expansión. Este autor anota que los motivos religiosos no predominaban las conquistas territoriales; la evidencia para esto era la ausencia de prácticas de conversión religiosa. Bueno Bravo (2007; 2015) se asoma a la lista de autores que consideran que la guerra florida, aunque originalmente de tipo religioso, solamente formaba parte de las guerras de conquista, como parte de una estrategia política de dominación y de ganancias económicas.³⁴⁸ Para Robles Castellanos (2007: 308), la guerra florida era también una manera de ascenso social, aunque limitada, para los *macehuales*. Otra función será mantener el control demográfico de los

346 De hecho, Durán y Alvarado Tezozómoc "hablan de esta guerra antes y no después de la gran hambruna" (Davies, 1968: 112).

347 Katz (1994: 197) también habla de una "lucha caballeresca".

348 También Brockmann (2013).

pueblos enemigos difíciles de dominar.³⁴⁹ Con argumentos analíticos parecidos, Isaac (1983a) ofrece un ensayo con muchos detalles sobre los conflictos bélicos de los últimos cincuenta años antes de la llegada de Cortés.³⁵⁰ Destaca en su análisis la complejidad de los distintos conflictos entre los diferentes pueblos de los Valles de México y de Puebla-Tlaxcala.³⁵¹ Sin embargo, para Isaac, las relaciones bélicas tenían básicamente fines geopolíticos: "No hay que aceptar de manera ingenua las explicaciones religiosas de la nobleza indígena para los asuntos bélicos. ¿Acaso existe un imperio, que no ofreció una explicación religiosa racionalizada para estos asuntos?"³⁵² Graulich (2014: 50, 54, 55, 59), en cambio, retoma a León-Portilla (1956) y acentúa la importancia de la mística guerrera en los discursos nahuas. En su opinión, más que un ejercicio, el acuerdo para enfrentarse en el mercado-campo de batalla tenía como fin principal la obtención de víctimas para alimentar al sol y la tierra. La guerra florida garantizaba también carne fresca para el banquete antropofágico de la nobleza, pero al mismo tiempo, Graulich inserta el tema, como otros ya mencionados, en la estrategia política y económica de la Triple Alianza de debilitar la fuerza de Tlaxcala y evitar así una guerra costosa y arriesgada.

El análisis

Cuando el español Andrés de Tapia (2003: 90) preguntó a Moctezuma porqué la Triple Alianza no conquistó a los de Tlaxcala, le contestó que bien lo podría haber hecho, pero que prefería mantener la rivalidad para el ejercicio militar cercano, y

349 También Broda (1989: 454).

350 Véase también Robles Castellanos (2007: 297-314).

351 También Contreras Martínez, 1995, s/p. El autor agrega la interesante noción que a lo largo de los años, las alianzas entre los pueblos cambiaron varias veces. También Davies (1968: 140) y Barlow (1990 [1948]: 155-172).

352 Traducción del tesista. "*We need not naively accept as fact the indigenous nobility's religious explanations for warfare policy and conduct. What empire has not put forth, and fervently believed, religious rationalizations for such matters?*"

para obtener siempre prisioneros para el sacrificio a sus dioses.³⁵³ Si le creemos a Durán (1984, I: 33), ésta es la idea que se difundió muy pronto: "como muchas veces habremos oído, con mucha facilidad sujetaban los mexicanos a Tlaxcallan y a Huexotzinco...", y los argumentos se repiten: "no querían, por dos razones que daban los reyes de México: la primera y principal era decir que querían aquella gente para comida sabrosa y caliente de los dioses, cuya carne les era dulcísima y delicada, y la segunda era para ejercitar sus valerosos hombres..." Posteriormente, Durán (1984, II: 417) complementa las supuestas palabras del rey tenochca, al decir que así guardaban el honor de sus "caballeros". Este enfrentamiento, como nos enseña Alvarado Tezozómoc (1975: 632) era

llamado *Xochiyaoyotl*, como decir batalla civil y gloriosa, rociada con flores, preciada plumería, de muerte gloriosa, con alegría, en campo florido, pues no es con traición sino de voluntad, de que todos los enemigos fueron muy contentos de ello.³⁵⁴

Más adelante, hace dos aclaraciones importantes: repite nuevamente que se trata de una guerra civil. En primer lugar, dice que es un conflicto en que "habían de morir de ambas partes".³⁵⁵ Con el uso del término "civil", el autor revela una conexión particular entre ambas partes, aunque en un principio, no sabemos si se refiere a un conflicto "entre grupos específicos". Torquemada (1975-1983, 1: 277) nos aclara esta duda, cuando explica que se trataba de guerras entre "familias", que "se pueden llamar civiles, porque tlaxcaltecas, huexotzincas y chololtecas eran todos unos, parientes y amigos...".

Regresando con Durán (1984, I: 34) quien nos proporciona otra característica principal de la guerra florida:

en aquellas batallas y reencuentros más pugnaban por prenderse que por matarse unos a otros, y este era su fin: prender y no matar [...] sólo traer de

353 También *Códice Ramírez* (1975: 64, 101).

354 "El que moría en guerra llamaban *xuchimiquiztli*, [...], muerte rosada, dichosa y bienaventurada" (Durán, II: 419). Los de Huexotzinco aceptaron el acuerdo "con mucha voluntad" (Durán, II: 433).

355 Véase la sección "El sol comía de ambos ejércitos".

comer al ídolo y a aquellos malditos carniceros, hambrientos por comer carne humana.³⁵⁶

Las referencias en náhuatl en este sentido parecen acentuar esta intención: "*tlamato huexotzinco yn Neçahualpilli...*", "[En el año 1484] Nezahualpilli [de Tezcoco] iba a Huexotzinco a cautivar" (Chimalpáhin, 2003b 157).³⁵⁷

Benavente (2001: 101) nos revela otro dato básico: si los mexicanos se enfrentaban para buscar prisioneros, los enemigos de Tlaxcala y Huexotzinco "también decían lo mismo de los mexicanos y que de ellos prendían y sacrificaban tantos, como los otros de ellos".³⁵⁸

Un contexto histórico concreto de guerra florida, y como veremos, y considerado como el origen por muchos autores, es el periodo de hambruna de 1450-1454, un episodio narrado por el texcocano Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 112; I: 544). En este momento de crisis surgió la urgencia de satisfacer a los dioses con víctimas sacrificiales. Los jefes y los sacerdotes de la Triple Alianza se juntaron con nobles del pueblo de Tlaxcala, ya que estaban insatisfechos por tener prisioneros "debilitados" de tierras lejanas, y propusieron que la triada mexicana se enfrentara "los primeros días de sus meses" y de manera sucesiva en un campo de batalla acordado, con "los enemigos de casa", es decir, contra los pueblos del Valle Puebla-Tlaxcala; y de tal manera "sería muy acepto a ellos pues como manjar suyo sería caliente y reciente, sacándolos de este campo". Es notorio que Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 112; I: 405) adscribe estas palabras a Xicoténcatl de Tlaxcala, aunque en la *Relación en forma de memorial*, se autocorrige, para dar

356 Benavente (2001: 101) decía que "más lo tenían para ejercitarse en la guerra y tener cerca de dónde haber cautivos para sacrificar, que no por pelear y acabarlos..." También Pomar (1941: 16): "El modo y orden que en esto tenían era que los enemigos que en la guerra podían matar no los mataban, antes los tomaban vivos y traían presos á fin de sacrificarlos". Con Cervantes de Salazar (1985: 614), tenían por tanta gloria llevar el brazo o cabeza del vencido a los suyos, que jamás se tomaban a vida".

357 También *yaotlamato*, "prisionero de guerra", o *otlamato*, "hacer cautivos de guerra" (Chimalpáhin, 2003b: 185, 191)

(Traducción de García Quintana *et al.*).

358 Según Muñoz Camargo (1948: 135, 136), "en este continuo cerco y perpetua guerra, siempre se cautivaban los unos á los otros". Véase también Durán (1984, I: 33).

todo el honor a Nezahualcóyotl.³⁵⁹ Alva Ixtlilxóchitl nos proporciona de manera detallada algunos datos más sobre la índole de estos acuerdos:

esto se había de entender sin exceder los límites del campo que para el efecto se señalase, ni pretender ganarse las tierras y señoríos, y asimismo había de ser con calidad que cuando tuviesen algún trabajo o calamidad en la una u otra parte habían de cesar las dichas guerras y favorecerse unos a otros, como de antes estaba capitulado con la señoría de Tlaxcalan.³⁶⁰

Un segundo contexto particular nos llegó a través de las fuentes tenochcas, que, no sorprende que hayan atribuído al *cihuacóatl* Tlacaélel la idea de (re)-inventar la guerra florida, esto para asegurar que no faltaban prisioneros sacrificiales el día que se inauguraba un templo nuevo para su dios Huitzilopochtli (Durán, 1984, II: 226-239; *Códice Ramírez*, 1975: 132, 133). Como Moctezuma I ya había ordenado matar a los cautivos de la guerra contra Oaxaca durante la construcción del edificio, Tlacaélel propuso abrir un tianguis – eufemismo para el campo de batalla– en la zona fronteriza con el enemigo, donde "acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma [...] Este tianguis, digo yo, Tlacaélel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliluhquitepec y en Tecoaac" (Durán, 1984, II: 232, 233).

Con base en estas palabras de los cronistas, se puede definir la guerra florida como un enfrentamiento entre dos o más partidos que aparentemente comparten el mismo objetivo final: capturar al enemigo -no matarlo- con fines sacrificiales y antropofágicos. Se entiende que la confrontación es temporal, y no se trata de dominar o conquistar el territorio del otro.

Desde nuestro punto de vista, una parte de nuestra confusión se debe parcialmente al desorden de los cronistas, debido a las maneras desconocidas de enfrentarse.³⁶¹ Como ya señalamos más arriba, fray Diego Durán (1984: 324) era el primero en dividir el debate en dos campos al decir que "sobre las ciudades de los enemigos, decían que nunca los habían podido sujetar, y otras decían que no

359 De acuerdo a este autor (*Ibid.*: 405), era Nezahualcóyotl quien enseñó a los mexicanos a no sacrificar a sus propios hijos, sino a los enemigos, capturados en guerra.

360 Véase el capítulo XXXIX que trata del pacto entre ambos pueblos (*idém*, II: 106).

361 Véase Cervera Obregón (2011: 57).

las querían sujetar".³⁶² En esta notable declaración, Durán (y no solamente él, también otros cronistas) simplifica una realidad al dicotomizar los objetivos de dos tipos de conflicto que parecieran así irreconciliables. Mientras la última idea ("no había intenciones de sujetar") corresponde a la lógica –según las fuentes– de la guerra florida, autores como Hicks (1979: 89), Price (1978), Isaac (1983a: 415), Contreras Martínez (1995, s/p), Smith (1996: 137) y Echeverría (2009: 302)³⁶³ se postulan en el primer campo y opinan que la fuerza militar de la Triple Alianza nunca fue capaz de dominar (la lógica de la guerra "clásica") a los tlaxcaltecas y sus aliados.³⁶⁴ Ahora, mientras la discusión sobre la potencialidad de las fuerzas militares nos parece válida, las distintas maneras de integrar la guerra florida en tal debate han resultado en interpretaciones difíciles de sostener. Vázquez Chamorro (2003: 90), por ejemplo, condensa su análisis así: "la *xochiyaoyotl* justificaba ideológicamente la impotencia de las armas mexicanas para acabar con la desesperada resistencia de Tlaxcallan, una realidad que el orgulloso pueblo azteca jamás asumiría". Isaac (1983a: 416) agrega que muchos autores recientes no toman en cuenta la versión histórica de Tlaxcala. Efectivamente, la voz defensor de Tlaxcala, Muñoz Camargo (1948:135), cuestiona la maquinaria sacrificial como motivo de guerra.

Al igual que Durán, Muñoz Camargo había escuchado la versión, que "si Motecuhzoma quisiera destruir á los Tlaxcaltecas lo hiciera", pero en función del ejercicio militar y la obtención de cautivos como "codornices en jaula" para sus dioses, el rey mexica no llegó a conquistarlos. Una historia, continuó Muñoz Camargo, "lo cual no me puede persuadir á creer por muchos respectos": por un

362 Véase por ejemplo las diferencias al respecto entre Clavijero (1958, II: 27) y Veytia (1944, II: 268).

363 Hicks (1979: 89): The Aztecs "*were simply trying to rationalize an embarrassing military failure*". "Al no poder ser conquistados, los mexicas institucionalizaron e ideologizaron el combate que enfrentaban entre ellos, en donde, si no se podía dominarlos, por lo menos se podía conseguir víctimas para el sacrificio de entre ellos" (Echeverría, 2009: 302).

364 Algunos autores como Davies (1968: 146) explican la falta de interés de la Triple Alianza para dominar la región por motivos meramente económicos. Así también Robles Castellanos (2007: 300, 301, 309): "el escaso atractivo económico de la región y el aislamiento geográfico de la mayor parte de los territorios *tlateputzca*, habría de normar la índole de la política seguida por México en Uexotzinco y las comarcas de su partido". (El término *tlateputzca* era usado para denominar a los habitantes que vivían en esta región).

lado, no se entendería el apoyo de los tlaxcaltecos a los cristianos, y en otro sentido, "la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco (sobre el asunto del "parentesco" volveremos más adelante) ninguno los unos con los otros...". El autor opina que el odio llevaba a Tlaxcala a decidir apoyar a los españoles en contra de la Triple Alianza, y sobre todo, fue un sentimiento tan fuerte, -hasta impedía la alianza matrimonial-, que jamás podría haber existido un "pacto" entre los dos enemigos, para "ejercitar" a los jóvenes nobles. Ya en el siglo XIX, Alfredo Chavero (1948: 122, 135) comentó de manera aguda esta versión de la *Historia de Tlaxcala*: "Muñoz Camargo, como se ve en este pasaje, comprendía el origen y objeto de la guerra sagrada, pero trata de negarlo, por disculpar la alianza de los tlaxcaltecos con Cortés".

Señalamos más arriba que la confusión de los cronistas era solamente parcial. En este sentido, los siguientes comentarios de Durán, de Muñoz Camargo y de Alva Ixtlilxóchitl son indicaciones que les habían aclarado algo sobre las diferencias entre los conflictos. Cuando el señor de Yancuitlan de la región Mixteca declara la guerra a los tenochcas, Moctezuma le pide tener paciencia, ya que sus guerreros apenas se estaban recuperando de un conflicto contra Huexotzinco, y "les rogaba con la paz, porque la guerra de Huexotzinco *era diferente* de la que ellos pedían; porque *la una era por vía de ejercicio y que la suya era para hacerlos perpetuos vasallos y tributarios*" (Durán, 1984, II: 436).³⁶⁵ En el mismo tono, Muñoz Camargo (1948: 32) describe, primero, como "prendían y cautivaban los que podían, y este era su principal despojo y victoria, prender á muchos para sacrificar á muchos de sus ídolos, que era su principal intento, y por comerse unos á otros como se comían, y tenían por mayor hazaña prender que matar, y esto era en *las continuas guerras y ordinarias* aunque sucedían escaramuzas de mucha ventura muchas veces...". Sin embargo, "*cuando iban á ganar ó conquistar* algunas provincias, ó les venían a entrar por algunas partes de la tierra que poseían y señoreaban, *peleaban de otra manera y con otra resistencia*, hasta que escalaban á viva fuerza, y saqueaban las tales

365 Las cursivas son mías.

provincias...". Estas claras descripciones indican que muchos conflictos considerados por los analistas como guerras floridas, más bien si eran guerras de índole más clásica. Es nuevamente el tlaxcalteca que nos ofrece pistas para entender mejor las relaciones entre los pueblos ya mencionados. Cuando las fuerzas de Tlaxcala matan al hijo de Moctezuma, el general Tlacahuepantzin, el rey decide enfrentarse con Tlaxcala, y "hasta entonces no los había querido destruir por tenerlos enjaulados como codornices..." (Muñoz Camargo, 1948: 127). En otras palabras, una guerra florida se convierte aquí en un conflicto "clásico".

En Alva Ixtlilxóchitl (1985, II: 181), encontramos otra razón muy distinta para un cambio en las relaciones bélicas: Cuando en el año de 1510, los augurios apuntan en dirección de los pronósticos de Quetzalcóatl, Nezahualpiltzin "mandó a los capitanes y caudillos de sus ejércitos que cesasen las continuas guerras que tenían con los tlaxcaltecas, huexotzincas y atlixcas, para el ejercicio militar y sacrificio de sus falsos dioses". Es decir, se declara por terminada una guerra florida. Ésto, a su vez, despertó la ira de Moctezuma. Con la decisión de dejar de capturar enemigos, decía el *tlatoani* tenochca, los de Texcoco "borraban la memoria de los heroicos hechos de sus mayores, y manchaban la fama y gloria de los chichimecas y aculhuas sus antepasados" (*Ibid.*:185). Lo que sigue, es otro claro ejemplo que los cronistas distinguían bien los distintos conflictos: Según Alva Ixtlilxóchitl (*Ibid.*:185, 186), el *tlatoani* tenochca declaró a los de Tlaxcala, que Nezahualpiltzin –nieto de linaje tlaxcalteco– tenía planes para atacarlos, "no para el ejercicio militar y sacrificio de sus dioses conforme a la ley y costumbre [...] *sino con intento de destruir* y asolar toda la provincia...".³⁶⁶ Cuando Isaac (1983a: 421; también Hassig, 1988: 147) entonces opina que durante las supuestas guerras floridas entre 1503 y 1518 cayeron miles de muertos y "no se puede sostener la idea que la Triple Alianza se esforzó para preservar Tlaxcala, por absolutamente ningún motivo", pensamos que él está en lo correcto, pero por razones distintas. Simplemente ya no se trataba de una guerra florida.³⁶⁷ Los tlaxcaltecas

366Las cursivas son mías.

367 La traducción es mía: "No plausible case could be made that the Triple Alliance had made any special effort to preserve Tlaxcala, specifically, for any purpose whatsoever" Isaac (1983a: 421). La

sorprendieron a los texcocanos con una gran victoria. Cuando un par de años después llegaron los españoles, Tlaxcala ya había probado del sabor de una victoria contundente contra el enemigo. En este sentido, queremos retomar la noción de Contreras Martínez (1995, s/p) sobre los cambios constantes en los pactos entre los distintos señoríos. Solamente damos un ejemplo más: en 1512 y 1515, los huexotzincas buscaban refugio en Tenochtitlán por motivos de guerra contra Tlaxcala. Apenas tres años después, en 1518, nuevamente estaban en guerra con los mexicanos, (Chimalpáhin, 1965: 232, 233). Por otra parte, siempre existían diferencias intragrupalas.

El origen de la guerra florida

A continuación, ponemos dos preguntas más sobre la mesa. La primera sobre el origen de la guerra florida, la segunda sobre su difusión en otras partes de Mesoamérica. Porqué varios autores opinan que la guerra florida empezó con las hambrunas de 1450 o tal vez, con los famosos discursos de Tlacaélel, mientras Chimalpáhin anotó varios conflictos - todos llamados guerras floridas, pero como veremos, con características distintas- ya para el siglo XIV, el autor de las *Relaciones de Chalco...* aporta datos únicos y curiosos sobre el tema. En el año 1324 "comenzaron las guerras floridas en chalco" entre los chalcas y los tlacochcalcas (Chimalpáhin, 2003a: 207). En la descripción, se mencionan ritos de penitencia, la extracción de sangre y, según Graulich (2014: 51), "justas que solamente provocaban heridas". Sin embargo, el texto también revela la muerte de muchas personas (Chimalpáhin, 2003a: 359).³⁶⁸ Enseguida, el *teomama*³⁶⁹ Quetzalcanautli se asombra ante estos hechos "novedosos" y "se dividieron, se

observación de Hicks (1979), que la captura de enemigos era un aspecto secundario de las guerras floridas ("*an incidental and occasional by-product of flowery-wars*"), se basa igualmente en confundir los dos tipos de conflictos, y una lectura fragmentaria de las fuentes históricas. De hecho, en 1968 Davies (1968: 144) ya notó que las guerras entre México y Tlaxcala bajo el mando de Moctezuma II parecían "ser verdaderas, más que floridas".

368 *Miequintin in ye temac miqui*, "muchos ya mueren a manos de la gente" (García Quintana *et al*, 2003: 131)

369 Teomama, "portador de la imagen de una deidad": <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/id/63468>. Consulta 15/01/2018.

enemistaron; así comenzó este mal de las guerras floridas".³⁷⁰ Luego, en 1376 se inició otra guerra florida, esta vez entre chalcas y mexicas, que duró ocho años (Chimalpáhin, 2003b: 65). Cinco años después, en el año 1381, los tlacochochcalcas se integran en esta guerra (idém: 67). De manera extraña, no murió nadie de la clase noble, sino solamente de los *macehuales*. Es más, los nobles se dejaban libres después del enfrentamiento y resalta esta unión de los nobles de los distintos señoríos, y el "uso" de los *macehuales* como carne de cañón.³⁷¹ La explicación de la supuesta libertad de los *pipiltin* aísla a Chimalpáhin y los *Anales de Cuauhtitlan* del resto de las opiniones y revuelve la esencia de la guerra florida, como demostraremos a lo largo de este trabajo.³⁷² Disponemos de más información que no podemos explicar a primera vista.³⁷³ Durante el siglo XIII, los colhuas y los mexicas eran potencias débiles, que, según los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 87), no tenían "el derecho de condenar a muerte".³⁷⁴ Por otra parte, "en el juego", los colhuas y mexicas "se enfrentaban arrojándose arena. Y los que ganaban golpeaban y cortaban el pecho a los otros, por lo cual una vez más los colhuas hicieron la guerra a los mexitin". ¿Se trata de combates ceremoniales?³⁷⁵ La guerra fingida si existió en contextos rituales, y nos obliga a ser cautelosos con los datos de los cronistas.³⁷⁶ Finalmente, cabe la posibilidad

370 También García Quintana *et al.* (2003: 131). El mismo Chimalpáhin menciona un conflicto de cuatro años que el texto en náhuatl llama "Tlazolyáotl", un término que García Quintana *et. al.* (2003: 147) no traducen.

371 Encontramos la misma idea expresada en los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 119): en 1376, mexicas y chalcas hacen guerra "pero no se prendían ni se mataban, sino que lo hacían sólo como por diversión; esta llamada guerra florida tenía lugar en Techichco de Colhuacan". El ejercicio duró nueve años.

372 La confusión todavía incrementa, ya que en algunas fases de la historia de Chalco, no había un gobierno de nobles (*tlahocáyotl*), sino que eran *macehualtin* que administraban los asuntos políticos (Chimalpáhin, 2003b: 83, 159).

373 Véase los conflictos durante el siglo XIII en los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 87).

374 No se debe de concluir que los acuerdos eran menos violentos durante el siglo XIV. El mismo Chimalpáhin (2003b: 37) menciona que en el año 1307 los tlacochochcalca (que formaban parte de la confederación de Chalco) establecieron su téchcatl, su temalácatl, "sobre los que mataban a los cautivos".

375 Véase por ejemplo el enfrentamiento deliberado entre dos guerreros de los Guayaki contemporáneo. Cuando un cazador valiente fallece, sus compañeros lo honran con un duelo que debe demostrar la valentía de los participantes. El valor reside en recibir -mutuamente- un golpe fuerte (pero no mortal) en el cuello y soportar el dolor (Clastres, 1998: 210).

376 Se entiende que para Hicks (1979: 87), Chimalpáhin será la mejor fuente para entender el tema, ya que apoya su teoría sobre la guerra florida como ejercicio o deporte.

que Chimalpáhin, de origen chalca, intentó minimizar el carácter bélico de sus propios consanguíneos, para atribuir la parte mortal de los conflictos a los tenochcas.

Más adelante, a partir de la guerra de 1415, la guerra "produjo cólera" y los prisioneros ya no eran puestos en libertad y la *xochiyáotl* "había agobiado desde hacía 40 años". "La guerra de cortesías había durado, según unos, 40 años; según otros, 35 años".³⁷⁷ ¿A qué se debe este cambio? En 1415 el *tlatoani* Huitzilíhuítl murió y el mando fue puesto en manos de su hijo Chimalpopoca y de Itzcóatl (Chimalpáhin, 2003b: 89). Esto manifiesta que las guerras floridas eran pactos entre dos partes con una duración frágil y cambiante.

Extensión de la guerra florida

La mención de una Guerra Florida entre chalcas y tlacochcalcas y luego entre chalcas y tepanecas es interesante, ya que sugiere que este tipo de enfrentamientos eran de alguna manera difundida en el mundo prehispánico. Queda claro que no fueron inventados por el tenochca Tlacaélel, ni por el texcocano Nezahualcoyotl, o por Xicoténcatl de Tlaxcala. ¿Nos preguntamos hasta qué punto podemos pensar en conflictos bélicos de este estilo en otras partes de Mesoamérica?³⁷⁸

La *Relación de Michoacán* (2011: 129) narra el arreglo de una guerra para obtener víctimas con el destino de acompañar a un noble en su cama funeraria:

tomaremos a la partida gente que llevemos con nosotros para nuestro estrado. Y dirasle que te señale dónde ha de ser la pelea [...] Y que si yo matare allí a los suyos, que aquellos que murieren será mi cama y estrado para mi muerte, y que si él matare de los míos, que también será estrado para su muerte.

377 Dice Chimalpáhin (1965: 189), que en el año 1415, la guerra florida "quedó arruinada, pues se convirtió en guerra mortal y general, pues ahora los nobles apresados de ambas partes ya no eran puestos en libertad, sino sacrificados".

378 Algunos autores han expresado sus dudas al respecto: "ni puede ni debe ser aplicado a otras sociedades mesoamericanas" (Cervera Obregón, 2012: 36; 2011: 58), o muy "característico del México central" (Vázquez Chamorro, 2003: 90).

Concordamos con Pollard (1993: 106) en considerar el conflicto una guerra florida.³⁷⁹

Los siguientes comentarios, anotados en las *Relaciones Geográficas* de distantes regiones de México, sugieren que en varios casos, las razones del conflicto eran, o desconocidas, o al menos no motivadas por cuestiones geopolíticas o económicas. En otros casos, sus características se asemejan mucho a las descripciones de la guerra florida. Esta idea fue puesta también en la mesa por Davies (1968:147): "Se olvida que hubo otras guerras en otras partes del área mesoamericana que a veces fueron clasificadas como guerra florida", aunque especificó más adelante que no se trataba de "puras guerras rituales".³⁸⁰

La *Relación de Chinantla*, en la provincia de Coatzacoalco (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 119), cuenta que "peleaban unos pueblos contra otros, no por causa de sujeción ni vasallaje, sino porq[ue] los q[ue] morían en la guerra los comían, y lo mismo hacían a los q[ue] prendían". La *Relación de Itztepexic* (*Ibid.*: 256) narra que "peleaban con los de Chinantla y Chicomesúchitl y Zoquiapan y otros pueblos comarcanos, *sin causa ni razón alguna*, mas de solo por ejercicio".³⁸¹ Luego, según la *Relación de Papalotlcpac* (*Ibid.*: 37) "de ordinario tenían guerra con todos los pu[eb]los de su comarca, y ellos con los de este pu[eb]lo, sólo a fin de cautivarse para sus sacrifi[ci]os". "Preguntado qué guerras traían, dijo [...] que son todos veci[n]os, y que *siempre peleaban sin razón*, por ver quién[es] eran más valientes y por ver si los unos a los otros se podían tiranizar" (*Relación de Xalapa, Cintla y Acatlan*, en *ibid.*: 289).³⁸² En Tepeaca (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 1985: 245) respondieron que "estas guerras no las inventaban por ningún interés, más que

379 Durante la fase temprana del reino Tarasco, las comunidades de Pátzcuaro y Pacandari organizan una batalla florida para obtener víctimas con el fin de inaugurar el templo de Ihuatzio, Querétaro (Pollard, 1993: 106).

380 Elementos iconográficos de guerreros y prisioneros de guerra abundan en el repertorio mesoamericano. Autores como Javier Romero Quiroz (1963: 147, 153) sugieren la existencia de una guerra florida en Teotenanco, "ignorando con qué pueblo la pactarían", con base en la presencia de un aztamécatl o cordón trenzado en un tambor de dicho lugar.

381 Las cursivas son mías.

382 Las cursivas son mías.

tan solamente por ganar renombre de guerreros y valientes; y así, las comenzaban sin ninguna ocasión". Finalmente, en Coatepeque (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 295) señalaron que tuvieron guerra con Iguala, Cocula, Cuezala y Teloloapan, y dijeron que "no saben por qué comenzaron." Por supuesto, estos comentarios ya son testimonios de la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, consideramos que coinciden en gran medida con las descripciones presentadas sobre las guerras floridas del Centro de México.³⁸³

Finalmente, tendremos oportunidad más adelante para enfocar en la captura de enemigos y las guerras ("sagradas") para el Postclásico Maya, en específico en el área Quiché (Breton, en *Rabinal Achi*, 1999: 331).

La actividad ritual interbélica y el pacto "sagrado" con el enemigo: "*The Covenant I*"³⁸⁴

Un último aspecto particular de la dinámica indígena asociada a la guerra florida que queremos abordar aquí es la actividad ritual interbélica, que podría ser definido también como la dimensión política de la actividad guerrera. Con frecuencia, se invitaba una delegación de los enemigos para participar en ceremonias diversas, en donde sacrificaban guerreros, como la elección de un *tlatoani* nuevo, la muerte de un *tlatoani* o la inauguración de un templo, caracterizado normalmente por el intercambio de honores y regalías.³⁸⁵

383 De manera curiosa, Neff (2001: 359) cuenta que en febrero, los tlapanecos contemporáneos se enfrentan en combates con los nahuales de la región "para ganar seres que trabajan para los dos mundos [...] el vencido se transforma en alter ego con el fin de asimilarlo en la estructura familiar, una vez sacrificado". Desde nuestro punto de vista, podemos definir el conflicto como una "guerra ritual".

384 Monaghan (2000).

385 Menos conocido es la tradición de invitar un enemigo para presenciar algún litigio: Cuando la princesa mexicana Chalchiuhnenetzin es castigada por adulterio, hicieron "treguas con todos los reyes y señores contrarios al imperio, para que también libremente pudiesen venir o enviar a ver el castigo referido" (Alva Ixtlilxóchitl, 1985. II: 165).

Estos encuentros sucedían de manera secreta³⁸⁶, lo que revela la complicidad de la nobleza indígena en donde queda expuesta una ideología y un ideal, en donde los lazos interregionales predominaban.³⁸⁷ Veremos lo que dicen las fuentes: "A veces tenían treguas y no peleaban y eso podría ser contradictorio", comenta Torquemada (1975-1983, I: 275). Para las ceremonias de la elección de Moctezuma II,

vinieron a estas fiestas hasta los propios enemigos de los Mexicanos como eran los de Michhuacan y los de la provincia de Tlaxcala, á los cuales hizo aposentar el Rey y tratar como á su misma persona, y hacerles tan ricos miradores desde donde viesan las fiestas, como los suyos, aunque encubiertos y dissimulados, y salían, en los bailes y fiestas de noche, con el mismo Motecuczuma, el cual los trataba con tanta cortesía y discreción, que los dejó admirados y no menos gratos. (*Códice Ramírez*, 1975: 75)³⁸⁸

Durante cuatro noches de fiesta, los invitados secretos bailaban disfrazados: "para que no les conociesen les ponían cabelleras largas" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 595).³⁸⁹ Mandaron la misma invitación, como veremos, para algunas fiestas sacrificiales y "permitían q[ue] pudiesen hallarse a él, libre y seguramente, indios tla[x]caltecas y huexotzincas, sus enemigos..." (*Relación de Texcoco*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 66).

Durante estos periodos más tranquilos se generaba una circulación de bienes de todo tipo:

Los Señores Mexicanos y Tetzucanos, en tiempos que ponían treguas por algunas temporadas, enviaban a los Señores de Tlaxcalla grandes presentes y dávidas de oro, ropa, cacao, sal y de todas las cosas que carecían, sin que la gente plebeya lo entendiese, y se saludaban secretamente, guardándose el decoro que se debían; [...] guardando inviolablemente el culto a los dioses. (Muñoz Camargo, 1948: 31)³⁹⁰

Estas invitaciones no siempre eran respondidas. Los conflictos eran mortales, las causas de las tensiones múltiples, y con los encuentros formales no objetivaban la unificación interregional. El consejero mexica Tlacaélel, – tantas

386 *Códice Florentino* (1950-1982, II: 52, 53).

387 Véase Graulich (2014: 53).

388 También Durán (1984, I: 443).

389 También Durán (1984, II: 292, 336, 339, 437); Sahagún (2003: 150, 151).

390 También Durán (1984, II: 297, 298); Pomar (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 89).

veces la voz del pensamiento indígena- aclara: "Aunque cuanto a las guerras que entre nosotros hay haya enemistad, al menos, cuanto a participar de nuestras solemnidades y gozar de nuestras fiestas, no hay por qué sean excluidos y privados, pues somos todos unos..." (Durán, 1984, II: 336, 337).³⁹¹ Las últimas palabras - como veremos más adelante- resultarán reveladoras, y también son válidas para el ejemplo que sigue: no obstante que son enemigos, los anfitriones y los convidados "somos todos unos" (*Ibid.*: 337). Cuando el Señor de Michoacán se niega a ir a la fiesta del tlatoani mexicana Ahuítzotl, los mensajeros tenochcas expresan el ideal a alcanzar:

Poderoso señor, hay tiempos donde se ha de tratar de enemistades y tiempo donde se debe tratar de la obligación natural que nos tenemos. Y así, dice el rey mi señor que, dejada ahora la guerra y enemistad aparte que eso su tiempo y su lugar se tiene, que no por eso se pierde su coyuntura (*Ibid.*: 324).

Al igual que los pueblos del Valle Puebla-Tlaxcala, los de Michoacán compartían una historia de descendencia con los mexicanos. Finalmente, una parte importante del protocolo de estas convocatorias se dirigía también al dios tutelar de los enemigos: "Sea norabuena. Ya con esto cumplimos lo que somos obligados y al dios de ellos, Camaxtli Tlilpotonqui" (Alvarado Tezozómoc, 2001: 280).³⁹²

El contacto interbélico con el enemigo de manera secreta, acompañado por un flujo de bienes, ha sido un tema de debate. Davies (1968: 144) veía una especie de Guerra Fría con Tlaxcala, en la cual se originaba "quizá el origen de los regalos [...]. Tales regalos, parecen más apropiados a un periodo de relativa paz, que de guerra activa". Broda (1989: 453) llamó la participación del enemigo en el convite una costumbre "notoria", "difícil de explicar", con una composición que variaba en el tiempo.

391 También Alvarado Tezozómoc (1975: 590). En palabras de Alva Ixtlilxóchitl (1985, II:111) "cuando tuviesen algún trabajo o calamidad en la una u otra parte habían de cesar las dichas guerras y favorecerse unos a otros, como de antes estaba capitulado".

392 Según Durán (1984, II: 141) los chalcas pedían un enfrentamiento con los mexicanos el día de la fiesta de su dios Camaxtli: "Hermanos mexicanos [...] lo que os pedimos es que el mismo día de este nuestro dios salgáis al campo...".

Isaac (1983a: 419, 420) por su parte, consideró que los intervalos de la guerra florida dieron tiempo a la Triple Alianza para reponer las pérdidas y reclutar nuevos guerreros, mientras para Tlaxcala era un "tiempo para descansar".³⁹³ El intercambio de regalos prolongaba los descansos en la guerra. Para Cervera Obregón (2011: 155), eran mensajes políticos de sometimiento a los enemigos. Nosotros, por nuestra parte, compartimos la descripción de Broda (1989: 453) que eran "relaciones políticas ritualizadas", parecidas a los contactos con las ciudades aliadas o sometidas. Sin embargo, en el caso de los enemigos independientes, parece haber sido solamente la otra cara de una guerra que teóricamente no tenía fin. Como explicó de manera clara Clastres (1996: 211) sobre la guerra indígena en Sudamérica, "el estado de guerra era permanente, estructural, lo que no significa que hacían la guerra todo el tiempo".³⁹⁴ En un discurso desesperado, después de una batalla con innumerables víctimas en ambos campos, los mexicanos se dirigieron al enemigo, diciendo "hermanos Huexotzincas, por ahora cese esta batalla, *pues para siempre ha de ser*, que en fin entre nosotros y vosotros es llamado *Xochiyaoyotl*, como decir batalla civil y gloriosa" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 632).³⁹⁵

Nos inclinamos a pensar que hay más significados en estos encuentros, aparte de unas manifestaciones de "terror y tácticas de poder". A final de cuentas, ¿por qué los enemigos participaban de manera secreta en estos encuentros ceremoniales, más cuando pensamos que eran los nobles en el poder? Invitar al enemigo parece manifestar algo sobre el universo de los distintos grupos y la construcción precisa de las relaciones sociales indígenas. En la ocultación se revelaba el aspecto sagrado del evento.³⁹⁶ En el encubrimiento había un aspecto de pureza (Walens, 1981: 74). En la gran distribución de bienes -alimentos en

393 "an opportunity to rest".

394 En su estudio sobre los Guayakis, Clastres (1998: 152) describe las visitas pacíficas como el resultado de una "guerra evitada": "*Peaceful visits are like a war that you have managed to avoid*".

395 las cursivas son mías. Sobre la guerra tupinambá dice Hélène Clastres (2013 s/p): "El estado de guerra es un sistema sin fin" ("*L'état de guerre, un système sans fin*"). También para guerra entre los tupinambá, Balée (2007: 185).

396 Como dice Sahlins sobre el vecino 'ajeno' de los fiyianos: los 'extranjeros' están unidos en un gobierno de una orden 'más allá'. ("*The foreigners are united in a 'government' of higher order*").

primer lugar-, el jefe está obligado a mantener relaciones estrechas con los líderes de los 'otros'. Por ejemplo, en el sistema de los indígenas Kwakiutl, el derecho de cazar se obtenía, gracias al pacto entre los jefes de dos comunidades. En un pacto secreto (y por lo tanto sagrado), los jefes aseguraban los 'permisos' para obtener los bienes. Nos parece razonable pensar que en estos encuentros interbélicos, el pacto divino de los jefes aseguraba la captura de enemigos en el campo de batalla.³⁹⁷ Encontraremos más adelante esta idea de pedir la 'entrega' de una presa o enemigo antes de los conflictos bélicos. Estos 'permisos' solamente se podían esperar en un trato ritual correcto y riguroso (*Ídem*). Era importante el trato justo durante las ceremonias previas al sacrificio, "honrar como es debido la futura ofrenda a los dioses (Graulich, 2014: 105)".³⁹⁸ Los encuentros secretos son un ejemplo de la formalización de una 'obligación mutua', dentro de un tipo de relaciones que Monaghan (2000: 38) y otros definieron como *covenant* o 'pacto'.

Primeros resultados

Las descripciones en las fuentes históricas son suficientemente claras para poder caracterizar los dos tipos de conflictos, es decir, las guerras con el fin de obtener tributo y las guerras rituales. Desde nuestro punto de vista, en las llamadas guerras floridas, la captura de un enemigo con fines sacrificiales y antropofágicos era la esencia de un encuentro, con plena voluntad de todos los señoríos involucrados.³⁹⁹ A pesar de esto, llamarlo por lo tanto una "guerra ritual" es un

397 Véase Olivier (2015: 220, 221) sobre pedir permiso a los dueños de los animales por parte de los cazadores para poder cazar un animal.

398 Al mismo tiempo, "se necesita a un enemigo que conozca y respete las reglas del combate" (Baudez, s/f: 319).

399 En su Carta de 1504, Américo Vespucci (en Blanco Villalta, 1948: 12) escribe sobre los indígenas del caribe: "La causa de sus guerras no es la ambición de reinar ni de extender sus dominios ni desordenada codicia, sino alguna antigua enemistad de tiempos pasados. Cuando les preguntamos por qué guerreaban, no nos sabían dar otra razón sino que lo hacían para vengar la muerte de sus antepasados o de sus padres."

análisis demasiado reduccionista, ya que estos enfrentamientos tenían implicaciones profundas, como veremos, en el ámbito social y económico del guerrero y su familia.⁴⁰⁰

Por supuesto, no se pueden descartar momentos de presión y tensión en los tratos.⁴⁰¹ Estos "pactos" tenían una duración limitada; un evento grave siempre podía romper el acuerdo. Sin embargo, la enemistad era constante, pero no latente; una situación que los cronistas con frecuencia llamaban las "continuas guerras". En ese tiempo bélico, la rivalidad nunca era total. Había intervalos con encuentros de tipo no-bélico, político y ritualizado, en donde los jefes llegaron secretamente a acuerdos para intercambiar cautivos. Consideramos que la conocida guerra florida entre los pueblos del Valle de México y los de Puebla-Tlaxcala no era constante y que en las décadas previas a la conquista española, probablemente ya era inexistente. Más bien, se trata de "múltiples pactos con pueblos -o con parcialidades- constantemente cambiantes". Tenemos elementos para decir que no era un invento bélico mexica ni un mero discurso mexica. Probablemente era una manera de captar enemigos en varias partes de Mesoamérica y más allá. Concordamos con Chaparro (2013: 27) en ver en la guerra florida muchos rasgos semióticos y festivos de las guerras tribales, a escala mayor.

Por otra parte, en las guerras con el fin de implementar el tributo para obtener bienes económicos, también se intentaba capturar prisioneros en lo posible, y el discurso sobre el valor de morir en campo florido siempre estaba presente.⁴⁰² Si Hassig (1988) está en lo correcto al decir que faltaba la práctica de

400 El antropólogo suizo Alfred Métraux (1949: 384) enfatizaba en los vínculos entre la guerra amerindia y un sistema integrado de valores sociales y religiosos, al igual que la importancia de la guerra para la masculinidad de los varones.

401 Pensamos en la situación precaria del *altépetl* de Tliluhquitepec. En cierto momento, ya no soportaron la presión para continuar la batalla y se quejaban sobre el cansancio ante el tlatoani de México. Se interrumpieron los enfrentamientos "hasta otra vez que los dioses tuviesen necesidad de ellos" (Durán, 1984, II 291.23).

402 Véase Alvarado Tezozómoc (1975: 541). En palabras de John Verano (2014: 301), en cada guerra hay elementos rituales, y cada intento de dicotomizar un combate en "ritual" versus "real" es un ejercicio en vano. Traducción del tesisista: "*all warfare has ritual elements, and any attempt to*

conversión religiosa en estos conflictos, (y por lo tanto, eran guerras no-religiosas, según él), es porque los indígenas simplemente no querían convertir al enemigo derrotado; más bien, en lugar de implantar sus dioses, el esfuerzo iba en sentido contrario: se querían llevar el dios tutelar – y otros aspectos notorios, como veremos– del campo derrotado hacia el seno de su sociedad.

Al igual que Clendinnen (1991: 93), pensamos que Moctezuma podía, pero no quiso conquistar a Tlaxcala.⁴⁰³ Pero ella considera que se trataba de un "requerimiento estructural" de una alianza dominante, en necesidad de una víctima antagonista. Nosotros opinamos que la dominancia de la Triple Alianza no fue el factor determinante. A fin de cuentas, los enemigos antagonistas tenían objetivos similares. Lo que tenemos, principalmente, parecen ser dos formas de intercambio: cautivos en la fase bélica, y bienes de todo tipo en la fase interbélica. En este sentido, nos parece pertinente citar una reflexión de Geertz, retomada posteriormente por Viveiros de Castro (2002: 196): "¿Cómo se presentan las historias de contacto, resistencia y asimilación desde el punto de vista de grupos en los que el intercambio, antes que la identidad, es el valor fundamental a sostener?". Esta idea será integrada por Viveiros de Castro (2002: 196) en lo que él llama una "sociología del intercambio", en donde la "afinidad relacional" sombrea la idea de una "identidad substancial". Queda por investigar hasta qué punto esta idea se puede implantar en el Altiplano Central de Mesoamérica.

La guerra florida se caracteriza por ser un pacto para capturar mutuamente enemigos. Sin embargo, esta aclaración solamente describe la acción como fenómeno, sin llegar a sus posibles motivos. ¿Por qué estar de acuerdo con un pacto de este tipo, y por qué eran específicamente los mencionados pueblos que voluntariamente se involucraban de esta manera con el enemigo? Además, no nos ofrece una explicación de su finalidad sacrificial y antropofágica. A través de la desarticulación y una pista de reconstrucción, entraremos a continuación con

dichotomize "ritual" versus "real" combat is a futile exercise". Véase Freidel, Schele, Parker (1993: 294) para la misma discusión entre los mayas.

403 Hassig (1988: 256) también comparte esta opinión, pero con argumentos distintos.

detalle en el mecanismo de esta dinámica indígena. Por lo tanto, hay que acercarnos más a lo que caracteriza a estas relaciones con el "enemigo de casa".

La guerra florida y las relaciones de parentesco

Existe casi unanimidad en las fuentes históricas en cuanto a los distintos pueblos involucrados en las guerras floridas, – aunque hemos opinado más arriba, y lo volveremos a señalar, que se trata de un fenómeno conocido también en otras partes de lo que hoy en día es el territorio mexicano–. Según el *Códice Ramírez* (1975: 101), para obtener cautivos, ordenaban guerras contra Tlaxcala, Huexotzinco, Tepeaca, Calpan, Acatzinco, Quauhquechulan y Atlixco. En su análisis sobre las relaciones políticas entre los *altepeme* (“pueblos”) del Altiplano Central del Postclásico tardío, Davies (1968: 139) señala que "la verdadera naturaleza de las relaciones entre los aztecas y los habitantes del Valle Puebla-Tlaxcala, presenta un problema difícil de resolver".⁴⁰⁴ ¿Eran estos pueblos los "opponentes difíciles" de la Triple Alianza, como pensaba Hassig (1988: 145, 146)?⁴⁰⁵

Hemos retomado los autores que antes y después de Davies participaron en el debate caracterizado por la discusión sobre las guerras floridas, como una manera peculiar de interacción entre los habitantes de las dos regiones. En lo que sigue, continuamos con el análisis. Si en párrafos anteriores hemos esbozado la caracterización general, tal como lo presentaban los cronistas, aquí abordamos la guerra florida con un acercamiento a los grupos principales involucrados en estos conflictos. Con base en un análisis de las relaciones de parentesco de los pueblos

404 También Broda (1976: 44): La índole de la guerra florida "dista de estar resuelta".

405 "One way the Aztecs dealt with difficult opponents was through flower wars" Hassig (1988: 145, 146).

involucrados, uno de los aspectos más ignorados pero fundamentales desde nuestro punto de vista, llegaremos a un mejor entendimiento de estas disputas.⁴⁰⁶

"Los enemigos de casa"⁴⁰⁷

Las fuentes basadas en la llamada *Crónica X* enumeran los distintos enemigos de los mexicanos y texcocanos.⁴⁰⁸ Recordamos que "escogieron" estos pueblos, en palabras del mexicano Tlacaélel, para tener un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma [...] Este tianguis, digo yo, Tlacaélel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliluhquitepec y en Tecoaac (Durán, 1984, II: 232, 233).⁴⁰⁹

Todos estos *altepeme* se ubicaban en el Valle Puebla-Tlaxcala (figura 19). Buscaban víctimas para su dios en esta región por dos razones principales. En primer lugar, eran geográficamente cercanos, ya que de tierras más lejanas venían "debilitados los cautivos" (Alva Ixtlilxóchitl, 1985, II: 111), un costo económico demasiado alto, según Cervera Obregón (2011: 56). En segundo lugar, el dios de los mexicanos prefería comer la gente de estos pueblos, "la que tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso"; en cambio, la gente de los pueblos más lejanos "a nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras" (Durán, 1984, II: 232, 233).⁴¹⁰ En la descripción de Durán, vemos que el representante de los mexicanos, Tlacaélel, emite un juicio de valor adscrito según él a su dios tutelar, Huitzilopochtli: la gente de tierra lejana

406 La reconstrucción de las relaciones de parentesco entre los diferentes linajes del Centro de México ha sido objeto de estudio de diversos autores como Carrasco (1966, 1974), Lockhart (1999), Robichaux (2005) para grupos más contemporáneos y más reciente, Castañeda de la Paz (2013). Esta última autora recalca los diversos antagonismos en las fuentes de las genealogías más notables. Aunque en un principio, la organización parental era exogámica (muchas veces con un linaje subordinado al otro), en generaciones sucesivas, se dan casos de matrimonios entre "primos hermanos, tíos con sobrinas o sobrinos con tías" (Castañeda de la Paz, 2013: 128), "primas cruzadas matrilaterales" o "del propio linaje patrilineal, con hijas del hermano" (Carrasco, 1974: 236, 238).

407 Alva Ixtlilxóchitl (1985, II: 112).

408 Véase también Berdan (1996: 118) para una lista de pueblos, considerados enemigos de la Triple Alianza.

409 Alvarado Tezozómoc (2001: 181).

410 También Pomar (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 89).

es bárbara y no tiene la misma carne que la gente del Valle Puebla-Tlaxcala; por lo tanto, preferían capturar a los más cercanos.⁴¹¹ Echeverría (2009: 279) apoya esta explicación interesante de los cronistas, que los dioses deseaban ingerir carne "caliente y fresca", de enemigos cercanos, un criterio que analizaremos más adelante. Por lo tanto, el que sabía regresar a casa con una víctima de Huexotzinco, Atlixco o Tliluhquitepec se ganaba todos los honores. En cambio, si era de la Huasteca, o de otra región 'bárbara', la valoración disminuía (*Códice Florentino*, 1950-1981, VIII: 77). Recordamos una vez más la misma intención en el otro campo:

Lo mismo hacían los tlaxcaltecas, huexotzincas, calpas, tepeacas, teacalcas, atotonilcas y cuauhquecholtecas de los que de la parte de México prendían y cautivaban, celebrando la misma fiesta y solemnidad de su dios... (Durán, 1984, I: 33)

Según Durán (1984, II: 449), Moctezuma se sintió triste, ya que pelear con Tlaxcala, Cholula o Huexotzinco "era como pelear españoles contra españoles; porque, según sus historias, todos eran unos en generación". No es sorprendente entonces, que Torquemada (1975-1983, I: 277) definió los conflictos entre 'familia' como guerras civiles, "porque tlaxcaltecas, huexotzincas y chololtecas eran todos unos, parientes y amigos..." Así también declaró el *tlatoani* de Cholula Tlehuexolotl a los embajadores mexicas:

mexicanos y hermanos nuestros, quiero declarar que las enemistades y guerras de vosotros y nosotros, no es sino un interés de voluntad nacido, porque somos todos unos, de una parte, casa y tierra venidos, así vosotros como nosotros y los de Tlaxcalan (Alvarado Tezozómoc, 1975: 488).

411 Así, los que lograron cautivar cuextecas o tenimes (grupos más lejanos), solamente se podían convertir en "capitanes" y no eran elegidos para los más grandes honores (Sahagún, 2003, II: 687).



Figura 19: Los *altepeme* del Valle Puebla-Tlaxcala, según Davies (1968).

Los huexotzincas eran llamados "hermanos" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 632); "deudos" de los texcocanos (Alva Ixtlilxóchitl, 1985, I: 340). Los de Tlaxcala llamaban a los mexicanos sus "sobrinos nuestros" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 376).⁴¹² En palabras de Pomar (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 90), los tlaxaltecas ayudaron a Nezahualcoyotzin durante una rebelión,

412 Muy alejado del mundo mesoamericano, Vilaça (2010: 190) anota entre los wari' de las amazonas el uso indistinto entre 'hermano mayor' y 'cuñado'.

“como a su pariente y sangre y linaje, porque los *tlaxcaltecas* se precian de la descendencia de los *chichimecas*...[...] y los *huexutzincas*, aunque no por obligación de parentesco, sino por amistad.”⁴¹³ ¿Podría esta información, en primera instancia paradójica, explicar el fenómeno de la guerra florida? A continuación, buscamos más información histórica sobre los lazos entre los distintos pueblos contrincantes de la guerra florida.

Más sobre los vínculos tempranos entre México y Tlaxcala

Con base en los datos de Sahagún, Reyes García y Odena Güemes (1995: 226), distinguen dos grupos étnicos en la región del Altiplano Central en el Posclásico: Toltecas y Chichimecas. Navarrete Linares (2011: 29-31) aclara que se trata de dos "identidades culturales": los *altepeme* del centro de México eran núcleos pluriétnicos que compartían aspectos culturales de ambos modos de vida. Se considera que los grupos chichimecas llegaron en una serie de migraciones a partir del siglo XII desde el norte de México (López Austin y López Luján, 1999: 187). En los grupos del Valle Puebla-Tlaxcala, el náhuatl era el idioma dominante, al igual que en la mayoría de los pueblos de la Triple Alianza.⁴¹⁴

Navarrete Linares (2011: 155, 156) enmarcó las listas de los "pueblos hermanos" según las fuentes de tradición mexicana, basado en el reconocimiento "como pariente o súbdito". Encontramos a Tlaxcala en la enumeración de cuatro

413 También Ixtlilxóchitl (1985, I: 306, 307, 479); *Anales de Cuauhtitlan*, (2011: 163). Según Muñoz Camargo (1948: 40), "tan solamente en su consonancia ó sonsonete que le quisieron dar por diferenciarse en esto, mas en todo lo demás todo es una cosa, aunque es tenuta la lengua mexicana por materna y la tezcucana por más cortesana y pulida". Sin embargo, Ramírez opina que los chichimecas recibieron el nahua tardíamente.

414 Sahagún (2003, II: 872); Mendieta (2002, I: 271); Tovar (1972: 10).

Aunque se hablaba también otomí, el náhuatl era el idioma de los linajes dominantes (Robles Castellanos, 2007: 300). Según Muñoz Camargo (1948: 40), "tan solamente en su consonancia ó sonsonete que le quisieron dar por diferenciarse en esto, mas en todo lo demás todo es una cosa, aunque es tenuta la lengua mexicana por materna y la tezcucana por más cortesana y pulida". Sin embargo, Ramírez opina que los chichimecas recibieron el nahua tardíamente. Reyes García y Odena Güemes (1995: 226, 227) consideran que algunos grupos chichimecas hablaban el náhuatl como lengua original, mientras otros grupos se "nahuatlizaron".

autores evangelizadores: Durán, Tovar, Torquemada y Olmos, "pese a que este altépetl nunca fue conquistado por los mexicas". Así, La *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 47) menciona: "Estos pueblos dicen los mexicanos que salieron, y no más; aunque los de Tetzco y Tlaxcallan y Huexotzinco dicen, y se glorian de ello, que vinieron cuando los de México y que son de su tierra".⁴¹⁵ Por otra parte, ninguna fuente originaria de los *altepeme* de Tlaxcala o Tenochtitlan se reconocen.⁴¹⁶ Sin embargo, los datos corresponden a la realidad política prehispánica más tardía, incluso colonial temprano, y se deben de interpretar con cautela según la fuente, cuando se trata de referencias a los tiempos más antiguos.

Muñoz Camargo menciona en su *Historia de Tlaxcala* que durante el reinado de Huitzilihuitzin [*sic*], los Tepanecas Culhuas mexicanos expulsaron a los chichimecas de Camaxtli de Poyauhtlan.⁴¹⁷ Eran bien recibidos por los Aculhuaques Tetzucucanos, "sabiendo y entendiendo que eran todos unos y de una generación, deudos y parientes, y venidos de una patria y tierra".⁴¹⁸ Finalmente pasaron la Sierra Nevada, para formar "el reino y provincia de Tlaxcalla, Cholulla, Huexotzinco, Quauhquecholla, Tepeyacac, Tecamachalco y otras provincias...". Poco tiempo después se juntaron también algunos grupos de Chalco.⁴¹⁹ La primera cabecera de Tlaxcala fue Tepetícpac, fundada por Culhuatecuhtli, "en memoria de Culhuacan, de donde vinieron". Después se fundaron las cabeceras

415 Para Ixtlilxóchitl (1975, I: 409, 411, 424, 425, 426, 431), los de México y Tlaxcala, entre otros grupos, son descendientes de Xólotl. El nieto del *tlatoani* Xólotl, Tlotzin, tuvo seis hijos. El sexto fue Xiuhquetzaltzin, primer *tlatoani* de Texcalan (tlaxcalan). A otro nieto, Quinatzin, le dieron la ciudad de Texcoco, por su valentía en la guerra. Los hijos de Quinatzin, que no iban a heredar el trono, se fueron con su madre hacia su tío, Xiuhquetzaltzin, de los cuales descendieron los señores de Tlaxcala. Por otra parte, Acamapichtli, primer *tlatoani* de Tenochtitlan, era otro nieto de Xólotl. Tuvo como esposa a Ilancuéitl, hija del *tlatoani* de Culhuacan.

416 Tlaxcala aparece también en la *Tercera Relación* de Chimalpáhin (en Navarrete Linares, 2011:155).

417 Camaxtli era, como veremos, el dios patrono de varios *altepeme* del valle de Puebla-Tlaxcala.

418 Más adelante, el autor menciona unos matrimonios que explican el vínculo con los señores de Texcoco (Camargo, 1948: 54).

419, Los chalcas, *altépetl* del otro lado de la Sierra Nevada, estaban estrechamente vinculados con Huexotzinco. Con la derrota de Chalco ante las fuerzas de la Triple Alianza, se debilitó la alianza con Huexotzinco (Jalpa Flores, 2009: 283).

Ocotelolco, Tizatlan y Quiahuiztlan. Culhuatecuhtli partió las reliquias del dios patrono Camaxtle Mixcohuatl con su hermano de Ocotelulco (1948: 81, 82, 115).

Algo de los vínculos tempranos entre México y Tlaxcala está expuesto en los actos de diplomacia de Acamapichtli.⁴²⁰ Después de haber prometido su apoyo a los de Huexotzinco en una rebelión en contra de Culhuatecuhtli de Tlaxcala, el *tlatoani* mexicano mandó sus embajadores a los Chichimecas de Tlaxcala: "A vosotros los poseedores de la alta cumbre de Tlaxcalla, sabed que somos mensajeros y embajadores del muy gran Señor *vuestro sobrino y pariente*, aquel que señorea y tiene en guarda las aguas de la gran laguna de Tenochtitlán" (Muñoz Camargo, 1948: 69).⁴²¹ Veytia (1836 II: 202) revela información detallada y valiosa sobre los lazos directos entre México, Huexotzinco y Tlaxcala. El *tlatoani* mexica quedó indeciso al tener que ayudar a ambos parientes suyos y se sorprendió ante la repentina mudanza entre dos potencias que habían estado siempre tan unidas. [...] Quedóse mucho rato suspenso sin saber qué responder, ni qué partido tomar en el estrecho en que se hallaba, porque con uno y otro tenía relación de parentesco, más inmediata con el Huexotzinca por su mujer; pero aunque más distante era por consanguinidad con el tlaxcalteca, y á más de esto era el tlaxcalteca tío del emperador.

Si Veytia está en lo correcto, mexicas y tlaxcaltecos tuvieron lazos consanguíneos durante el siglo XIV. Para el periodo entre 1400 y 1450 d.C., las crónicas se enfocan en las guerras tepanecas, y solamente con las hambrunas de 1450 vuelven a aparecer los señoríos del valle Puebla-Tlaxcala. Sabemos que Tlaxcala apoyaba a Nezahualcóyotl para combatir a los tepanecas (Alva Ixtlilxóchitl, 1985, II: 106).⁴²² También en la guerra contra los cuextecas en el Pánuco, uno de los grandes vencedores allá fue Xicoténcatl de Tlaxcala, como aliado de Nezahualcōyotzin (*Ibid.*: 109, 112). No obstante, pocos años después, el

420 Aunque Muñoz Camargo se refiere al "Rey de México Matlalihuitzin", esto debe de ser Acamapichtli, según Veytia (1836, II: 200).

421 Las cursivas son mías.

422 También Veytia (1944, II: 129, 147, 152). Véase Torquemada (1975-1983, I: 177) para lazos de parentesco entre Huexotzinco y Nezahualcōyotl.

mismo Xicoténcatl participó en los acuerdos para la captura de prisioneros entre los "enemigos de casa", es decir, para iniciar una guerra florida.

Navarrete Linares (2011: 154) caracteriza los lazos de parentesco existentes entre los vecinos del valle de México como débiles y alterados por las guerras de conquista. Pero a nivel interregional, presenciamos nuevamente distintas lógicas ante sucesos distintos, culminando en conflictos muy distintos. Eran aliados para enfrentarse ante un enemigo mutuo; los mismos grupos humanos se convierten en enemigos mutuos ante un combate u obligación con los dioses: una hambruna (fuentes texcocanas); la inauguración de un templo nuevo (fuentes tenochcas).

“La politique d’inter-marriage est la contrepartie de la guerre”⁴²³

En los párrafos anteriores, quedó de manifiesto el lenguaje y una historia compartida entre los principales rivales de las guerras floridas del Centro de México.⁴²⁴ ¿En qué consistía entonces la diferencia con otros pueblos, aliados o sujetos, en la región, que podrá explicar esta actividad bélica y por lo tanto contradictoria? Aparentemente, la diferencia principal consistió en la falta de voluntad para establecer lazos de filiación entre las dos regiones, no obstante los vínculos históricos estrechos.

La construcción de relaciones sociales a través del matrimonio con grupos ajenos ha sido una táctica histórica universal para evitar conflictos: en palabras de Torquemada (1975-1983, 4: 234), "a las hijas que los reyes casaban en tierras

423 Lévi-Strauss (1943: 127). "La política del matrimonio es la contraparte de la guerra" (Traducción del tesista).

424 En su análisis del mundo amerindio y el contacto europeo, Lestringant (1997: 44) observa: "la interacción compleja de alianzas y rivalidades entre federaciones indígenas explica las divergencias fundamentales en las relaciones entre europeos y tribus que muchas veces pertenecían a grupos étnicos parecidos y hablaban el mismo lenguaje" (Traducción del tesista). ("The complex interplay of alliances and rivalries among Indian federations explains this fundamental divergence in the relationships between Europeans and tribes which often belonged to quite similar ethnic groups and spoke the same language".)

lejanas, les decían: 'los que de ti descendieren posean las puertas de sus enemigos, que quiere decir que se hiciesen señores poderosos de la tierra de sus enemigos''. Es en este ámbito que los grupos rivales aquí estudiados deciden en algún momento romper esta tradición, para evitar esta intromisión pacífica en el interior de la sociedad. Muñoz Camargo (1948: 135, 136) nos dejó un testimonio valioso sobre esta condición particular:

La enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, antes les era terrible y aborrecible el nombre de Mexicanos, así como a éstos el nombre de Tlaxcaltecas; porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros.⁴²⁵

Torquemada (1975-1983, 3: 301) repitió esta explicación y agregó que esta era la razón principal porque "la guerra que se hacían era pura necesidad" y no era ningún entretenimiento.⁴²⁶

La importancia de los nexos entre la guerra y los lazos de parentesco quedan expuestos de manera ejemplar en el texto de fray Diego Durán (1984, II: 90) sobre la guerra entre Coyoacán y México. En una reunión con distintos pueblos de la región, el señor de Amequemecan expresa sus dudas sobre las intenciones bélicas de los Tepanecas de Coyoacán:

Oído habéis la pretensión de los de Cuyuacán, que es destruir a los mexicanos. Lo cual tengo por imposible de todo punto poderlo hacer, por haber ya tantos años que reinan y están ya tan multiplicados y emparentados con todas las naciones, que pocos pueblos hay en la comarca (en) que no estén casados, ellos con nuestras hijas y sus hijas con nosotros. Y ésta es una de las razones que imposibilitan este hecho.⁴²⁷

Tenemos dos casos que se caracterizan por el rompimiento de las alianzas matrimoniales para poder guerrear (el primer caso de manera violenta, el otro caso más simbólico). Un episodio que nos llamó la atención en este sentido es de

425 Véase Echeverría (2009: 302).

426 Hasta para autores como Contreras Martínez (1995, s/p), los sentimientos de odio formaron la base de abolir esta regla matrimonial.

427 En los *Anales de Tlatelolco* (2004: 61), hay una anécdota que parece referirse a la misma idea. Un gran guerrero nonohualca, llamado Tímal es dirigido por su dios Tlacatecóltil en sus conquistas. De repente, su guía se despide de él, y le dice al guerrero: "Sabes que ya todos son nuestros amigos; yo me voy". Una vez establecidas las alianzas, la intervención del Tlacatecóltil de generar nubes y niebla para confundir al enemigo se vuelve una táctica bélica obsoleta.

la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, desafortunadamente sin muchos detalles. En el año 193 después de la fundación de Tenochtitlán, es decir, en 1518, la ciudad de Huexotzinco sufrió de una hambruna, cercado por tlaxcaltecas beligerantes desde hace varios años. Ante una situación tan dura, una parte de los huexotzincas buscaba apoyo en México desde hace un par de años, donde, de manera abrupta, los primeros refugiados fueron encarcelados (Chimalpáhin, 1965: 232). Efectivamente, para 1518, y sin ofrecer más datos, Chimalpáhin continúa diciendo que "nuevamente llevaron la guerra los mexicas contra los huexotzincas en la incesante batalla que tenían" (*Ibid.*: 233). Aparentemente, Moctezuma aprovechó de los necesitados, pidiendo permiso al dios Camaxtli, lo que provocó el enojo de los huexotzincas, quienes "*mataron las mujeres que tenían de México que estaban casadas con los de Huexotzinco, y a sus hijos, por ser de Mexico*" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 75).⁴²⁸

Tenemos otro relato relevante y complejo en los *Anales de Tlatelolco* (2004: 69, 71, 73), ubicado en la historia temprana de los mexicas, cuando todavía necesitaban alianzas para fortalecer su posición política:

Los mexicanos estuvieron veinte años en Colhuacan; allá tomaron mujeres y tuvieron hijos, pero al vigésimo año se enemistaron. Así pues, los que habían tomado mujeres, y las que habían tomado maridos, se ocultaron en el año 8 Tochtli [1318]; cuatro años estuvieron los mexicas [ocultos] en Contitlan.⁴²⁹

Los colhuas averiguaron la valentía de los mexicas y tomaron la decisión de destruirlos. Ellos supieron escapar y en el año 1324,

solicitaron a los que habían tomado mujeres de Colhuacan que éstas llevaran sus papeles de registro, y [solicitaron] a las que allá habían tomado maridos que éstos llevaran sus papeles de registro. Se preguntaron: [...] ¿Qué vamos a hacer con los papeles de los colhuas que hemos traído? Juntémoslos aquí.

Enseguida cubrieron los papeles con *tzoalli* (una masa de amaranto) y elaboraron un Amatépetl o "Cerro de papel". Al ritmo de los golpes en sus canoas, entonaron un canto y la figura de papel cobró vida: "En el campo de batalla se dio de beber a nuestro Amatépetl; así Nanocihuatzin se volvió contra Tetocatzin.

428 Las cursivas son mías.

429 También Alvarado Tezozómoc (en Chimalpáhin, 2012: 85).

En el campo de batalla se le dio de beber a nuestro Amatépetl". Los colhuas (y coyohuacas) escucharon el canto y convocaron a la guerra, pensando que la Amatépetl era una diosa Tzitzímitl. Los mexicas tomaron cautivos y los sacrificaron ante su diosa de papel, aparentemente, alimentándola con la sangre de las víctimas.

En este episodio, nuevamente queda clara la relevancia de la afinidad matrimonial en la guerra indígena. ¿Cómo entender el hecho de que las parejas mexicas-colhuas se debían de esconder, cuando iniciaba la guerra? Luego pedían explícitamente a aquellos casados entre los dos pueblos de juntar sus "papeles de registro" (*amatlacuilolli*). Así, la elaboración de Amatépetl (¿"por ser la Fiesta de los Cerros"?, Tepeílhuitl, Durán, 1984, II: 43)⁴³⁰ con los 'papeles de registro' parece representar la abolición de los vínculos matrimoniales y la señal para estallar el conflicto. Por otra parte, no sabemos quiénes son Nanocihuatzin y Tetocatzin: ¡Una pareja mexica-colhua que se convierten en adversarios!

El rechazo de los vínculos matrimoniales -real o en lo imaginario- fue advertido por Viveiros de Castro (2010: 184, 185) para otros grupos indígenas americanos:

En las sociedades amazónicas, por regla general, la afinidad matrimonial es concebida como una relación particularmente delicada, en todos los sentidos del adjetivo: peligrosa, frágil, incómoda, embarazosa y preciosa a la vez. Es moralmente ambivalente, afectivamente tensa, políticamente estratégica, económicamente fundamental.⁴³¹

¿Es posible de explicar el descontento de Huitzilopochtli en este sentido, en el momento de que los mexicanos tenían el permiso de emparentarse con los Colhuacanos, "por vía de casamientos, y a tratarse como hermanos y como parientes" (Durán, 1984, II: 41)? ¿Por qué su dios, "enemigo de tanta quietud y

430 Según la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 60) se trata de una figura comestible, "*Amatepetl zoalll*".

431 También Clastres (1998: 152): El intercambio de mujeres genera una oposición con los futuros cuñados. Esta confrontación se resuelve a través del matrimonio o a través de la guerra. Entre los kwakiutl de la Costa del Noroeste de los Estados Unidos, se comparaba el matrimonio con la guerra: "*Marriage was dramatized, like the purchase of a copper, as a warfare. An important man about to contract a marriage called his relatives and associates together as for a war party and announced to them: 'Now we shall make war upon the tribes. help me to bring my wife into the house'*" (Benedict, 1959: 203, 207, 133).

paz, amigo de desasiego y contienda" lo consideraba de "poco provecho" (ibídem)?

Como estrategia para iniciar un conflicto, Huitzilopochtli provoca la enemistad, a través de la alianza de un afín:

para la ofensa de nuestros enemigos, y búsqese medio luego para que salgamos de este lugar. Y el medio sea que vayáis al rey de Acolhuacan, Achitometl, y le pidáis su hija para mi servicio, y luego os la dará, y ésta ha de ser 'la mujer de la discordia' (Durán, 1984, II: 41).

Esta *yaocihuatl*, "mujer-enemiga", se convertirá en la abuela del dios mexica (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 54).⁴³² La captura de la diosa colhua, la Cihuacóatl, está representada en la piedra de Tizoc (Seler, 1990-1998, III: 134).⁴³³

En palabras de Viveiros de Castro (2010: 186): "Cuando los afines no son enemigos, cuando son parientes y corresidentes -el caso "ideal"-, entonces es necesario que no sean tratados como afines". Así, las relaciones nupciales entre mexicas y colhuas se suspenden, con la entrega de sus 'papeles de registro', o, en casos más extremos, como la guerra entre México y Huexotzinco de 1518, los afines – las esposas mexicanas– son simplemente eliminadas. Por supuesto, a nivel humano, este tipo de rechazos o masacres imposibilitaría la formación de una sociedad.⁴³⁴

Los vínculos matrimoniales dificultaban los enfrentamientos. En cambio, la negación de esta filiación entre México y Tlaxcala permitía otra manera de relacionarse: a través de la guerra florida. Desafortunadamente, en muchos casos,

432 Al mismo tiempo, Huitzilopochtli llama a Achitometl "nieto mío" (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 56). La idea de la madre del enemigo que se convierte en la madre del asesino es un tema conocido entre los Guayaki contemporáneo. Con la muerte de su hijo, ella se hace cargo del enemigo y se convierte en su "madre-dios". Él, a su vez, se vuelve su "hijo-dios" (Clastres, 1998: 178).

433 El canto de la diosa Cihuacóatl refiere a "nuestra madre, la guerrera", *Tonan yaocihuatzin*; "la venada de Colhuacan", *aya imaça coliuaca* (Sahagún, 1958: 134; Seler, 1990-1998, III: 272).

434 Núñez Cabeza de Vaca (2003: 79, 80) relata como en la costa sur de Norteamérica un grupo de indígenas efectuaba un especie de genocidio infantil femenino, para evitar el fortalecimiento del enemigo: "y las niñas las dieron de comer a los perros [...] según ellos dicen, porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra; y que si acaso casasen sus hijas, multiplicarían tanto sus enemigos, que los sujetarían y tomarían por esclavos; y por esta causa querían más matarlas que no que de ellas mismas naciese quien fuese su enemigo". También Torquemada (1975-1983, 4: 173).

se menciona la existencia de una 'guerra entre parientes', sin conocer realmente los lazos específicos de parentesco. La *Relación de Santiago Atitlán* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 88) relata una guerra entre provincias, "cabeceras y reinos cada uno de por si, no embargante que eran deudos y emparentados los unos con los otros." A la luz de lo que hemos visto, esta cercanía resulta ambigua. La *Relación de Atlatlahucan* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 49) cuenta que "siempre traían guerras con los de Tenantzinco, que están a dos leguas de su pueblo Atlatlahucan". Para la época colonial, Perez de Ribas (1968: 159) se asombra que los indígenas del Norte de México peleaban con sus vecinos, de manera continua y con aquellos que hablaban el mismo idioma. Nos inclinamos a pensar que varias de estas 'guerras continuas, con los vecinos proximos y hablantes del mismo idioma' apuntan hacia guerras floridas, es decir, de captura, y no de conquista. Recordamos, a través de Broda (1989: 454, 455), la situación etnográfica entre los dos rivales principales:

Es de notar que hablaban la misma lengua y compartían el mismo panteon. [...] Había una estructura más profunda que todos estos pueblos del centro de México tenían en común: estaban étnica y culturalmente emparentados, derivando su descendencia de la fusión de los linajes chichimeca con la tradición tolteca. Las diferencias religiosas consistían en la advocación de diferentes dioses patronos, mientras que los principios fundamentales de la mitología y del culto eran los mismos.⁴³⁵

Guerras de captura e incorporación en otras partes del mundo amerindio

Cuando abrimos el panorama a otras partes del continente americano, encontramos situaciones bélicas muy parecidas, que parecen indicar un patrón amerindio en este tipo de conflictos. Damos algunos ejemplos. Un primer caso que muestra semejanzas interesantes con la guerra florida es la llamada "guerra de

⁴³⁵ De las cinco grandes regiones no conquistadas por la Triple Alianza, los pueblos del valle Puebla-Tlaxcala eran los únicos de habla náhuatl (Smith, 1996: 140).

luto" de los iroqueses del noreste de los Estados Unidos. El objetivo de los conflictos era la captura de enemigos para reemplazar los fallecidos locales y garantizar así la continuidad social. Una vez capturado, había básicamente dos opciones para el cautivo. Podía ser adoptado en una familia o torturado y consumido ritualmente.⁴³⁶ Aparte de esta información sugerente que retomaremos todavía un par de veces más adelante, lo que llama la atención son los criterios para definir el cautivo ideal: los distintos clanes – que llegaron a formar una confederación– buscaban sus víctimas para adoptar –o consumir– de preferencia entre clanes que hablaban iroqués, y que compartían una organización social y creencias (Richter, 1983: 529, 533, 536, 541).⁴³⁷

Los tupí-guaraní de Brasil del siglo XVI solamente diferenciaban en sus variantes dialectales, pero se entendían muy bien. Mostraban una homogeneidad cultural notable: mitos, actividades rituales y vida socio-económica eran *grosso modo* compartidos, pero no formaban una unidad política. Y, encima de todo, permanecían en un estado de guerra permanente entre ellos (Clastres, 1996: 69).⁴³⁸ Como señala Viveiros de Castro (2002: 231, 232): "se ve la complicidad entre cautivos y captores, lo que hacía que el enemigo ideal de un tupinambá fuese otro tupinambá".⁴³⁹ En la Alta Amazonia,

es una regla inmutable de la caza de cabezas que sus víctimas sean jíbaros, pero jíbaros de otra tribu, con los que no exista ningún lazo de parentesco, que hablen otro dialecto, y cuyo patrimonio se ignore; en suma, enemigos genéricos y no adversarios individuales, muy lejanos para ser idénticos a sí mismos y, sin embargo, bastante próximos para no ser percibidos como totalmente diferentes". (Descola, 2005: 270)

Más adelante, Descola (*Ibid.*: 271, 272) continua:

436 También Chateaubriand (1857: 175).

437 Richter (1983: 541): "*each of those peoples shared with the Iroquois mixed horticultural and hunting and fishing economies, related languages, and similar beliefs, making them ideal candidates for adoption*".

438 También Forsyth (1983: 148); Clastres Hélène (2013) y Viveiros de Castro (2010: 141): "con frecuencia", los prisioneros de guerra, son "tomados a pueblos de la misma lengua y las mismas costumbres que los que los apresaban".

439 En algunos idiomas del Caribe, la palabra 'enemigo' se usaba también para referirse al 'yerno' (Métraux, 1949: 399).

No había ninguna solución negociada para interrumpir los enfrentamientos [...]. Para los *shuar*, además, como para los *aguaruna* o los *huambisa*, estas guerras no tenían otro fin que capturar cabezas en ocasión de los *raids* a larga distancia entre jíbaros desconocidos y seleccionados para la comodidad estratégica del objetivo.

Encontramos estos elementos, en menor o mayor grado, en los campos de batalla florida del Altiplano Central, aunque hay matices importantes. En algunos puntos, el campo florida se asemeja más a lo que Descola (2005: 271) llama "vendetta", caracterizado por señales de deterioro de los lazos sociales entre personas que se reconocen como parientes. En tiempos de "paz", se visitan frecuentemente, las hostilidades son negociables y cambios de coaliciones permiten reencuentros entre antiguos enemigos.

En alianzas donde el matrimonio no es una opción, solamente existe una afinidad virtual. Esta afinidad "potencial" se asocia a la guerra, más que al parentesco. En cambio, una alianza de filiación (consanguineidad) donde si hay procreatividad se presenta más en un Estado (Viveiros de Castro, 2010: 186- 188). Los pueblos de la Triple Alianza, aparentemente, combinaban la alianza exógama a nivel local (afinidad matrimonial), con fines (geo)políticos, mientras las guerras floridas servían para obtener cautivos y establecer de tal manera una alianza de afinidad "virtual" con el enemigo, ni muy cercano, ni muy alejado. Para el caso de los antiguos nahuas, esta conexión virtual se verbalizaba en el momento de la captura, cuando el guerrero decía a su prisionero: "él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre" (*Códice Florentino*, 1950-1982, II: 54).⁴⁴⁰ La guerra se presenta entonces como una alternativa al matrimonio para la obtención de un afín virtual, en forma de cautivo, una apropiación, como veremos, con múltiples beneficios para la sociedad. Pero no es solamente otra opción. En sociedades de guerreros, puede ser hasta la manera preferible de adquirir bienes: esto queda claro en las brillantes descripciones de Hunt (en Blanco Villalta, 1948: 102) sobre las ceremonias de iniciación de los jóvenes varones en la "sociedad" guerrera Hamatsa de los Kwakiutl del Noreste de los Estados Unidos. Para obtener los ornamentos, el canto y la danza del "caníbal", había dos posibilidades:

440 "*qujtoa, ca iuhqij nopiltzin: Auh inmalli, qujtoa ca notatzin*" (Traducción de Olivier, 2015: 342).

como bienes a través del suegro, o, por vía de la guerra. Sin embargo, en un relato, registrado por Hunt a finales del siglo diecinueve, aclararon que “lo obtuvieron matando en la guerra, y esto es máspreciado que obteniéndolo por casamiento”.⁴⁴¹

Primeros resultados

Las fuentes históricas nos indican que los enfrentamientos se establecían con algunos pueblos determinados. Éstos se caracterizan en primer lugar por estar vinculados a través de ciertos lazos de parentesco. Si nos quedamos pegados al guión de los cronistas, tenemos que la guerra florida se establecía de preferencia con un vecino que hablaba el mismo idioma; con un pasado compartido. Estos pueblos tuvieron lazos consanguíneos durante el siglo XIV. Algunos episodios en las fuentes demuestran el lado problemático de la alianza matrimonial para la disputa bélica. En el caso del conflicto de los huexotzincas con los mexicas en 1518, estos primeros terminaron quitando la vida de sus conyugales mexicas. En el episodio entre los colhuas y mexicas, se eliminaron deliberadamente los lazos matrimoniales para permitir que se levantaran en armas, escenificado con la construcción de una deidad de papel, sumergida en la sangre de la pelea. El dios mexica provoca una ruptura, reforzada por la captura de una joven noble colhua y su sacrificio. Sin embargo, se trata de una ruptura "constructiva", ya que su muerte la convierte en una madre/hija divina de los mexicas, y genera finalmente un lazo nuevo entre los dos pueblos.

¿Acaso esta ausencia de lazos como "aliados" explica la falta de atención por parte de los investigadores para estudiar los vínculos históricos entre los *altépetl* involucrados y las posibles consecuencias bélicas de estas relaciones particulares? En otras partes de Mesoamérica y hacia el norte del país,

441 También Boas (1897: 426): Obtener el ornamento del hombre que mataste se llama "obtener por matanza". Es igual a obtenerlo a través del matrimonio (“*You have obtained this ornament from the man whom you have killed, therefore it is called ‘obtained by killing’. It is the same as though you had obtained your hã ‘matsá through marriage’.*”.)

encontramos igualmente conflictos constantes entre vecinos. Al menos para el postclásico, es posible que se trate también de guerras floridas, aunque la respuesta requiere de un acercamiento detallado para cada caso. En regiones como Sudamérica y el norte de América, otros investigadores señalan la existencia de guerras de captura, vinculada a la noción de una distancia/cercanía geográfica y relaciones étnicas, a las que volveremos más adelante.

Esta situación tensa encuentra una solución alternativa: la – a veces preferible y deliberada– ruptura del vínculo matrimonial – y con esto, la unidad política–. De esta manera entendemos las palabras claves de Muñoz Camargo, ya mencionadas (1948: 135, 136):

la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, [...] porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros.

En palabras más modernas, "el matrimonio transforma al enemigo en un afin". Cuando la ruptura es radical, incluyendo la cesación de intercambio de mujeres o festivales, se produce un proceso de diferenciación interna o "enemización" ("*enemization*") (Vilaça, 2010: 31, 94).⁴⁴² Es solamente cuando los intentos de establecer lazos matrimoniales fracasan, que la guerra empieza a ganar importancia (Lévi-Strauss, 1943: 127).⁴⁴³

El resultado de esta opción resultó en la guerra florida, una estructura que permitiría la obtención de un cautivo y la construcción de una afinidad ideal: "el cuñado perfecto es aquel con cuya hermana no me casé, o que no se casó con mi hermana" (Viveiros de Castro, 2010: 185). El *Códice Florentino* repite de manera explícita el diálogo en que se reconoce el enemigo como un hijo virtual.

442 Para el concepto de "enemización", véase el capítulo IV, la sección "Procesos de enemización y de humanización".

443 A mitades del siglo XIX, maricopas y quechans de Colorado y Arizona se habían combatido durante décadas, una situación que llegó a su fin en el año de 1857 por razones no totalmente aclaradas. En este periodo del conflicto, los adversarios se abstendían de negocios y de alianzas matrimoniales entre ellos (Kroeber y Fontana, 1986: 144).

Al mismo tiempo, la captura de estos "hermanos" se asocia de alguna manera con preferencias alimenticias, ya que los dioses aparentemente preferían esta carne de los vecinos. ¿Acaso la deliberada preferencia para una relación bélica se debe a un gusto antropofágico? ¿Un gusto de los dioses, o de quién?

En el siguiente capítulo, nos acercamos a los mitos, y los relatos mitohistóricos para una respuesta a las siguientes preguntas: ¿Si la Guerra Florida genera una la posibilidad de captar un enemigo para sacrificar y eventualmente consumirlo, habrá que preguntarse entonces quién o qué es este cautivo? ¿en qué consiste esta construcción de una afinidad con un enemigo históricamente vinculado? y ¿en qué consiste la relevancia de sacrificarlo y comerlo.

Canibalismo y guerra. Mitología e historia

Para entrar plenamente en el análisis del exocanibalismo bélico, abordaremos dos temas principales, estrechamente entrelazados y relatados en las fuentes del México Central: el tema de la Guerra Sagrada y la interacción de los protagonistas de estas guerras.⁴⁴⁴ Continuamos con la identificación de los grupos nahuas, pero desde la mitología. De manera cómoda, las explicaciones sobre el origen de la guerra nos llevan de manera directa a otros temas como la creación del Sol, el sacrificio humano y finalmente, las prácticas de canibalismo. La articulación entre estos diversos temas es clara y abundante, y se presenta como una secuencia encadenada. En la revisión de los datos sobre estos relatos, nos interesa indagar nuevamente sobre las relaciones de parentesco de los actores principales.

Un acercamiento fundamental para entender la historia de las relaciones conflictivas entre los pueblos, es a través de la mitología. Los relatos que nos interesan se encuentran en dos niveles de explicación sin dar importancia aquí a

444 El corpus de datos integra un mito cosmogónico de la Guerra Sagrada que nos llegó en algunas variantes. Véase Graulich (2000: 160-165); Olivier (2015: 28-42).

sus posibles fronteras tenues. En el pensamiento indígena, el nivel mitológico se ubica cerca de los niveles históricos. Según López Austin (2003: 31), "la religión y el mito son parte del lenguaje común en la babel mesoamericana. A través de ellos se comprenden quienes quieren comerciar, emparentar, fundar alianzas o justificar conquistas". La dimensión mitológica es el primer trasfondo explicativo. Esta información se ubica plenamente en un nivel cósmico, y trata básicamente de deidades. En seguida, tenemos información relevante en el contexto de las primeras peregrinaciones de tradición chichimeca (Graulich, 1974: 313) y la fundación de México-Tenochtitlan, datos que podemos llamar históricos. Estos relatos tratan de un origen común, los lazos de parentesco durante las migraciones y las causas de los conflictos entre las distintas filiaciones que deben de explicar la situación sociológica de los pueblos del periodo Posclásico.⁴⁴⁵ Las historias de las peregrinaciones que tenemos son más abundantes para el caso mexicana, pero disponemos de información sobre la migración chichimeca que culminaba – en la versión de Muñoz Camargo– con la fundación de Tlaxcala. Como hemos dicho, daremos prioridad aquí a la identificación de los actores y sus maneras de interactuar. Esta información ayudará a entender la dinámica de los grupos nahuas que se enfrentaban con el fin de convertir el otro en un afín.

Una familia de deidades: Camaxtle-Mixcóatl y sus primeros vínculos con los dioses de México-Tenochtitlan

Un primer hecho ordinario de los lazos entre ambos grupos, es la fraternidad original entre los dos dioses patronos de México y de Puebla, ambos, por cierto, de carácter bélico. Así, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 25) relata que la pareja suprema (o dioses primordiales) tuviera cuatro hijos: el "mayor llamaron Tlatlauhqui Tezcatlipoca, y los de Huexotzinco y Tlaxcallan, los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camaxtle; éste nació todo

445 Véase Yólotl González (1967: 181-188).

colorado".⁴⁴⁶ En cambio, el más joven, Huitzilopochtli, "tuvieron los de Mexico" y era "más dado a la guerra" (figura 20).⁴⁴⁷ En su *Libro Primero*, Sahagún (2003: 57) termina la descripción del dios mexica Huitzilopochtli, diciendo: "Otro semejante a éste hubo en las partes de Tlaxcala, que se llamava *Camaxtle*".⁴⁴⁸ Esta identificación fundamental se expresa también a través de su periodo calendárico compartido. Ambas deidades eran patronos del signo *Ce Técpatl* ("Uno Pedernal"):⁴⁴⁹ "El primero día de este signo le atribuían a Uitzilopochtli, dios de la guerra, y a Camaxtle, que era dios de los de Uexotzinco" (Sahagún, 2003: 342).⁴⁵⁰

446 Véase Olivier, (2015: 28).

447 Véase Seler (1990-1998, II: 221); Muñoz Camargo (1948: 21).

448 Graulich (1974: 337). Véase Beyer (1965: 374) para una identificación iconográfica de ambos dioses. "Estos teochichimecas tenían por dios a Camaxtle [...] el mismo que los mexicanos llamaron igual de Huitzilopochtli" (Torquemada (1975-1983, 1: 356).

449 Cuenta Muñoz Camargo (1948: 52) que en Tepotzotlan, un personaje llamado Cetecpatl convirtió su nombre en Mixcohuatecuhtli, durante un rito de los guerreros. La fecha tiene otras connotaciones importantes, como el inicio de las migraciones (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 35).

450 El discurso para el dios Camaxtli recuerda las palabras de Huitzilopochtli para sus seguidores: "y así puestos en razón de guerra aguardaban el fin, porque su ídolo Camaxtli les tenía asegurados que habían de ser vencedores de todas las guerras, y allí había de ser el principio de su monarquía" (Muñoz Camargo, 1948: 67). Véase Olivier y Martínez (2015: 353, 361, 364) para semejanzas con el dios k'iche' Tohil y Curicaueri, el dios de los tarascos, ambos deidades de la guerra.



Figura 20: El dios Huitzilopochtli (Atlas de Durán, 1990: tratado 2º).

No conocemos el papel exacto del dios Camaxtle Mixcóatl en los mitos de origen, ya que las fuentes conservadas favorecían la descripción de las deidades del valle de México: en la obra de Sahagún, "Mixcóatl brilla por su ausencia en dicho corpus, tal vez por ser la deidad tutelar de los enemigos de los mexicas" (Olivier, 2015: 395) (figura 21). No obstante, Durán (1984, I: 71) nos proporciona dos aspectos fundamentales de él: era el dios de la caza y el primer instructor de la cacería, y, era "el primer señor que los chichimecas, cazadores tuvieron".⁴⁵¹ Por ser el dios patrono de los enemigos del valle Puebla-Tlaxcala, lógicamente –según el fraile Durán–, los mexicanos y texcocanos "ni le celebraban fiesta".

451 Graulich (1999: 173).



Figura 21: El dios Camaxtli-Mixcóatl (*Atlas de Durán*, 1990: tratado 2º).

Recientemente, Olivier (2015) dio una respuesta al dominico, en un análisis exhaustivo de Mixcóatl-Camaxtli y el papel del cazador primigenio en la sociedad mesoamericana. El autor francés demostró cómo la clase guerrera, representada por el *tlatoani*, se "transformó" en los enemigos cercanos – humanos y divinos– durante algunas fiestas calendáricas. Este cambio de estatuto se manifestaba en dos sentidos: como guerrero-prisionero y como cazador-presa. A lo largo de nuestro trabajo, encontraremos estas equivalencias en los contextos históricos. Para entender con más claridad la presencia del dios tutelar de Tlaxcala en la ritualidad tenochca asociada a la cacería y la guerra, nos acercamos primero al protagonismo de Mixcóatl-Camaxtli en los mitos sobre el origen de la guerra y el nacimiento del Quinto Sol.

El nacimiento del sol y el origen del exocanibalismo divino

En varios fragmentos de la mitología central de México, se explica el funcionamiento y la diversificación de las cosas del cosmos. Entre ellos, tenemos la fortuna de contar con mitos que nos explican la creación del Sol, el origen de la guerra, el sacrificio y el canibalismo de los dioses, y finalmente, de los seres humanos.

El mito sobre la creación del Quinto Sol (*Leyenda de los soles*, 2011: 183) explica como un personaje llamado Nanáhuatl brinca/es empujado en un fuego, un acto que lo eleva al cielo, donde la pareja de "nuestro sustento" lo recibe para que cumpla su función como astro solar. Nanáhuatl (una entidad acuática/femenina, al igual que los guerreros en el momento del sacrificio de su prisionero, como veremos) luce con las plumas y la tiza⁴⁵², la apariencia típica de las víctimas sacrificiales, para arrojarse en el fuego. Tras él, un águila brincó también en el fuego.⁴⁵³

El aspecto ígneo, asociado con lo celeste, juega un papel importante en el tratamiento funerario de la nobleza, y veremos que los corazones de los guerreros eran echados en el fuego.⁴⁵⁴ Además, como recalca Contel (2008: 345), Nanáhuatl recibe el apoyo de los dioses solares Quetzalcóatl, Xiuhtecuhtli y Tonacatecuhtli, todas estas deidades con un papel más o menos importante en el sacrificio de los guerreros. Una vez en el cielo, los señores de "nuestro sustento" lo bañan antes de ponerlo en su trono de plumas de quechol, un ave que cumple como metáfora de los guerreros muertos y que además "captura a sus presas vivas antes de comerlas" junto con el águila (Olivier, 2015: 368).⁴⁵⁵ En sus primeros cuatro días

452 "Ye quiptonia ye quiñahua in Nanahuatl" (*Leyenda de los soles*, 2011: 182). *Potonia*: "emplumar a otro" (Molina, 1977, II: 83v). Véase Graulich (2005: 193) y Olivier (2015: 495).

453 El jaguar, el gavilán y el lobo brincaron en un fuego de menor densidad, y con distintos grados de "quemaduras", asociados a su manera con la oscuridad o la luna. También *Códice Florentino* (1950-1982, VII: 2); Baudez (2010: 433). También Sahagún (2003, II: 617).

454 El aspecto lunar, en cambio, se caracteriza por un fuego apagado, ya hecha cenizas.

455 En un primer momento, estábamos tentados a considerar el baño celeste como una cocción, lo que después del tránsito por el fuego, sería una segunda -aunque distinta- cocción. Sin embargo, según Ruíz de Alarcón (1989: 151) se trata de un baño "de agua muy fría", antes de irse al cielo.

celestes, adquiere el nombre *Nahui Ollin*⁴⁵⁶, pero se queda inmóvil. Cuando los dioses le preguntan el porqué de su estado inerte, el Sol recién nacido pide "la sangre, el vigor y el servicio" de los dioses para vitalizarse. La versión de Sahagún (2003, II: 618) al respecto es interesante: al ver el estado del Sol, los dioses deciden morir – autosacrificarse, pero a través de un sacrificador (el dios del viento)–, un gesto no totalmente sin interés personal, ya que así se salvaron ellos mismos de una vida mundana. Para nuestro análisis, la idea de la voluntad propia tiene relevancia; no hay mención de alguna exigencia, una diferencia sutil que encontraremos en otros contextos más adelante.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011. 39), las víctimas son "hombres y mujeres", y explica el medio para obtenerlas: el sol come corazones y sangre "y para ello hiciesen la guerra", y así lo quisieron los dioses (figura 22). En esta versión, la creación del Sol se explica de la siguiente manera:

En el año 26 después del diluvio, visto que estaba acordado por los dioses de hacer sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcóatl que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre.

Cabe señalar que en la *Histoire du Mechique* (2011: 153), Nanahuaton (Nanáhuatl) es criado por Xochiquétzal y un noble, Piltzintecuhtli, y también señala los supuestos nombres de sus padres.

Mientras en la *Leyenda de los soles* y en Sahagún, los sacrificados son dioses, -en el primer caso como exigencia, en el segundo por voluntad misma-, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, las víctimas para el sol son hombres y mujeres como decisión de los dioses en general.

Quetzalcóatl figura como el padre de un elemento solar semihuérfano. El tema del protagonista con una madre-adoptiva se repite también en los mitos que siguen. En la versión de la *Leyenda de los soles* hay algunos elementos que equiparan el Sol con un guerrero. Volveremos al tema más adelante. A

456 Según la *Leyenda de los soles* (2011), *Nahui Ollin*, "4 Movimiento", el cuarto día de dicha trecena, es el sol de Topiltzin de Tollan, el de Quetzalcóatl. En esta fiesta, sacrificaban a enemigos y honraban a los guerreros muertos en la batalla. Los que nacieron en los primeros cuatro días de esta trecena serán guerreros valientes (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: f8v, 258).

continuación, nos acercamos a los detalles sobre esta guerra para la obtención de alimentos, y conoceremos dos de sus creadores: Tezcatlipoca y Mixcóatl.

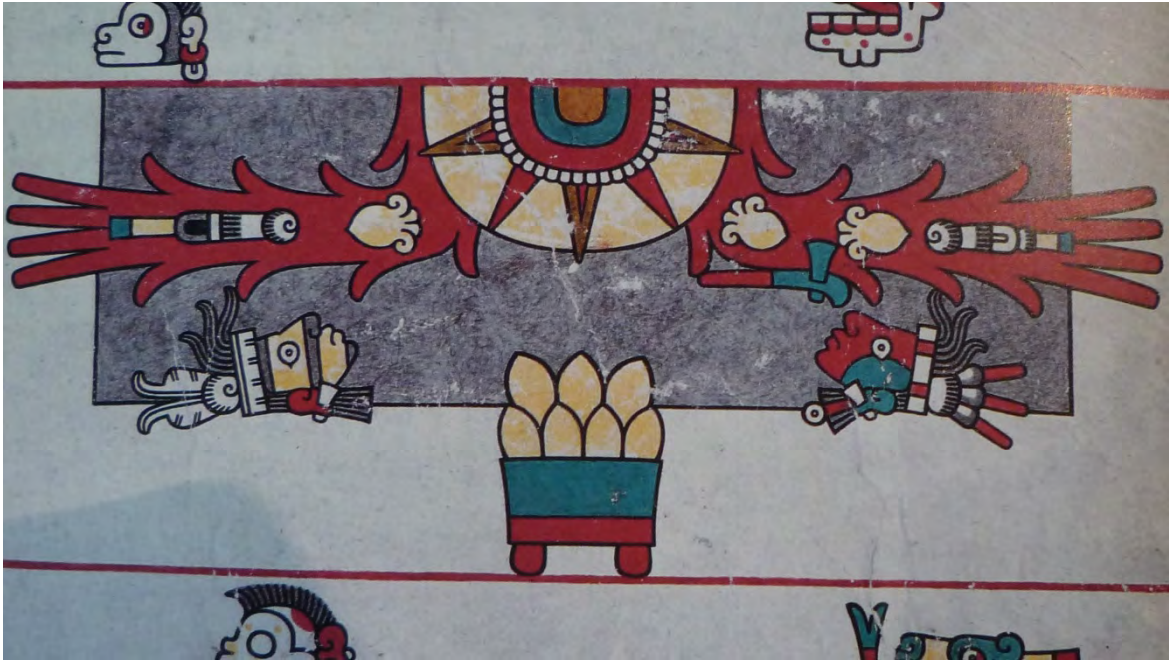


Figura 22: El sol se alimenta con sangre que contiene corazones y flechas. En medio de dos cabezas, se presenta una vasija con “tamales o corazones” (Jansen, Anders y Reyes García, 1994: 224) (*Códice Laud*, 1994: 7(18)).

El mito del origen de la Guerra Sagrada⁴⁵⁷

Tezcatlipoca-Mixcóatl

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 39), el sol fue hecho por cuatro dioses para alumbrar la tierra. Era un sol hambriento que quería corazones y bebía sangre. Para cumplir con esta demanda, se inventó la guerra, que tardaba tres años en hacerse. El primer creador de seres humanos – 400 hombres y cinco mujeres, alimento para el sol– fue el dios Tezcatlipoca.⁴⁵⁸ La

457 Véase Graulich (2013).

458 La *Histoire du Mexique* (2011: 157) narra en un contexto poco claro que a Tezcatlipoca le agradaba la sangre humana. A partir de allí, desaparece el apetito exclusivo del sol, y ocurre una especie de difusión de costumbres.

primera víctima bélica fue Xochiquétzal, esposa de Piltzintecuhtli, ambos los padres de Centéotl. Después, Tezcatlipoca cambió su nombre por el de Mixcóatl. Entre sus múltiples apariencias y actitudes, Tezcatlipoca fue conocido como *Necoc Yáotl*, "Enemigo de Ambos Lados"⁴⁵⁹, un dios guerrero.⁴⁶⁰

Camaxtle inventó la guerra (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 41), al generar los dos campos bélicos opuestos: "Un día después que el sol fue hecho, [...], Camaxtle, uno de los cuatro dioses, fue al octavo cielo y creó cuatro hombres y una mujer por hija, para que diesen guerra y hubiese corazones para el sol y sangre que bebiese".⁴⁶¹ El primer intento fracasó, pero al año siguiente, "Camaxtle, o por otro nombre Mixcóatl, tomó un bastón y dio con él a una peña, y salieron de ella 400 chichimecas. Y éste dicen que fue el principio de los chichimecas, a que decimos otomíes." Enseguida, Camaxtle hizo penitencia para que sus cuatro hijos e hija bajaran del cielo para matar a los chichimecas, es decir, sacrificar a sus hermanos mayores, "para que el sol tuviese corazones para comer".

Llama la atención que el creador de los eventos después se convirtió en un participante: "Camaxtle, el dios que los había hecho, el cual se hizo chichimeca" (*Ídem*). En lo que sigue, se involucró activamente como guerrero: "siempre hizo Camaxtle guerra, y con ella dio de comer al sol" (*Ídem*). Este "cambio de estatuto" fue notado por Olivier (2015: 35), y "podría ser una manera de calificarlo de forma anticipada como futura víctima de sacrificio". Más adelante, la misma *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 41) describe que "los chichimecas traían guerra con el Camaxtle". Desde nuestro punto de vista, esta confusión nos lleva a cuestionar nuevamente la posición de Camaxtle.

459 *Códice Florentino* (1950-1981, I: 5, VI: 11). Traducción de Olivier (2015: 427). Otro texto sobre Tezcatlipoca dice: *Nomatca nehuatl ni Yaotl*, "Yo mismo soy el enemigo" (Sahagún, "Veinte himnos sacros de los nahuas", 1958: 253. Traducción de Garibay). Yaotl, "enemigo" (Molina, 1977: 31r) era otro nombre de Tezcatlipoca (Cristobal del Castillo, 2011: 113; López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002: 1448) o Huitzilopochtli (Garibay, en Sahagún, 1958: 254).

460 "Concuerdan en que Tezcatlipoca y Camaxtli eran hermanos" (Mendieta, 2002, I: 201).

461 Véase Graulich (1974). La tercera mano de las glosas del folio 4v del *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 147) denomina el patron de la veintena Quecholli como Mixcóatl y Camaxtli. El dios lleva las armas como inventor de la guerra. (También Olivier, 2015: 427).

Otra variante del origen de la guerra sagrada y la repartición dual cósmica de los prisioneros como alimento

La invención de la Guerra Sagrada para nutrir al sol ocurrió poco antes o después del nacimiento del sol (Seler, 1990-1998, III: 130; 1993, IV: 157; Beyer, 1965: 381; Graulich, 2000: 161). Encontramos una variante de este mito en la *Leyenda de los soles* (2001: 185, 187).⁴⁶² En esta versión, el sol repartió las armas a cuatrocientos personajes, llamados Mimixcoa, "serpientes de nube", y "con esto me daréis de comer y de beber" y "alimentaréis a Tlalteuctli, vuestro madre". Los Mimixcoa nacieron en el año 1 *Técpatl*, Uno Pedernal, una fecha, asociada a la celebración de Huitzilopochtli y Camaxtle, engendrados por Íztac Chalchiutlicue.⁴⁶³ Poco después, esta diosa dio a luz a cinco Mimixcoa más, uno de ellos Mixcóhuatl. Nuevamente, los adversarios tuvieron la misma progenitora. Los cinco fueron amamantados por Mecitli o Tlalteuctli, según esta versión, la razón de ser "mecitin" o "mexicas". Sin embargo, los 400 Mimixcoa, armados con flechas y escudos por el Sol para cumplir su misión, no entregaron su presa al sol, se emborracharon y pasaron el tiempo con mujeres.⁴⁶⁴ El Sol reaccionó, y dio la orden a las cinco Mimixcoa de destruir a los 400 Mimixcoa hermanos.⁴⁶⁵

Esta parte revela un aspecto fágico, importante para el desarrollo de nuestro tema. Con las víctimas de guerra, no solamente se alimentaba al sol, sino también su contraparte, la Madre-Tierra Tlaltecuhltli. Efectivamente, cuando

462 Véase Olivier (2015) para un análisis detallado de estos mitos.

463 Iztac Chalchiutlicue es una entidad acuática. Recordamos que en la *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 41), los cuatro hombres y la mujer que deberían iniciar la guerra, cayeron en el agua para resucitar en el cielo. Al mismo tiempo, su nacimiento en el octavo cielo hace referencia al contexto acuático del Tlalocan (Olivier, 2015: 33).

464 El *Popol Vuh* explica el sacrificio de animales por "no rendir homenaje a sus creadores". Su destino era ser inmolados y ser comidos. "Pagaban su deuda transformándose en comida" (Graulich y Olivier, 2004: 126).

465 De manera curiosa, pero no muy comprensible, la presencia de los "innumerables" Mimixcoa y "cuatro mujeres" en Sahagún (2003: 618) se ubica en su explicación del nacimiento del Quinto Sol, donde estos personajes forman parte de un grupo de dioses que adivinaron de manera correcta que el Sol se iba a levantar en el oriente.

revisamos los discursos de la nobleza nahua más adelante, esta repartición dual siempre está presente. Cabe señalar que esta repartición fue analizada para el caso del sacrificio humano mesoamericano (Graulich, 1982), pero no con la mirada de un canibalismo divino doble. Recordamos el mito de la creación de la Tierra en la *Histoire du Mexique* (2011: 153), donde hace énfasis en el hambre de la Madre-Tierra. También llama la atención que el sol castigó a los guerreros-Mimixcoa borrachos. Graulich y Olivier (2004: 133) comentan que los Mimixcoa olvidaron sus deberes y fueron condenados a sustituir a los animales –las víctimas originales– como alimento para los dioses, un indicio de la semejanza entre cacería y guerra.

Mixcóatl-Quetzalcóatl. Guerra y sacrificio invertido

En otro pasaje de la *Leyenda de los Soles* (2011: 185-191), encontramos el desarrollo pleno de una lucha, saltando toda una secuencia de eventos del mito sobre la Guerra Sagrada, Mixcóatl continuó sus andanzas como conquistador, llevando con él el bulto sagrado del dios patrono. En un combate en Huitznáhuac, encontró a la diosa Chimalman, como guerrera-enemiga (o presa) (Graulich, 1999: 189), mientras las hermanas de la diosa no sobrevivieron. Mixcóatl "la flechó", una metáfora del acto sexual, y como pareja divina engendraron a Ce Ácatl (Quetzalcóatl), que se convirtió en un gran guerrero, bajo el cuidado de Quilaztli Cihuacóatl, ya que su madre fallece como guerrera ejemplar durante el parto. Nuevamente aparecieron los 400 Mimixcoa, quienes mataron a Mixcóatl. Su hijo Quetzalcóatl decide vengarse y se dedicó a combatir a sus cuatrocientos tíos. Con la ayuda de varios animales, Ce Ácatl logra engañar a los tíos responsables. Los tíos encendieron un fuego, con la intención de sacrificar a los animales en el templo donde se encontraban los huesos de Mixcóatl, pero Ce Ácatl logró vencerlos y ordena el banquete: "Las fieras tocaron [sus caracoles], y los sacrificaron: los cubrieron de chile, les hicieron pequeños cortes en el cuerpo, y después de atormentarlos les abrieron el pecho" (*Leyenda de los soles*, 2011: 193). Como enemigos, los tíos fueron sacrificados y devorados por un jaguar, un

águila y un lobo, presas de caza que se convirtieron en los sacrificantes.⁴⁶⁶ Las dos variantes agregan algunos detalles interesantes. En la *Histoire du Mexique* (2011: 161), Quetzalcóatl mató a sus hermanos (en esta versión) con flechas, tomó sus cráneos y "les sacaron el cerebro y [con ellos] hicieron copas para beber y se emborracharon enseguida". En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 43) Camaxtle fue seducido por una descendiente de las cinco mujeres creadas por Tezcatlipoca. La relación entre los padres es entonces ambigua (ya que Camaxtle después hace guerra contra los chichimecas), pero se podrá decir que Ce Ácatl es hijo de (Camaxtle) chichimeca y una descendiente de una mujer enemiga de los chichimecas.

Primeros resultados

¿Qué debemos recordar de estos mitos? En primer lugar, que los protagonistas de la guerra florida comparten una historia común expresada en sus mitos de origen. Además, los dioses patronos de los son hermanos y muy idénticos en su carácter. En segundo lugar, que de los enfrentamientos derivan las víctimas para alimentar a los dioses. Además, que el Sol se asemeja a un guerrero (semi)huérfano y pide su alimento (para el Sol y la Madre Tierra, según la versión), en forma de otros dioses, o corazones y sangre de "hombres y mujeres".⁴⁶⁷ Tezcatlipoca se transformó ("se hizo chichimeca") en Camaxtle Mixcóatl, y fueron los creadores y los participantes de las guerras. Camaxtle Mixcóatl se convirtió en el prototipo del guerrero cósmico con características peculiares: se dedica a masacrar "a sus cuatrocientos homónimos" Graulich (1999: 175). En segundo lugar, se transforma en chichimeca o víctima: así, los Mimixcoa son guerreros "captos", "valientes" y guerreros "cautivados", "las víctimas sacrificiales por excelencia" (Olivier, 2015: 129). ¿En esta ambigüedad, se debe de interpretar el término Necoc Yáotl,

466 Veáse también Olivier (2015: 39).

467 Entre los mayas del Posclásico, los pueblos pedían el fuego a Tohil para calentarse, y cuando le preguntaban lo que quería en cambio, decía que se abrirían los pechos de todas las tribus para sacarles sus corazones ("*they'll be suckled on their sides, under their arms*" meaning that "*all the tribes be cut open before him, and that their hearts be removed*") (*Popol Vuh*, 1985: 175, 176 (Traducción de Dennis Tedlock). Los sacrificios se realizaron en la madrugada con la salida del sol en Tulan Zuyua. Es curioso que, según la traducción de Tedlock, los grupos "donaron" su sangre y las partes de su cuerpo ("*the peoples gave their blood, their gore, their sides, their underarms*").

"Enemigo de Ambos Lados", atribuido a Tezcatlipoca-Mixcóatl-Camaxtle?⁴⁶⁸ Esta identificación ambigua se expresa de manera clara, cuando el Sol reparte las flechas a los cinco para combatir a sus 400 enemigos: "Aquéllos se pusieron sobre unos mezquites; éstos los vieron, y dijeron: '*¿Quiénes son éstos? pues son como nosotros*'. Entonces, se hicieron la guerra" (*Leyenda de los soles*, 2011: 187).⁴⁶⁹

Al mismo tiempo, Mixcóatl Camaxtle-guerrero es el progenitor de Quetzalcóatl-guerrero.⁴⁷⁰ Los mitos explican sus andanzas, que consisten en la venganza de la muerte de su padre. Esto culmina con el sacrificio y el consumo de sus tíos (hermanos), y reemplaza las víctimas animales, indicando otra vez cómo captores y presas son intercambiables.

Destaca en los relatos la ausencia o la muerte temprana de la madre (guerrera) del protagonista sol/guerrero/Mimixcoa, hijo de un noble guerrero y su adopción o el cuidado de otra figura femenina o una pareja. Habíamos comentado un patrón similar en un apartado anterior, cuando Huitzilopochtli, también un protagonista tipo sol/guerrero como veremos, y dios de los mexicas, se vincula con una esposa/enemiga-madre/abuela ajena (Colhua) a través del conflicto, al igual que los protagonistas aquí citados.

Es notorio que los temas arriba señalados -guerra, sacrificio y consumo- se trasladen a los relatos que quieren explicar la génesis de los pueblos involucrados (en la guerra florida). Trataremos de ver cómo se manifiestan estas rivalidades en un campo que oscila entre el mito y la historia. El exocanibalismo de un enemigo forma parte de esta historia de la "gestación" de los pueblos nahuas.

Relatos de las peregrinaciones de los grupos nahuas

468 También Cristóbal del Castillo (2001: 117).

469 Las cursivas son mías.

470 Como demostró Olivier (2015) de manera extensa, las flechas son símbolos de producción que igualan la guerra con el acto sexual.

En los discursos, las virtudes de un guerrero normalmente se vinculaban a la tradición chichimeca, hábiles en la cacería y la guerra. En palabras de Sahagún (2003, I: 503), los antepasados "no se estimaron como señores sino como pobres y peregrinos. [...] Fueron señores y capitanes, y tuvieron la autoridad para matar y para hacer guerras". Los relatos sobre los ancestros están integrados en las historias del *altépetl*, su lugar de origen y los acontecimientos durante una peregrinación hacia el lugar de fundación. Aquí señalamos brevemente algunos de los sucesos iniciales de la migración mexicana, claves para entender la naturaleza de las relaciones entre los colhua-mexicas y algunos grupos enemigos.

Los "mandamientos" del *yaotequihua* Tetzauhtéotl y la conversión de los mexicas en comedores de carne humana

Para entender el comportamiento de los mexicas, tenemos el testimonio extraordinario de Cristóbal del Castillo en su *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*. Consideramos que sus notas de alguna manera pueden servir como un modelo para varios grupos indígenas de la región. El autor, un indígena o mestizo de cultura indígena, no defiende alguna posición social o linaje en particular, y su estilo se parece más bien a una "verdad más general" (Navarrete, 2011: 71). Aún así, atribuye varias prácticas a los mexicas, de las cuales los pueblos originarios del Valle de México supuestamente eran víctimas: a través de un pacto con su dios, los mexicas se convirtieron en guerreros, conquistadores, sacrificadores y comedores de carne humana (Navarrete, 2011: 44, 69). Esta caracterización detallada empieza con la supuesta dominación de los gobernantes nahuas y la salida mexicana de Aztlán, y nos lleva de manera anticipada a la fiesta guerrera por excelencia de los mexicas, el mes Tlacaxipehualiztli.

Desde Aztlán Chicomóztoc, el guerrero/guía Huitzilopochtli -con el nombre de Huitzilópoch todavía- se presentó como el servidor (*teomama*) de una entidad divina/guía/adivino/gobernante, *tlacatecólol* Tetzauhtéotl (figura 23).



Figura : A la izquierda, Huitzilopochtli en la salida de Chicomoztoc. A la derecha, la cabeza de un guerrero con arco y flecha (*Códice Azcatitlan*, 1995: 8(5)).

A cambio de su ayuda, Huitzilópoctli le promete capturar "otro grupo de hombres como nosotros", y ofrecerle su sangre y su corazón (Castillo, 2001: 97).⁴⁷¹ La noción de "otra cosa" o "otro conjunto como nosotros", *occentlamantin titlaca*⁴⁷², llama la atención. Es posible que se refiera a hombres, de alguna manera idénticos, cercanos étnicamente.

Estos guerreros, "los *tequihuaque*, los tonsurados, tendrán por nombre cautivadores, pues así os lo ordeno" (Castillo, 2001: 99).⁴⁷³ Cristóbal del Castillo

471 También Alvarado Tezozómoc (1975: 423).

472 *Ma occentlamantin titlaca*. Traducción de Navarrete, 2001: 97. *Titlaca*: "hombres como nosotros" (Navarrete, 2001: 97). *Tlama*: "Cazar o cautivar algo" (Molina, 1977, II: 125r).

473 *Tlamanime*: "cautivadores", del verbo *ma*: "cautivar" (Navarrete, 2001: 99). El término *tequihuaque*, "los que tienen cargo", se refiere a un puesto militar (Navarrete, 2001: 99). Sahagún (2002, I: 317) se refiere a Tezcatlipoca como "hombre valiente" o *tequihua*, pero más adelante precisa (2002, I: 400) que un guerrero sube al rango de *tequihua*, después de haber capturado enemigos. Sin embargo, los términos *téquitl* y *tequihua* son complejos y polisémicos. Olivier (2015: 608, 610) precisa que se puede referir a tributo, cargo o sacrificio. De manera interesante, el autor francés concluye que los Mimixcoa tenían el "cargo" o "trabajo" de ser víctimas sacrificiales, con base en la frase de Chimalpáhin "*yehuantin yacachto tequitizque*", traducido por Castillo (en Olivier 2015) como "Éstos serán los primeros que asuman el trabajo". Encontramos una copia de esta expresión más adelante en la *Crónica Mexicáyotl*.

narra el camino de los mexicas y su conversión en guerreros, para cumplir con la tarea de alimentar a las deidades (Navarrete, 2001: 36):⁴⁷⁴

Y a vuestros prisioneros de guerra, a los que haréis cautivos, les abriréis el pecho sobre la piedra de sacrificio, con el pedernal de un cuchillo de obsidiana. Y haréis ofrendas de sus corazones hacia el [Sol de] movimiento cuando se prenda [...] Y comeréis su carne" (Castillo, 2001: 99).⁴⁷⁵

El cuerpo de las víctimas era repartido entre dioses y humanos. Al igual que Nanáhuatl en el mito de la creación del Sol, a los cautivos los "pintarán de blanco, los emplumarán con plumón ligero", es decir, los plumones y la tiza que caracterizan a las víctimas. También, les serán ofrecidas mujeres, prostitutas. Enseguida, Cristóbal del Castillo describe el combate ritual de "rayamiento" encima de la piedra redonda (*temalácatl*) que se realizaba durante el mes Tlacaxipehualiztli.

El cronista argumenta que los mexicas (o su dios) inventaron el canibalismo, aunque no es claro quién es el sujeto de la enseñanza, los mexicas o sus dioses (Navarrete, 2001: 107): después de haber ofrecido el corazón y la sangre a los dioses,

comían su carne, de modo que ellos lo enseñaron a los demás, y los mecitin [se hicieron] comedores de carne humana por voluntad del gran tlacatecólótl. Porque no lo sabían todos que habían poblado por doquier, no eran comedores de carne humana (Castillo, 2001: 108, 109).⁴⁷⁶

Según el autor, en tiempos más tempranos solamente ofrendaban animales, porque la guerra no se había extendido todavía: "simplemente toda la gente estaba repartida en la tierra que había merecido", y las malas costumbres de los mexicas eran la culpa de su dios Tlacatecólótl (Castillo 2001: 109).

Tiempo después, Huitzilópoct muere en Huey Colhuacan y lo envuelven en un bulto sagrado de huesos, como un *ixiptla* del dios Tetzauhtéotl, y se convierte

474 En las guerras comunes de Quiches y Cakchiqueles (1957: 133), se señala que los guerreros de los señores zotziles y tukuchés "se comunicaban con el demonio. Blanqueaban los árboles y pajonales y luego le daban navajas, piedras verdes, esmeraldas y cautivos. En aquel tiempo la gente alimentaba al demonio".

475 *Auh in innacayo anquinqualizque*: "Y comeréis su carne" (Traducción de Navarrete, 2001: 99).

476 *Ihuan quiquatihuitze in innacayo in mamaltin*: "comían su carne de los cautivos"; *in mecitin inic tlacanacaquani*: " los mecitin (mexicas): comedores de carne humana". Traducción de Navarrete (2001: 106, 107). Véase el capítulo I, la sección "En busca del tecuani".

en Huitzilopochtli, el zurdo y gran guerrero.⁴⁷⁷ A través de sus huesos y su cráneo, el pueblo mexica escuchará a la voz de *teáchcauh yaotequihua* Tetzauhtéotl, "el encargado de la guerra o los enemigos" (Castillo, 2001: 111. Traducción de Navarrete; López-Austin, 1973: 124). De manera sorprendente, aparece el dios Tezcatlipoca, también como un *tlacatecólol*, y como un enemigo, como el que "irá a custodiar allá donde nos va conduciendo nuestro dios Tetzauhtéotl".⁴⁷⁸

Finalmente, en el primer año de la fundación de México-Tenochtitlan, el dios patrono Huitzilopochtli – en el caso mexica la deidad que reemplaza al guerrero Mixcóatl-Quetzalcóatl⁴⁷⁹– dirigió la palabra a Ténoch, aclarando que ya no había más necesidad de migrar, y que estaría bien ir en la mañana a Colhuacan, a buscar una víctima para dar de comer al Sol (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 65). Un prisionero de Colhuacan llamado Chichilcuauhtli fue sacrificado en la mañana, el tiempo que los guerreros muertos acompañaban al sol en su transcurso hacia el zenit. Estos ritos se repetirán hasta la llegada de los españoles en 1521.

A continuación, repetiremos la peregrinación, tomando en cuenta el discurso y los deberes expresados a través del guía del pueblo, portavoz de una deidad adivina, pero con la mirada hacía los conflictos internos que surgían a lo largo del trayecto, y que aparentemente servían para satisfacer a las demandas divinas.

Migraciones y conflictos familiares ancestrales

En su análisis sobre los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México, Navarrete (2011:118) apunta que los conflictos sociales y políticos forman una

477 Según Sahagún (2003: 276), Tetzáhuitl era otro nombre de Huitzilopochtli.

478 También López-Austin (1973: 126).

479 Véase la reconstrucción en diversos textos de Graulich de la sobreposición de Huitzilopochtli de Quetzalcóatl en la historia mexica.

razón importante, entre otras, para iniciar la migración. "Por medio del pensamiento mítico", se introduce "una ruptura de relaciones entre parientes ...", como parte de la construcción de la identidad cultural (Castellón Blas, 1987: 130).⁴⁸⁰ Efectivamente, la *Histoire du Mechique* (2011: 133) narra cómo dos hermanos vivían cerca de la cueva del origen, "cada uno de los cuales adoraba a su propio dios; y sucedió que hubo pleito entre ellos...".⁴⁸¹ En palabras de Chimalpáhin (2003: 85), el hijo mayor⁴⁸² de Moctezuma, tlatoani de los aztecas chicomoztocas, reclamó a su hermano menor: "Esto no puede ser; uno solo ha de ser el *tlatohuani*, [también] de los mexicas; yo gobernaré sobre todos los mexicas, como lo hacía mi padre Moteuczoma". De igual manera cuenta Torquemada (1975-1983, 1: 59) que Xólotl "no estaba contento con el poder a medias, con su hermano". Aunque existe una analogía con la parte mitológica, "los conflictos descritos responden a la realidad social de los *altépetl* mesoamericanos, marcada por constantes conflictos dinásticos..." (Navarrete Linares, 2011:120, 154). Acompañemos a los mexicas y veremos cómo las migraciones sirven como el preámbulo de la enemización.

"Huitzilopochtli. Taras. Dios de los de mechuacan"⁴⁸³

Tenemos una primera ruptura de los migrantes "aztecas" en Michoacán (Alvarado Tezozómoc, 2001: 55; 1975: 418).⁴⁸⁴ En palabras de Durán, (1984, II: 32), la nación mexicana se dividió en tres partes. Una parte se quedó en Michoacán, donde dejaron de hablar para no ser reconocidos como mexicanos. Según Chimalpáhin (2012: 211), "los michuaques, así como los malinalcas, eran

480 En palabras de Castellón Blas (1987: 132), la separación provocará un odio entre parientes originales, que durará para siempre.

481 También *Crónica Mexicáyotl* (1998: 15, 16); Yólotl González (1967: 176).

482 El hijo mayor era Chalchiutlatonac (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 23).

483 En *Dioses y ritos de la gentilidad...* (Ponce, 1989: 5).

484 Véase Monjarás-Ruiz (1977: 39, 40) y los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 35).

parcialidades de los mexicas".⁴⁸⁵ En la versión de la *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 53), "...los chichimecas tomaron a una mujer de los mexicanos y lleváronla a Michhuacan y della proceden todos los de Michhuacan...". Monjarás-Ruiz (1977: 39) sugiere que esta mujer podría haber sido una prisionera, una hipótesis interesante a la luz de nuestro análisis. Durán (1984, II: 30) cuenta que todos hablaban una lengua guiados por un dios, y los "mexicanos, los que ahora son tarascos" formaban una parcialidad y eran parientes.⁴⁸⁶ Su dios se llamaba Taras⁴⁸⁷, lo que equivaldría en "lengua mexicana" a Mixcóatl (Sahagún, 2003, II: 866). La presencia de Mixcóatl aquí posiciona a los *michoaque* en el campo de los enemigos clásicos de los mexicas y de manera indirecta vincula las migraciones con el mito del origen de la guerra.

El señor que guiaba a los *michoaque* era Amímitl (Sahagún, 2003: 872), un personaje que curiosamente encontramos también como dios de la pesca lacustre en la región de las chinampas del valle de México (Sahagún, 1958: 12, 113, 114). Esta comparación -o identificación- se debe a que ambos dioses [Mixcóatl y Amímitl] eran cazadores (Seler, 1990-1998, II: 254), y, además, Amímitl, el dios de Cuitlahuacan, era "una vara de Mixcóatl" (*Historia de los mexicanos por sus Pinturas*, 2011: 47; *Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 179).

Los tarascos se convirtieron en una fuerza dominante en la parte occidental del Centro de México, y su independencia política era un rasgo notable (al igual que los pueblos del valle Puebla-Tlaxcala). Ahora, ¿cómo se comportaban en conflictos bélicos? Durante el reinado de Axayácatl, quien participaba como joven en la batalla, los mexicas necesitaban cautivos para estrenar la piedra del Sol, y determinaron dar guerra a Michoacán,

485 También la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 27).

486 En palabras de Muñoz Camargo (1948: 25), todos eran "de una prosapia, descendencia y generación".

487 Según la *Relación de la ciudad de Pátzcuaro* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 198. Véase pie de página de René Acuña), los nobles de Michoacán daban sus hijas a los españoles, y los llamaban tarascue que quiere decir "suegros". Posteriormente, ellos mismos eran llamados "tarascos" por los españoles.

dado que sus antepasados le habían dejado dicho que eran sus parientes y de la parte mexicana.[...] Y que la principal causa porque se quería probar con ellos era para ver si podría con ellos hacer la fiesta de la estrena de su piedra, que era semejanza del sol, y ensangrentar su templo con la sangre de aquellas naciones. (Durán, 1984, II: 280, 281)

Esta guerra, que terminó con grandes pérdidas para la Triple Alianza, ¿fue motivada por otras causas que las mencionadas por las fuentes basadas en la *Crónica X* en un intento por subyugar a los primos lejanos? No lo sabemos. Lo que sí destaca es la lógica sacrificial, basado en el criterio del parentesco: 'elegimos víctimas de Michoacán, porque son nuestros parientes lejanos'.⁴⁸⁸ Para la coronación de Moctezuma II, "enemigos" como Michoacán y Tlaxcala eran invitados y tratados por el *tlatoani* "como a su misma persona" (*Códice Ramírez*, 1975: 75).

A través de Durán (1984, II: 233), sabemos que los de Michoacán, los grupos de la Huasteca y de Yopitzinco eran de "extraña lengua y bárbaros", y por lo tanto, clasificados por los mexicas como "menos humanos" (Echeverría, 2009: 277). Las diferencias de vestimenta e idioma marcaban una enemistad entre ellos.⁴⁸⁹ Sin embargo, "la mención de un origen común a ambos servía para explicar sus parecidos", por lo que Navarrete Linares (2011: 214) habla acertadamente de una "compleja relación" entre tarascos y mexicas.⁴⁹⁰

Malinalxóchitl y su hijo Cópil

"La segunda división del real de los Mexicanos" fue la separación del grupo de la hermana del dios Huitzilopochtli, Malinalxóchitl, a causa de sus poderes maléficos

488 Llama la atención la formulación en el *Códice Ramírez* (1975: 75). Esta fuente menciona el valor de los de Michoacán, y, como "descendientes de los mismos Mexicanos", les hicieron guerra "sin ninguna ocasión".

489 Véase Durán (1984, II: 32); Tovar (1972: 14); Monjarás-Ruiz (1977: 39, 40).

490 El análisis comparativo de Olivier y Martínez (2015: 366) entre el dios mexica Huitzilopochtli y Curicaueri de los tarascos apunta en la misma dirección: "What is certain is that all of these data point to a common origin".

(Tovar, 1972: 14, 15), para fundar a Malinalco (Durán, 1984, II: 32).⁴⁹¹ Según la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 28), Malinalxoch se quedó dormida y la abandonaron "porque no era persona humana" (*amo tlatatl*). Además, ella comía corazones (*teyollocuani*) y pantorrillas (*tecotzanani*).⁴⁹² Su hijo Cópil planeó restablecer el honor de su madre en contra de su tío Huitzilopochtli. No solamente decidió matar a su tío, sino también lo quería comer: "Está bien, o madre mía; puesto que ya lo sé iré a buscarle adonde se fue a acomodar, a asentarse, e iré a destruirle y comérmele..." (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 42).⁴⁹³ El intento de Cópil culmina con su muerte. En el lugar donde enterraron su corazón salió un tunal y recibió el nombre de *tenochtli* (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 64).⁴⁹⁴

Dos aspectos del relato llaman la atención: en primer lugar, es notorio que un atributo de un enemigo –el corazón de un pariente lejano– sirvió como símbolo para el espacio "escogido" de la fundación de México-Tenochtitlan. En segundo lugar, Cópil fue capturado y matado por el *teomama* Cuauhtlequetzqui (Chimalpáhin, 2003: 159-161). De manera interesante, Cuauhtlequetzqui se casa con la hija de Cópil, con el permiso de su padre⁴⁹⁵, si creemos a la versión en los *Anales de Tlatelolco* (2004: 59): "Hija mía, vete con Cuauhtlequetzqui, que es tu tío. [...] Cuauhtlequetzqui la tomó consigo, asiéndola de la mano; luego mató a Copil y lo degolló, tomó su cabeza y su corazón y los puso en un costal". Chimalpáhin (2003: 161), en cambio, dice en su *Memorial de Colhuacan* que Cuauhtlequetzqui "la tomó por mujer" después de la muerte de su padre. Sea lo que sea, el relato demuestra nuevamente la tensión de los vínculos matrimoniales. Es posible que Cópil haya entregado a su hija de manera voluntaria. Sin embargo, se acercó como un pariente con el plan de vengarse, y por lo tanto como un

491 Véase Alvarado Tezozómoc (2001: 56); Yólotl González (1967: 188). Malinalxóchitl se casó con el *tlatonani* de Malinaltépec, Chimalcuauhtli (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 31; Monjarás-Ruiz, 1977: 40).

492 *tecotzanani*: persona con poderes mágicos que atrapa a la gente para comer sus pantorrillas, "*técotzcuâni*" (*Crónica Mexicáyotl*, 1998: 28; <http://www.gdn.unam.mx>).

493 *Quatihu*: "comérmele" (Traducción de Adrián León). *Quatiaz. nic*: "yo iré comiendo"; *Quatihuetz*. nite: "dar dentellada, o bocado arremetiendo contra alguno" (Molina, 1975, II: 86r).

494 También Durán (1984, II: 47); *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 57)

495 La versión de la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 45) confirma la entrega de su hija por parte de Cópil.

enemigo, y tenía que ser eliminado. De alguna manera, Cuauhtlequetzqui se hace cargo de la hija huérfana de su víctima.⁴⁹⁶

La separación en Coatépec

Después de haber abandonado a Malinalxóchitl, el *tlamacazqui* Huitzilopochtli dejó claro su misión bélica divina: "... mi principal venida y mi oficio es la guerra y armas..." (Alvarado Tezozómoc, 2001: 56-60). Llegado a un lugar llamado Coatépec, el dios declaró a Centzonhuitznácatl: "Aquí es donde habíamos de venir y hacer asiento". Aparentemente, en una actitud de rebeldía, un segmento de los seguidores, protagonizados por su hermana Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas ("los 400 Sureños", tíos de Huitzilopochtli) consideraban esto el fin de la migración. Huitzilopochtli tomó la palabra: "¿Quiénes son éstos que así quieren traspasar mis determinaciones y poner objeción y término a ellas? ¿Son ellos por ventura más que yo? decidles que yo tomaré venganza...?". En su furia, los disidentes eran eliminados, al quitarles su corazón, que fue consumido por Huitzilopochtli (Durán, 1984, II: 33, 34). En la versión de la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 33-35), Coyolxauhcihuatl era la madre de Huitzilopochtli

en cuanto se preparó para la guerra [*cubriendo su cuerpo con miel*]⁴⁹⁷ viene luego, a destruir y matar a sus tíos, a los "Centzonhuitznáhuâ"; allá en Teotlachco cómese a sus tíos y a su madre [...] por ella fue por quién comenzó cuando la mató en Teotlachco, y la degolló y se le comió el corazón.⁴⁹⁸ [...] Huitzilopochtli se los comió todos, con lo cual se volvió gran duende, grandísimo diablo.⁴⁹⁹

496 Véase la sección "*La politique d'inter-mariage est la contrepartie de la guerre*".

497 Regresamos sobre este detalle en la sección "Las metáforas de la cacería".

498 "*quina*", 'los comió' [a los tíos]. "*in quimictli in oncan teotlachco, qui quehcoton oncan quiqua yehuatl iniyollo in Coyolxauhcihuatl quiqua in Huitzilopochtli*" (Traducción de Adrián León).

499 En el Teotlachco (Tzompanco) hallaron muertos a los de la rebelión "todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones, de donde levantó aquella maldita opinión y secta de que Huitzilopochtli no comía sino corazones, y de donde se tomó principio de sacrificar hombres" (Durán, 1984, II: 33). Alvarado Tezozómoc (2001: 60) confirma esta agresión del dios tutelar: "y el día después, los Centzonapas mexicanos amanecen con los cuerpos agujerados, sin corazón, que los comió Huitzilopochtli".

Después de la masacre, Huitzilopochtli se apodera de las insignias de sus adversarios, y los convirtió en atributos propios, como reconocimiento de sus logros y como parte de un proceso de "interiorización" de algo ajeno (*Códice Florentino*, 1950-1981, III: 1-5). A partir de este momento, los aliados aztecas de Huitzilopochtli serán nombrados *mexitin*.

Las versiones de la *Crónica X* relatan los hechos como un "incidente entre grupos mexicas" y son más de carácter histórico (Navarrete Linares, 2011: 219). Esto llevó a Yólotl González (1967: 181-188) a opinar que las luchas en el Coatépec eran rivalidades entre grupos de parentesco.⁵⁰⁰ Huitzilopochtli aparece plenamente como un guerrero y, al igual que su hermana Malinalxoch y su sobrino Cópil, se presenta como un caníbal. Otro conjunto de fuentes relata los hechos como una serie de sucesos entre dioses, sin un contexto histórico concreto (Navarrete Linares, 2011: 219), y se asemejan más a los mitos del origen de la Guerra Sagrada descritos antes.

En la *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 49, 51), Huitzilopochtli nace en el Coatépec, como resultado del embarazo de la Coatlicue, a través de unas plumas blancas⁵⁰¹ caídas del cielo. Esta diosa era una de las cinco mujeres resucitadas, creadas por Tezcatlipoca para hacer la guerra. Indignados por la preñez de Coatlicue, los 400 personajes, también elaborados por Tezcatlipoca, deciden quemarla. En este momento, Huitzilopochtli nace ya bien armado y logra vencerlos (figura 24).

500 Con su interpretación "histórica", Yolotl González contestó a la explicación "astral" de Seler (Graulich, 1974: 318).

501 Estas plumas blancas representarán el alma del guerrero muerto (Graulich, 1974: 337).

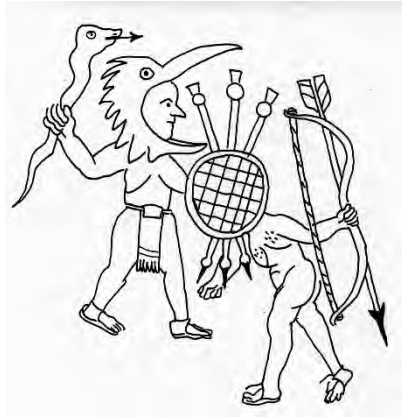


Figura 24: Huitzilopochtli como guerrero (*Códice Azcatitlan*, 1995: 15(8)).

Por la versión de Sahagún (2003, I: 274; *Códice Florentino*, 1950-1981, VII: 1) sabemos que la Coatlicue también es la madre de los Centzonhuitznahuas y de Coyolxauhqui.⁵⁰² Curiosamente, y a diferencia de las fuentes derivadas de la llamada "Crónica X", Sahagún y la *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* no mencionan el consumo de las víctimas por parte de Huitzilopochtli. La versión de los hechos en el Coatépec de la *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* (2011: 51) termina con un dato sumamente interesante, que lamentablemente ninguna otra fuente menciona: "Y a estos 400 que mató Huitzilopochtli, los habitantes de la provincia de Texcoco los quemaron y los tomaron por sus dioses, y hasta ahora por tales los tenían." El testimonio indica que un grupo, sin ser específico pero de la provincia de Texcoco, reconoce a las víctimas-enemigos de Huitzilopochtli como sus dioses.

Los protagonistas de los conflictos son seres mitológicos e históricos que comparten una descendencia: "Los hombres con quienes tuvo [Huitzilopochtli] que luchar no pertenecían a un pueblo extraño, sino al mismo grupo de su madre" (Yólotl González (1967: 182).⁵⁰³ Navarrete Linares (2011: 224) señala una

502 También *Crónica Mexicáyotl* (1998: 35). El *Códice Florentino* (1950-1981, III: 1-5) define a los *centzonhuitznahuas* ("400 sureños") como guerreros, cuya madre era la Coatlicue. En esta perspectiva, Huitzilopochtli será un hermano de los *centzonhuitznahuas* y de la Coyolxauhqui.

503 Consideramos que la interpretación de Castellón Blas (1987: 132), que los Mimixcoa no son considerados como parientes por los mexica, no tiene sustento.

diferencia 'importante' en las versiones 'míticas' en donde se trata de enemigos no-humanos. Aunque si difieren en este sentido, lo relevante es que son parientes divinos. Los hechos en Michoacán y Coatépec y con Malinalxoch son enfrentamientos y separaciones de parientes ancestros (Navarrete Linares, 2011: 227). Con base en un análisis de la cabeza esculpida en diorita de la Coyolxauhqui, en la parte del lado inferior de la pieza, Seler (1990-1998, III: 139) concluyó que representaba al enemigo conquistado en el primer acto bélico. Junto con sus 400 tíos o hermanos, "sureños" o "Mimixcoa" ("serpientes de nube"), ellos fueron las primeras víctimas sacrificadas o guerreros muertos (Seler, 1990-1998, IV: 54; 146; también Graulich, 1974: 322).

Como observaron Seler (1990-1998, III: 233) y Graulich (1974: 318, 323, 331), hay un paralelismo entre las luchas del mito de la Guerra Sagrada y las aventuras de Huitzilopochtli contra su hermana y sus 400 tíos. La identificación de Huitzilopochtli, patrono de los mexicas, como un hijo de Mixcóatl (reemplazando a Quetzalcóatl) y de la Coatlicue (Chimalman) fue anotado por Francisco del Paso y Troncoso (1988 [1898]: 207) en su descripción de la lámina XXXIII, lado derecho, del *Códice Borbónico* y posteriormente enfatizado de nuevo por Graulich (1999: 188-190) y Olivier (2015: 419-421), y parece ser la versión mexicana de una tradición más antigua. Durante el mes de Quecholli, se reactualizaba en Tenochtitlan la fecundación de Chimalman-Coatlicue por Mixcóatl y la gestación del dios mexica y su nacimiento el mes después.

Variantes de la temática de las peregrinaciones de los Chichimecas

Iztacmixcóatl, el padre primordial

Algunas fuentes mencionan a un personaje llamado Iztacmixcóatl como un guía ancestral y padre primordial.⁵⁰⁴ Bajo el nombre de Camaxtli, era el "primer señor" de los chichimecas (Durán, 1984, I: 71). Para Mendieta (2002: 270), las generaciones que salieron del lugar mítico Chicomoztoc descienden del anciano

504 También Torquemada (1975-1983, 1: 115).

Iztacmixcóatl y su esposa Ilancueye. De los seis hijos, el segundo era Tenuch, padre de los "puros mexicanos", o "mexicas". En su *Tercera Relación*, Chimalpáhin (2003: 179-183), apunta que Iztacmixcohuatzin gobernaba en Aztlán. Olivier (2015: 497) ha argumentado que Mixcóatl y los Mimixcoa eran dirigentes mexicas, con base en un discurso de Huitzilopochtli ante Iztacmixcohuáztin. Opinamos que hay algunos datos que sugieren una actitud rebelde por parte de Tetzaúhteotl Huitzilopochtli; al menos, es lo que derivamos con base en el tono de las siguientes palabras: "Iztacmixcohuatzin, es de todo punto necesario que ahora yo te dé mis órdenes. [...] Y porque en verdad soy yo quien os habla y os envía" (Chimalpáhin, 2003: 181). Es Iztacmixcohuáztin quien lleva a los siete calpullis en su salida de Aztlán, pero aparentemente bajo órdenes de Huitzilopochtli.⁵⁰⁵ En Teocolhuacan, los aztecas son acompañados por los ocho pueblos teocolhuas, para finalmente separarse nuevamente en un lugar donde se quebró un árbol. Al igual que en las otras versiones, aparecen los enemigos y los primeros sacrificados: Huitzilopochtli ordena que captan a los nombrados Mimixcoa. Esta primera captura conlleva al cambio de nombre de aztecas a mexitin y la entrega de armas, formalizado en un rito de conversión de los guerreros en *tetecuhtin*, "señores".

Itzapapálotl

En la versión de los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 25), Iztacmixcóatl era el único sobreviviente de los 400 Mimixcoa que guiaban a los chichimecas, después de haber sido devorados por Itzapapálotl, "Mariposa de obsidiana". Esta fuente contextualiza a los Mimixcoa que tuvieron un papel destacado en el mito de la Guerra Sagrada, en las migraciones (y continúa de alguna manera en Muñoz Camargo en asociación a la fundación de Tlaxcala). En un lugar llamado las

505 Huitzilopochtli cuestiona de alguna manera la posición dominante del genitor por excelencia, Iztacmixcóatl. Véase Graulich (1999: 176; Olivier, 2015: 419). En la *Crónica Mexicáyotl* (1998: 21), es Huitzilopochtli que pide el primer tributo de los mimixcoa que "cayeron" junto a una biznaga (*yacato -yacachto*: "primeramente", *tequitizque*: "pagarán tributo"). León lo traduce como "paguen el tributo de su vida", es decir, a través de su sacrificio. Los *teomama* pasan al hermano mayor de los mexicanos, Chalchiutlatonac, la tarea de escoger entre estas personas al lado de la biznaga los que formarán parte de su pueblo.

“Nueve Llanuras”, los chichimecas cayeron en “manos de Itzpapálotl, que los devoró y los exterminó” (*Ídem*).⁵⁰⁶ El único sobreviviente fue Iztacmixcóatl, quien tuvo el poder de hacer resurgir a sus cuatrocientos semejantes. Ellos flecharon a Itzpapálotl, la quemaron y con una parte de sus cenizas se pintaron una banda de color negro alrededor de los ojos. Con los restos de las cenizas elaboraron un envoltorio.⁵⁰⁷ Muchos años después, en el año 1 Técpatl, los toltecas eligieron como señor a Mixcoamazátzin (¿de Mazatépec, donde los *mixcoas* se ataviaron para la guerra?). Sin embargo, Mixcóatl continuó su misión de guiarlos y armarlos. Una vez en Cuauhtitlán, Itzpapálotl apareció también como guía y adivina. Ordenó flechar hacia las cuatro direcciones, es decir, muestra su carácter bélico y cazador, ya que pide entregar las presas de animales al dios del fuego, porque se “cocerán los cautivos” (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 35).⁵⁰⁸ Aunque se refiere aquí a presas de caza, Yoneda (2005: 36) asume aquí que se trata de cautivos humanos y su cocción para prácticas antropofágicas. Como veremos más adelante, el verbo *tlama* efectivamente se usa para captar animales y seres humanos (Olivier, 2015: 36). Finalmente, la misma fuente termina con una lista de pueblos chichimecas que en el mismo año 1 Técpatl se dispersaron, entre otros, mencionamos a Michhuacan, Huexotzinco y Tlaxcallan.

Según los informantes de Sahagún (1958: 65-68), la Mariposa de Obsidiana aparece en un himno como la Madre de los dioses. Justamente, en las Nueve

506 Traducción de Tena (2011). “*Auh niman oncan ymac hueuetzico quiqua yn Ytzpapalotl yn CCCC mixcoa, quintlam*”. *Tlama*: “cautivar”; *huetzi*: “eliminarse”; *cua*: “comer” (<http://www.gdn.unam.mx>). Véase Graulich (1974: 320); Navarrete (2011: 151).

507 En la *Leyenda de los soles*, (2011: 189), Itzpapálotl –el texto no lo dice explícitamente, pero se deriva que es ella– se enfrenta y desafía en su apariencia de venado a los cazadores Mimich y su hermano mayor Xíuhnel (mimixcoas). La diosa, transformada en venado feminizado, seduce al hermano Xíuhnel con la promesa de que podrá beber sangre. Ella se acuesta con él y lo devora, “abriéndole un hueco en el pecho” (*niman ye quicua quelcoyonia: cua: 'comer'; coyonia: 'taladrar'*). Mimich escapa a la tentación y logra quemarla. Dentro de las llamas salieron varios pedernales, y Mixcóatl se apodera del pedernal blanco de la diosa Itzpapálotl para convertirlo en un bulto envoltorio. Véase Olivier (2015: 106) para la imagen de Mixcóatl, cargando a Itzpapálotl como *tlaquimilolli* (bulto sagrado).

508 *oncan yucçizque yn amomalhuan* (Traducción de Rafael Tena).

Llanuras, la diosa “se nutrió con corazones de ciervos”, para después convertirse ella misma en la víctima-cierva, “embadurnada” con la greda y la pluma.⁵⁰⁹

En las fuentes de origen no-mexicano, se repiten los temas analizados. Agreguemos brevemente el relato de Muñoz Camargo (1948: 52), que trata de la migración chichimeca para fundar a Tlaxcala. Según el autor, en Mazatépec, Mimich mató a Itzapálotl a flechazos. Después de un viaje por Culhuacan, intentaron de flechar también a una señora de Teohuitznahuac, la Coatlicue, aunque se decidió no matarla, porque Mixcohuatl Camaxtli “la hubo por mujer” y de esta pareja nació Quetzalcóatl. Yoneda (2005: 38) identifica a Itzapálotl con Chimalman, ambas guerreras, cuyo hijo Ce Ácatl tendrá con Quilaztli y Cihuacóatl su madre adoptiva o sustituta. Mixcóatl finalmente se convirtió en Chichimecatecuhtli, 'Señor de los chichimecas', ya que era costumbre cambiar de nombre después de haber logrado grandes hazañas (Muñoz Camargo, 1948: 54).

Primeros resultados

La historia de Cristóbal del Castillo aquí resumida y escrita a finales del siglo XVI, narra el surgimiento del canibalismo divino y el exocanibalismo bélico mexicana.⁵¹⁰ El autor obviamente repudiaba los actos de los mexicas, pero su estilo parece revelar un grado de entendimiento sin juicios exagerados: simplemente cayeron en el vicio por culpa de sus dirigentes divinos. Sin profundizar aquí en la discusión, su aclaración que los pueblos originarios de la región no conocían el fenómeno de la guerra y adquirieron simplemente la parcela merecida, es sospechosa, idealizada y poco verosímil. El tramo de su exposición es llamativo y de manera curiosa, nos lleva nuevamente a los mitos expuestos con anterioridad.

509 Véase Olivier (2015: 485).

510 Chimalpáhin (2003: 85-97) retoma una parte de esta historia mexicana de la obra de Cristóbal del Castillo.

Las peregrinaciones son procesos de "devenir-guerrero", asociado a dos mecanismos: la guerra y el matrimonio. Los guías divinos empujaron a sus pueblos a una misión bélica, la cual fue reforzada (o posibilitada) por los conflictos que generaron rupturas entre los parientes, mismas que llevaban a nuevas formaciones políticas (nuevos enemigos potenciales). La deseada conversión en *tetecuhtin* o "señores" dependía de estos mecanismos relacionales.⁵¹¹ De esta manera, se construían identidades propias de grupos de nobles guerreros, legitimando el mando de su *altépetl*.

La separación implicaba un proceso de enemización. De manera paradójica, la interacción bélica con el fin de capturar enemigos era una consecuencia de estos desprendimientos que conllevaba una connotación de restablecer la unidad, aunque virtual. El sacrificio y el canibalismo como movimientos invertidos de esta dispersión, ejemplificados por dioses como Huitzilopochtli o Itzpapálotl, ayudaban a articular esta construcción social. Es la reproducción de otra forma de alianza: la del cuñado virtual, para evitar las obligaciones del cuñado real.

Las guerras sagradas se explican en un contexto relacional demarcado, en donde los creadores se convierten en participantes con distintos papeles. En este sentido, los relatos no solamente narran la gestación de la guerra, sino también la gestación del enemigo: la fisura en el tronco del árbol de la peregrinación también parece ser una fisura familiar, un proceso de multiplicación que genera opuestos y nuevas posibilidades de creación.

En el análisis de Vilaça (2010: 51, 71, 113, 253, 304) sobre la guerra de los indígenas wari' del actual Brasil, la única génesis de ser un enemigo está en el interior de la sociedad. Convertirse en un enemigo es una transformación gradual, en este sentido, el enemigo no es una persona 'extraña total'. Hasta los 'blancos' una vez pertenecían a los grupos locales. La ruptura se caracteriza en dos sentidos: a través de la distancia espacial y en la abolición del vínculo matrimonial.

511 Recordamos "el derecho de condenar a muerte, citado en los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 87).

Sin embargo, es un proceso reversible, dinámico. La situación entre los rivales nahuas es semejante.

Veremos ahora cómo los indígenas van al campo de batalla, en busca de prisioneros de guerra, para luego transformarlos en el 'hijo virtual', pero también para obtener dioses, mujeres-guerreras, y todo tipo de bienes.

La captura de un enemigo

Un enemigo para el mal es diez tantos más que diez amigos para el bien

Fray Vicente Santa María, "Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y costa del seno mexicano", 1930 [1789]

Con base en los datos históricos continuamos el análisis de los distintos significados y la relevancia del 'enemigo' en la formación de la comunidad indígena (Olivier, 2015: 653). En palabras de Sahagún (2003: 97), ellos "adoraban, honraban y reverenciaban a sus mortales enemigos".⁵¹² Esta noción no se debe de confundir con un tratamiento pacífico. Durante el siglo XVIII, el sacerdote e historiador Vicente Santa María (1930: 418) anotó sobre la percepción particular indígena del "otro": los "bárbaros celebran más la muerte de un enemigo que les hacía mal, que lloran la pérdida de diez de los suyos, que les hacían bien".⁵¹³

512 Entre los Tupinambá y los Caribe, la captura del enemigo era considerada como una victoria (Métraux, 1949: 393). Más que matar al enemigo, se apreciaba aprisionarlo (Forsyth, 1983: 161).

513 En el mismo tono, durante los conflictos de los primeros contactos con los europeos, Cortés (2002: 195) se contentó que los caballos muertos no cayeron en manos de los enemigos, "porque si así fuera, ellos hubieran más placer que no pesar por los que les matamos".

En este apartado nos enfocamos en la captura del enemigo y su relevancia para el captor en la realización de un ser pleno. Aunque solían regresar con "todo género de prisioneros" (Pomar, 1986: 62), guardamos aquí el enfoque en la captura de guerreros. El énfasis en el enemigo, que se manifiesta en el tratamiento ante-, peri- y postmortem del 'guerrero-víctima' revela algo sobre "el ideal del guerrero [vencedor] como paradigma de reconocimiento social" (Chaparro, 2013: 183).

Ritos de preparación

El éxito de la expedición bélica dependía de una multitud de factores que podían influenciar el resultado, y el triunfo requería de una preparación de toda la comunidad. Las preparaciones rituales de los guerreros antes de ir al campo de batalla debieron de haber sido abundantes, complejas y elaboradas, sin embargo, las fuentes no nos revelan mucho al respecto (Olivier, 2015: 196, 321). Acaso tenemos algunas indicaciones de algunos ritos iniciales, o de la invocación de un dios protector, con el fin de pelearse de la manera más favorable. Una buena lectura de los sueños, de diversos signos en la vida cotidiana o de las imágenes adivinatorias, eran pasos importantes antes de iniciar cualquier campaña militar.

Narra la *Relación de Michoacán* (2011: 37, 145) que los mexicanos consultaban su calendario y "tomaban sus agujeros para pelear".⁵¹⁴ En los discursos previos a la guerra, aludían de manera metafórica a los pronto enfrentamientos: "Jugaremos en las espaldas de la tierra y veremos como los

514 Se determinó el tiempo y día exacto en que se debía actuar contra el enemigo, tomando en cuenta "días aciagos intermedios" (Torquemada, 1975-1983, 1: 245). Según las *Relaciones de la Verapaz* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 279), los mayas, "sabían por sus suertes y hechicerías si harían guerra...". Los Tarascos miraban en el agua para ver si habría guerra (*Relación de Michoacán*, 2011: 252). Los guerreros soñaban que los dioses les decían que habían de ser valientes y ser exitosos en la guerra (*Relación de Cuiseo*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 186).

dioses nos miran desde arriba".⁵¹⁵ Con "alegría" esperaban la pelea (*Ibid.*: 231).⁵¹⁶ Los sacerdotes aconsejaron sacrificar muchos hombres, con el fin de tener éxito en la batalla (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I: 545). Tanto la *Relación de Xonotla y Tetela* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 1985: 415), como la *Relación de Chimalhuacan Atoyac* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 164) señalan el sacrificio de un niño en busca de una victoria. Pérdidas en la batalla se atribuían a una falta de sacrificios (Torquemada, 1975-1983, 3: 224; Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I: 555). Breton (en *Rabinal Achi*, 1999: 16) habla de "rituales profilácticos de quienes se sangraban antes de los combates".⁵¹⁷

Las tácticas para manipular el resultado podían obtener formas creativas. La *Relación de Michoacán* (2011: 37, 145) narra como velaban dos noches para observar el paso del enemigo. Mientras, echaban pequeñas pelotas (de tabaco) de olores en el fuego "antes de ir a la guerra para que sus dioses les favoreciesen y les ayudasen en las batallas". Los espías llevaban las pelotillas, junto con plumas de águilas y dos flechas ensangrentadas al pueblo del enemigo, donde secretamente enterraban los objetos en los sementeras, en un templo o alguna casa, con el fin de causar enfermedades. Por otra parte, Torquemada (1975-1983, 1: 239, 245) cuenta una historia peculiar del conflicto entre Axayácatl de Tenochtitlan y su cuñado Moquíhuix de Tlatelolco. Poco tiempo antes de iniciar la batalla, Axayácatl decide la construcción del templo Cohuatlan.⁵¹⁸ Sin demora, Moquíhuix respondió y demandó la edificación de lo que aparentemente era una réplica, el Cohuaxólotl, "para solo engañar a los tenochcas", y ordenó el sacrificio

515 El mismo verbo "jugar" es usado por Alvarado Tezozómoc (2001: 622): después de una batalla contra los de Huexotzinco, dijeron que habían "jugado un rato con el sol y con los dioses de batallas". Danilovic (2016: 408) enfatiza que en la terminología en náhuatl, "el acto de jugar está inmerso en un contexto de combate, rivalidad, lucha y desafío constante" (Las cursivas son mías).

516 Véase Espejel Carbajal (2008: 201-208). Desafortunadamente, según esta autora, la parte más detallada del documento sobre la "ceremonia de la guerra" está perdida. También Martínez y Valdes (2009: 32).

517 Cervantes de Salazar (1985: 319) por su parte narra como desmenuzaban un *tzoalli* (la masa con la que se realizaban las efigies comestibles) de un dios "muy negro" cuando lo remplazaban por una imagen nueva. Enseguida se repartían sus partes entre hombres de guerra a manera de protector.

518 Es curioso que Axayácatl deja el templo al cuidado de los huexotzincas, con quien estuvieron en varios momentos en guerra los mexicas.

de las *ixiptla* Chanticon y Coahuaxólotl. Tal vez se intentaba de debilitar al enemigo con la imitación y la destrucción de elementos sagrados del otro.

El pacto con el enemigo: "The Covenant II"⁵¹⁹

Queremos enfocar nuevamente en la "presencia" del enemigo, aunque en distintas dimensiones, con el fin de enfrentarse en el campo de batalla de manera más favorable. Es notorio que en el conflicto entre Tenochtitlan y Tlatelolco, se invitaba al adversario para ser testigo del juego de pelota, otra vez de manera disfrazada. Según Alvarado Tezozómoc (1975: 388),

Y para haber de comenzar la guerra, comenzaron el juego de pelota de nalgas que llaman olamalo ynitech tlachco, que es decir, que ganaron en el juego al rey axayaca; y así ni más ni menos jugaban del rey Axayaca, en su tlachco, y los tlatelulcanos vinieron á ver con disfraz: luego volaron á dar razon á Moquihuix de lo que había y pasaba en Tenuchtitlan.

De nuevo, estamos ante un buen ejemplo de un 'pacto bélico', al igual que las invitaciones en secreto para las ceremonias sacrificiales.

Llama poderosamente la atención que una parte importante del protocolo de las convocatorias bélicas se dirigía también al dios tutelar de los enemigos: Nombraban a los enemigos ante el dios del fuego con el fin de obtener suerte en tomar prisioneros: "tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, rescibe estos olores y *deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras*" (*Relación de Michoacán*, 2011: 189). De la misma manera, los nahuas de la Triple Alianza expresaban su deber hacia el dios de los enemigos: "Sea norabuena. Ya con esto cumplimos lo que somos obligados y al dios de ellos, Camaxtli Tlilpotonqui" (Alvarado Tezozómoc, 2001: 280).

Estos comentarios revelan de manera clara el pensamiento amerindio sobre el trato con el enemigo/presa y la guerra/cacería: expresa el acuerdo -a veces en

519 Monaghan (2000).

secreto- entre los jefes/dueños/dioses de las "comunidades", los pedidos para "soltar y liberar" algunos de sus animales/guerreros. El pacto ("*the covenant*") entre los jefes implica el derecho para cazar a alguien de la otra comunidad (Walens, 1981: 78). En su libro sobre la cacería, Olivier (2015: 210-224) ofrece varios ejemplos de peticiones de distintos grupos mesoamericanos hacia el dueño del monte y de los animales de "liberar" un animal de su corral.⁵²⁰ Estos pactos se asemejan a los acuerdos de reciprocidad con los Dueños de los cerros: "En el mundo de las criaturas todo bien es limitado; en el Tlalocan la riqueza es inconmensurable. [...] En la boca de la cueva se invoca al Dueño o a sus súbditos, con el fin de solicitar las riquezas y beneficios" (López Austin y López Luján, 2009: 60-65).

Esto nos remite a la discusión sobre la entrega voluntaria de la presa o el permiso del dueño para la captura del animal (Neurath, 2010: 551). Aunque en los discursos existe la idea de aceptar el destino como guerrero en el campo de batalla, se podrá argumentar si esto implica también la voluntad – siempre de manera simbólica– de entrega al enemigo (En última instancia, esto nos lleva a la idea de los dioses que deciden morir, según la versión de Sahagún, 2003, II: 618).

En una escena del *Rabinal Achi* (1999: 147), el guerrero Rabinal Achi habla sobre la captura de su enemigo Kaweq K'iche': "Pero tan cierto como que allí está el cielo, tan cierto como que existe la tierra, *tu acabas de entregarte a la punta de mi flecha*, al hijo de mi escudo, a mi maza tolteca...." Y más adelante: "Hola; fiero guerrero, mi prisionero, mi cautivo; [...] Verdaderamente, el cielo te ha librado, *la tierra te ha dado empujándote hacia la punta de mi flecha.*"⁵²¹ El lenguaje posibilita deliberadamente una lectura ambigua: el captor se libera de la culpa, al decir que su víctima se "entregó" o fue "empujada" en su dirección.

520 También Chaparro (2013: 21).

521 Las cursivas son mías.

El campo de batalla: un 'continuum sagrado'

En este apartado, queremos enfatizar la presencia de elementos religiosos en el campo de batalla. La relevancia de estas manifestaciones religiosas radica en parte en aclarar la polémica sobre la presencia de canibalismo durante los conflictos. Graulich (2016: 414), en particular, se pronunció en este sentido: “Mientras que los españoles tenían a menudo hambre, sus aliados indios en cambio se daban gusto y consumían sin mesura, al parecer fuera de todo contexto ritual o religioso, a sus enemigos, o antiguos amos”.

En sociedades donde lo divino se manifiesta en todos los ámbitos de la vida, la presencia de sacerdotes y los dioses en el campo de batalla era parte de un 'continuum sagrado'.⁵²² Esto se manifestaba de distintas maneras, como veremos con algunos ejemplos. Los sacerdotes se adelantaban "con sus ídolos a cuestas" a enfrentarse con el enemigo (Sahagún, 2003, II: 671).⁵²³ No era extraño que de repente, el dios Tlilacahua (Tezcatlipoca) apareciera en medio de las disputas (Torquemada, 1975-1983, 1: 239). El guerrero dispuesto a matar se fortalecía con ayuda de un espíritu protector, como el Tlacatecolotl o "Hombre-buho" (Torquemada, 1975-1983, 3: 127; 2: 305). Recordamos la fuerza del nonoalca Tímal, apoyado en sus conquistas por la cortina de niebla que generaba su guía divina tlacatecolotl (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 61). Tímal conquistó a los chalcos y hizo el sacrificio del rayamiento. Finalmente, lo capturaron en Cholula en

522 Véase por ejemplo la ampliación de los espacios rituales durante la veintena Quecholli (Olivier, 2015: 394).

523 También Brundage (1985: 132) y Graulich (2014: 146). Durante la guerra de Cuetlaxtlan, los cholultecas contaban con la presencia de su dios Quetzalcóatl (Torquemada, 1975-1983, I: 224). Véase también Durán (1984, II: 433); la *Relación de Michoacán* (2011: 266). Sin embargo, la *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 203) revela la posición frágil de las deidades: "y si les iba mal [en la guerra], desaparecía [el Dios MatlacSuchil], y dicen que no sacrificaban nada para él", ciertamente una actitud crítica de los indígenas ante sus dioses.

el año 1290, ya que había perdido sus fuerzas.⁵²⁴ El dios Huitzilopochtli les hablaba a los mexicas: “el que tiene trabajo en las guerras, (*Yaotekiua*)”, el dios Tetzauhtéotl, dios de la guerra [...] los acompañará nuestro dios, el guerrero, la flecha y rodela, el agua divina hirviente...” (Cristóbal del Castillo, 1966 [1908]: 87, 89).⁵²⁵ Los nobles más destacados iban a la guerra vestidos con los atributos de algún dios protector (*Códice Florentino*, 1950-1982, VIII: 33; Alvarado Tezozómoc, 1975: 542; Graulich, 1998: 103).⁵²⁶ “Píntabanse los rostros y las piernas de diferentes colores, por parecer más fieros y hacerse espantosos a los enemigos” (*Relación de Atlatlaucca y Malinaltepeque*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 53) (figura 25).⁵²⁷ El dios tribal mexica disponía de una “serpiente de fuego” (*xiuhcohuatl*) (figura 26).⁵²⁸ Embijaban el cuerpo con tiznes y otros colores⁵²⁹, y usaban vestidos como de tigre, oso, lobo o águila (Muñoz Camargo, 1948: 30). Un testimonio del siglo XVIII apunta que “Tenían pieles de diversos animales, para transformarse en ellos [...] y se mezclaban torpemente con los mismos...” (Espinoza, 1737: 182). El *Título K’oyoi* (2009: 35), una fuente colonial maya, describe los rugidos de los guerreros, vestidos como animales, mientras se presentaban ante las estatuas de sus dioses, y después ante los enemigos.⁵³⁰

524 Los tzotziles y Tukuchés vencieron en la guerra gracias a “sus brujerías y encantamientos”, invocando a la neblina, la oscuridad y el aguacero (Recinos, 1957: 137). También el *Título de los Señores de Totoncapán* (1950: 228).

525 Molina (1977, II: 31r): *yaotequiua*: “capitán de guerra”.

526 También la *Relación de Acapiztla* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 218)

527 La riqueza de estos atributos que usaban los señores en la guerra es descrita minuciosamente por Sahagún (2002, II, 747-750). El tema fue retomado de manera detallada por Seler (1990-1998, III: 3-61) a principios del siglo XX. Seler (ibídem: 57) veía en el uso de los trajes ‘temibles’ el traspaso de la fuerza del animal que representaba.

528 En el año 1511, Quetzalmazatzin de Amaquemecan hizo cautivos de guerra en Huexotzinco “en su nahualli de xiuhcóhuatl” (Chimalpáhin, 2003: 191).

529 Según la *Relación de Tiripitio* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 343) iban a la guerra “teñidos de un betún negro, [...] y, encima dél, ciertas rayas y figuras feas...”. También la *Relación de Texcoco* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 94). En su descripción de los grupos indígenas del norte, Pérez de Rivas (1944, I: 130) comenta el uso de aceite de gusanos para embijar el rostro y cuerpo, “revuelto con almagre y ollín de sus ollas”.

530 Trajes o vestidos de animales espantaban al enemigo (Alvarado Tezozómoc, 2001: 158; Sahagún, 2003, II: 1117; Clendinnen, 1991: 77). A través del atavío del dios buscaban fuerza divina (López-Austin, 1973: 125).



Figura 25: guerrero mexica (*Códice Azcatitlan*, 1995: 17(9)).



Figura 26: El dios Huitzilopochtli, con su Xiuhcóatl en la espalda (Florentine Codex, I, folio 10) World Digital Library. <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/31/>.

Los insultos: Crónica de un banquete anunciado

Nuestras mujeres están ya con las ollas en la lumbre,
aguardando los pedazos de vuestras carnes para
cocerlos

Durán, 1984.

Una característica de la guerra indígena era el intercambio de insultos. Esto llevó a López de Gómara (1979: 198) a decir que el que entendía las amenazas e injurias entre los contrarios se "moría de risa". Entre los temas mencionados, están las advertencias para comerse, el uno al otro. El día que inició la guerra entre mexicas y chalcas, proclamaron de antemano el destino final de las víctimas: "nuestras mujeres están ya con las ollas en la lumbre, aguardando los pedazos de vuestras carnes para cocerlos" (Durán, 1984, I: 142). En ocasiones, la supuesta diplomacia de Cortés simplemente era contestada con la amenaza de engordar, matar y comer a los españoles y sus aliados (Díaz del Castillo, 1977: 193, 311, 387, 413, 424, 467). Cuando un español intentaba de romper el ánimo indígena durante la conquista de Tenochtitlan al decir que estaban cercados e iban a morir de hambre, "replicaron que no tenían falta de pan; pero que cuando la tuviesen, comerían de los españoles y tlaxcaltecas que matasen; y arrojaron luego ciertas tortas de *centli*, diciendo: 'Comed vosotros si tenéis hambre; que nosotros ninguna, gracias a nuestros dioses'...". Los españoles entendían una parte de estas palabras a través de las traducciones de la Malinche (*Ibid.*: 199).⁵³¹

Autores como Preciado (1995: 49) se han sentido incómodos con estas descripciones de los cronistas, y, en algún punto de su análisis, esta autora sugiere que López de Gómara inventó estas anécdotas. Sin embargo, estas advertencias formaban parte de un discurso hacia el enemigo, sobre el enemigo o como chismes "comunes y cotidianos" entre cautivos (Díaz del Castillo, 1977: 186, 387, 427).⁵³² En otras áreas del mundo indígena, se han anotado discursos parecidos (Métraux, 1949: 392; Viveiros de Castro, 2002: 247; Trimborn, 1949: 360; Chateaubriand, 1857: 173). En ocasiones mostraban y tiraban partes corporales de las víctimas, como manera de intimidar y mostrar su propia ferocidad (Cortés, 2002: 177, 187).⁵³³ Perez de Ribas (1968: 8) menciona el hecho de insultar a los enemigos -físicamente- muertos.

531 También Cervantes de Salazar (1985: 614, 615).

532 También Cortés (2002: 149); López de Gómara (1979: 58, 78, 80-82, 100, 144); Durán (1984, I: 251); Tapia (2003: 73); Torquemada (1975-1983, 2: 271); Tello (1968: 57, 116).

En la opinión de Todorov (1987), las amenazas verbales antes de los ataques servían "para desalentar a los intrusos". Los guerreros eran expertos en mostrar ferocidad (Clendinnen, 1991:77; Graulich, 2001: 490). Aunque muy alejado de Mesoamérica, el trabajo de Bowden (1984: 94, 95) entre los Maoríes puede servir como punto de reflexión. En esta cultura de Nueva Zelanda, los insultos asociados a la comida eran una manera de bajar la sacralidad del otro. Sugerir el consumo del otro podría escalar en un conflicto real. El canibalismo era solamente un paso más que el insulto: "la asociación verbal con comida transforma al otro en una conversión real de alimento".⁵³⁴ Estamos ante un preludeo alimentario.

Sacrificio y canibalismo en campo de batalla

En palabras de Torquemada (1975-1983, 3: 209), "en el mismo lugar donde salían a sus guerras le tenían levantado altar y templo, cuyas ruinas hoy se manifiestan en sus términos y linderos".⁵³⁵ Los primeros cautivos eran entregados a los sacerdotes para su sacrificio en el lugar de la batalla, delante de las estatuas de los dioses (*Códice Florentino*, 1950-1983, VIII: 53; Sahagún, 2003, II: 671), y, se le creemos a Cervantes de Salazar (1985: 470), "a vista de todos [los españoles]". Alvarado Tezozómoc (1975: 542) aclara que entre las divisas que llevaban los delanteros, "había un temalacatl, señal que llevaban del Cuauhxicalli, donde degollaban los presos en guerras". Estos religiosos iban pintados de negro.

En varias ocasiones, los soldados españoles eran testigos del canibalismo indígena: "tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer" (Cortés, 2002: 194; López de Gómara, 1979: 95, 214, 215).⁵³⁶

533 También Díaz del Castillo (1977, II: 40); López de Gómara (1979: 208, 214, 215); Torquemada (1975-1983, 2: 271).

534 "*The verbal association with food transforms into the real conversion of the other in food*" (Bowden, 1984: 94, 95), (La traducción es mía).

535 También los Tarascos tenían sus altares cerca del pueblo del enemigo donde traían sus dioses de la guerra y "halagaban los cautivos estos sacerdotes, y los recibían y empezaron a cantar con los cautivos" (*Relación de Michoacán*, 2011: 189, 190).

536 Véase el capítulo I, la sección "Los soldados".

En la *Relación de Michoacán* (2011: 199) disponemos de un testimonio valioso acerca de la práctica de canibalismo en el lugar de la batalla. En un capítulo con título “como destruían o combatían los pueblos”, se describe como se llevaron hombres y mujeres prisioneros a la ciudad de Michoacán. En cambio, “los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos, sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquellas carnes y comíanselas” (figura 27).



Figura 27: Fragmento de una invasión bélica. Al lado izquierdo (imagen a la derecha), entre escenas de captura, se cuecen unos pies humanos en una olla encima de un fuego (*Relación de Michoacán*, 2011: 199, segunda parte, folio 19).

La información de otras partes del México antiguo indica como en ocasiones cortaban un brazo u otra parte del cuerpo del enemigo, mientras el cuerpo quedaba abandonado. Esta manera de tratar el cuerpo tenía que ver con las circunstancias contextuales y la distancia hacia el pueblo de los vencedores (figura 28). En la “*Descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de*

Sonora de 1764" (en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1958: 46), leemos que opatas y eudebes solían "traer alguna mano cortada del enemigo muerto, haciendo con ella lo propio, que con la cabellera, y además antes batían con ella su pinole, de que bebía toda la rueda de danzantes y no danzantes." Hernando de Santarén (en Alegre, 1842: 396) decía sobre los acaxeos⁵³⁷ que llevaban a los cuerpos de los enemigos si podían, y sino, solamente la cabeza.



Figura 28: Segmentos corporales de cadáveres, como resultado de un conflicto bélico (*Códice Azcatitlan*, 1995: 37 (19)).

Según el jesuita Alegre (1841, I: 292), cortaron la cabeza y el brazo izquierdo del Padre Gonzalo de Tapia, pero el brazo derecho mostraba una herida, indicando que se lo querían llevar también. Otro documento del AGN de los Jesuitas de 1730 del Padre Joseph de Ortega, narra sobre la confesión de un indígena. Según esta declaración, los Guisoles ("Huicholes") planearon matar al

537 Los acaxeos habitaban la Sierra Madre Occidental, al este de Sinaloa y el noroeste de Durango.

Padre Francisco de Isasi y prometieron su "braso" ("brazo") del Padre a los que colaboraban (Meyer, 1989: 68).⁵³⁸

Estos ejemplos nos demuestran que se aprovechaba de los cuerpos de los enemigos de distintas maneras. En ocasiones, se preparaba un banquete en el lugar de los hechos. Otras veces, se desmembraba el cadáver in situ, para llevar unos trozos a la comunidad, (o al campamento temporal).⁵³⁹ En primer lugar, esta información demuestra ciertamente la independencia de la práctica de antropofagia, desvinculada de una ceremonia sacrificial en los centros religiosos de la comunidad. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, en ningún momento, se trata de un canibalismo alimenticio o gustatorio, sino, se integra por completo en la dinámica y las creencias del exocanibalismo bélico.⁵⁴⁰ Marvin Harris (1977: 105) opinaba que la guerra tribal era una forma de muerte ritual, independientemente del lugar: en el campo de batalla o en la comunidad. La muerte de un enemigo en campo de batalla era considerada un sacrificio. Nosotros pensamos que la muerte florida del Altiplano cabe en esta lógica.

El destino más estimado

Mientras tenemos muy pocas descripciones sobre las tácticas de captura, los cronistas son más generosos cuando se trata de los códigos que acompañan al prender un enemigo (figura 29).⁵⁴¹ Según Benavente (2001. 103), "en la batalla arremetían y entraban hasta abrazarse con el que podían". Una clave para eliminar la resistencia del otro, pero captarlo vivo, era a través de un corte "en la curva del pie" o en la parte superior del brazo (Zorita, 2011, I: 354). Según

538 Entre los actuales indígenas wari' de Brasil, Vilaça (2010: 79, 88) describe cómo se descuartiza el cuerpo del enemigo antes de regresar al pueblo. El tronco queda atrás, mientras la cabeza, las piernas y los brazos son llevados para su consumo.

539 Véase el Anexo Dos.

540 Véase el capítulo I, para nuestra respuesta a los argumentos de Duverger, González Torres y Graulich.

541 Véase Martínez y Valdes (2009: 34, 35).

Alvarado Tezozómoc (en Soustelle, 1989: 210), había especialistas que intervenían con cuerdas para sostener al enemigo.

El reconocimiento del captor para cada prisionero era una tarea bien establecida.⁵⁴² El estatus del guerrero como hombre en la sociedad indígena dependía en gran parte de la cantidad precisa de prisioneros capturados a lo largo de su vida (Sahagún, 2003: 167, 303). Por lo tanto, se evaluaban las capturas discutibles, escuchando a los distintos guerreros involucrados.⁵⁴³ En los casos indecisos, sacrificaban al cautivo sin reconocer su captor (Sahagún, 2003, II: 672).⁵⁴⁴ El noble que injustamente pretendía ser el dueño de un enemigo, recibía un castigo severo. El que robaba un cautivo de otro, era ahorcado y el que daba su cautivo a otro, también (Ixtilxóchitl, 1975, II: 102, 156, 170).⁵⁴⁵

542 *Relación de Texcoco (Relaciones Geográficas del siglo XVI: México, 1986: 95)*. El *Códice Florentino* (1950-1982, VIII: 51, 52, 53) relata que los 'Señores del Sol', Tonatiuhitlatocahoan, dirigían la guerra. Estos personajes también fungían como jueces a la hora de reconocer a los prisioneros.

543 Entre los tupís del siglo XVI de Brasil, el primer guerrero que logró tocar al enemigo, o lanzó la primera flecha, se ganaba el nombre de captor. Esta misma regla se aplicaba para la caza de puercos (Forsyth, 1983: 169). Por otro lado, en caso de disputa sin llegar a una solución, se ejecutaba al prisionero en el acto y se repartía la carne entre todos que habían participado en la expedición (Métraux, 2011: 5). En las guerras tradicionales de los Wari' de principios del siglo XX, también en Brasil, diferentes guerreros tiraban sus flechas al mismo enemigo. También aquí, el más veloz tomó al enemigo como su "presa". Todos podían cargar una parte del cuerpo hacia el pueblo, pero el 'espíritu-sangre' del enemigo penetraba básicamente en el primer captor (Vilaça, 2010: 78). Los cheyenne, y muchos otros grupos de los indios llanos del actual Estados Unidos, conocían un sistema de reconocimiento con base en 'tocar' o 'dar un golpe' al enemigo herido o muerto. El primero, segundo y tercero en lograr el contacto eran valorados en esta orden de honor. El autor atribuye esta costumbre a las tácticas antiguas de pelearse frente a frente (Grinnell, 1967: 516, 517).

544 Véase el Anexo Dos.

545 También la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (2011: 89, 105); Torquemada (1975-1983, IV: 113, 326). La analogía con las reglas de la cacería es llamativa. Según el mismo Ixtilxóchitl (1975, II: 24), por ley, "ninguno tomaba la caza que el otro había tirado". Aparentemente, esta idea de pertenencia continuaba durante la época colonial. Según un testimonio del siglo XVII de San Miguel Sola, Oaxaca, después de matar a algunos venados, "cada persona carga en la espalda el que cogió sin que otro lo pueda cargar" (Berlin, 1988: 67).

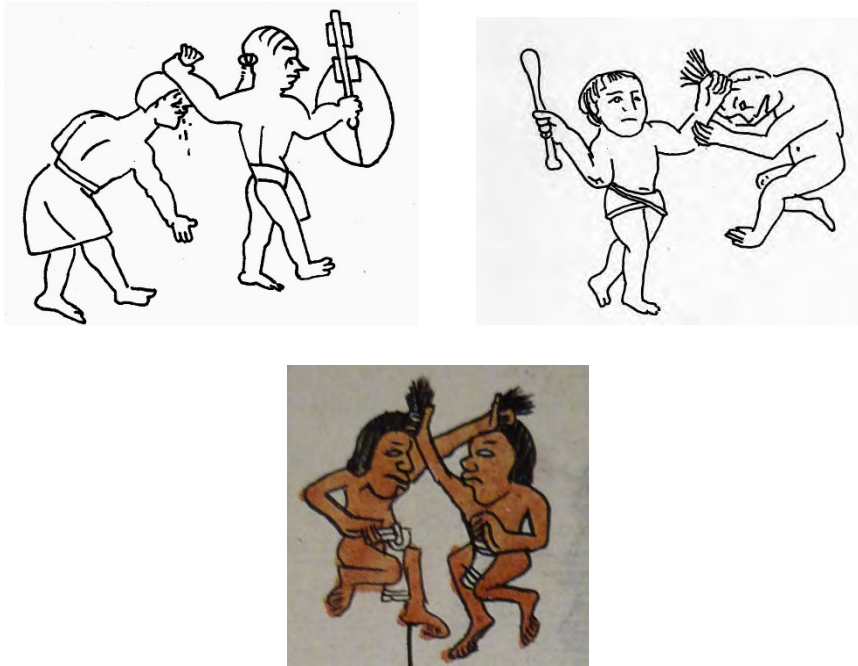


Figura 29: La captura de un prisionero. A la izquierda, *Códice Azcatitlan* (1995: 19(10)); a la derecha, *Relación de Michoacán* (2011: 192, segunda parte, folio 15v); abajo, *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 34v).

El enemigo podría ser cautivado por uno, dos o más guerreros, aunque el ideal era claramente poder dominar el adversario de manera individual.⁵⁴⁶ En sus discursos, los abuelos advertían al principiante que si no podía cautivar de manera individual, sería mejor ser cautivado por sus enemigos (Sahagún, 2003, II: 671, 685). Tal logro fue reconocido con ciertas marcas de distinción: se pintaba su cara de rojo y su cuerpo de amarillo, y el captor fue recibido en un templo pintado también para el evento (*Códice Florentino*, 1950-1982, VIII: 76b). Les trasquilaban el cabello en señal de victoria, y de diferentes estilos, según la cantidad de presos (Alvarado Tezozómoc: 2001, 541).

El que salía valiente, si vencía o cautivaba [a] cuatro cautivos habidos de buena guerra [...]. Éstos eran de los más libertados en todo, [y] no habían de hacer fiesta sin ellos. Traían mantas pintadas y leonadas, que es señal entre ellos de valiente, [...] Y les quitaban todos los cabellos, [y] solamente les dejaban en la

⁵⁴⁶ "La demás gente era cautiva en poder del que la prendía", Landa (1973: 52). Véase también Monjarás-Ruiz (1976: 258-260).

frente un mechón..." (*Relación de Cempoala*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 77).⁵⁴⁷

El prisionero ideal

Dícese que al ir hacia Querétaro los conquistadores otomíes don Nicolás de San Luis y don Fernando de Tapia a la cabeza, en el lugar llamado Cerrito Colorado, les salió al camino un guerrero chichimeca disparando saetas; que él respondió con fuego de armas y toques de clarín, y que habiendo sido aquello sólo alarde de guerra, se hizo señal de paz y el mismo día 24 de julio de 1531 chichimecas y cristianos concertaron para el siguiente una pelea a brazo limpio en la loma de Sangremal. Aquella tarde el jefe chichimeca obsequió a Tapia y a sus hombres con pavos de la tierra, ciervos y volatería de codornices. Al salir el sol el día 25 comenzó la lucha (Ríos, 1941: 34).⁵⁴⁸

Mientras la hambruna ha sido una táctica de guerra de todos los tiempos, los indígenas procuraban alimentar a sus enemigos antes de iniciar la batalla. Clendinnen (1991: 76) comenta que se mandabas alimentos y armas a la ciudad asediada, ya que no había honor en vencer un adversario debilitado. La importancia de combatir contra un enemigo de la misma calidad queda manifiesta también en testimonios mucho más tardíos y de regiones más al norte del actual México: "los comanches solo podían respetar los acuerdos cuando la contraparte se manifestaba como un enemigo competente en el terreno militar" (Velasco Ávila, 2012: 254). Estos datos nos demuestran que no se trataba de amarrar víctimas inofensivas.

Se honraba de manera particular a la captura de un enemigo de rango y el trato de un cautivo noble fue acorde a esta posición social:

Y si en aquesta batalla prendían algún gran señor, lo llevaban al rey o señor vencedor, con el mayor contento del mundo y se lo presentaban, el cual lo recibía muy bien y lo honraba mucho por la estimación de la nobleza y lo

547 También *Primeros Memoriales* (1997: 245 fol.65r).

548 Ríos trabaja con distintas fuentes y no pude rastrear el origen preciso de la descripción de los animales que ofrece el chichimeca a sus enemigos. Con cierta cautela, llama la atención que pavos, venados y codornices eran tres animales asociados a víctimas sacrificiales (véase Olivier).

mandaba regalar y aposentar muy honradamente (Torquemada, 1975-1983, 4: 321).⁵⁴⁹

Según la *Relación de Coatepec* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 293), mandaron a los cautivos principales a México-Tenochtitlan. Los guerreros más destacados se distinguían justamente por sus atuendos, como un signo de identificación: “porque el enemigo, especialmente los *huexotzincas* y *tlaxcaltecas*, se oponían contra el que más señalado andaba de ornamentos y plumajes...” (*Relación de Texcoco*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 94). El honor consistió en capturar un noble, apto para la lucha en el *temalácatl* (*Ibid.*: 65). Aparte de su status, y dentro de la lógica de las guerras floridas que hemos desglosado, se entiende que había una preferencia para dominar y prender a los rivales por excelencia: el que sabía regresar a casa con una víctima de Huexotzinco, Atlixco o Tliluhquitepec se ganaba todos los honores. En cambio, si era de la Huasteca, o de otra región 'bárbara', la valoración disminuía (*Códice Florentino*, 1950-1982, VIII: 77).

"El sol comía de ambos ejércitos"⁵⁵⁰

Dichoso aquel de quien se dice: fue cautivado...
[*Quemmach ami in itolo: Omotlamali...*]

Códice Florentino, VI., 1992.⁵⁵¹

549 También (Ixtilixóchitl, 1975, II: 156); Torquemada (1975-1983, 1: 254); Alvarado Tezozómoc, (2001: 131). De la misma manera, el que había "matado un capitán era muy honrado" (Landa, 1973: 53). Véase Vaillant (1956: 200) y Todorov (1987: 156). En el siglo XVII, el franciscano Fray Pedro Simón anotó entre los pijaos de Colombia la importancia de triunfar sobre un enemigo valiente. Mataban 'con gusto' a estos guerreros, "y lo repartían el cuerpo, diciendo que todos se harían valientes como él". Además, "a los flojos les decían que nunca alguien les iba a comer" (Trimborn, 1949: 380, 413).

550 Alvarado Tezozómoc (1975: 645).

⁵⁵¹ Traducción de Díaz Cántora.

En los discursos sobre la calidad del guerrero, la postura de captor y capturado siempre forman dos caras de la misma moneda: "por razón que algún día serían captivos de los enemigos, o ellos, estando en lugar de la pelea, tomarían captivos de los enemigos" (Sahagún, 2003, I: 320, 321). Esta relación llegará a tener dimensiones de identificación o asimilación mutua, que tendrá mucha relevancia en el rito canibalístico más adelante.

Como hemos visto, el estatus de un guerrero dependía de su valor para capturar enemigos.⁵⁵² Sin embargo, la misma equivalencia honrosa fue atribuida al hombre que fue capturado: "esta usanza es de guerra, hoy por mí, mañana por tí" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 644). El capturado contaba con la seguridad de ir a la Casa del Sol⁵⁵³, el destino también deseado por el captor: "hay fama que ya han cautivado alguno en la guerra, o por ventura fueron cautivos de sus enemigos y asumidos a la casa del sol" (Sahagún, 2003: 478).⁵⁵⁴

Cuando terminó la guerra entre mexicas y chalcas, los guerreros chalcas recibían los mismos honores por parte del tlatoani mexica: "a todos les hiciesen la misma señal, diciéndoles: "Hermanos, hasta ahora no hemos peleado con gente que tan bien se haya igualado con nosotros, como sois vosotros. Por tanto, es justo, pues somos iguales en valor, lo seáis en honra" (Durán, 1984, II: 151). Monjarás-Ruiz (1977: 132) ve en este trato equitativo razones político-económicas, un esfuerzo para mantener a los chalcas como aliados. Olivier (1915: 499) señala, que el otorgamiento de la dignidad de *tecuhitli* a sus enemigos chalcas "nos habla de un sentimiento de pertenencia social común que reconoce las hazañas guerreras independientemente del origen geográfico o del bando al que se pertenezca".

552 En su interpretación de los enfrentamientos cíclicos, Maffie (2014: 137, 138) usa el término *inamic* en náhuatl para esta relación, como una fuerza o influencia que siempre se entrelaza con una segunda fuerza, en donde no hay un partido superior e inferior. Este proceso 'divino' es continuo y en constante autotransformación.

553 El adversario también era llamado el "hijo del sol" (Durán, 1984, II: 169, 232). "Si muriesen en manos y poder de los enemigos, iban derechos á gozar, y a estar cerca de la grande y suprema alegría de el Dios Mictlanteuctli..." (Alvarado Tezozómoc, 1975: 619).

554 Entre los Tupinambá de Brasil del siglo XVI, momentos antes de morir, el prisionero dirigía sus últimas palabras hacia su captor: "los verdaderos valientes mueren en el país de sus enemigos" (Métraux, 2011: 8).

La semejanza en la valoración del guerrero enemigo se ve reflejada en el plano cósmico, en una declaración notoria de Moctezuma:

habían de morir de ambas partes [...] nos dijeron los viejos en nuestras crianzas y doctrina del arte de las armas, que el sol comía de ambos ejércitos, y el dios de las batallas Tlaltecuctli; pero mirad, [...], de ambas cosas hemos de considerar de nuestros muertos, y llorarlos, y de los vivos la venganza en los cautivos. (Alvarado Tezozómoc, 1975: 651)⁵⁵⁵

Todos los "hijos del sol", o, diríamos, parafraseando a Caso, todos los "pueblos del sol", sentían las mismas obligaciones: "Ambos lados reconocían una afinidad cercana en el servicio hacia los dioses" (Brundage, 1985: 132).⁵⁵⁶ La idea compleja de *tlamacehua*, o estar en "deuda", como una dimensión del "pacto" entre seres humanos y dioses, se extiende en todo Mesoamérica. Monaghan (2000: 38) ejemplifica esta noción con la doble disposición de la Madre Tierra y el ser humano a sufrir y morir el uno por el otro, a fin de obtener la agricultura y la vida civilizada. Esta lógica parece servir como trasfondo para explicar la rivalidad pactada entre "nosotros" y los "otros" de la guerra florida: con el objetivo de convertirse en "hijos del sol", todos se entregaban en el campo de batalla.

Las metáforas de la cacería

Buscaban los animales de miel amarilla, de miel verde, alimentos de nuestro señor, de nuestra eminencia, el gran rey Job Toj

Rabinal Achi, 1999.

Regresamos un instante a la ya mencionada semejanza entre la guerra y la captura de un enemigo (relación captor-cautivo) y la caza y la obtención de animales (relación cazador-presa). Durante el mes de Quecholli, llevaban a los cautivos, atados de pies y manos, boca arriba hacia la piedra sacrificial:

⁵⁵⁵ Durán (1984, II: 290).

⁵⁵⁶ "Both sides recognized a close kinship in the service of the gods" (La traducción es mía).

"Subíanlos a éstos de esta manera en significación que eran como ciervos, que iban atados a la muerte" (Sahagún, 2003, I: 208).⁵⁵⁷ La cacería se consideraba una "pequeña guerra" (Graulich, 1999: 237), mientras la guerra era una cacería de humanos (Graulich, 1997; Graulich y Olivier, 2004: 132).⁵⁵⁸ Llama la atención que el verbo *tlama* en náhuatl significa "cazar" o "cautivar algo" (Molina, 1977: 125r; Read, 1998: 132; Olivier, 2015: 36) (figura 30).⁵⁵⁹ Soñar la matanza de un enemigo era un signo para una buena cacería (Olivier, 2015: 196). En un texto Quiché del siglo XVI, se desarrolla un diálogo que habla de la fusión entre guerra y cacería: cuando se ofrece la sangre del venado cazado y degollado al 'nahual' Tohil⁵⁶⁰, dos hombres que pasaban por el camino, comentaron: "¿Qué es lo que estáis degollando? Sin duda es como [¿uno?] de nuestros compañeros. Nosotros tomaremos venganza." (*Título de los Señores de Totonicapán*, 1950: 228).⁵⁶¹

557 No es una coincidencia que durante el mes calendárico Quecholli, se organizaba una cacería colectiva en donde el dios de la caza Mixcóatl, deidad tutelar de los vecinos enemigos, era el protagonista: según la *Relación de Acolman* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 229) en "hábito de guerra" iban a cazar.

558 Véase Graulich y Olivier (2004: 132). Según la *Relación de Acolman* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 229) en "hábito de guerra" iban a cazar. A finales del siglo XVIII, Chateaubriand (1857: 170), en su exploración de los grupos indígenas de la región noreste de los recién nacidos Estados Unidos, declara: "*Si la chasse est l'image de la guerre parmi les Européens, chez les sauvages la guerre est l'image de la chasse*". "Si entre los europeos la cacería es como la guerra, entre los salvajes la guerra es vista como una cacería" (Traducción del tesista).

559 Los terminos *kanab*, *teleche* en maya k'iche' designan cautivos prisioneros, al igual que presas de caza (Breton, en Rabinal Achi, 1999: 151).

560 Tohil era dios de la caza y de la guerra (Olivier, 2015: 166; Olivier y Martínez, 2015).

561 Testimonios de épocas más tardías describen cómo se entrelazan estas actividades predatoras. McGee (1980: 423) registra entre los seris de Sonora tácticas militares que se practicaban durante la cacería. Según el autor, sus métodos de guerra "no son otra cosa que un intensificado equivalente de su práctica de caza". Véase, entre otros, a Vilaça (2010: 75) para un ejemplo de Sudamérica. Encontramos la humanización del reino animal y el semejante trato en grupos siberianos. Zolotarev (1937: 122) analizó con mucha claridad la captura de un oso y el festival que sigue a la caza exitosa. El oso representa un hombre que vive en la selva, y si mata a alguien, es tratado como si fuera un enemigo o de otro clan.



Figura 30: Escena de cacería (*Códice Telleriano-Remensis*, 1995: 26r).



Figura 31: Escena bélica (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976: folio 42v).

Algunos textos se refieren al enemigo con metáforas de la cacería. En varias partes de América del Sur, el enfrentamiento con enemigos caníbales era presentado como una cacería de jaguares (Basso, 1995: 92). Para Mesoamérica, el *Rabinal Achi* (1999) es la fuente con las alusiones más directas a la captura de

enemigos en el contexto de unas guerras rituales (“sagradas”, en términos de Breton, en *ibid.*: 331). En un “marco de prácticas recíprocas”⁵⁶², que involucra los rabinaleb, los k’iche’ y los *uxab poq’omab*, el prisionero K’iche’ Achi es acusado de haber imitado a los animales de caza para atraer a los “blancos niños” rabinaleb, siendo ellos los “verdaderos, los excelentes” o los de “linaje humano” (Breton, en *ibid.*: 159-163). Los “blancos niños” habían ido a campo y “buscaban los animales de miel amarilla, de miel verde, alimentos de nuestro señor, de nuestra eminencia, el gran rey Job Toj.” Sin embargo, no todos lograron volver del campo a sus hogares, la razón para exclamar que era mejor dejar de “consumir a los blancos niños”, para empezar a consumir frijoles.⁵⁶³

En su análisis, Breton (en *ibid.*: 163, 330, 334) asocia estos eventos con estrategias de una guerra ritual: “la búsqueda del precioso sustento real es mucho más que una simple colecta de alimentos y que se compara explícitamente con operaciones de captura...”. Las “moscas de miel” o *uxab poq’omab* -un nombre derivado de “colmenear”- son un grupo de vecinos de los rabinaleb y sus presas (enemigos), alimento metafórico para el rey. Los rabinaleb o “niños blancos” a su vez son presas del grupo de cazadores del prisionero K’iche’ Achi. Para Breton, se trata explícitamente de una “relación conceptual entre las presas de guerra, el sacrificio y el canibalismo ritual.” Sobre la condición de abejas, la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 163, 164) señala que los *xicotli* y *pepeyolli*, “las abejas montañosas de miel”, habitantes chichimecas de las cuevas, para hablar, gruñen, según Kirchhoff, Güemes y García, tal vez para indicar su condición de humano

562 El contexto de las relaciones de alianza y rivalidad entre los nobles de Rabinal y los k’iche’ de Utlán del postclásico de las tierras altas de Guatemala es particularmente interesante para nuestra investigación, ya que estos pueblos formaban parte de unas oleadas de migrantes toltecas o epi-toltecas (Breton, en Rabinal Achi, 1999: 33). El texto, que apenas fue descubierto en el siglo XIX, contiene información valiosa sobre la estructura de las relaciones entre dos o más grupos, que justamente eran “hermanos al mismo tiempo enemigos” (Breton, en *ibid.*: 40), en un contexto de guerras continuas (entre 1475-1524), y “dentro de una perspectiva política orientada a deshacerse de las pesadas alianzas de antaño”, enfocado más bien en la emancipación política (Breton, en *ibid.*: 36).

563 Para Breton (en *ibid.*: 337), el texto aboga al abandono del estilo de vida nómada para instaurar plenamente la vida sedentaria agrícola. La idea es sugerente y puede servir como modelo para analizar el desarrollo social en otras partes de Mesoamérica. Véase también la discusión en los comentarios finales de Olivier (2015) sobre la relación compleja entre el modo de vida cazador y la agrícola.

imperfecto – un calificativo perfecto para el enemigo–.⁵⁶⁴ En el conjuro sobre las colmenas y la búsqueda de miel en el *Tratado...* de Ruiz de Alarcón (1987: 159-161), detectamos la misma lógica expresada del *Rabinal Achi*: El guerrero, un huérfano, busca a los tíos, los que “son amarillos y tienen alas amarillas, gente que habita en jardines”. Él se define como “el que de todos me burlo, yo mismo he venido, el enemigo, que vengo por mis tíos los superiores entre otros espíritus y los he de traer de mis jardines y de mis montes y arboledas” (*Ídem*: 159, 160). Quizá el dato más sorprendente sobre la identificación de guerreros con abejas viene de Alvarado Tezozómoc: en su *Crónica Mexicáyotl* (1998: 34), narra que Huitzilopochtli se preparó para la guerra en el Coatépec para matar y devorar a sus tíos y –a la que tomó por– su madre, “y con miel fue con lo que se pintó todo; entonces cerco a cada uno, y tomó su escudo, con que se enfrentó a sus tíos...”⁵⁶⁵ Aparentemente, Huitzilopochtli aparece en forma de *xicoti*, *pipiyolti*, una metáfora “para el que es convidado con frecuencia para comer con los principales” (Sahagún, 2002, II: 676); la posición de depredador se presenta aquí con el mismo término que las presas. Recordemos el relato de las presas en la *Leyenda de los soles* (2011: 193) que se convierten en sacrificantes y cubren a los enemigos con chile para devorarlos.⁵⁶⁶

En el mismo sentido, hemos interpretado otro conjuro en náhuatl para cazar otros animales (Ruiz de Alarcón, 1987: 167), recopilado por Sahagún (1958: 253) como un “poema” a Tezcatlipoca: “Yo mismo soy el enemigo: busco a los enviados y a los mensajeros de mis tíos los emplumados de negro”.⁵⁶⁷ Desde nuestro punto de vista, los tíos señalados podrían ser los enemigos.⁵⁶⁸ Según Garibay, los tíos emplumados de negro –“espíritados entintados” en la versión de Alarcón– se

564 Entre los maricopa (Arizona), los adolescentes deben de hacer pruebas para fortalecerse y soportar las picaduras de las abejas, que representan al enemigo (Kroeber y Fontana, 1986).

⁵⁶⁵ Las cursivas son mías.

566 Véase la sección “Mixcóatl-Quetzalcóatl: guerra y sacrificio invertido”.

567 “*Nomatca nehuatl ni Yaotl, ni ititlan ni icahuan nican niqintemoz, in notlahuan tlamacazque ttilipotonque*” (Traducción de Garibay, en Sahagún, 1958: 253). También Durán (1984, I: 146).

568 En un discurso, un *cazonci* (líder) tarasco declaró que quería ir a cazar, mientras en realidad se refería a la captura de enemigos (*Relación de Michoacán*, 2011: 231).

refieren a Quetzalcóatl (pero en plural).⁵⁶⁹ Para Alarcón, en cambio, el término es una metáfora para puercos monteses, una explicación sin mucho sustento según Garibay, pero a la luz de lo que hemos visto en el *Rabinal Achi*, estas expresiones disfrazadas podrían perfectamente aludir a los enemigos.⁵⁷⁰ El uso del término *tamacazque* refuerza la idea de una entidad “no humana”, sobrenatural, aunque puede ser entendido también como “el proveedor” o el que “provee” comida, al igual que el venado en otros conjuros, como propone Olivier (2015: 213, 217). Además, el *tlilpotonqui* acompaña, junto con un grupo de huastecos –considerados enemigos–, a la Madre de los dioses Toci durante el mes de Ochpaniztli al mercado (Durán, 1984, I: 146). Finalmente, en un contexto de la guerra florida, los mexicanos se dirigen al dios de los adversarios, “Camaxtli Tlilpotonqui” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 280).

Encontramos también metáforas semejantes en los conjuros de la cacería de venados, en donde se repite el tema de la venganza del hijo huérfano (Quetzalcóatl) por la muerte de su padre (Mixcóatl), transformado en venado (Olivier, 2015: 217; *Leyenda de los soles*, 2011: 193).⁵⁷¹ El cazador se presenta como el dios del maíz, Centéotl, el hijo de Piltzintecuhtli-venado, también llamado Piltzintecuhtli-7 Flor (“Siete Rosas”, Ruiz de Alarcón, 1987: 164, 166; Olivier, 2015: 212, 217). Es justamente en el entorno de las presas donde encuentra a su padre convertido en venado para llevar “carne sabrosa” a su casa, donde espera a Xochiquétzal, según Andrew y Hassig (en Olivier, 2015: 218), “ansiosa por la falta de viandas”. En la variante del conjuro sobre las abejas, él presenta a la diosa Xochiquétzal –la hermana del “cazador” de miel– según Ruiz de Alarcón (1987:

569 El hecho de que Quetzalcóatl tenía como otro nombre a Tlilpotonque (Sahagún, 2002, I: 337) no impide que aquí se refiere a los enemigos. En el canto titulado *Vitznaoac yautl icuic* o “Canto del guerrero del sur”, se dice que el cautivo fue “emplumado”, *iviyoc in nomalli* (Sahagún, 1958: 40. Traducción de Garibay). Por otra parte, en Sahagún (2002, III: 1165), el consejero Cihuacóatl es llamado un Tlilpotonqui.

570 Molina (1977, II: 83v) traduce *potonqui* como cosa olorosa o hedionda. En este sentido, *tlilpotonqui* como referencia a un puerco del monte negro no nos parece descabellada.

571 Para un análisis detallado del conjuro para cazar venados, véase Olivier (2015: 210-224). Véase también el relato en la *Relación de Michoacán* (2011: 243, 244; Seler, 1990-1998, IV: 53) sobre el huérfano Siratatapezi que busca vengarse de la muerte de su padre. En el camino se encuentra una “parvada de codornices” (Espejel Carbajal, 2008: 232), probablemente una metáfora de enemigos.

161), en el afán de atrapar a los tíos (mientras en el conjuro de los flecheros, Xochiquétzal es la madre del cazador). Su papel es la de la Madre de las plumas verdes del *Rabinal Achi* (1999: 235, 279), “emblema de la alianza” o la “unión matrimonial” (Breton, en *ibid.*: 235), invitada para ser “estrenada y pasaeda” por el prisionero. Es curioso que el cazador, en el momento de atrapar a sus presas, declara ser su padre, su madre, su abuelo y su abuela (Ruiz de Alarcón, 1987: 164), en la opinión de Andrew y Hassig (en Olivier, 2015: 221), para obtener ciertos derechos “o un ascendiente familiar sobre éstos”. Para nosotros, la declaración es igual al momento de la captura de un enemigo, cuando el captor se autoproclama ser el padre de su prisionero.

Vemos como algunas secuencias de los mitos revisados se repiten. Olivier (2015: 35, 324, 333) habla de la asimilación del venado y su captor; una identificación recíproca con capacidad de cambiar de posición. Las abejas también se contextualizan una vez como el alimento para el rey, y otra vez como los comensales invitados de él. Según Tezozómoc, Huitzilopochtli luchaba contra sus tíos, “vestido” con la miel de abeja. Ese cambio de posición (o de “estatuto”, Olivier) se le atribuía ciertamente también al dios de la caza y la guerra Camaxtle-Mixcóatl: de sacrificador a víctima del sacrificio (Graulich, 1997: 437). En otro sentido, queda expuesta una figura femenina, hambrienta, a veces como hermana seductora –futura esposa de la presa–, o como una madre del héroe/cazador, este último autodeclarado como un “enemigo”. A estas ideas hay que agregar la noción del campo, del monte como un lugar hostil, donde se encuentran estas entidades “no-humanas”, espíritus, más cercanos a lo divino, las presas deseadas. ¿Es posible que la manera indirecta de hablar, con metáfora y disfraz, tenía el fin de confundir al “otro” y atraparlo de manera sorprendente?

Un cautiverio no negociable

La imposibilidad de ser liberado

De manera sorprendente, Katz (1994: 216) se pregunta sobre el destino de los prisioneros: "Sería interesante saber lo que acontecía con los prisioneros aztecas que caían en manos de sus enemigos. ¿Exigían los aztecas su libertad? Es de lamentarse que las crónicas no mencionan nada al respecto". A diferencia de Katz, opinamos que las fuentes son claras y casi unánimes al respecto. Además, los datos ofrecidos forman una clave esencial, no solamente para entender la lógica atrás de la maquinaria bélica indígena, sino para entrar en su pensamiento sobre la muerte, la vida y el funcionamiento del sociocosmos.

Según Cervantes de Salazar (1914: 209), el hecho de que Cortes en ocasiones dejó en libertad a los enemigos "fue cosa bien nueva para los indios". Sin descartar casos irregulares⁵⁷², Mendieta (2002, I: 251, 252)⁵⁷³ nos ofrece la regla general: "nunca rescataban ni libraban a ningún cautivo, por principal señor que fuese, antes cuanto mayor señor era, más lo guardaban para sacrificar...".⁵⁷⁴ Más adelante, especifica que un *macehual* sí podía regresar a su pueblo si lograba escapar. En cambio, si se trataba de un principal, era una vergüenza y corría el riesgo de ser matado.⁵⁷⁵ Pomar, en su *Relación de Texcoco* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 67) confirma y explica la imposibilidad de pedir la libertad:

el prisionero valiente que representaba al Tezcatlipoca, con tener tanta libertad como ya se ha dicho, [...] no se averiguó que jamás [...] se hubiese huido ni puesto a salvo, pudiéndolo hacer, pareciéndole cosa indigna para hombres que representaban tan gran majestad como la deste ídolo, y por no ser tenido por cobarde y medroso, no sólo en esta tierra, pero en la suya, [...] y así,

572 Las fuentes históricas mencionan varios casos de negociación para un rescate, aunque en ocasiones no se puede descartar influencias occidentales en la descripción. La declaración de una supuesta libertad en la *Relación de San Juan Teotihuacan* (1986: 237) es extraña: "Los cautivos en la guerra, a los que llevaban a sacrificar al cu donde estaba el ídolo, si acaso, antes de matarle, se podía huir y subir al cu donde estaba el ídolo, pasando de la otra parte del ídolo, quedaba libre de la dicha muerte y sacrificio". ¿No está claro qué significa "pasar del otro lado del ídolo", como si pudiera escapar a la mirada de la deidad?

573 Mendieta retoma aquí Alonso de Zorita (2011, I: 355).

574 Martínez y Valdes (2009: 39) sugieren, con base en datos de la *Relación de Michoacán*, la posibilidad de un rescate a través de un pago o a través del sacrificio de ancianos. También Nájera (2003: 126).

575 También Torquemada (1975-1983, 1: 300; 4: 325). En su *Relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán de 1582*, Antonio Gaspar Chi (s.f.: 15 [3:10]) dice: "Los que eran presos en la guerra si er[an] pobres quedaban hechos es[clausos] y si eran principales los s[acrificaban,] [aunque algunos de ellos]se Rescatauan".

queriendo antes morir, ganando fama eterna. Y caso los mismo se dice de la chusma de los demás prisioneros.

Así, cuando Cortés (2002: 200) mandó un cautivo –un tío de Fernando de Ixtlilxóchitl de Texcoco– para dialogar sobre una paz ante Cuauhtémoc, el mensajero de Cortés fue matado y sacrificado. Esta acción no solamente demuestra la falta de interés para negociar, sino también la imposibilidad de reconocer a un guerrero, una vez capturado por el enemigo.

En la *Relación de Michoacán* (2011: 161), el hijo en cautiverio del noble Taríacuri se negó a ser liberado y pidió ser tratado como futura víctima sacrificial: "¿Qué dirá mi padre cuando lo sepa que me vuelvo? Que ya le han llevado las nuevas: traé los atavíos que ponen a los cativos y cantaré a los dioses del cielo". Este documento colonial temprano de origen purépecha sintetiza la dinámica de capturar enemigos:

Acostumbraba esta gente cuando eran cativados algunos en la guerra, de no osar volver a sus pueblos porque los mataban, si se volvían, porque decían que los dioses los habían tomado para comer de los suyos y también porque no diesen avisos a sus enemigos volviendo a sus pueblos.

Más poderoso que el temor a la muerte si retornaban a su pueblo, era, como veremos, la aceptación de haber cumplido como guerrero, cuando morían en manos del enemigo. Mientras la gente común era calificada con "ordinaria cobardía", y por lo tanto no era penoso escapar del cautiverio y reintegrarse en su pueblo, "los valerosos capitanes tenían que mostrar osadía y deseo de la guerra" (*Códice Ramírez*, 1975: 50). El honor no se ganaba por nacimiento, sino "por vía de la guerra" (Durán, 1984, I: 237). El aprecio más honroso no era la libertad, sino la muerte en batalla o en la piedra sacrificial del enemigo.⁵⁷⁶ En este sentido, Clendinnen (1991: 90) recuerda el asombro de Cortés cuando los mexicas no se querían rendir en la batalla de Tenochtitlan y peleaban hasta el final. "Los heridos

576 En una situación de una guerra "ritual" entre "iguales", "es posible concebir la muerte como un continuo desafío que el guerrero le impone a su voluntad, o sea, como un acto de libertad que supone la decisión, legitimada socialmente, que ciertos individuos asumen sobre la "mejor" manera de morir: como héroes en el campo de batalla" (Chaparro, 2013: 22).

pedían a Cortés que terminara con sus vidas, y, le decían que como era el hijo del sol, y porqué se tardaba tanto en matarlos" (Torquemada, 1975-1983, 2: 306).⁵⁷⁷

Aún así, a finales del siglo XIII, los mexicas fueron a Colhuacan para interceder por sus cautivos –aunque las fuentes no son uniformes al respecto– y con esto, Chimalpáhin (2003a: 169) contradujo la dinámica descrita. Sin embargo, los mexicas capturados no tuvieron interés en ser salvados por sus parientes, y contestaron con la metáfora típica indígena para el destino sacrificial: "No queremos, porque Huitzilopochtli ya nos tiene destinados para la tiza, las plumas y los papeles...". Finalmente, los colhuas se negaron a matarlos, por lo que los prisioneros deciden tomar la iniciativa propia y autosacrificarse.

Hay una nota significativa en un interrogatorio en la provincial del Pánuco de 1529. Cuando los españoles dejaron sus esclavos al cuidado de los indígenas, en ocasiones jamás volvieron a aparecer. ¿Es posible que ya no fueron aceptados en su pueblo de origen, una vez capturados por el enemigo?: "cuando les ponen el hierro de su majestad, los españoles los vuelven a los señores para que se los guarden y al pedirlos devuelven menos diciendo que han muerto habiéndose probado que los sacrificaban..." (A.G.I. *Papeles de Simancas*, Est.59, caj.6, leg.9., en Paso y Troncoso, 1939, I: 161). En el mismo interrogatorio, se sugiere que los indígenas que huyeron cayeron en manos del enemigo, para luego ser sacrificados y comidos: Si sabían que los españoles tenían una cantidad de esclavos que luego se les huían

e pasan de la otra banda del río que están de Guerra e desta manera han perdido gran cantidad de los esclavos e los han habido los contrarios de donde se presume según los pocos que han parecido e la condición de los indios, que los sacrifican e comen como lo tienen de uso e de costumbre" (*Ibid.*: 157).

A las mujeres en México, cautivadas y convertidas en cristianas y esposas de los conquistadores, al preguntar si querían regresar con sus familias indígenas, decían que no (Todorov, 1987: 64). El tabú de volverse a su pueblo se mantuvo durante la época colonial y después entre los grupos guerreros del norte: Entre los

⁵⁷⁷ Para Cuauhtémoc, no había honor más grande que ser matado por un valiente guerrero como Cortés (Torquemada, 1975-1983, 2: 309).

Comanches, "contra lo que podría pensarse, los cautivos redimidos no eran muy bien recibidos en sus familias y pueblos de origen..." (Velasco Ávila, 2012: 85).

En el siglo XVII, el jesuita Nicolás de Zepeda declaró sin comprender a los indígenas del norte de México: "Qué se puede entender de gente que no perdonaba a los suyos propios" (AGN, *Historia*, 19, ff. 121r-140r, en González Rodríguez, 1987: 207). El desinterés en negociar la liberación o un pacto de paz se explica dentro de la lógica bélica indígena del único destino viable para el guerrero: morir durante la pelea o ser llevado al campo adversario para ser absorbido en el universo de los captores. Métraux (2011: 11; también Viveiros de Castro, 1992: 287) observa que a partir del momento de la captura, se considera que el prisionero "está muerto" para la propia comunidad. Liberar un pariente era impedir de manera irrespetuosa la posibilidad de la venganza.

La imposibilidad de la adopción-real

Si los indígenas por lo regular no liberaban a sus prisioneros nobles⁵⁷⁸, es porque más bien mostraban interés en incorporar al enemigo. Aparentemente, existían diferentes maneras para lograr este fin. Habíamos señalado el caso de los iroqueses del noreste de los Estados Unidos, donde la adopción real se alternaba con una muerte sacrificial. Entre los tupinambá de Brasil, se acostumbraba adoptar al enemigo; tenía el derecho de casarse con una mujer de la comunidad, y según el caso, podrían pasar meses o años hasta que finalmente fuera ejecutado y comido (Métraux, 2011: 14, 19). Es pertinente preguntar sobre las maneras de integración en la sociedad mesoamericana, aparte de la alianza matrimonial. ¿Hemos mencionado la posibilidad de una afinidad virtual -que nos falta esbozar-, pero si es de tipo "virtual", entonces existía una afinidad "real" entre enemigos? Revisemos algunos casos.

578 Enfatizamos que las circunstancias particulares de la captura muchas veces no nos son conocidas. Una captura en batalla se debe de distinguir de secuestros y otro tipo de violaciones entre dos comunidades y por lo tanto podrían tener soluciones distintas, según el pacto entre los distintos grupos. La diplomacia y la negociación para una solución dependían de factores socioeconómicos, políticos, vínculos matrimoniales, distancia geográfica, etc.

Empezamos con información del postclásico maya, para después volver al Altiplano Central. En concreto, se trata de un juicio en contra del rival k'iche', el guerrero K'iche' Achi por parte de los rabinaleb (*Rabinal Achi*, 1999). Debido a la trasgresión por parte del k'iche' de un supuesto "pacto" de paz, y por una larga historia de sucesos en contra del señorío Rabinal, el hijo-guerrero Rabinal Achi y su padre, el soberano de dicho pueblo, lo someten a un largo cuestionamiento. Finalmente, el soberano decide ofrecer a K'iche' Achi la opción de ser adoptado en su reino. Si el guerrero k'iche' se sometía, si se mostraba respetuoso y condescendiente, el rey prometía entonces acogerlo entre los suyos y darle armas, vestido y adornos, prodigarle alimento y bebidas, y ofrecerle una mujer.⁵⁷⁹

Finalmente, el hombre bajo juicio no acepta la propuesta de los nobles rabinaleb. Con el honor de un guerrero, contesta el k'iche': "¿Sería yo aún un valiente, sería yo todavía un hombre, si me inclinara, si inclinara mi rostro? ¡He aquí más bien aquello con lo que me voy a 'inclinarse'! ¡He aquí el hijo de mi arco, el hijo de mi escudo, y mi hacha blandida" (*Rabinal Achi*, 1999: 249. Traducción de Breton). En su análisis del texto, Breton comenta que K'iche' Achi se comporta como un "hijo" rebelde. La oferta del soberano se asemeja a un protocolo de "adopción", propuesta rechazada por el guerrero (Breton, en *ibid.*: 320).

El caso de K'iche' Achi nos lleva a ejemplos parecidos del México Central - pero mal documentados- como es el caso del noble mexica Tlacahuepan, cautivo de los chalcas, quienes le ofrecieron convertirse en su rey (Alvarado Tezozómoc, 1975: 296). Es notorio que Tlacahuepan, al igual que K'iche' Achi, rechazó la posibilidad de "alianza por adopción", aunque lo expresaron de manera distinta. Tlacahuepan decidió suicidarse, mientras K'iche' Achi quiso ser sacrificado. En el caso de -otro- Tlacahuepan, un hermano de Moctezuma II, el guerrero pidió a sus enemigos de Huexotzinco que lo mataran en campo de batalla, en lugar de llevarlo a su pueblo (Alvarado Tezozómoc, 1975: 612). No tenemos información sobre un posible destino de Tlacahuepan en el pueblo del enemigo, pero su deseo de morir expresa de manera indirecta un rechazo a cualquier trato distinto. Otro caso

579 También Nájera (2003: 126).

ilustrativo es el cautiverio del capitán tlaxcalteca Tlalhuicole, preso de Moctezuma. La historia del guerrero Tlaxcalteca es compleja, en parte por las incongruencias en las versiones (Muñoz Camargo, 1948: 138, 139 y Alvarado Tezozómoc 1975: 643-645. La versión de Clavijero se inspira en Muñoz Camargo). Clavijero apunta que Tlalhuicole rechazó la supuesta libertad – "cosa jamás usada con ninguno", según Muñoz Camargo– que le ofreció el tlatoani mexica, y prefiere la muerte sacrificial.⁵⁸⁰ También aquí, hay una clara intención de "adopción", quizá con condiciones particulares distintas. Dice Clavijero: "lo estuvo deteniendo en la corte con la esperanza de hacerlo amigo de los mexicanos y servirse de él en beneficio de la corona". La "integración" de Tlalhuicole se manifestó al menos en su papel de dirigente de una campaña militar contra Michoacán. Es curioso el hecho de que el tlaxcalteca trajo una de sus mujeres desde Tlaxcala y vivió con ella tres años entre los mexicanos. Clavijero comenta: "Es creíble que los mismos mexicanos procurasen esto, para que les dejase una gloriosa posteridad, que ennobleciese con su valor á la corte y reino de México". ¿No habría sido más lógico emparentar a Tlalhuicole con una mujer mexica, para asegurar la descendencia del guerrero-enemigo? Volvemos a mencionar el caso más adelante, ya que Tlalhuicole murió en la piedra sacrificial, pero no antes de que le ofrecieran los genitales de su esposa para comer. ¿Esto tal vez porque justamente su mujer no pertenecía a los mexicas y un hijo suyo, por lo tanto, no tendría el debido honor? No lo sabemos.

580 En el relato de Alvarado Tezozómoc (1975: 645), el prisionero extraña a su mujer y esto le parece una cobardía por parte de Moctezuma, que termina dándole la libertad, porque "da afrenta su temor de morir á todos los varones principales mexicanos de esta corte". El destino final del guerrero en esta versión es confuso: en un primer momento, Tlalhuicole supuestamente se suicida, aunque después el autor señala que "acabado de morir Tlalhuicole le sacrificaron los de Tlatelolco".

En cambio, según –la heroica versión de– Clavijero, retomado de Muñoz Camargo (en Alvarado Tezozómoc, 1975: 645), el tlatoani mexica "le concedió generosamente la libertad de volverse á su patria; pero el arrogante tlaxcalteca no quiso aceptar la gracia, con el pretexto de que habiendo sido hecho prisionero, no tenía ánimo para presentarse con esta ignominia á sus paisanos. Dijo que quería morir, como los otros prisioneros...". Finalmente lo sacrificaron y hubo fiesta durante ocho días (Torquemada, 1975-1983, 1: 300). La información recopilada justifica que dudamos de la supuesta generosidad que Muñoz Camargo otorga a Moctezuma, para liberarlo como reconocimiento por el hecho de ser un guerrero valiente y "el mérito en sus enemigos". ¿Se trata acaso de una propuesta de "adopción" en el estilo del soberano Job Tob de Rabinal? A fin de cuentas, la imposibilidad de un guerrero-noble para regresar a su comunidad anula cualquier valor a la idea de ser "liberado".

Lo que vemos en estos ejemplos es el rechazo final sistemático de establecer una alianza pacífica a través de una adopción aceptada.⁵⁸¹ Llama la atención que la decisión aparentemente está en manos del prisionero: la toma de decisión de morir a través del sacrificio es una acción consciente, y contrasta con los ejemplos iroqueses y tupinambá, donde los captores tienen la última palabra. Sin embargo, el caso de Tlalhuicole demuestra que los mesoamericanos conocían una forma de adopción real: él convivió varios años entre los mexicas antes de ser sacrificado.⁵⁸² K'iche' Achi, en cambio, "prueba las ofertas de sus anfitriones y luego las devuelve (denigrándolas)" (Breton, en *Rabinal Achi*, 1999: 266).

Con todo, la imposibilidad de la adopción real no era el fin de las opciones. Allí donde termina esta posibilidad, o donde nunca fue una facultad viable, se inicia justamente la alternativa: la afinidad virtual, cuya construcción podría ser diversa. El caso ejemplar que veremos de allí en adelante trata de la adopción de un hijo virtual entre los grupos nahuas y se caracteriza por una transformación de los participantes a través de procesos sacrificiales y canibalísticas, actos liminales inaugurados y seguidos con un conjunto de ritos en donde se alternan procesos de domesticación y de enemización.

581 En su análisis sobre guerra, sacrificio y canibalismo, Marvin Harris (1977: 104, 108) anota: "Se considera que el cautivo es un bien valioso— el captor literalmente arriesgó su vida por él. Aún así, normalmente, no hay manera de absorberlo en el grupo; no se puede mandarlo de regreso a su pueblo, así que hay que matarlo". Según la lógica de Harris, en sociedades pre-estatales, donde no hay esclavitud u otras formas de explotación, no hay "lugar" para un prisionero, así que eliminarlo parece ser la solución más simple. Harris omitió cualquier forma de construcción social a través de la captura de alteridades.

582 Pérez de Ribas (1944, I: 166) describe una ceremonia de adopción de jóvenes huérfanos entre un grupo indígena de Sinaloa: "Acostumbraban estos indios celebrar una fiesta de los prohijados, porque a los huérfanos que había en su nación los pasaban a su parentela y casa, y recibían por hijos con solemnidad y fiesta". Construían dos casas de "petate o esteras", conectadas, pero a una distancia de cien pasos. Durante ocho días, los muchachos huérfanos no salían de la choza y bebían atole. El piso de la otra choza conectada estaba cubierta de arena en forma de círculo. Con los rostros pintados, entraban bailando y trazaban figuras con una "cañita delgada" en la arena, principalmente dos figuras que "parecían humanas", llamados Viriseva y Vairubi, madre e hijo. Pasado los ocho días, se acercaban a los muchachos para "abrirles los ojos" para estar alertos cuando les tiraban flechas. Según lo que se decía, algunos indígenas tenían el don de desviar las flechas de sus enemigos. Se echaban la arena con las representaciones encima de su cuerpo y les daban armas a los jóvenes.

Primeros resultados

En este apartado, nos enfocamos en la dinámica de la captura de un enemigo. Para una campaña exitosa se requería de una preparación cuidadosa. Los códigos estrictos para toda la comunidad debían generar el contexto bélico más propicio para el propio grupo y debilitar en lo posible la fuerza del adversario. En función del cumplimiento de la misión destacan tanto actos como la lectura de sueños (alucinógenos), ritos pronósticos y actos sacrificiales, como actos mágicos como los ritos de manipulación y de imitación. Aunque escasos, disponemos de datos que sugieren súplicas hacia los dioses del enemigo para ofrecer un individuo de su comunidad, como parte del pacto (the "*covenant*") entre los jefes. Esta idea da paso a la noción ambigua en los discursos sobre una entrega "voluntaria", o la predisposición del guerrero, su familia y su comunidad para entregar(se) en el campo de batalla. En la lucha entre Tenochtitlan y Tlatelolco, el oponente participó de forma disfrazada en el juego de pelota.

Algunas fuentes señalan que el primer enemigo capturado era sacrificado en el campo de batalla y algunos testimonios indican prácticas de antropofagia en estos contextos. Algunos investigadores han argumentado que estas formas de canibalismo eran de tipo no ritual o no religioso. En cambio, nosotros opinamos que se trata de la misma dinámica y el mismo conjunto de creencias que el consumo ceremonial de un prisionero sacrificado en el recinto sagrado de la comunidad. Además, es una indicación que la antropofagia no es un derivado del sacrificio humano institucionalizado. El aspecto simbólico de la guerra queda claro con la presencia de sacerdotes con estatuas de dioses en las expediciones que iban adelantados para manipular el contexto con "cortinas de neblina". Opinamos que los atavíos no tenían la función de causar temor al enemigo, como se ha dicho muchas veces, sino, que eran entidades anímicas, espíritus-protectores, nahuales con la tarea de disminuir la energía del enemigo y favorecer con magia al ser-portador de estas máscaras.

En estos encuentros, la lucha verbal, en ocasiones acompañada por la exhibición de partes de cuerpos de los presos era parte de una interacción más general, enfocada en la intención de capturar al 'otro' con fines antropofágicos. En este sentido, la fantasía y el temor en las descripciones de los europeos solamente coloreaban una parte del contexto real indígena, que consistía en anunciar al enemigo su destino sacrificial culinario.

Existían reglas muy estrictas para declararse el dueño de un prisionero y poder exigir los derechos correspondientes. Con distintos procedimientos jurídicos, se evitaban discusiones y malas intenciones. El enemigo ideal era un noble con máximo rigor y fuerza, apto para su integración-asimilación en la sociedad.

Hemos puesto énfasis en el aspecto cinegético de la guerra y la respectiva equivalencia entre presas de caza y prisioneros de guerra y sus tratamientos sacrificiales. El *Rabinal Achi* (1999: 159) relata como los guerreros imitaban al coyote, al gato de monte, al agutí o al jaguar para engañar al enemigo. Tal vez la captura más importante era una deidad ajena. Aparte, se apreciaban objetos-seres con carga anímica como la cabellera del enemigo.

La construcción de una sociedad reproductiva dependía de varios tipos de relaciones sociales. La necesidad de multiplicarse prometía en teoría una rivalidad perpetua y generaba un modelo de predación: La opción del vínculo bélico – garantía de una muerte transitiva– era solamente un mecanismo para la construcción de lazos distintos. Un noble por lo tanto no deseaba ser liberado para volver a su comunidad anterior, ya que su captura era de alguna manera una expulsión voluntaria, y el motivo de una reacción justificada por parte de sus familiares. Hemos intentado de demostrar que esta lógica no surgió en el seno de la sociedad mexicana. Muchos grupos indígenas –en menor o mayor medida y con variantes– participaban en esta lógica existencial. Capturar y devorar, o ser capturado y devorado parece haber sido una doble dinámica razonable.

Los indígenas contaban con maneras diversas de incorporación. Una breve revisión a nivel amerindio de nuestra parte nos hace pensar que se trata *grosso modo* de dos variantes generales: desde una muerte inmediata hasta la adopción

por vida, con una cantidad de posibilidades intermedias. En algunos grupos, al prisionero alcanzó una vida larga en la comunidad, para recibir un golpe final y ser consumido, después de haber generado infantes –pequeños enemigos– a través de una alianza matrimonial, muchas veces con una hermana de su captor. En Mesoamérica, la adopción real parece haber sido complicada. Tras una supuesta intención de dejar vivo el prisionero y convertirlo en un miembro de la sociedad, vemos cómo los aprisionados tienden a preferir una muerte sacrificial o eventualmente un suicidio. La muerte por sacrificio es la solución que nos interesa, ya que da –de manera contradictoria– vida al proceso de construir afines, aunque virtuales.

Bienvenidos a -la nueva- casa

Las descripciones del siglo XVI revelan que la imagen del cautivo desnudo y sumiso, acostado a los pies de su vencedor, es solamente una parte de una realidad más compleja.⁵⁸³ El retorno al pueblo o la ciudad se caracterizaba por una atmosfera ceremonial viva.⁵⁸⁴ Recibían a los presos siendo "hijos del sol y tiempo, tierra y aire" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 485; Durán, 1984, II: 188). Inmediatamente, los cantores empezaron a componer sus canciones (Mendieta,

583 Como si fuera una presa, el cautivo fue llevado de una viga por las manos y pies (Graulich y Olivier (2004: 132; CF II 132). En la versión de Cristóbal del Castillo (1966 [1908]: 85), ataron a los cautivos por el vientre con una cuerda gruesa. Otra técnica de amarrar a los derrotados era a través de "los agujeros de sus narices" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 483), amarrados de pies y manos o con colleras de palo, cuauhcozcatl' (Alvarado Tezozómoc, 2001: 396), o, atados los genitales con la cuerda del arco (*Relación de Chichicapa*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984 78). Según el Padre Ximenez (1929: 84), en Guatemala ataban a los cautivos con un aro de oro, de plata o cobre en el pescuezo, con cuatro hombres de guarda. En ciertos momentos, se usaban jaulas de madera, con frecuencia mencionada por Bernal Díaz del Castillo, para que no pudieran escapar (*Relación de Chimalhuacan Atoyac*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 161). Véase Martínez y Valdes (2009: 34) para un estudio iconográfico de prisioneros de guerra en la *Relación de Michoacán*, y de Vail y Hernández (2008) para el Postclásico en la región maya.

584 Véase "una entrada triunfal" de Graulich (2014: 103-107).

2002, I: 253).⁵⁸⁵ El ambiente era agitado, "como que entraban nuevamente a la guerra en un campo contra enemigos" (Alvarado Tezozómoc, 1975: 469). Los presos cantaban y bailaban con la gente principal y honraban el templo de Huitzilopochtli y el sol.⁵⁸⁶ Recibían algo de comer y de beber e "incensábanlos como a hombres dedicados a Dios".⁵⁸⁷ Pasaban delante del *tlatoani* y les decía: "Seáis bienvenidos, ofrenda de los dioses" (Durán, 1984, II: 305, 188).⁵⁸⁸ El *Códice Florentino* (1950-1982, VIII: 45) menciona un espacio donde guardaban a las víctimas, el "*malcalli*", aunque no queda muy claro en qué momento preciso mantenían 'encarcelados' a los presos allí.⁵⁸⁹ Posteriormente, ponían a los presos en filas, enfrente del *tzompantli*, donde los guerreros victoriosos se identificaban como sus respectivos dueños (Durán, 1984, II: 278).⁵⁹⁰

Desde estas escenas centrales, bajo el mando de los jefes de los distintos *calpulli*, se los llevaron al mundo más cercano del captor (Durán, 1984, II: 169), donde, durante algún lapso muy variable, se encargaron de 'cuidar' a su 'presa' ("engordarlo", *Ibid.*: 409), y lo prepararon "para llevarlo al sacrificio" (Torquemada, 1975-1983, 4: 325). Si llegaban a casa después de la batalla, el sacerdote "veía a quién se había de hacer el sacrificio" (Carta del licenciado Palacio, en *Relaciones*

585 Véase también Muñoz Camargo (1948: 252).

586 Entre los mayas, la victoria se expresaba de la misma manera: en un ambiente de festejo, traían a los que habían de sacrificar con muchas plumas y chalchihuites en los pies y manos, con sargas de cacao al pescuezo." (Carta del licenciado Palacio, en *Relaciones de la Verapaz* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 279). La *Relación de Michoacán* (2011: 165) comenta que la costumbre de bailar con el enemigo era "para dolerse dél y hacelle ir presto al cielo".

587 "los regalaban y honraban con tanta reverencia, como si fuesen dioses" (Durán, 1984, II: 196). También Alvarado Tezozómoc (2001: 156, 160).

588 Según Muñoz Camargo (1948: 171), erigían estatuas para conmemorar a los guerreros.

589 Según el Padre Ximénez (1929, I: 84), en su historia de Chiapas y Guatemala del siglo XVII, e inspirado para su información en Torquemada y escritores más tempranos, los cautivos, aunque vigilados, tenían cierta libertad de andar libre en el pueblo: "en cada casa que quería, entraba, y si quería comer con el rey y con e grande o chico lo hacía y no se lo prohibían: solamente tenía de apremio que no podía salir del pueblo sin tener la argolla y la guarda de los hombres, y todos tenían cuenta de hacerles muy buen tratamiento y lo mesmo hacían a quien los guardaba".

590 *Malli*: cautivo de guerra (Molina, 1977, 51v.) (Sahagún, 2003: 668). Hay que señalar que en muchas ocasiones, el conjunto de cautivos eran hombres, mujeres y niños de distintos rangos y orígenes. Véase el análisis de Graulich (2005: 185-221) para la importante distinción entre cautivos-guerreros y cautivos-esclavos. Por otra parte, Torquemada (1975-1983, 4: 69) establece una diferencia poco clara entre espacios para delincuentes y las jaulas para presos de guerra: *teypliloyan* "lugar de presos o atados", y *quauhcalco* "lugar de enjaulados".

de la Verapaz (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 279). En algún momento elegido por los sacerdotes con base en el calendario de eventos, el prisionero nuevamente era trasladado a un templo principal, donde encontraba la muerte sacrificial. Antes de morir, algunos valientes recordaban de manera honrosa su ciudad de origen y exclamaban: "hablarás de mi allá en mi tierra natal".⁵⁹¹ Después de los actos rituales, ejecutados por los sacerdotes encargados, el guerrero captor disponía de los restos y se lo llevaba a su barrio local:

llegaba con sus deudos y amigos el que lo había cautivado y preso y llevábenselo con grandes regocijos y solemnidades y hacíanlo guisar, y con otras comidas hacían un muy solemne y regocijado banquete; y si el que hacía esta fiesta era rico, daba a todos los convidados mantas de algodón. (Torquemada, 1975-1983, 3: 177)

Finalmente, se realizaban varios ritos postmortem, en donde toda la comunidad, pero en especial el captor, los huesos de la víctima y su alma tenían algún papel particular.

Signos de humanización

Un aspecto fundamental para la adopción –aunque virtual– del prisionero y su rol como víctima sacrificial es su proceso de asimilación. Como explica Baudez (2013: 300), "Los mesoamericanos utilizaron distintas técnicas para abolir el anatagonismo y suprimir la diferencia entre mexicas y enemigos, captores y cautivos, verdugos y víctimas".⁵⁹² En este sentido, Graulich (2014: 106) comenta: "¿Será porque el *otro* es distinto, es decir, menos, y que sólo se vuelve una ofrenda digna en el momento en que es aceptable, *integrado*?"⁵⁹³

591 "You will speak of me there in my homeland" (*Códice Florentino*, 1953-1982: II: 47, traducción de Dibble y Anderson).

592 Véase Métraux (2011: 12).

593 En su estudio sobre cosmología kwakiutl, Walens (1981: 143) sugiere que el regreso a la ciudad es el inicio de un proceso de domar al enemigo.

El retorno de las expediciones militares a la ciudad estaba marcado, entre las festividades, por una primera característica peculiar: los cautivos eran vestidos como sus captores.⁵⁹⁴ Zorita (2011, I: 358) es particularmente esclarecedor en su descripción. Recién llegado a la ciudad, los mensajeros del dueño venían corriendo con joyas y un vestido de su casa para vestir al cautivo enemigo, listos para recibirlo con mucha fiesta "y hacíanle la honra que al mismo señor, aunque no tan de veras...". El preso entraba "en las andas", y lo saludaban todos "primero que al señor. [...] Después saludaban al señor y a sus caballeros".⁵⁹⁵ Mendieta enfatiza que nadie tuvo el derecho de vestirse así, por más noble que fuera de descendencia. Era un privilegio absoluto de los guerreros -y sus cautivos- más valientes.⁵⁹⁶ El *tlatoani* Moctezuma mandó de vestir al guerrero tlaxcalteco Tlalhuicole,

todo tigreado como valiente soldado que era, y pañetes muy labrados y una bezolera de esmeraldas, oregeras de oro, y le hizo gran cortesía Moctezuma; luego le dió una divisa que llamaban *quetzaltonameyutl* que es una plumería con un sol llano relumbrante como espejo. (Alvarado Tezozómoc, 1975: 643-645)

El cautivo de Axayácatl era adornado con las armas y divisas de tigre y águila del rey, y con su macana dorada de navajas (Alvarado Tezozómoc, 1975: 410). Aparentemente, el cautivo participaba en la danza con el traje del *tlatoani* (Durán, 1984, II: 274). De la misma manera, el *ixiptla* de Tezcatlipoca, prisionero de guerra "privilegiado", "era vestido y compuesto de semejantes hábitos que los muy ricos del ídolo" (Pomar, 1941: 21). En la *Relación de Michoacán* (2011: 152), aunque no hay una alusión directa a la relación captor-cautivo, el cambio de vestimenta sugiere la transformación temporal de las víctimas: "estuvieron componiendo los cativos dos días y emplumarónlos y pusieronles las mitras de

594 Véase Dehouve (2016: 148).

595 Véase Torquemada (1975-1983, 4: 327); González Torres (1972: 195).

596 El *Códice Florentino* nombra cuarenta y ocho clases de mantas y once taparrabos (en López Austin y García Quintana, 2002, II: 739). A Sahagún, no se le escapó la importancia de las figuras pintadas en las mantas. Al final del capítulo en español, mucho más resumida que la versión en náhuatl, el fraile concluye, sin más: "Todas estas mantas arriba dichas son sospechosas".

plata y tortas de plata al cuello, como soles, y unos cabellos largos a las espaldas".⁵⁹⁷

De la misma manera, pero a la inversa, poco antes de la ejecución, el dueño y su prisionero se vestían ambos con los atributos de las víctimas sacrificiales. Durante el mes de Tlacaxipehualiztli, presentaban las víctimas rayadas de rojo y blanco, con banderas de papel y rayas pintadas de hule negro (*Códice Florentino*, 1953-1982: II: 44, 45), es decir, como *huahuantín* o "rayados" (González, 2011: 255) o -Mimixcoa víctimas (Olivier 2010:453) (figura 32)-, mientras los guerreros captadores aparecían de color rojo, sus brazos y piernas cubiertos con plumas blancas de guajolote. Según los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1953-1982: II: 45), era el único momento en que el captor 'mostraba' a su cautivo. "Su amo lucía las mismas galas que su cautivo y era llamado "sol" y "yeso y plumas" (Graulich, 1999: 282).⁵⁹⁸

Como explica Olivier (2015: 627, 628), llevar al cautivo en andas, con los atavíos de su captor implicaba la identificación del cautivo, el "sacrificado", con el captor-*tlatoani*, "el "sacrificante" —el que ofrece la víctima—. Como personificadores, se asemejan al *ixiptla*-esclavo que 'era' un dios, gesticulando en las procesiones, con el vestido que marcaba esta identidad (Torquemada, 1975-1983, 3: 383).⁵⁹⁹

597 Más adelante se habla de la riqueza del cazonçi y las "rodela y mitras para los cativos que sacrificaban" (*Relación de Michoacán*, 2011: 259).

598 Para la tiza y la pluma, véase Graulich (2005: 193) y Olivier (2015: 495) y la *Leyenda de los soles* (2011: 182) que comentamos más arriba. El canto de los "guerreros del sur" detalla como los cautivos iban emplumados: *iuiyoc in nomalli* (Sahagún, 1958: 40). *Iuiyoc de Ihuitl*: "pluma de ave" (Molina, 1977, I: 96v).

599 En otras zonas del continente, encontramos una variante interesante de esta identificación, con base en el "vestido". Según el jesuita portugués Cardim Fernão, entre los Tupis de Brasil, afeitaban las cejas y los cabellos sobre la frente del cautivo, antes de entrar en la aldea (Forsyth, 1983: 167). Así, ya era imposible distinguir un prisionero de un guerrero tupinambá (Métraux, 2011: 8).



Figura 32: Mimixcoa como víctima sacrificial "rayado" (*Códice Borgia*, 1963: 19; Olivier 2010: 453).

Signos de afecto

La integración del cautivo en la nueva comunidad se mostraba a través de una mezcla de signos de afecto –antemortem o posmortem– y de terror, este último caso, en ritos para “poner a prueba” al guerrero. Un claro señal de afecto era la entrega de una mujer al cautivo en los días antes de su sacrificio. El ejemplo más claro es la presencia de cuatro mujeres que acompañaban al *ixiptla* de Tezcatlipoca, un caso que asocié más arriba con la construcción de un afín virtual, con fines reproductivos (Sahagún, 2003, I: 159).⁶⁰⁰ En el mes de Izcalli ocurrió lo mismo (*Códice Florentino*, 1950-1982, II: 169). En palabras de Graulich (2014: 105, 106), les daban prostitutas que eran como sus esposas mexicas.⁶⁰¹ En otro caso, la esclava –enemizada– Toci pasa la noche con el rey.

600 Véase la sección “Fiestas que incluían ritos antropofágicos según las fuentes”.

601 Graulich habla de un cautivo –tal vez mítico– que vivía en libertad durante mucho tiempo, antes de ser sacrificado (¿se refiere al capitán tlaxcalteco Tlalhuicole?). En otra parte, el hecho de conceder mujeres a las víctimas le asombra al autor, dado el “conocido puritanismo azteca en cuestiones de sexualidad” y las asociadas ideas sobre la pérdida de *tonalli* (Graulich, 2005: 201).

Mientras en culturas como los tupinambá, el prisionero podía casarse con una hermana de su captor, para ser consumido años después (Métraux, 2011; Viveiros de Castro, 1992), entre los nahuas, se trataba más bien de imitar la alianza matrimonial por medio de la adopción virtual, para ser ejecutados y consumidos en un periodo relativamente rápido.

El talento favorable de cantar

Finalmente, comentaremos brevemente un caso particular de adopción. Continuamos con la descripción de Zorita (2011, I: 358). Un aspecto notable de las festividades es la inmediata composición de versos sobre las hazañas del guerrero, "propio del nuevo vencimiento". También aquí, los cautivos tienen un papel fundamental. Según Pomar, el que componía era muy estimado, "porque así eternizaba con estos cantos la memoria y fama" (*Relación de Texcoco*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 84). Una característica de los cantos de guerra era la perfecta coreografía adaptada al tema del 'enemigo': Disponían de los atavíos de sus enemigos principales, y cantaban en el tono que honraba el rival (Sahagún, 2002, II: 761).⁶⁰² En la parte sobre la retórica del *Códice Florentino* (1950-1981, VI: 114), se narra sobre una canción para un guerrero joven de Huexotzinco que se llamaba Mixcóatl, víctima de una guerra contra los mexicas.⁶⁰³ Sahagún (2003: 509) describe cómo los propios mexicas, a través de un cantante, lo honraban:

O bienaventurado Mixcóatl, bien mereces ser loado con cantares, y bien mereces que tu fama viva en el mundo, y que los que bailan en los areitos te traigan en la boca, en rededor de los atabales y tamboriles de Uexotzinco, para

602 También el *Códice Florentino* (1950-1982, VIII: 45).

603 Olivier (2015: 648) advierte la gran cantidad de cantos procedentes de los rivales y opina en este sentido que los enemigos eran la fuente de inspiración.

que recocijes y aparezcas a tus amigos los nobles y generosos, tus parientes [...] Verte han tus amigos.⁶⁰⁴

En el canto, se enfatiza que será recordado entre sus parientes de Huexotzinco, y encontrará a sus compañeros ya fallecidos. Es llamativo que la casa de los cantores en Tenochtitlan se llamaba el *mixcoacalli*, "la casa de Mixcóatl", el dios principal de los enemigos por excelencia.

Si el curso de las batallas era positivo, cantaban en el palacio el "romance de las proezas y hechos antiguos de los antepasados" (Torquemada, 1975-1983, 4: 321). Estos cantos se ejecutaban en presencia de un mensajero prestigiado, que traía las novedades recientes sobre los desarrollos bélicos.

En su análisis sobre la música Araweté del actual Brasil, Viveiros de Castro (1992: 241) comenta: Canciones de guerra y canciones de los antepasados tienen la misma estructura y contenido. La música de los ancestros tiene básicamente dos variantes: pueden ser canciones de un ancestro sobre el enemigo, o son canciones de un enemigo mítico. Estas últimas son de origen externo y en su gran mayoría de los "ex-arawetés", que se separaron en alguna fase del pasado y se convirtieron en enemigos. A la luz de los hechos que presentamos sobre el origen compartido de los grupos nahuas convertidos en rivales, ésta última reflexión ciertamente adquiere sentido para nuestro caso.

Lo significativo de ser el transmisor de estos cantos de guerra, es que quedaban en la memoria del pueblo los actos heroicos, esto lo ejemplificó de manera magnífica Chimalpáhin (2003: 145-149).⁶⁰⁵ Según esta historia, en el año 1479, los amaquemeque y los tlalmanalca chalca "por primera vez, fueron a cantar a Mexico", en la casa de las mujeres nobles, que contaban con la presencia del *tlatoani* Axayacatzin. Éste último constata de la voz extraordinaria del noble Quecholcohuatzin de Amaquemecan, y decide convertirlo en "concubina"⁶⁰⁶. Acto

604 Entre los mayas cakchiqueles, se festejaba la captura y el sacrificio por flechamiento de Tolgom por parte de las siete tribus con una danza y "el canto de Tolgom" (*Anales de los Cakchiqueles*, 1950: 77).

605 También Alvarado Tezozómoc (1975: 477).

606 *Amochauh*= "vuestra concubina", de *chahuatl* (www.gdn.unam.mx).

seguido, Quecholcohuatzin recibió mantas y cacao, sandalias de turquesa, plumas finas y tilma y maxtlatl, "precisamente de la ración de Axayacatzin".

Ricamente ataviado así el cautivo, Axayacatzin "se apropió" del canto y ordenó a los amaquemeque que repitan "el canto guerrero de mujeres", una famosa composición de esta región.⁶⁰⁷ El afortunado cantante -que se salvó de la muerte sacrificial- adquiere un papel femenino, con el cual parece establecer un lazo de parentesco con el *tlatoni*. También aquí, resulta relevante el comentario de Viveiros de Castro (1992: 279): la característica principal para salvarse de la muerte era el talento para cantar o tocar.

El flujo de cantos de guerra tiene su génesis fuera de la comunidad.⁶⁰⁸ Cautivos, esclavos y mensajeros introducen, enseñan y dejan memoria de las hazañas. Según Castro (1992: 241), el enemigo muerto enseña la canción a su captor/matador.⁶⁰⁹ Se entiende que este proceso inicia con la captura en campo de batalla, cuando el espíritu del capturado se empieza a apoderar de su captor. Así, apropiarse de canciones nuevas desde afuera de manera continua resulta fundamental para la reproducción de la vida ceremonial (Fausto, 2000: 941).

El inicio de las diversas multiplicaciones

A continuación, nos enfocaremos en tres consecuencias importantes para el guerrero captor y su entorno social: primero, las formas en que recibió los honores

607 La canción "se quedó" en manos de la familia de Axayacatzin hasta los tiempos coloniales.

608 Entre los warí de Brasil, el canto es el regalo del enemigo, captado muchas veces durante el sueño. El sueño (que contiene el canto) se transmite a los familiares del captor, quienes se hacen cargo de su presentación en público. De manera significativa, el captor mismo no puede realizar dicho acto (Fausto, 2000: 941).

609 Retomamos también un mito ya señalado de la "sociedad" guerrera Hamatsa de los kwakiutl del Noreste de los Estados Unidos, en donde queda explícita que la cautiva-esclava enseña los cantos "ante los conductores del canto". Se trata de los cantos de la "cabeza" cortada, es decir, del hombre recién matado. Y el relato continua: "Ciertamente, ¿por qué no aprenderían los cantos del danzarín caníbal?" (Hunt, en Blanco Villalta, 1948: 102).

por haber captado una 'entidad ajena', y, por la misma hazaña, su derecho al matrimonio, y finalmente, el derecho a comer carne humana.

El derecho a casarse

El mérito de llevar un cautivo era una manera doble de reproducción social. No solamente contribuía con la entrega de un 'alma' externa, sino también garantizaba la reproducción a través del matrimonio: los jóvenes eran educados en los *telpochcalco*, hasta tener la edad para poder ir a la guerra, "y [a] los que salían valientes, en trayendo un cautivo, luego lo[s] dejaban en su libertad p[ar]a poderse casar y tomar alguna mujer" (*Relación de Cempoala*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 77).⁶¹⁰ Según Durán (1984, I: 115), podían tener dos o tres "mancebas" y en palabras de Cristóbal del Castillo (1966 [1908]: 85), el que trabajaba en la guerra no tendría "ningún límite en obtener mujeres".⁶¹¹ La *Relación de Epazoyuca* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 86) narra que "los valientes que traían el cabello como copete, podían tener las mujeres que quisieron". Por otro lado, entre la gente común, lo más deseado era regalar a su hija a un guerrero exitoso:

será y es nuestra voluntad que el varón que más fuere y valiere en las guerras, en premio les concedemos que de nuestras hijas y nietas y sobrinas, al que mereciere, conforme a su valor y valentía, tenga en su casa dos o tres o cuatro mujeres suyas" y los mas valerosos podían tener ocho o diez mujeres si las podían sustentar (Alvarado Tezozómoc, 2001: 75).

Alva Ixtlilxóchitl (1975, I: 406) por su parte, y probablemente con cierta exageración, asegura que el señor que ya "tuvo doncella, antes de haber vencido a cuatro capitanes en guerras, fue castigado".⁶¹² En un episodio en la *Relación de Michoacán* (2011: 165), una mujer cuenta cómo su hermano

610 Véase también la *Relación de Poncitlan, Cuiseo* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 183).

611 De los primeros señores guerreros Quichés, se decía que eran "los primeros en ser casados" (*Título K'oyoi*, 2009: 31).

612 Una variante significativa que nuevamente relaciona la guerra con la cacería era el derecho a casarse, después de haber matado a un jaguar, entre los Guató de Brasil (Métraux, 1946: 409-418; Balée, 2007: 190).

participaba en una danza con un cautivo, ya que era la costumbre de bailar junto con la víctima antes de su sacrificio. De manera curiosa, un señor le pregunta a la mujer si su hermano estaba casado. ¿Tal vez la duda se asocia al derecho exclusivo de bailar con un cautivo para los hombres casados?

La posibilidad de establecer relaciones de parentesco fue construida en el campo de batalla: cuando los colhuas erigieron su altar y pidieron establecerse en tierra chichimeca, ellos les contestaron:

Estamos en guerra con los de Xaltocan; digámosles que vayan allá a tomar cautivos, para que de una vez [se vea] si merecen que les demos a nuestras hijas y nuestras tierras. [...] Y cuando los colhuas tomaron tres cautivos [...] los chichimecas les dieron a sus hijas... (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 111, 113)

En este sentido, la guerra no solamente se presentaba como una alternativa al matrimonio para generar relaciones sociales, como hemos visto, sino también parece haber sido su condición necesaria.⁶¹³

Los beneficios económicos: marcadores de multiplicidad

Las fuentes repiten con frecuencia las ceremonias dedicadas a honrar a los guerreros exitosos (Canseco Vincourt, 1966: 108-111). Los detalles que los cronistas captaron, o las largas descripciones de los regalos que recibían de las manos del *tlatoani*, revelan una distribución de bienes típicos tal vez de guerreros en sociedades jerarquizadas. Al mismo tiempo, son una indicación del papel que ejerce el estado en los movimientos socioeconómicos. Una manera común de honrar era a través del reparto de tierras (Durán, 1984, II: 98), y por medio del otorgamiento de nuevos rangos (Sahagún, 2003: 303; Alvarado Tezozómoc, 2001: 150, 151, 155). Según la *Relación de Acolman* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 226), “los naturales que en la guerra se señalaban, y

613 El derecho a casarse y tener hijos por la captura de un enemigo, o por la ejecución ceremonial de un prisionero se conocía también entre los Tupinambá de Brasil del siglo XVI. Al mismo tiempo, el matrimonio se convirtió en la obligación de aportar cautivos, especialmente para los suegros y cuñados (Castro, 2002: 228; 1992: 274).

prendían y mataban a otros, tenían licencia de señalarse en tiempo de paz, y traían en la cabeza plumas blancas pegadas con engrudo.” Ni el hijo de un *tlatoani* gozaba de poder afeitarse el cabello y marcar sus hazañas en las distintas partes de su cuerpo, sin las capturas requeridas (*Relación de Texcoco*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 82).⁶¹⁴ Ser un 'caballero del sol' significaba tener acceso a beber cacao, vestirse con algodón y ciertas plumas, traer zapatos en el palacio, tener el derecho a bailar y ponerse olores y flores (Durán, 1984, I: 115, 443; II: 236; Sahagún, 2003, II: 686; I: 180, 432). Solamente los más destacados tenían el derecho de comer en el palacio del *tlatoani* (Alvarado Tezozómoc, 1975: 362, 363).⁶¹⁵

La economía de los vestidos de animales o sobrenaturales, expuesta en el *Códice Mendoza*, era extremadamente importante (McKeever Furst, 1995: 73). Torquemada (1975-1983, IV: 329, 330, 342) menciona un vestido llamado *ilacatzihqui* para aquellos que una vez ya retirados en la batalla, regresaban con el enemigo, lo que demuestra el sistema de reconocimiento muy definido para actos precisos de valor. El que se ponía el vestido sin permiso, corría el riesgo de ser condenado a muerte. El momento más destacado para mostrar esta parafernalia era durante las danzas públicas, un vínculo entre ritualidad y economía que se debe de estudiar en conjunto.

El derecho de comer carne humana

El prender a un alma ajena a la sociedad propia resultaba en la posibilidad de multiplicarse con beneficios como obtener tierras, mujeres y mantas. Sin embargo, ahí no terminaba la reproducción social. Fray Diego Durán (1984, I: 115) nos

614 “para venir a ser Tequihua, que era llegar a ser afeitado en la forma que se ha dicho y pintado, había de haber, primero, muerto o preso a cuatro enemigos.” Después lo aceptaron en el consejo de guerra, donde podía comer y bailar con ellos (*Ídem*).

615 Aunque eran invitados para un banquete real, el *tlatoani* comía solo, pero repartía los alimentos "como reliquias del rey y sobras de su boca" a los honrados guerreros (Durán, 1984, II: 237).

proporciona el dato valioso que entre los privilegios ganados, el guerrero sobresaliente tenía el derecho de beber "vino" y comer carne humana. Aunque hemos expuesto a través de varios ejemplos que este derecho era exclusivamente para los nobles, Durán expresa aquí el vínculo entre los méritos en la guerra y la práctica de antropofagia. Además de sus logros en el campo de batalla y la entrega de un prisionero, el guerrero cumplía ante los dioses y ante su superior en rango: el *tlatoani*, quien era el primer responsable de alimentar a las deidades y su pueblo.

Durante la elección de Ahuizotl para convertirse en el próximo *tlatoani* tenochca, Netzahualcoyotl de Texcoco le recordó como tenía que cuidar el templo de Huitzilopochtli, y "habeis de usar de vuestras guerras para este comer de los dioses, y que lo sepan los que hasta ahora no lo saben, que están aqui estos dioses, que han de comer..." (Alvarado Tezozómoc, 2001: 459). Aparte de ofrecer el corazón del cautivo al dios Huitzilopochtli, se consumía su carne (Sahagún, 2003: 99; Durán, 1984, II: 415)

El guión general de la secuencia de eventos se nos ofrece fray Diego Durán (1984, I: 33):

Y a esta forma sacrificaban todos los presos y cautivos traídos de la guerra de los pueblos dichos; todos, sin quedar ninguno, pocos o muchos. De donde, después de muertos, y echados, los alcanzaban los dueños, por cuya mano habían sido presos y se los llevaban y repartían entre sí y se los comían celebrando la solemnidad con ellos.

Como hemos visto en la parte sobre la distribución de la antropofagia en México, esta frase se repite innumerables veces, con variantes de estilo, en las fuentes del siglo XVI.⁶¹⁶

616 También Durán (1984, I: 140); Sahagún (2003: 99); *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 202); *Relación de Totolapan* (en *ibid.*: 162); *Relación de Tetela y Hueyapan* (en *ibid.*, 1986: 267); *Relación de Santiago Atitlán* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 106); *Relación de Chichicapa* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 67); *Relación de Cuautla* (en *ibid.*: 150, 157); *Relación de Cuicatlan* (en *ibid.*: 168); *Relación de Chilchotla*, (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 108); *Relación de Terecuato*, (en *ibid.*: 426); Las Casas (1967, I: 503).

En otras regiones de Mesoamérica, la antropofagia también se caracterizó por ser un exocanibalismo de cautivos de guerra. Citamos algunos ejemplos. Según la *Relación de Tequixquiac (Relación de Texcoco, en Relaciones Geográficas del siglo XVI: México, 1986: 192)* “Tenían estos naturales, por costumbre, de comerse unos a otros cuando se vencían unos a otros en las guerras...”. También en Guatemala (Torquemada, 1975-1983, 4: 118), “era ley inviolable [...], que a todos los nobles y señores que en la guerra prendiesen, los matasen y sacrificasen a sus ídolos, y sus carnes fuesen después comidas de los reyes y señores vencedores”. En Oaxaca, peleaban entre sí los de la Chinantla, Chicomesúchitl y Zoquiapan y otros pueblos comarcanos, “sin causa ni razón alguna, mas de solo por ejercicio. Y comían carne humana de los que prendían en las batallas” (*Relación de Itztepexic, en Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera, 1984: 256*). Más al norte todavía, en Michoacán, la información es muy similar a los comentarios anteriores: “cuando tenían alguna guerra de los *tarascos*, que, algunas veces, les entraban y cautivaban, mataban y comían...”; “y les daban guerra los *epatecos*, [...] que era gente advenediza de la provincia de los *tarascos*, [...], los que eran muy grandes comedores de carne humana, como los mismos *tarascos*. Y con los unos y con los otros tenían guerras” (*Relación de de la provincia de los motines, en Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán, 1987: 166*). Ya en los límites del área mesoamericana, los acaxeos buscaban enemigos “de la manera que salían a cazar algún venado [...], para, hecho pedazos, cocido ó asado comérselo” (Pérez de Ribas, 1944, I: 132).

Los pocos ejemplos citados demuestran el vínculo entre la guerra y la antropofagia en Mesoamérica. El conjunto de privilegios presentados demuestra el carácter de una sociedad guerrera.

Primeros resultados

En los párrafos anteriores vimos cómo el prisionero era recibido en la comunidad del captor. Contrario a la imagen del prisionero desnudo y humillado, el prisionero

participó activamente en los ritos que reactualizaban la victoria bélica por medio de la captura en un estilo dancístico belicoso y la cosmogonía de la guerra, y en su presentación formal como nuevo "miembro" del grupo. Excluidas de su propia comunidad en el momento de su captura, estas "presas externas" eran la base de un "devenir-otro" (Viveiros de Castro, 2010: 187) colectivo e individual.

La identificación del cautivo con su dueño se manifestaba cuando entraban en la ciudad y el prisionero iba vestido ricamente con las insignias del captor. También se honraba al enemigo con cantos en que recordaban su valentía y enfatizaban su destino sacrificial para ser inmortalizado. En las ceremonias se acentuaba el carácter transitivo de los elementos cósmicos y la importancia de los conflictos bélicos para asegurar la continuidad de este mecanismo.

En el caso de Quecholcohuatzin de Amaquemecan es notorio que, gracias a su talento para el canto se salvó de la piedra sacrificial, un hecho que se ha registrado también en otras partes de América. De manera notable, el *tlatoani* mexica lo convirtió en un afín femenino o concubina. El proceso de adopción y conversión era al mismo tiempo un acto de humanización del enemigo. Tanto el captor como su prisionero participaban de momentos como prolongaciones el uno del otro, en otros momentos como oponentes.

La captura de un prisionero generaba riquezas con repercusiones en todos los ámbitos de la sociedad. El valiente se ganaba el derecho de casarse, y sus hazañas y nuevo estatus le permitían el acceso a productos de prestigio. Finalmente, se le concedía el derecho de comer carne humana. El canibalismo en Mesoamérica estaba estrechamente ligado a la captura de un enemigo, que era considerado un hijo de su captor. Sin embargo, una integración real resultaba ser problemática, por lo que se decidió por una solución virtual. Esto a su vez permitió el proceso que aquí queremos entender: su sacrificio y su consumo como mecanismos de integración. En el periodo de "espera" del día sacrificial, lo engordaban para ser presentable y un alimento digno ante los dioses.

4. Antropofagia ritual: el consumo de un guerrero enemigo

Los vencedores convierten a los vencidos en manjares.

Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 1944.

Vas a confesar el rostro de tus montañas,
el rostro de tus valles,
Si no lo revelas ¡quiera entonces el cielo, quiera entonces
la tierra
que, como alimento,
y como bocado(s) te presente frente a mi señor
a mi eminencia!

Rabinal Achi, 1999.

Introducción

En su extenso estudio sobre las culturas de la Colombia prehispánica, Trimborn (1949: 413) comenta: “nuestra explicación del canibalismo en el valle del Cauca” se basa “en una característica común a casi todas las manifestaciones antropófagas del espacio cultural que nos ocupa: la particularidad de que el objeto del canibalismo eran siempre las víctimas de la guerra, o sea, retrocediendo a su punto de origen, que el guerrero devoraba al guerrero”. Durante la primera mitad del siglo XX, el endocanibalismo funerario era poco conocido, lo que explica la percepción firme de Trimborn. Sin embargo, los datos para Mesoamérica efectivamente demuestran que el consumo de las víctimas de guerra es la práctica más común en los casos antropofágicos estudiados en el mundo amerindio. Existe un claro vínculo entre los motivos y las tácticas bélicas descritas y el exocanibalismo guerrero, como demostraremos a lo largo de este capítulo, en el cual nos acercaremos al tratamiento canibalístico de los prisioneros de guerra.⁶¹⁷

En menor medida, pero no menos sorprendente, trataremos el tema del consumo de esclavos por parte de un grupo de mercaderes, tal vez, en el mundo amerindio un fenómeno exclusivo de los grupos nahuas dirigidos por los mexicas.

Trimborn (*Ibid.*: 398) se preguntó quién participaba en el consumo de la carne humana y quién proporcionaba a las víctimas. Para nuestro análisis, nos parece adecuado -hasta donde sea posible- seguir los pasos metodológicos delineados por Marcel Detienne (1989) en su estudio sobre el sacrificio entre los antiguos griegos. Aunque se trata de animales domesticados -una diferencia significativa-, el modelo griego tiene el conveniente de integrar el consumo de la

617 Hélène Clastres (2013: s/p): “*Et si on ajoute que les tribus tupi passaient le plus clair de leur temps à se faire la guerre, que, de surcroît, le but des guerres était de faire des captifs, on aura une idée de l'importance de leur cannibalisme*”. (Y si añadimos que las tribus tupí pasan la mayoría de su tiempo haciendo la guerra, que, además, tenía como fin hacer cautivos, uno tendrá una idea de la importancia de su canibalismo” (Traducción del tesista).

carne dentro de un sistema sacrificial, al igual que en el caso mesoamericano. Detienne (*Ibid.*: 4) explica:

Se toma en cuenta a la víctima: su estatus y lugar en el bestiario, el comportamiento requerido y sus cualidades y defectos, así como un análisis de procedimientos exclusivistas (animales que no son para ser sacrificados, carne que no es para que se coma). Los métodos para desmembrar y la división entre las distintas partes internas y aquellas que, de alguna manera, constituyen el exterior del animal, también son examinadas. Se estudian los tipos de cocción: los valores respectivos de estar crudo, asado y hervido, así como los significados de lo que se eleva con el humo -huesos, grasa y aromas. Por último, son analizadas las modalidades de la distribución y división de la carne de la víctima, incluyendo las porciones de honor, las piezas para los sacerdotes, [...]. Todos estos temas se unen con otros y generan preguntas relativas a una serie de relaciones centrales para el pensamiento y simbolismo griego. (Traducción del tesista)⁶¹⁸

La información disponible sobre estos distintos aspectos del mecanismo sacrificial y canibalístico entre los grupos nahuas es dispareja. Los datos sobre la distribución de la carne son relativamente abundantes, mientras que no sabemos casi nada sobre los detalles del banquete doméstico o comunal. Asimismo, la presentación de nuestro orden cronológico será distinta a la de Detienne para facilitar la comprensión secuencial de los hechos. En el capítulo anterior, los datos sobre la guerra y la captura ya nos dieron un indicio sobre las características de la víctima ideal. Vimos un ambiente ritualizado de roles invertidos en el ámbito del poder central, que servía para optimizar la conversión de la víctima en un 'ser humano' parecido a los de la comunidad del cautivador, una preparación indispensable para la 'incorporación final' de la víctima. En este apartado del

618 “*The victim is also considered: its status and place in the bestiary, the behavior required of it, and its qualities and defects, as well as an examination of exclusionary procedures (animals that are not to be sacrificed, flesh that is not to be eaten). The methods for dismembering and the division between the different internal parts and those in some way constituting the animal’s exterior are also examined. Types of cooking are studied: the respective values of being raw, roasted, and boiled, as well as the meanings of what rises with the smoke— bone, fat, and aromatics. Last, the modalities of the distribution and division of the victim’s flesh are analyzed, including the honored portions, the pieces for the priest, [...]. All of these issues tie in with others and raise questions concerning a series of relationships central to Greek thought and symbolism*”.

estudio, nos enfocaremos en las distintas fases del exocanibalismo bélico de los grupos nahuas del Postclásico tardío.⁶¹⁹

Exocanibalismo bélico: una práctica dietética de dos destinatarios

La comunidad que practicaba el exocanibalismo no podía reclamar el cuerpo de las víctimas para sí mismos. La información recuperada revela que se repartían las distintas partes entre dos tipos de destinatarios: deidades y seres humanos.⁶²⁰ Se trata de una distribución jerarquizada y bien delineada, conforme a estrictas normas religiosas, políticas y sociales. La primera escala en la distribución era la de los dioses, asociada inmediatamente al acto de quitar la vida -el primer corte de la víctima, seguida por el ámbito de los sacerdotes. Posteriormente, se honraba al *tlatoani* con un trozo del cuerpo, y se continuaba con una dispersión de partes corporales para fines alimenticios; esta última etapa, según la cantidad de guerreros o sacrificantes involucrados.

Esta partición dual (divino-humano) resultaba en una secuencia de distintos tratamientos o desarticulaciones corporales que, como modelo ejemplar, se dividía en dos grandes fases. Un primer tratamiento en el entorno del poder central, asociado a actos de canibalismo divino, y una segunda fase de desmembramiento en la esfera local, para el consumo en el 'ámbito' del captor (otro escenario distinto se relaciona con descuartizar a la víctima inmediatamente después de la batalla, y será debatido más adelante). Es probable que las fases tuvieran variantes, según las circunstancias y costumbres de cada grupo particular. Tenemos algunas indicaciones para pensar que los cautivos "sin dueño" eran consumidos por los guerreros en un edificio llamado el Huitzcalco, al igual que algunos esclavos

619 En el capítulo I, hemos analizado algunas otras formas de canibalismo.

620 O, para ser más exacto, en el caso de las víctimas de los mexicas, con las vísceras se alimentaba a los animales del *tlatoani*: "aplacaremos a los dioses con vuestra sangre y la beberán nuestras culebras y de vuestra carne se hartarán nuestros tigres y leones, que ya están cebados con ella" (Torquemada, 1975-1983, 2: 271).

(como veremos) durante el mes de Panquetzaliztli.⁶²¹ Como veremos, hay diferencias en las descripciones de los cronistas. Opinamos que, por un lado, la amplia diversificación de tratamientos sacrificiales está detrás de estas distintas opiniones. Asimismo, la reconstrucción de los hechos posterior a la invasión europea abre espacio para la ambigüedad y produce confusión. No obstante la falta de claridad, encontramos cierta uniformidad en la narración de las diferentes fuentes, en parte porque algunas simplemente copiaban a otras; en otros casos debido a las estrictas reglas del sistema indígena sacrificial.

El mecanismo de la distribución de las víctimas no se debe confundir con quienes realmente comían un pedazo de carne. La carne humana entró en una red económica -limitada- de dones, dictada por una serie de obligaciones sociales. Un factor importante en el patrón de redistribución de pedazos de carne era que dependía de la cantidad de captores involucrados. Esto, a su vez, podrá explicar la presencia de distintos descuartizadores-deidades o representantes políticos durante la occisión.

El sacrificio humano: una práctica dietética

A diferencia de otros grupos indígenas antropófagos del continente americano, el sacrificio humano era una práctica típica de los pueblos mesoamericanos.⁶²² El estudio del sacrificio humano en el México antiguo ha recibido más atención en las últimas décadas y la literatura al respecto ha crecido.⁶²³ El enfoque en estos

621 Véase la sección "La distribución" y "Fiestas que incluían ritos antropofágicos según las fuentes".

622 Hubert y Mauss (1964 [1898]: 10-13) definieron el sacrificio como un acto religioso que modifica la condición de la persona moral involucrada a través de la consagración de una víctima. Para que la oblación se convierta en un sacrificio, se requiere necesariamente la destrucción de la víctima.

623 Véase Duverger (1979), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica: A Conference at Dumbarton Oaks* (1984), González Torres (1985), Graulich (2005), López Luján y Olivier (2010), Díaz Barriga (2009), entre otras.

análisis se dirigía hacia la consagración de la víctima y la comunión con las deidades, según el concepto sacrificial de Robertson Smith (1846-1894) y la clásica definición de Hubert y Mauss (1964 [1898]: 10-13).⁶²⁴ Salvo algunas excepciones, los mesoamericanistas se limitaron a estudiar la parte alimenticia divina. En la mayoría de estas interpretaciones, se ha considerado la antropofagia como una mera prolongación de esta comunión, a veces como una especie de anexo 'obvio pero inadvertido' del complejo sacrificial.

Nosotros consideramos el sacrificio, en primer lugar, como parte de una práctica dietética más amplia (Detienne, 1989: 4; para Mesoamérica, Pitrou: 2011: 126) y más compleja que la mera búsqueda de cohesión social que planteaban Smith o Durkheim (2000).

El primer tratamiento alimenticio en el ámbito comunal central se manifiesta en el acto de ofrecer a los dioses el corazón y la sangre extraídos de las víctimas - descritos por los propios indígenas en términos alimenticios-, al igual que sus aspectos no-tangibles, también 'consumidos'. Esto resulta en una variante del complejo caníbal que autores como Carrasco (1995: 446)⁶²⁵ y, en otro contexto, Viveiros de Castro (1992: XV) han llamado "canibalismo divino".⁶²⁶ En segundo lugar, entramos al tema de la antropofagia en su variante más clásica y más cercana a su definición enciclopédica: la ingesta de carne humana por parte de otro 'humano', aunque esta manera de homogeneizar al consumidor y al

624 Robertson Smith elaboró su definición del sacrificio con base en el rito sacrificial semítico. Se trataba del consumo de un animal totémico que representaba un ancestro de un grupo de linaje exogámico. Mientras para Edward Tylor el sacrificio era básicamente un don, Smith lo explicó como una comunión festiva entre dioses y seres humanos con el fin de fortalecer la unidad social del grupo (en Bell, 1997: 4).

625 Véase el capítulo I.

626 En el contexto de la etnografía sudamericana, Viveiros de Castro demostró lo fructífero que es vincular los distintos tipos de canibalismo: "Se tratará el tema del canibalismo divino, central en la definición Araweté de la condición humana, como parte del complejo de antropofagia ritual Tupí-Guaraní". A diferencia de los dos casos estudiados por de Castro, separados en el tiempo por varios siglos (los araweté son indígenas contemporáneos, mientras los tupí-guaraní aquí referidos corresponden básicamente al siglo XVI y XVII), nosotros estamos ante un doble canibalismo (consumo de seres humanos por parte de deidades y por parte de 'verdaderos' seres humanos) dentro de un solo espacio y tiempo cultural. Para la idea de los 'verdaderos hombres', véase el capítulo I, la sección "La 'red cósmica de la alimentación': algunos conceptos claves" y el capítulo IV, la sección "Sobre distancia geográfica, 'verdaderos hombres' y preferencias antropofágicas".

consumido debe ser tomada con cautela para el caso mesoamericano y tener en consideración matices que corresponden a la realidad de las creencias indígenas. En este sentido, es relevante el concepto de 'humano', pero también la noción del 'otro'.

En otro enfoque, planteamos que la escenificación sacrificial repite el ambiente bélico –tal como propuso Matos-, con el fin de optimizar la eficacia del acto de la ejecución. El sacerdote-sacrificador-dios se parece al guerrero; el sacrificio era ‘matar’ por ‘segunda vez’ en condiciones más deseadas -el pedernal parece una flecha-, y la víctima es optimizada –engordada y humanizada-. Recordemos que en el campo de batalla, “más pugnaban por prenderse que por matarse unos a otros” (Durán, 1984, I: 34). Sin embargo, el sacerdote descuartiza a la víctima, una tarea que no corresponde al guerrero, ya que este es el semejante al que morirá y, además, “carga” – como veremos– la sangre del enemigo en su vientre.

Los discursos

Recapitulemos las palabras de Tlacaélel que explican el conflicto armado, llamado "Guerra Florida", con el fin de poder capturar y disponer de los mejores guerreros enemigos, "de los cuales pueblos tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso" (Durán, 1984, II: 232-235). Es llamativo que esta idea no solamente se encuentra en declaraciones directas de guerra, sino más bien aparece como *leitmotiv* en contextos diversos. En los discursos históricos, las deidades se alimentan o exigen y desean ser alimentados, o se convierten en objetos beneficiarios: el guerrero o algún sacrificante tiene el deber de darles de comer y beber.⁶²⁷ No es extraño escuchar referencias a los mitos y mitohistorias ya descritos más arriba sobre los ancestros y el origen de las

627 En palabras de Mikulska (2007: 12, 13), hay información "sobre quién pide las ofrendas de estos dos elementos [corazones y sangre] y quién las debe proveer".

costumbres de alimentar a las deidades. En Sahagún (2003, I: 503), encontramos descritos a los antepasados como personas que vivían en humildad, pero eran señores y capitanes, y "tenían la autoridad para matar y para hacer guerras, y mantuvieron al sol y a la tierra con carne y sangre de hombres". Entre las palabras dirigidas al dios Tezcatlipoca, se decía que los guerreros no deberían morir por enfermedades e ir al infierno -un destino asociado al Tlalocan-, sino morir en guerra, ir a la Casa del Sol "y allí sirvan de comida y bebida" (Sahagún, 2003, I: 426). Desde luego, el tema fue abordado con más detalle en la retórica para el mismo dios, pero esta vez para pedir su ayuda en la guerra contra el enemigo. En estas plegarias para el "señor de las batallas", queda claro el destino dual de los que mueren en batalla, al señalar la nítida intención antropofágica de los dioses:

El dios de la tierra abre la boca con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra, llamado Tlaltecútl. Quieren dar de comer y beber a los dioses del cielo y del infierno, haciéndoles combite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra. Ya están a la mira los dioses del cielo y del infierno para ver quiénes son los que han de vencer y quiénes son los que han de ser vencidos, quiénes son los que han de matar y quiénes son los que han de ser muertos, cuya sangre ha de ser bebida, cuya carne ha de ser comida (*Ibid.*, II: 430).

La segunda parte de esta oración nos recuerda las palabras de Alvarado Tezozómoc donde narra que "el sol comía de ambos ejércitos",⁶²⁸ expresando nuevamente una aparente indiferencia sobre quiénes, de los dos campos, iban a morir primero en la pelea. ¿Indiferencia porque "matar o ser matado" es honroso de la misma manera? Efectivamente, Sahagún (2002, III: 331) afirma que ambos iban al cielo, al llano donde se ubica el Sol. La versión en náhuatl (*Códice Florentino*, 1950-1982, VI: 11, 13) confirma esta idea central de nutrir a los dioses como justificación de la lógica sacrificial. Sin embargo, esta fuente, como veremos, es mucho más rica en detalles metafóricos sobre el mecanismo y el lugar de destino de los muertos.

628 Véase el capítulo III, la sección "El Sol comía de ambos ejércitos".

Los indígenas nobles crecieron con esta noción escatológica: en otro sermón del *libro sexto* de Sahagún (2003, I: 551; Graulich, 2005: 151), dedicado al niño recién nacido, decían que su "oficio es dar a beber al sol con sangre de tus enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlaltecutli, con los cuerpos de tus enemigos". A las niñas les daban instrucciones sobre cómo honrar a las deidades: "Mira, hija, que de noche te levantes y veles y te pongas en cruz; [...], levántate a lavar las bocas a los dioses y a ofrecerlos incienso" (Sahagún, 2003, I: 494). A todo esto, el Sol contestaba con cierto placer y ánimo: "El sol, regocijado, es alegre, es contento: se complace bebiendo sangre" (*Códice Florentino*, 1950-1981, VI: 58).⁶²⁹ Decían los sacerdotes que "los dioses morían de hambre y pedían de comer". Por todo esto, llamaban a los presos "la dulce comida de los dioses" (Durán, 1984, I: 34, 181).⁶³⁰

Aquí no acababan las referencias gastronómicas cósmicas. Tal vez la argumentación más explícita es el discurso del consejero Tlacaélel, reconstruido por el dominico Diego Durán (*Ibid.*, II: 232) en el contexto de la edificación del templo para el dios Huitzilopochtli en México-Tenochtitlan. Ante la necesidad de disponer de víctimas humanas para la ceremonia inaugural del templo, Tlacaélel exclama: "que se busque un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma, y que bien así, como a boca de comal, de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quisiere y se le antojare comer". Como sabemos, este "cómodo" mercado, metáfora para el campo de batalla, se ubica justamente en la zona que limitaba su territorio con el de sus enemigos de Puebla y Tlaxcala. Veremos más adelante este discurso de Tlacaélel con más detalle.

629 "The sun, rejoiced, is gladdened, is content: it takes great pleasure in the sipping of blood". (Traducción de Dibble y Anderson, año y página de la traducción).

630 Sin embargo, en la 'nación' cora, "los que adoraban al sol decían que mediante su luz podían trabajar para comer y sustentarse, y que aquel dios no era amigo de comer y beber sangre, como otros dioses que adoraban otros, pues se sustentaban comiéndose los hombres y bebiendo su sangre, y que su dios el sol no tenía necesidad de comer, antes les hacía mucho bien, pues los alumbraba y calentaba, y, finalmente, dábales a entender que era dios desinteresado" (Tello, 1968, libro segundo, volumen I: 41).

Nos podemos imaginar variantes sobre el tema antes de cada expedición militar. A mediados del siglo XV, la Triple Alianza conoció una expansión de su poder, y las expediciones militares regresaron con éxito de territorios lejanos. De vuelta en la ciudad de Tenochtitlan, después de un enfrentamiento con los huastecos, repartieron a los cautivos guerreros entre los distintos barrios, y Tlacaélel tomó la palabra para dar órdenes: "Mirad no se os huyan, o se os mueran; mirad que son hijos del sol; dadles muy bien de comer, que estén gordos y buenos, para que llegue el día de la fiesta de nuestro dios, para ser sacrificados, para que se festeje nuestro dios con ellos, pues son suyos" (Ibid.: 169). Después de la dolorosa derrota contra Michoacán, en cambio, el *tlatoani* Axayacatl consolaba al pueblo mexica al decir que con su muerte daban de comer a Tetzahuitl Huitzilopochtli (Alvarado Tezozómoc, 1975: 424).

Veremos algunos datos de otras partes de Mesoamérica. Según el anónimo de la *Relación de Michoacán* (2011: 118) "abajaban los dioses del cielo a comer sangre".⁶³¹ La idea de haber cumplido ante los dioses está explícita en la confesión del jefe Tariácuri, cuando se entera del cautiverio de su hijo, preso de sus enemigos: "sí, sí, mucho placer tengo. Ya he dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Yo he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo..." (Ibid.: 161). Nuevamente, se compara aquí la carne humana con pan o tortilla caliente, y, más adelante, veremos entre los mayas la idea de corazones humanos como tamales. En este sentido, es notable la lámina 43 del *Códice Borgia* (1963) en donde la práctica del sacrificio humano es equiparada con el consumo de maíz por parte de los dioses (Olivier, 2015: 579). Regresaremos más adelante sobre el tema, al igual que sobre la noción del padre que alimenta a los dioses a través del sacrificio de su hijo.

631 Véase Seler (1990-1998, IV: 44) para la idea de alimentar al Sol con víctimas de guerra entre los tarascos.

Para el Clásico maya, se ha podido obtener información sobre las costumbres culinarias de deidades, muertos y nobles a partir de los estudios de los epigrafistas y la lectura iconográfica de los 'discursos' plásticos mayas. Entre lo más deseado por los dioses estaba la carne humana (Houston *et al.*, 2006: 122, 123;⁶³² para el Postclásico maya, Breton, 1999). Vasijas y copas policromadas del Clásico representan escenas culinarias de dioses devorando corazones. Un texto de Yaxchilán se refiere al consumo de un prisionero de guerra de Calakmul por parte de dos dioses patronos, O' Chaak, 'dios de la tormenta', y un dios jaguar del inframundo. Para el Postclásico, hay imágenes o referencias de ofrendas de corazones humanas en Coba, Chichén Itzá y en el *Códice Dresden*. En un texto de un altar en Copan, se alude al alimento para los dioses, y hay argumentos para pensar que los tamales eran substitutos simbólicos del corazón humano (Houston *et al.*, 2006: 122, 123). Sobre el famoso dialogo entre el cautivo y sus victimarios en el *Rabinal Achi*, Breton (1999: 154) comenta: [*El guerrero*] “amenaza a su interlocutor con hacerlo carne de sacrificio, la suerte reservada a los prisioneros de guerra que eran presentados [...] como alimento a las divinidades”. La expresión k'iche' “*wajim: wa*”, que se refiere a comer tortillas, “puede ser glosado como “ser un alimento”, o “(destinado a) ser comido”.

La “Relación de Chichicapa” (*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 67) resume la equivalencia en el tratamiento entre una presa de caza y un prisionero de guerra, una secuencia lógica en la simetría de la captura de entidades anímicas: “Era costumbre que, [de] cualquier cosa que cazasen, o matasen o prendi[e]sen, habían de sacrificar a los d[ic]hos ídolos los corazones, y lo demás se comían. Y no lo habían de comer, hasta haber sacrificado lo mejor.”⁶³³ La repartición dual es clara y jerarquizada: se deja una parte de los occisos para los dioses, antes de empezar el banquete. Los dioses comían primero, seguidos por los seres humanos.⁶³⁴

632 "The most succulent flesh for gods was probably human".

633 Véase, entre otros, Muñoz Camargo (1984: 200) para el sacrificio de animales de caza.

634 Véase Graulich y Olivier (2004: 146)

En el gran circuito de deglución cósmica, el guerrero tenía un papel destacado.⁶³⁵ En diversos contextos, los discursos ponen énfasis en la muerte en combate y/o sacrificial para satisfacer la gula divina. Por medio del sacrificio, los guerreros "procuran al Sol su alimento mágico" (Caso, 1936: 22). En palabras de López Austin (2012, I: 89), "la estabilidad del cosmos ya hacía valer un supuesto beneficio universal de la guerra. Su fundamento fue la necesidad de robustecer a un dios apetente y necesitado de alimento".

Los hechos

Fiestas que incluían ritos antropofágicos (según las fuentes)

En esta parte, realizaremos una revisión de las fiestas o los distintos eventos que incluían el consumo de cautivos de guerra, según las fuentes. Aunque a lo largo del trabajo nos concentramos principalmente en tres veintenas –Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli (sacrificantes y sacrificados guerreros) y, en menor medida, en Panquetzaliztli (sacrificantes mercaderes y sacrificados esclavos)–, tenemos información precisa sobre el consumo humano en varias otras fiestas calendáricas o eventos únicos. Tomamos como punto de partida que, normalmente, cada prisionero de guerra sacrificado también era consumido.⁶³⁶ Sahagún (2003, I: 99) dice que siempre mataban y comían a las víctimas cuando honraban a Huitzilopochtli. Sin embargo, lo mismo ocurría en contextos muy diversos. Aparte de las fiestas con una exhibición bélica esencial, como Tlacaxipehualiztli, Panquetzaliztli, Ochpaniztli o Xócotl Huetzi, la occisión y el consumo de un prisionero podían completar una secuencia ritual de entronización o de muerte de un *tlatoani*, presentarse en fiestas de cacería, o en la inauguración de un templo para algún dios, etc. Al mismo tiempo, las fuentes nos indican que las supuestas

635 Mikulska (2007: 13): "Los encargados de la alimentación del sol y de la tierra eran los varones guerreros".

636 Véase Graulich (2005).

'camas' para los *ixiptla*, es decir, prisioneros que acompañaban en la muerte a una personificación sagrada, eran consumidas. Es de esperar que la occisión y el banquete se llevaran a cabo en ceremonias únicas, en plegarias, en peticiones y en celebraciones importantes de todo tipo. Resumiremos brevemente la información sobre los actos de canibalismo, sin entrar en detalle en los significados de cada fiesta.⁶³⁷ Sin embargo, en algunos casos, es necesario dar un mínimo de información sobre el ámbito semántico de la fiesta a fin de contextualizar y, por ende, comprender los hechos. Los detalles sobre la antropofagia serán expuestos y enriquecidos en las respectivas secciones a lo largo del trabajo.

Atlcahualo

La segunda parte de los ritos de occisión elaborados durante Atlcahualo se inscriben en las actividades del siguiente mes, Tlacaxipehualiztli.⁶³⁸ Sahagún (2003, I: 146) señala que ataban a las víctimas al *temalácatl* (la piedra redonda con la imagen del Sol) para un combate ritual en el templo de Yopico del dios Tótec. Estos cautivos eran repartidos *post mortem* y consumidos.

A diferencia de los adversarios en el combate ritual de Tlacaxipehualiztli, donde se trata de un guerrero "águila o jaguar" -un enemigo generalizado, digamos-, en Atlcahualo es el captor mismo el que desafiaba de nuevo a su prisionero antes de morir (*Ibid.*; González González, 2011: 259, 260). Esta diferencia posiblemente se debe al estatus y la importancia de los prisioneros, siendo los de Tlacaxipehualiztli, sin duda, cautivos de una élite.

637 Véase Graulich (1999).

638 Según González González (2011: 259), y con base en Sahagún (2003, I: 113), en Atlcahualo se trataría de víctimas sacrificiales en honor a Tláloc. Pensamos que esta posición es dudosa: como dice el mismo autor (*Íbid.*: 260), los informantes de Sahagún del *Códice Florentino* no mencionan esta información. En favor de la hipótesis de González González que asocia estas occisiones a Tláloc está el hecho de que Sahagún no menciona el desollamiento de estas víctimas -una práctica asociada al dios Xipe- antes del desmembramiento y la ingesta. Véase la fiesta de Etzalcualiztli para otro posible vínculo de antropofagia con Tláloc. Sobre los sacrificios a Tláloc y la ingesta de víctimas, véase el capítulo I, la sección "Canibalismo terrestre divino".

El autor de las *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (en Gómez de Orozco, 1945: 39, f.339r; *Códice Tudela*, 1980: 250) dice que comían esclavos, niños y mujeres. Más adelante, queda claro que se refiere al consumo humano por parte de sacerdotes. Sospechamos que esta información alude al consumo de niños (*ixiptla-tlaloque*), al igual que la primera parte de la descripción de Sahagún (2003, I: 144).⁶³⁹ La sección de la versión en español de Sahagún es confusa, y la información de *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* está demasiado resumida para hacer inferencias sobre ella. En cambio, la ingesta de cautivos masculinos de guerra que son puestos a prueba una última vez en la piedra gladiatoria parece ser más confiable.

Tlacaxipehualiztli

Hemos comentado los ritos más destacados de este mes al final del capítulo anterior. En un primer momento, se sacrificaban víctimas de guerra -llamados *xipeme* ('desollados') o *tototecti* (los muertos en honor al dios Tótec)- en el templo de Huitzilopochtli. Desollaron a estas personas antes de que su captor llevara el cuerpo a su *calpulli* (González González, 2011: 370). Es notorio que Sahagún (2003, I: 147) también menciona mujeres y niños entre los cautivos. Durán (1984, I: 97) cita que desollaban y despedazaban a los muertos, y "la carne daban a cuyo indio había sido". Al guiso que incluía la carne humana le llamaban *tlacatlaolli* (Sahagún 2003, I: 148).

En el decimonoveno día del mes, se realizaban los combates con los guerreros más destacados sobre el *temalácatl*. A diferencia del primer día sacrificial, se desollaban a estos guerreros en el *calpulli* del captor (González González, 2011: 370). Después de ser cocidos, los repartían para comer (Sahagún, 2003, I: 115, 146, 148, 151).

639 Sahagún menciona el consumo de niños en Atlahualo en honor a Tláloc. Véase el capítulo I, la sección "Canibalismo terrestre divino".

Con Durán (1984, II: 275), tenemos la suerte que vincula varias fiestas calendáricas a ciertos hechos históricos. Así, los presos matlatzincas -que encontramos de nuevo en Quecholli- encontraron la muerte en la "fiesta de los desollados", consumidos por los captores en un banquete. Entre los distintos episodios de la historia expansiva de los mexicas y sus conquistas, el fraile (ídem, 1984, II: 483) menciona el desollamiento de prisioneros mixtecos y el agradecimiento a los guerreros por "el contento que a los dioses habían dado y a ellos, en traerles carne humana que comer, de la cual carne estos días henchían todos los principales y señores sus vientres".

La importancia de la guerra en este mes se expresa a través de su reproducción ritual. Es la fiesta más explícita dedicada a la humanización e integración del enemigo, esencial para un proceso colectivo transformador. En la fiesta, se conmemora la salida del Sol y el inicio de la Guerra Sagrada, es decir, la lucha de Mixcóatl y sus hermanos contra los cuatrocientos *mimixcoas* (Graulich, 1999: 215). Horas antes del sacrificio, las víctimas comían bien, tomaban pulque y pasaban el tiempo con mujeres (Díaz del Castillo, 1966 [1908]: 85; Graulich, 1999: 304).

El grueso de los datos sobre el banquete antropofágico ritual de Tlacaxipehualiztli proviene de Sahagún (2003) y sus informantes. Durán (1984) se limita a una sola frase, mientras el autor de las *Costumbres, Fiestas y Enterramientos* (1945), en otras ocasiones más animado sobre el tema, guarda silencio. Pomar (1986) nos informa sobre los hechos en Tóxcatl y no quiere repetir sus conocimientos: "Y el cuerpo, se lo llevaba para hacer dél lo q [ue] ya se ha dicho atrás". De las Casas (1967, II: 187-189) habla en general sobre el banquete, sin señalar el mes en particular.

Tóxcatl

En Tóxcatl, que contiene analogías importantes con Panquetzaliztli (Graulich, 1999: 350), el prisionero de guerra sin duda pertenecía a una orden de guerreros

muy prestigiosa, ya que era la víctima directa del *tlatoani*, y su sustituto sacrificial (Olivier, 2004: 366, 397).⁶⁴⁰ Durante la fiesta, el personificador de Tezcatlipoca (*ixiptla*-Tezcatlipoca) se presenta en varias imágenes con atavíos guerreros, vestido directamente por el rey. Así, ambos –*tlatoani* y víctima– personificaban el dios protagonista de la fiesta en los mitos y las narraciones históricas, manifiestamente caracterizado como un dios bélico: "bajo la apariencia de Yáotl ("enemigo"), él estimuló a los toltecas para que guerrearon e hicieran sacrificios" (*Ibid.*: 290).

Durante la fiesta, los guerreros ejecutaban ritos en busca de la suerte para la captura de enemigos (Durán, 1984, I: 40). Señalamos también la presencia de dos estatuas de amaranto de Tezcatlipoca y de Huitzilopochtli con fines teofágicos (Olivier, 2004. 403).

Uno de los aspectos más relevantes para nuestro análisis es la unión sexual de la víctima con cuatro mujeres antes de su occisión (Sahagún, 2003, I: 159; Torquemada, 1975-1983, 3: 376; Olivier, 2004: 363). Olivier (*Ibid.*: 374-378) analizó el origen social de estas damas y su posible identificación con diosas. Como hipótesis, proponemos que esta unión sexual entre estas mujeres y los prisioneros de guerra se asocia con el proceso de convertir al enemigo en un afín virtual. En las veintenas posteriores a Tóxcatl, se festeja a estas mujeres asociadas a la distribución de alimentos (Graulich, 1999: 380).

Los informantes de Sahagún no se refieren a la antropofagia en esta fiesta; en cambio, Durán, Torquemada, Pomar, Serna y el autor de *Costumbres, Fiestas y Enterramientos*...sí lo mencionan.⁶⁴¹ Durán (1984, I: 256) cuenta que realizaban un solemne baile, y el mismo día comían aves de todo tipo, "y carne humana, de la

640 Véase la reflexión de Olivier (*Ibid.*: 370-374) sobre el origen social del representante de Tezcatlipoca.

641 Frazer (1912: 92; 1913, IX) opinó que Torquemada era la única fuente que tocaba el tema del consumo del *ixiptla* de Tezcatlipoca. *La Relación de Acolman (Relaciones geográficas del siglo XVI: México, 1986: 226)* cita el consumo de prisioneros de guerras, aparentemente en la fiesta para Tezcatlipoca.

carne de los sacrificados de aquel día que eran muchos".⁶⁴² A través de Torquemada (1976, III: 377) sabemos que después de su inmolación, el cuerpo de Tezcatlipoca era guisado y repartido, "teniendo aquella carne por cosa sagrada y divina".

Un poco sorprendente, la descripción más interesante sobre el consumo de la carne viene de Serna (1987: 356), una fuente tardía del siglo XVII: cuando se sacrificaba el *ixiptla* del rey-Tezcatlipoca, "iba con él acompañándolo el nuevamente electo para el mismo sacrificio el año venidero". No solamente presenciaba la ceremonia como un observador pasivo, sino que le daban el privilegio de otorgarle el primer trozo de carne mientras el sacerdote le decía: "prefiriendo en el repartir desta carne á el que en su lugar sucedia para el año venidero, dandole mas cantidad, que á otros, y á el primero, á quien el ministro del *Teocal* donde se hazia este sacrificio, le decía: prueba, hijo mio, de la carne de aquel, á quien por gran ventura tuya veniste á suceder, para ser manjar de los Dioses, y de los hombres por disposición...". ¿El preso-futuro participa aquí - ciertamente como un predador *tecuaní*- todavía en calidad de enemigo, para convertirlo durante el siguiente año en un "verdadero hombre-dios"? Anotamos también, que cada cuatro años mataban a cuatro víctimas más, llamadas *imallacualhuan* o "los presos de su comida" (Durán, 1984, I: 44; Olivier, 2004: 345).

Olivier (*Ibid.*: 407) resumió el mes de Tóxcatl como "el ascenso hacia el Sol del representante de Tezcatlipoca". En esta coyuntura, es el prototipo del cautivo ideal, ya que sustituía nada menos que al rey como víctima. Una peculiaridad de la fiesta es la señalada presencia del futuro representante de Tezcatlipoca (*Ibid.*: 371), un sustituto aparentemente exclusivo para el caso del *tlatoani*. Su derecho a consumir la carne de su antecesor convierte el rito en un juego de distintas

642 Sobre el banquete de Tóxcatl, el autor de *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 42, f.342v) es explícito, pero no muy preciso: señala el sacrificio y el banquete antropofágico de muchos cautivos de guerra. Según Pomar (1986: 62), durante Tóxcatl sacrificaban y comían "a todos los prisioneros" para Tezcatlipoca o Huitzilopochtli, salvo algunos "como esforzados, eran reservados para el día del ídolo Xipe"

temporalidades. Al mismo tiempo, mediante este valioso comentario de Jacinto de la Serna sobre la sucesión 'canibalística' en la relación captor-víctima, es válido profundizar en el papel del *tlatoni* como predador.

Etzalcualiztli

Según Durán (1984, I: 259, 260), en el mes de Etzalcualiztli ofrendaban una combinación de maíz y frijoles con "trozos de aves: de gallos y de gallinas y de carne humana; especialmente cuando algún particular quería hacer algún servicio a los dioses, que nunca faltaba, mataba un esclavo en particular y ofrecía de aquella carne y comíanse la demás". Sahagún (2003, I: 173), por el contrario, se concentra plenamente en los ritos de los sacerdotes, y se limita a decir que el *etzalli* consistía en maíz cocido, parecido al arroz. De las Casas (1967, II: 188, 189) habla del sacrificio de dos *ixiptla* de Tláloc y Chalchiuhtlicue, pero señala que "éstos no los comían, sino echábanlos en una hoyo como silo".

¿Qué hay que creer de esta narración de Durán? Durante la fiesta, los sacerdotes de Tláloc se ponían a prueba con castigos, ayunos y purificaciones. Sahagún (2003, I: 165) menciona la presencia de *tlamacaztequioaque* o "sátrapas que ya habían hecho hazañas en la guerra, que habían capturado tres o cuatro". Otros apenas habían capturado uno o dos. ¿Durán se refiere al consumo de *etzalli* con carne humana por parte de estos sacerdotes-guerreros? No queda muy claro. Además, dice el fraile que se trataba de "particulares" que comían esclavos. Nos faltan datos para confirmar su declaración.

Huey Tecuítlhuítl

Durante la fiesta de Huey Tecuítlhuítl, "La gran fiesta de los señores" (Graulich, 1999: 381), se sacrificaban prisioneros de guerra que formaban la 'cama' de un *ixiptla*, en este caso de la diosa Xilonen, una deidad vinculada a los señores, y una

de las 'esposas' de Tezcatlipoca durante Tóxcatl (*Ibid.*: 380, 382). Antes de encontrar la muerte en el templo de Cintéotl (Sahagún, 2003, I: 184), Xilonen visitaba banquetes, bodas y mercados, y de noche dormía en una jaula (Durán, 1984, I: 126). Cuatro prisioneros formaban el 'lecho' para la anfitriona. Sus cuerpos eran arrojados *–ante mortem–* en la hoguera, al igual que en Xócotl Huetzi, y los animales, en Títitl (Graulich, 1999: 389). Después, eran entregados a los "dueños" para "celebrar la comida" (Durán, 1984, I: 127). No queda totalmente claro en la explicación de Durán si se comía el cuerpo de Xilonen. El uso en el texto del plural para referirse a las víctimas hace pensar que se trata de los prisioneros de guerra. El autor de *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 45, f.345r) parece confirmar que no se trata de Xilonen, ya que, según esta fuente, depositaban su cuerpo en una caja. Sahagún (2003, I: 178, 179), por el contrario, se enfoca en la distribución de comida y algunas danzas importantes de los guerreros.

¿El tratamiento ígneo de los cautivos antes de encontrar la muerte, que consistió en un "asamiento" ligero, podría corresponder a una primera cocción para complacer a los dioses?⁶⁴³

Xócotl Huetzi

Durante el mes de Xócotl Huetzi, ("El fruto cae" o Huey Miccaílhuítl, "gran fiesta de los muertos", [Graulich, 1999: 409]), "sumptuosa fiesta hecha a honra del dios Xiuhtecuhtli, o fuego" (Torquemada, 1975-1983, 3: 395), los difuntos guerreros-pájaros descendían para fecundar a la Tierra. Se revivificaba el fuego, exponiendo a los guerreros-*mimixcoas* en las llamas antes de sacrificarlos (Graulich, 1999: 417, 421). Vestían a los presos de guerra como el dios del fuego (Sahagún, 2003 189); de la misma manera, los captores también "lucían el plumaje del fuego"

⁶⁴³ Dehouve (2008: 31): el asamiento de los cuatro prisioneros equivale a "una escena de cocina[r]" una tortilla de jilote. Sobre el acto de "quemar" a las víctimas antes de ser consumidas, véase Métraux (1949: 400).

(*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 106; Torquemada, 1975-1983, 3: 394; Graulich, 1999: 411). Al igual que en Panquetzaliztli, el "hermano" de Huitzilopochtli, Painal⁶⁴⁴, guiaba a las víctimas al *apétlac* o *itlacuayan*⁶⁴⁵, un espacio en la parte inferior del templo, que Garibay (en Sahagún, 1961: 151; 2003: 190) traduce como "el comedero de Huitzilopochtli", donde se quemaba la "Serpiente de fuego", el arma del dios de la guerra. Según López Austin y López Luján (2009: 246-248; 305-308), el *apétlac* es la "boca donde los dioses reciben su alimento".

Enseguida, tiraban a las víctimas un instante a la pira para luego quitarles su corazón y ofrecerlo al dios del fuego (Sahagún, 2003: 191). Acto seguido, cortaban los cabellos de las víctimas, que el captor guardaba como reliquia, con una navaja que nombraban "uña de gavilán". Exhibían sus trofeos en las vigas de su casa para mostrar su éxito en la guerra.

Sahagún omite cualquier comentario sobre la antropofagia. En su *Calendario Antiguo*, Durán (1984, I: 271) empieza su descripción donde hace alusión a que sacrificaban "gran número de hombres", y "porque el comer en ellas carne humana, la hacían toda doble y solemnísima". Más adelante, señala que había "carnicería de hombres y potajes de sus carnes" (Ídem) pero no vuelve a mencionarlo cuando describe la ceremonia. En su versión, los sacrificados se ponían "traje y hábito de cuantos dioses principales tenían" (*Ibid.*: 120). En el texto de las *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 46, f.346v; 47, f.347r) se comenta el banquete antropofágico: desmembraban a la víctima y lo cocían "con maíz y agua". Se intercambiaba trozos de carne por mantas. De la Serna (1987: 357) dice que les abrían el pecho y untaban el rostro de Xiuhtecuhtli con el corazón, y "hazían particiones con los asistentes de las carnes del miserable

644 Painal era como el capitán del dios Huitzilopochtli, una estrella mimixcoa o Venus, un predecesor -corría en las batallas en la primera línea- del Sol (Graulich, 1999: 207).

645 López Austin y García Quintana (2002, III: 1395) se refieren al *itlacuayan* de Huitzilopochtli como el "inicio de las gradas del templo de Huitzilopochtli." Véase en *Códice Borbónico*, 1979: 214): *apétlac* o "mesa de Huitzilopochtli". Molina (1977, II: 44v) traduce *ixachi ytlaqual* como "abundoso de convite". El diccionario de Cortés y Zedeño de 1765 menciona *Huel* [...] *ictaquali* (*ictacualli*) como "sabroso manjar" (<http://www.gdn.unam.mx/itlacualli>). Mazzetto (2014: 50) dice al respecto: "*Nous avons souligné l'historiographie contemporaine lui a justement attribué le rôle de recevoir la nourriture que était offerte au Colibri de la gauche*".

sacrificado á mayores, ó menores pedaços, conforme a la calidad de los que assistian...".

Es llamativo que la teofagia de un *tzoalli* forma un aspecto esencial de la celebración, al igual que en algunas otras veintenas antropofágicas.

Durán (1984, II: 141-146) recoge un ejemplo histórico concreto de la fiesta. Cuando los chalcas quieren celebrar la fiesta de su dios Camaxtli, el mensaje con carácter 'florido' hacia los mexicanos no deja lugar a dudas: "Hermanos mexicanos, habéis de saber que de hoy en cinco días tenemos la fiesta de nuestro dios Camaxtli [...] os pedimos es que el mismo día de este nuestro dios salgáis al campo, [...] porque queremos celebrarle su fiesta con vuestras carnes". El día acordado, iniciaron con los insultos mutuos usuales: "y nuestras mujeres están ya con las ollas en la lumbre, aguardando los pedazos de vuestras carnes para cocerlos." Los mexicanos planeaban edificar un templo acompañado de un sacrificio de fuego con chalcas, tal como se acostumbraba en la fiesta de Xólotl Huetzi. En su estilo libre, Durán comenta que los mexicanos estaban hartos de comer tanta carne humana. Más adelante, concluye que "los chalcas hicieron lo mismo".

Ochpaniztli

Los guerreros-difuntos del mes anterior fecundizaban a la Madre Tierra. El despliegue militar y los sacrificios de Ochpaniztli se relacionan justamente con la idea de alimentar a la Tierra (Graulich, 1999: 142).

Con la llegada de la Madre de la Tierra o Toci, hay un 'pedido' claro para comida: ella misma junta –compra– alimentos en el mercado (Durán, 1984, I: 145; *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...*, 1945: 48, f.347v), según Sahagún (2003, I: 194), para jamás volver a hacerlo. Toci pasaba la noche antes de su muerte con el rey y era obligada a mostrar su alegría para no provocar la muerte de guerreros y guerreras – estas últimas en el parto– (*Ídem*). Con su desollamiento se conmemoraba el destino semejante de la hija del *tlatoani* de Colhuacan

(Torquemada, 1975-1983, 3: 397), y el prototipo de la alianza entre nómadas y agricultores. La nueva Toci -Toci II-, que vestía la piel de su antecesora, se perfila como una verdadera guerrera y sacrificadora: ella ejecuta la cardiectomía de cuatro prisioneros. Aunque las fuentes no indican el tratamiento final de los cuerpos, se puede deducir que terminaron en las ollas para un comensal. Durán (1984, I: 169) confirma esta idea en un capítulo posterior sobre esta diosa mencionada en las fuentes: en honor a Tlaltecuhltli, "corazón de la tierra", ofrendaban, entre otras cosas, "comidas humanas" en la fiesta de Toci.

Por otra parte, sobre esta ceremonia en Cuautitlán, Motolinía (2001: 97, 98; también Durán, 1984, I: 140 y de las Casas, 1967, II: 191, 192) aclara que disparaban con flechas -al igual que los otros grupos que honraban a Camaxtle- a seis cautivos aspados⁶⁴⁶ en palos; después les quitaban el corazón y se comían el cuerpo. El mismo día, dos personajes con la piel de dos mujeres, que parecían "bestias encarnizadas", iban en busca de comida como espíritus caníbales, según la hipótesis que planteamos más abajo.⁶⁴⁷ Estos datos coinciden con la información de Durán (*Ídem*) sobre la parte de la fiesta dedicada a Chicomecóatl. El fraile aclara que entregaban los cuerpos de los prisioneros flechados por un conjunto de dioses celestes a sus dueños, junto con la niña (Chicomecóatl), para sus fiestas de "carne humana".⁶⁴⁸

En apoyo a la idea de Durán sobre la ingesta de la personificadora de Chicomecóatl (*ixiptla*-Chicomecóatl), en *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 48, f.347v) se declara que mataban a la mujer con una flecha en la garganta -como si fuera una presa de caza- para después ingerirla. Apuntamos un dato curioso más de esta ceremonia. A finales del mes, los sacerdotes de

646 Aspado: "Adj. desus. Que lleva los brazos extendidos en forma de cruz y atados por la espalda a una barra de hierro, un madero u otra cosa por penitencia, especialmente en Semana Santa. Era u. t. c. s" 2014 RAE, "Aspado", *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, documento electrónico (página web), consultado en [http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=aspado], el 9 de febrero del 2018.

647 Véase la sección "Capturas post mortem y gemidos prenatales".

648 Según Graulich (1999: 92), es más probable que estos prisioneros que menciona Durán fueran muertos en honor a Toci -y por lo tanto, más conforme con la descripción de Motolinía, ya que las dos desolladas representaban variantes de esta diosa-.

Chicomecóatl se visten con las pieles de los cautivos que murieron el día anterior, y eran llamados *tototecti*. Desde "la mesa de Huitzilopochtli" (sin duda, el *itlacuayan* o 'comedero' señalado), los *tototecti* arrojaban pepitas de calabaza y mazorcas de maíz hacia abajo. Mientras en otras veintenas los portadores de las pieles pedían limosnas/comida, vemos que en esta fiesta ellos repartían comida.

Tepeílhuitl

En el mes de Tepeílhuitl, dedicado especialmente a todos los cerros y al agua, y a los *tlaloques*, mataban cuatro mujeres y un hombre (*ixiptla*-cerros) (Sahagún, 2003, I: 130) para ser repartidos e ingeridos luego en los *calpullis* en un día llamado *texinilo* (*Ibid.*: 130, 203). Probablemente se trata de una cantidad mayor de esclavos (Graulich, 1999: 162). En palabras de Torquemada (1975-1983, 3: 402), "sus cuerpos llevábanlos a guisar a los calpules y repartíanlos". De la Serna (1987: 358) agrega que repartían la carne a "otros conforme la calidad de cada uno", en conmemoración de los que morían de muerte natural, enterrados, asociados al agua. Es importante hacer notar que el mismo día despedazaban los montes, hechos con amaranto, los dejaban secar en el sol, y se los comían poco a poco. Durán (1984, I: 279-280, 167) solamente se concentra en el sacrificio y la ingesta de los cerros-dioses (*tzoalli*-cerros). Sin embargo, en su capítulo sobre el volcán Popocatepetl, retoma el tema de los enfermos que comían "la carne de los cerros", mientras los principales ofrecían esclavos para "matar y después comerlos".

Quecholli

Hasta donde sabemos, hay solamente dos fuentes que mencionan la ingesta de carne humana durante Quecholli: La "Relación de Ocopetlayucan"⁶⁴⁹ (*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 86), un pueblo fronterizo con el enemigo

649 Tochimilco, Puebla.

de Tlaxcala, relata el sacrificio y la ingesta de un prisionero de guerra durante el mes de Quecholli.⁶⁵⁰ Sin duda, en Tenochtitlan algunos cautivos encontraron la misma suerte durante dicho mes; de hecho, Torquemada (1975-1983, 3: 404) habla de una matanza de cautivos y su posterior consumo. Por otra parte, Motolinía (2001: 113) menciona el sacrificio de varios cautivos y los ritos antropofágicos en Tlaxcala, en honor a su dios Camaxtli, posiblemente durante el mes de Quecholli.

No obstante esta información limitada, la fiesta de Quecholli es, por muchas razones, fundamental para entender el consumo de los guerreros enemigos. Resumimos a continuación algunas ideas claves, que, por lo demás, se encuentran expuestas en varias otras partes del trabajo. Quecholli era la gran fiesta de la cacería, en donde "la caza servía de víctimas a los dioses." "Sacrificaban y mataban, al mismo modo que de los hombres se hacía sacrificio [...] hacían grandes lumbradas y *asaban* toda aquella caza y comíansela" en un lugar llamado Zacapan donde tendían mucha paja. La comida era ofrendada al Fuego: "hacían la promesa al fuego de le sacrificar, *asando* [cursivas del tesista] en él, la gordura de la caza" (Durán, 1984, I: 76, 79, 281).⁶⁵¹ Durán se refiere aquí a la fiesta en Huexotzinco. Señala que mataban a una mujer que llamaban Teocomitl u "Olla divina", y que el *ixiptla* de Mixcóatl –el dios de la caza– bailaba en procesión con su cabeza como trofeo.⁶⁵²

Los vendedores del pulque compraban esclavos de ambos sexos para personificar y honrar a Mixcóatl/Tlamatzincatl, Izquitécatl y Coatlicue. Al mismo tiempo, sacrificaban a cuatro cautivos que acompañaban a estos esclavos en la muerte desde el espacio *apétlac*, "atados de pies y manos", "boca arriba, [...] como siervos". Luego, dos ancianas alimentaban a los esclavos *post mortem* con "cuatro

650 Los ritos de Quecholli han sido analizados en general por Graulich (1999), y de manera minuciosa por Olivier (2016).

651 Sahagún (2003, I: 205-208) dedica espacio a una gran cacería encima del cerro Zacatépetl, bajo el mando del tlatoani.

652 Al igual que Mixcóatl, que baila con la cabeza u "olla divina" en la versión de Durán, los que habían obtenida una presa, colgaban la cabeza del animal en las vigas de sus casas, un acto que "se podía equiparar con la costumbre de colocar las cabezas de los enemigos en los tzompantli" (Olivier, 2016: 345, 351, 459).

bocadillas de pan, mojados en la salsa" antes de decapitarlos (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 139).⁶⁵³ Torquemada (1975-1983, 3: 226, 227) completa esta información: en el templo Tlamatzinco del dios Tlamatzincatl (y de Mixcóatl, que también era su dios), engordaban a los cautivos -atados de pies y manos, "vuelos los ojos al suelo"-, y los señores, caballeros e hidalgos y gente con algún oficio público comían la carne. Los mexicas mantenían a este dios del enemigo "capturado" en su recinto sagrado, "donde le dieron casa, por ventura para tenerlo propicio y grato para que les ayudase y favoreciese como a los matlatzincas". Finalmente, en *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 5, f.349v), encontramos que mataban a los esclavos en la cima del cerro donde cazaban. Uno de ellos aparecía vestido con la ropa del *tlatoani* Moctezuma, ambos en el papel del dios Mixcóatl.

Según Graulich (1999: 174-189), Mixcóatl es el creador del fuego: "Fue él quien echó los cimientos del imperio tolteca y quien enseñó el arte de la guerra a su hijo Quetzalcóatl. Fue él también quien, después de la salida del sol, instauró la guerra sagrada para alimentar al cielo y la tierra, masacrando a sus cuatrocientos homónimos", "devorados por la diosa terrestre Itzpapálotl". Es, al mismo tiempo, cazador y presa -como ciervo-, guerrero y prototipo de víctima. Al transformarse en ciervo, Mixcóatl se convirtió en otro tipo de alimento: el producto de la cacería.

La cacería durante el mes de Quecholli representa la fecundación de la futura madre del Sol, Huitzilopochtli, cuyo nacimiento se celebra el mes siguiente, en Panquetzaliztli. El padre es el cazador/presa, Mixcóatl. Cacería y guerra son actos sexuales, como veremos (Olivier, 2016: 421). En este sentido, hay que entender el papel del *tlatoani* como predador o *tecuaní* ("comedor de gente"), "un peligroso cazador" (*Ibid.*: 447).⁶⁵⁴

La cacería de nobles y reyes, y su inevitable conversión -devenir- en animales, esclavos y cautivos escenifica de manera ritual/cinegética un campo florido bélico -el *tlatoani* se viste como la futura víctima Mixcóatl, el dios cazador

653 Véase la sección "Signos de afecto".

654 Véase la sección "La ferocidad del *tlatoani*".

de los enemigos de Tlaxcala (celebrado igualmente entre los nahuas del valle de Puebla-Tlaxcala). Las evidencias que aportan la arqueológica y la antropológica física confirman el tratamiento semejante que recibían en sus rituales las carcasas de animales y los seres humanos.⁶⁵⁵ El primer banquete se festeja con animales asados en honor al Fuego en la región de la paja, de las hierbas secas de las estepas donde originaron los nómadas-cazadores, alejada de la zona doméstica. Como cazador, el *tlatoani* reparte las riquezas de la cacería. Para lograr esto, el rey pide – o manipula– al dios ajeno capturado, "para tenerlo propicio y grato", según Torquemada (1975-1983). Al mismo tiempo, el rey se convertirá en un ciervo-alimento. El que en primera instancia obtiene el alimento pronto será consumido.

Panquetzaliztli

Durante la fiesta de Panquetzaliztli se conmemoraba y recreaba el nacimiento del dios solar Huitzilopochtli – o el triunfo de Quetzalcóatl– y la victoria sobre sus parientes (Graulich, 1999: 202, 216).⁶⁵⁶ En los mitos, el dios patrono de los mexicas se manifiesta en estos eventos como un caníbal (Durán, 1984, II: 33, 34; *Crónica Mexicáyotl*, 1998: 33-35; Alvarado Tezozómoc, 2001: 60).⁶⁵⁷ Curiosamente, para convertirse en Sol y alcanzar el cielo, el astro debía morir: en los ritos, "un puñado de privilegiados, los comerciantes que tenían los medios para adquirir esclavos" se hacían cargo de la tarea (Graulich, 1999: 202). Estos mercaderes sacrificaban esclavos que representaban al Sol (*ixiptla*-Huitzilopochtli), mientras ellos mismos se perfilaban como caníbales protagonistas. Por si fuera poco, se elaboraba la imagen del dios solar con una pasta de amaranto el cual era sacrificada para la población en general: "La imagen sacrificada era troceada y comida", el corazón apartado para el *tlatoani*. Teofagia y antropofagia nuevamente

655 Véase el capítulo II.

656 Se celebraba en el templo de los dioses Centzonhuitznahuac (Torquemada, 1975-1983, 3: 224), el lugar de los parientes vencidos.

657 Véase el capítulo III, la sección "Canibalismo y guerra. Mitología y mitohistoria".

se combinan, aunque más preciso es definirlo como dos formas de teofagia: los consumos del dios-tzoalli y los de los esclavos-dioses.

Distinto a la lógica que hemos esbozado a lo largo de este trabajo, las víctimas en este banquete no eran prisioneros enemigos, ni los beneficiarios eran los guerreros victoriosos, sino esclavos comprados en un mercado y un "puñado" de mercaderes (*Ídem*).

Por otra parte, durante la fiesta de Panquetzaliztli, Sahagún señala una práctica de antropofagia muy peculiar. Antes de los eventos sacrificiales, se llevó a cabo una pelea ritual; "no era un simulacro de guerra, era una batalla en toda forma" (*Códice Matritense*, Sahagún, 1961: 149).⁶⁵⁸ Algunos representaban a los *huitznahuas* del combate mítico contra Huitzilopochtli (Sahagún, 2003, I: 212; Graulich, 1999: 200).⁶⁵⁹ Los informantes de Sahagún comentan que el dueño de un esclavo capturado en dicho combate podía pagar su libertad con mantas. Sin embargo, si la cantidad de mantas no era suficiente, el captor tenía el derecho de consumir al esclavo en el templo de Huitzcalco ("el templo de los Huitznahuas"): "Y dado el precio, volvíanle su esclavo; y si no tenían con qué pagarle, después de muerte, comíanle aquellos que le habían capturado en el lugar de Uitzcalco" (Sahagún, 2003, II: 733; Graulich, 2016: 205).⁶⁶⁰ Esta información es fundamental, ya que los guerreros posiblemente consumían el esclavo capturado en la batalla ritual en el Huitzcalco. Además, se trata del edificio que Sahagún (2003, I: 251) llama el *Uitznáoac Teucalli*, el lugar donde "mataban cautivos" y mataban las imágenes de los *centzonuitznáoa*, los esclavos que representaban a los míticos enemigos-parientes del Coatepec (Huitznahuas) (Graulich, 1999: 195, 196). Si esto es correcto, tendríamos el consumo de carne humana en un edificio colectivo

658 "Matávansen unos a otros en esta escaramuza" (Sahagún, 2003, I: 213).

659 Véase la sección "La separación en Coatépec".

660 "*Ompa popolihuia in inacayo in huitzcalco*" (*Códice Florentino*, 1950-1981, IX: 64). "*The warrior [the captor] consumed his flesh there at huitzcalco*" (traducción de Dibble y Anderson). También *Códice Florentino* en línea: <https://www.wdl.org/en/item/10620/view/1/96/>. *Popolhuia.nitetla* (o *popolhuilia*): "destruirle alguna cosa" (Molina, 1977, II: 83r.).

guerrero, un caso distinto al patrón de distribución para la ingesta hacia los *calpullis*, que veremos más adelante.⁶⁶¹

Títitl

En las ceremonias del mes de Títitl, se profundiza en la temática de Quecholli, pero con protagonistas inversos: en primer lugar, se celebraba a una deidad anciana del fuego, y bélica, y en segundo, a su esposo Mixcóatl (Graulich, 1999: 249). Durán (1984, I: 289, 290) menciona el sacrificio y el consumo de un esclavo comprado (*ixiptla*-Camaxtle), un *ixiptla* del dios de la caza Camaxtle. En cambio Sahagún (2003, I: 135, 234, 235), relata el sacrificio de una esclava, también comprada, que personificaba a la guerrera Ilamatecuhtli.⁶⁶² Luego, el sacerdote de esta diosa, al igual que en Quecholli, bailaba con la cabeza-trofeo de la víctima, llevando puesta una máscara de muerte -¿*tzitzimime* descarnada?-. Solamente en las *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 52 f.352v.), se refieren a la ingesta de esta esclava.

Izcalli

Durante el mes de Izcalli, se decía que "nuestro padre el fuego tuesta para comer" (Sahagún, 2003, I: 236). Todos se comían unos tamales: los participantes, el dios del fuego (cinco tamales) y los muertos (un tamal). Cada cuatro años, se celebraba el mes con más detalle. Los esclavos comprados -y sus "mujeres"- que personificaban al dios ígneo, "engordados como puercos para comer", "gozaban" en sus últimos días antes de morir de unas meretrices: "acompañaba cada dueño del esclavo a una moza pública a su esclavo para que alegrasse y retocasse, y le regalasse y no le consintiese estar triste, porque así engordasse. Y cuando aquel esclavo iba a morir dava todos sus vestidos aquella moza que le había

⁶⁶¹ Véase el anexo dos.

⁶⁶² Ilamatecuhtli aparece con elementos de la Mujer Águila Cihuacóatl y la diosa del fuego Chantico (Graulich, 1999: 239).

acompañado todos los días antes" (*Ibid.*: 243; *Códice Florentino*, 1950-1981, II: 169). El autor de *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 53 f.353r) cita que sacrificaban y comían al *ixiptla* de Izcoahque (*Izcozauhqui*: el Fuego). El donador de la fiesta era obligado a dar de comer "y de dar el esclavo que se había de matar". En su descripción del dios del fuego, Sahagún (*Ibid.*: 70) cuenta cómo los *tlatoque* se identificaban con el dios ígneo a través de atavíos compartidos.

Al igual que durante Xócotl Huetzi, en Tlacopan, Coyoacán y Azcapotzalco "asaban" esclavos y cautivos de guerra en un fuego antes de quitarles su corazón. El mismo día, derrumbaban un poste con el dios del fuego encima, hecho de amaranto, y consumían al dios (Torquemada, 1975-1983, III: 410).

Fiestas móviles o eventos únicos

Aparte de las fiestas calendáricas, otros eventos podían involucrar la muerte y la ingesta de prisioneros. Así, la unción de Moctezuma terminó con un banquete antropofágico: "sacaron todos los que habían traído presos en la guerra, y a la honra de su coronación, los sacrificaron a todos" (Durán, 1984, II: 415). Y esto era lo común en sus fiestas, según el fraile. De la misma manera, la inauguración de un templo importante incluía el sacrificio y el consumo de enemigos.

El día 'Cuatro movimiento', *Nahui ollin*, del *tonalpohualli*⁶⁶³ (*Ibid.*, I: 105-109), algunos nobles ofrecían un cautivo de guerra para el Sol, cargado con un báculo para el astro y un escudo para su defensa propia. Según Durán, degollaban primero a la víctima para llenar el *cuauhxicalli* -vaso del águila, para el depósito del corazón o la sangre- y cubrir de tal manera con sangre la imagen del Sol en la parte inferior de la vasija. En segunda instancia, le extraían su corazón. Los sacerdotes del templo tocaban un caracol, como señal de que ya podían comer todos. Entregaban al fallecido a su dueño, "con la carne del cual (esclavo)

663 El calendario de doscientos sesenta días.

solemnizaba la fiesta". Más tarde, los nobles ejecutaban un autosacrificio intenso, ensangrentando varitas para depositar ante el Sol.

Para la fiesta inaugural del *cuauhxicalli*, el rey mismo y su consejero Tlacaélel ejecutaban, cada uno, la cardoectomía de cuatro prisioneros procedentes de la zona mixteca. El día después, un Nahui ollin, un prisionero *ixiptla* del Sol moría encima de la pirámide de Huitzilopochtli y lo tiraban hacia abajo para "representar la caída del sol hacia el occidente". Luego, en el Cuauhcalli o "Casa de las águilas", se juntaban los guerreros invitados por la élite y "comían en aquella fiesta mucha carne humana" (*Ibid.*, II: 194). Finalmente, las Casas (1967, II: 350) se refiere a una fiesta del Fuego Nuevo: "Donde más hombres se matan y comen, es de cincuenta y dos en cincuenta y dos años."

Primeros resultados

Pese a la actitud prudente de la mayoría de los cronistas y su interés limitado - salvo algunas excepciones- en describir los banquetes de los nobles, los actos canibalísticos están presentes en muy distintas fiestas a lo largo del año.⁶⁶⁴ Esto nos revela que la antropofagia guarda cierta independencia con relación a los campos semánticos de las ceremonias. Es difícil obtener un esquema claro de la cantidad exacta de banquetes antropofágicos, tanto dentro de las actividades calendáricas, como asociados a eventos únicos o inusuales. En ocasiones, la escasez de material comparativo o la falta de glosas en algunas veintenas impiden un análisis satisfactorio. Lo que se puede notar es una tendencia de varios cronistas en el sentido de informarnos "de más a menos", es decir, sus descripciones de los primeros meses en ocasiones contienen información muy detallada. Conforme van avanzando, empiezan a mostrar cierto cansancio y

⁶⁶⁴ Estos resultados, derivados de diversas fuentes, contradicen las dudas de Isaac (2015, s/p) sobre la antropofagia como práctica institucionalizada.

omiten datos, para no caer en repeticiones.⁶⁶⁵ Esto genera confusión en el momento de la interpretación al pensar que algunos fenómenos ya no se repetían o solo eran particulares de alguna fiesta.

Se puede separar claramente dos grupos de víctimas de consumo, señalados por autores como Duverger y Graulich: cautivos de guerra o esclavos-*ixiptla* que personificaban algún dios. Con esto, los términos antropofagia y teofagia se confunden y no parecen muy adecuados para explicar la realidad indígena.

El sacrificio alimenticio de guerreros enemigos no se limitaba a las grandes celebraciones con despliegues militares. Es probable que los nobles afortunados protagonizaban los banquetes antropofágicos, siempre y cuando el evento fuera de importancia y la norma lo requiriese. El derecho a comer carne humana por parte de los mercaderes aumentaba la cantidad de celebraciones con un banquete humano. Intentaremos dar una explicación para el privilegio de este grupo social con el cual se igualaban en prestigio con los guerreros. Una diferencia notable es que los mercaderes consumían esclavos comprados. En algunos otros casos de víctimas-*ixiptla*, no está muy claro quién tiene el derecho a consumirlas.

En su estudio sobre el sacrificio humano, Michel Graulich (2005) aclaró en gran medida el problema de la identificación de las víctimas, en primer lugar, si se trataba de esclavos o de guerreros capturados. En otros casos, se intentó conocer la posición social de una víctima en particular (Olivier, 2004). Sin embargo, no siempre queda claro quién es el dueño de la víctima, ni la persona sacrificada. Consideramos que el tema no está agotado, por varias razones. No existe un estudio detallado sobre la esclavitud –en su sentido más amplio– entre los indígenas nahuas. Sin profundizar aquí en el tema, una de las dificultades que tenemos es la falta de claridad sobre los distintos mecanismos y contextos para colocar a una persona en esta posición de subordinado, sea un esclavo o un

665 Véase Graulich (2001).

cautivo de guerra -y todo el rango de categorías intermedias-.⁶⁶⁶ Si Sahagún (2003, I: 147) señala que "mataban todos los cautivos, hombres y mujeres y niños" durante Tlacaxipehualiztli, esto nos conduce a hacernos una serie de preguntas interpretativas que apenas estamos formulando.⁶⁶⁷

En este sentido, un dato difícil de resolver por el momento es el tema de la ingesta de mujeres y niños, asociados a la guerra. Como víctimas de conflictos bélicos, ¿se los llevaban como prisioneros para convertirlos en esclavos o también para ser sacrificados? No participaban en los enfrentamientos definidos como las Guerras Floridas (*Xochiyaoyotl*), ni en los combates encima de la piedra sacrificial. Es probable que el honor no se comparase con la captura de un hombre. Opinamos que eran clasificados como "enemigos" y por lo tanto, sacrificados e ingeridos como tal.⁶⁶⁸ En este sentido, Juan Bautista Chapa (1991[1690]: 69) escribe en su *Historia del Nuevo Reino de León* sobre una prisionera durante los sucesos de guerra del año 1665:

Una india vieja tocaba la flauta, animando a los indios; también fue presa, y los indios amigos la pedían para comérsela y, no pudiéndolo conseguir, ni jamás se permitiera semejante crueldad, por vengarse de ella, sabiendo que un muchacho de la presa era pariente de ella, lo procuraron secretamente, aquella noche, haber a las manos, y, sin que supiese, se lo comieron; cosa que no se pudo remediar.

La revisión de las fiestas revela que la antropofagia se vincula con otros fenómenos sociales que merecen nuestra atención. Pensamos en la unión sexual

666 Después de la victoria de los mexicanos contra los tepanecas, Tlacaélel ordenó cortar un mechón de cabello de los cautivos esclavos tepanecas, "y los entregaban a la gente común que los guardasen, y hacían esto para conocer después los cautivos que habían cautivado ellos en particular" (Durán, 1984, II: 96). Sahagún (2003, I: 73) relata cómo en la cuarta fiesta móvil Xóchilhuitl, "todos los principales, y calpixques de la comarca de México, que lindaban con los pueblos de guerra, traían a México los captivos que tenían, o comprados o que por sí mismos los habían capturado".

667 Los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 147) relatan cómo Nezahualcóyotl tomó a la mujer chalca Cilimiyauhtzin como cautiva.

668 En este sentido, concordamos con la observación de Murray Underhill (1976: 85) sobre los papagos de Arizona: "*With the Dawn the raiding party rushes on the camp of the enemy. If all the men are absent from it and those to be killed only women, that makes no difference. [...] All the enemy are magicians*". ("Al amanecer los atacantes se apuran al campo del enemigo. Si no había hombres sino solamente mujeres para matar, no importaba. [...] Todos los enemigos eran magos". Traducción del tesista).

de las víctimas con alguien de la sociedad antes de encontrar la muerte. Según el contexto ceremonial y el tipo de víctimas, estos "matrimonios" diversos se asocian con la construcción de vínculos con el mundo ajeno. Se trata de un hecho ampliamente documentado en otras sociedades amerindias.

Otro tema que consideramos pertinente es el papel del mercado en los ritos y los mecanismos de distribución de alimentos. Llama la atención que los *tototecti* o desollados en ocasiones distribuyen comida, mientras que en otras ocasiones piden limosnas.⁶⁶⁹ Había compras y ventas simbólicas, y reparticiones inversas. La antropofagia -al igual que la caza- como sistema de intercambio o tributo se integra en estas formas de dar y recibir los alimentos. Más adelante, veremos la importancia del mercado en un modelo más amplio sobre las relaciones sociales intergrupales.

Un tema de investigación que nos resulta más obvio es la relación entre los ritos de teofagia y antropofagia durante las fiestas calendáricas. ¿De qué manera se puede incorporar el consumo de estatuas de amaranto de dioses en un modelo más general de la depredación?

Deidades consumidoras

El sacrificio humano: un banquete para los dioses del Cielo y la Tierra

Volvemos a la víspera del día sacrificial y continuamos la secuencia de actividades, que, de alguna manera, inició con la captura del enemigo. Los actos sacrificiales significan un primer punto de distribución y el primer grupo de

669 Pedir limosna parece haber sido un acto con una connotación negativa. De la Serna (1987: 365) narra que el que no ayunaba y ofrendaba al Sol era desfavorecido en las "transmutaciones de hombres en animales" y su castigo era mendigar de casa en casa.

destinatarios: las deidades. Posteriormente, seguimos la narración, según el flujo de repartición de las piezas corporales.

Sahagún (2003, I: 150) anotó una descripción minuciosa del acto sacrificial y canibalístico divino típico de un prisionero de guerra (figura 33). Una vez acostado encima de la piedra sacrificial (*techcatl*),

aquel llamado Yooallaon abría los pechos y sacávale el corazón, y ofrecíale al sol; echávale en la xícara de madera, y luego otro sacerdote tomava un cañuto, de caña hueca, y metíala en el agujero por donde le havían sacado el corazón, y tiñéndola en la sangre tornávale a sacar y ofrecía aquella sangre al sol. Luego venía el dueño del captivo y recibía la sangre del captivo en una xícara bordada con plumas toda la orilla; en la misma xícara iba un cañuto también aforrado con plumas. Iva luego a andar las estaciones, visitando todas las estatuas de los dioses, por los templos y por los calpules; a cada uno de ellos ponía el cañuto teñido en la sangre, como dándole a gustar la sangre de su captivo; haziendo esto iba compuesto con sus plumages y con todas sus joyas.



Figura 33: Sacrificio humano por medio de extracción del corazón (*Atlas de Durán*, 1990, Tratado segundo, capítulo tres).

Enseguida, tiraban el cuerpo hacia la parte inferior del templo (*Ibid.*: 114, 151). Aunque Sahagún omite aquí la descripción de la decapitación, más adelante declara que después de haber terminado la extracción del corazón, todos los principales se juntaban para bailar alrededor de la piedra redonda; los guerreros, con la cabeza del prisionero en la mano derecha. Durán (1984, I: 33) se limita a decir que dejaban caer a las víctimas por las escaleras. Con Motolinía (2001: 98)

tenemos una descripción más precisa sobre una ceremonia en Cuauhtitlán: terminando la extracción del corazón, "degollábanlos y cortábanlos las cabezas" y se los daban a los sacerdotes.⁶⁷⁰ Zorita (2011, I: 359), por su parte, confirma que una vez tirado hacia abajo el cuerpo, "cortábanle la cabeza" para colocarla en un palo. Como podemos ver, la cardiectomía y la decapitación/degollamiento eran las occisiones más frecuentes.⁶⁷¹

El cuchillo sacrificial

De importancia todavía mayor era un machete recogido por Don Ignacio Lozania [...] en un jacal abandonado, justo en el momento de su llegada; dicho machete había sido laboriosamente raspado y trabajado de madera de paloblanco, pintado en imitación de una hoja de espada de hierro y tenía un mango de caoba, habiéndose utilizado, para esa imitación, pinturas de las que normalmente usan los seris para dibujarse el rostro, y al que incluso se le habían añadido 'ojos', reemplazando los remaches del mango por incrustaciones de hierro (William Mc Gee, 1980: 422).

Esta descripción de finales del siglo XIX de un machete de los seris pintado como si fuera un rostro con ojos, nos lleva a una reflexión sobre el cuchillo sacrificial de los antiguos nahuas.⁶⁷²

El primer acto de destazamiento de los cuerpos de las víctimas de guerra era -con variantes- el corte con un cuchillo de piedra. Este instrumento sacrificial o *técpatl* "lo pintaban como piedra o pedernal con que abrían el cuerpo para sacar el corazón" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 33).⁶⁷³ Fungía como el decimotavo signo de los días y tenía como deidad patrona un pavo o *chalchiuhtotolin* (Seler, 1963, I: 150). El signo *Ce Técpatl*, 'Uno Pedernal', se

670 López de Gómara (1985: 322) parece repetir a Motolinía.

671 Véase Graulich (2005), Matos (2010).

672 Véase López Austin y López Luján (2009: 59) para la idea de machetes y armas animadas.

673 También Fray Toribio de Benavente (2001: 94).

asociaba con el dios Huitzilopochtli –y al dios Camaxtle (Sahagún, 2003, I: 342)–, y fue en dicha fecha que el sacerdote del mismo dios fue sacrificado por sus enemigos (López-Austin, 1973: 133).

Al igual que otros instrumentos, los cuchillos sacrificiales eran dotados con 'vida' (figura 34).⁶⁷⁴ Los hallazgos arqueológicos del Templo Mayor de México-Tenochtitlán atestiguan que se trataba de objetos-personas: en la ofrenda 125 de dicho recinto encontraron cuchillos ataviados como deidades “que vestían atributos de sacerdotes y guerreros” (Chávez Balderas *et al.*, 2016). Una diferencia notoria de los cuchillos asociados al lado celeste del cosmos es que, a diferencia de los cuchillos-personificadores del inframundo, tienen ojos y dientes, y portan armas miniatura, como si fueran “guerreros-estelares”.⁶⁷⁵



Figura 34: A la izquierda: Cuchillo sacrificial con rasgo de “persona” de una ofrenda del Templo Mayor (en Brumfiel y Feinman, 2008: 141). A la derecha: Escultura con varios cuchillos sacrificiales con rasgos de “persona”.

Ruiz de Alarcón (1987: 156) cuenta cómo el cuchillo recibió el nombre de 'sacerdote': “y por el efecto de herir da el mismo nombre del sacerdote o ministro del sacrificio a la hacha conque a de cortar. Y este nombre en la lengua es Tlamacazqui, que tienen muchos significados”. Uno de estos nombres era

674 Un fenómeno que Nájera (2003: 134) define como una cratofanía.

675 Destacan, entre otros, un Ehécátl-Quetzalcóatl-guerrero y otros simplemente identificados como guerreros (Chávez Balderas *et al.*, 2016).

Yohuallahuan, "el que bebe o se embriaga en la noche", el sacerdote principal de Tlacaxipehualiztli. "Era uno de los principales nombres de Xipe Tótec. En un sentido esotérico, se refiere al cuchillo y a la sangre que brota con su acción" (González González, 2016: 94).

Encontramos el cuchillo como máscara-yelmo del dios Xipe Tótec en la vigésima trecena del *tonalámatl*, conocido de esta manera como Itztapaltótec, y traducido por Seler como "nuestro Señor, la piedra plana", que además sostenía en su mano otro cuchillo (Seler, 1963, II: 236; 1996, V: 23; *Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 23v, 189). En la misma imagen, en el *Códice Borbónico* (1979: 20), vemos a Itztapaltótec junto con el dios del fuego, Xiuhtecuhtli, y distintos objetos asociados al autosacrificio y al sacrificio de animales y seres humanos (figura 35).⁶⁷⁶



Figura 35: El dios Itztapaltótec (Códice Borbónico, 1979: 20).

En el mismo contexto sacrificial, estas personas-cuchillos se asemejan a las flechas personificadas, analizadas en detalle por Olivier (2016: 122-129), ambos como armas letales. Es probable que los cuchillos en algunos contextos se identificaran también con los guerreros muertos, al igual que las flechas. Encontramos esta idea en Graulich (2000: 110): para él, Itztapaltótec es el

⁶⁷⁶ Cabe señalar que la tercera mano de las glosas en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: 23v., 269) menciona la "caída de los primeros hombres" y el cuchillo con la boca abierta para "tragarlos".

representante de los guerreros muertos que acompañan al Sol para convertirse en estrellas-fuego celeste que descienden y fecundan a la Tierra. La iconografía refuerza esta idea: varios cuchillos que Itzta-paltotec lleva en la mano tienen rayas rojas y blancas, características de los *mimixcoa* (González González, 2016: 95).

La personificación de los cuchillos queda ejemplificada de manera magnífica en el relato de Diego Durán (1984, I: 130, 131) sobre la diosa Cihuacóatl: para recordar que había que alimentar a la deidad con sacrificios, mandaron una cuna de niño a un mercado con un cuchillo sacrificial dentro, que recibía el nombre de "hijo de Cihuacóatl", un episodio que tendrá mucha relevancia para nuestro análisis más adelante.⁶⁷⁷

Sobre los cuchillos de pedernal antropomorfizados, Neurath (2016: 74, 75) opina que se trata de "artefactos con agentividad propia" que no se deben identificar como "atributos de los dioses, sino son los dioses": "Como tales, pueden amenazar, atacar, devorar y enfermar".⁶⁷⁸ Su elaboración reproducía un nacimiento (Olivier, 2016: 125; Neurath, 2016: 80).⁶⁷⁹

Algunos dioses muestran lenguas salientes asociadas al sacrificio alimenticio: en 1918, Enrique Juan Palacios (1918: 10) describe el atributo en la boca según él, del dios Tonatiuh, ubicado en el centro del 'Calendario del Sol', como una "lengua saliente, expresión de la luz". Esta 'lengua' del Sol en realidad es un cuchillo sacrificial saliendo de la boca hambrienta de la divinidad (Carrasco, 1995: 447), un atributo metonímico característico también de algunas piedras escultóricas de deidades de la muerte y de la tierra (figura 36). Mikulska Dabrowska (2008: 175) comenta que las esculturas de la deidad terrestre Tlaltecuhltli de tipo antropomorfo tienen la lengua de cuchillo y los miembros con garras.

677 Véase la sección "La construcción de la sociedad a través de las relaciones virtuales".

678 También Mikulska Dabrowska (2008: 176).

679 Recordemos el nacimiento/la aparición de pedernales como consecuencia de la muerte de la diosa terrestre Itzta-papálotl (*Leyenda de los Soles*, 2011: 189). Por otra parte, Motolinía (2001: 110) describe la elaboración de lascas de obsidiana en Tlaxcala, y cómo los sacerdotes cantaban a las navajas.



Figura 36: Escultura en piedra de Tlaltecuhтли (Museo del Templo Mayor).

Otro aspecto particularmente llamativo es la frecuente presencia de dientes o enormes colmillos en las personas-cuchillos. Estos atributos que hacen referencia a actos de devorar o de alimentarse forman parte de un vasto universo mesoamericano denominado por Carrasco (1995) la "cosmología del consumo".⁶⁸⁰ ¿Al mismo tiempo, son características de los animales depredadores?; en este sentido, nos parece lógico preguntarnos si los cuchillos sacrificiales 'comían/mordían' a las víctimas. Este parece ser ciertamente el caso del cuchillo acostado de la lámina 11 del *Códice Vaticanus B* que está pintado con rayas blancas y rojas, devorando un personaje antropomorfo, e identificado como Itztapaltotec (Vié-Wohrer, 1999 I: 131; *Ibid.*, II: A8b) (figura 37).

680 Véase el capítulo I, la sección "La red cósmica de la alimentación": algunos conceptos claves".



Figura 37: Itztapaltótec, devorando un personaje antropomorfo (*Códice Vaticanus B*, lámina 11, en Vié-Wohrer, 1999, II: A8b).

El cuchillo puede formar parte de la boca y tener una participación activa en el proceso devorador de la boca, al contrario, se podría pensar que la boca es la que traga -o expulsa- el cuchillo, y convertirlo así en una entidad pasiva -devorada- (figura 38). En este sentido, es llamativo que a finales de la fiesta Atlcahualo se realizara un simulacro de cardiectomía, utilizando tortillas -Yopitlaxcalli, “tortillas de Yopi”- como cuchillos sacrificiales (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 44; González González, 2016: 123), como una variante del rito habitual en donde las víctimas eran vistas como tortillas.



Figura 38: Cuchillo sacrificial con agentividad que “muerde” (*Códice Borgia*, 1963: Fragmento de la lámina 32).

"La vasija de águila, el tubo de águila"⁶⁸¹

En los códices, disponemos de varios ejemplos iconográficos del *quauhxicalli* o vaso para el depósito del corazón o la sangre.⁶⁸² Otros han sobrevivido en piedra y, menos frecuente, en fragmentos de cerámica (Seler, 1992, I: 132; *Ibid.*: III: 79-86; Gutiérrez Solana, 1983: 83; Taube, 2009: 86).⁶⁸³ Se trata de un vaso redondo con un disco solar ("*nahui ollin*" o "cuatro movimiento") en el fondo de su interior y en su base, una deidad terrestre que traga o arroja un cuchillo sacrificial, una indicación del doble destino sacrificial (Graulich, 1988: 398) (figura 39). Con variantes, la pared exterior exhibe plumas de águila, corazones humanos, el signo de jade o piedra preciosa, flujos de sangre (en forma de bandas onduladas) y marcas de corte en miembros del cuerpo humano (Taube, 2009: 89, 90).

681 "La vasija de águila, el tubo de águila": "*in quauhxicalli in quauhpiatztlj*" (*Códice Florentino*, 1993: 34, 35. Traducción de Díaz Cántora).

682 Véase, entre otras, el *Códice Borbónico* (1979: folios 3 y 14) para la imagen de una vasija con corazones, sangre y papel sacrificial. En el folio 17 del mismo códice vemos un *cuauhxicalli* con sangre y dos flechas (tubos emplumados).

683 Véase los autores aquí señalados para una descripción detallada de esta vasija ritual.



Figura 39: Tlaltecuhтли en la base del *cuauhxicalli* (*Museum für Völkerkunde, Berlin*).

Taube equipara el pecho abierto de la víctima que tiene una caña para absorber la sangre justamente con una vasija o recipiente como la aquí descrita.⁶⁸⁴ Al mismo tiempo, según él, el recipiente alude al vientre y la vagina de la diosa terrestre, lleno de sangre sacrificial y nacimiento.⁶⁸⁵ En un estudio sugerente, Gutiérrez Solana (1983; también Mikulska, 2007: 14, 15) analiza un conjunto de objetos del Postclásico tardío con grabados, incisiones o relieves que aluden al Sol que se alimenta con sangre sacrificial. Se trata de imágenes de un disco solar, en ocasiones acompañado o cargado por el dios solar Tonatiuh -con nariguera tubular, la misma que la distinción de los nobles después del rito de perforación para convertirse en *tecuhtli* o "señor" (Olivier, 2015: 579)-, absorbiendo "corrientes de sangre originadas en los guerreros" o de actos de autosacrificio (Gutiérrez Solana, 1983: 50). En el caso del fémur, hallado durante las excavaciones del

684 A manera de ejemplo, se tiene registrado un evento en el que, cuando los saputan de Borneo asesinaron a un enemigo para obtener su cabeza, abrieron el pecho de la víctima y los guerreros metieron un dedo en la cavidad para chupar un poco de sangre (Lumholtz, 1920: s/p).

685 Véase más adelante la sección "El quauhxicalli como vientre del guerrero vencedor". Con base en la iconografía de la Huasteca del Postclásico tardío, Taube (2015: 116-122) identificó un Sol, un dios de la guerra feroz y hambriento, chupando sangre sacrificial, un acto que equivaldría al alma de los guerreros muertos convertidos en mariposas y aves que chupan el néctar de las flores.

Metro, y el disco de piedra que se encuentra en el *Museum of the American Indian* de Nueva York (Gutiérrez Solana, 1983: láminas 1 y 3), se observa el canuto en la boca de la deidad.⁶⁸⁶

Pensamos que la presencia del popote tenía una función de medición, que generaba una distancia adecuada con lo sagrado.⁶⁸⁷ De esta manera, el canuto o "bebedero del sol" (Durán, 1984, II: 289) servía para cumplir con la prohibición del contacto directo con los labios o las manos. La glosa 76v del *Códice Tudela* (1980: 290) que acompaña la imagen de sacerdotes que vierten sangre encima del dios Mictlantecuhtli señala que estos encargados "jamás se rascaban la cabeza con la mano sino con un palillo, ni llegaban la mano a la cabeza. Estos eran los que sacrificaban...".

El águila ofrece el corazón al Sol

La vivada reconstrucción apuntada por Sahagún (2003, I: 99, 150) revela, al igual que en los mitos y los discursos, que el Sol es el primer dios que se alimenta con el corazón y la sangre humana, seguido por los demás dioses.⁶⁸⁸ El corazón del cautivo fue ofrecido a Huitzilopochtli, el Sol, y colocado en una "xícara de madera" (*Ibid.*; *Códice Florentino*, 1950-1981, VI: 9; Motolinía, 2001: 95).⁶⁸⁹ Era siempre una ofrenda solar, aun cuando se dedicaba el rito a otras deidades (Graulich, 2005: 314; 141; Mikulska, 2007: 16) como Tezcatlipoca (*Histoire du Mechique*,

686 El popote que entraba en el pecho de la víctima -como una "copa humana"- para dar de beber al Sol se asemeja al cautivo que, poco tiempo antes de morir, tomaba pulque con un popote o caña ("y luego bebía, no con la xícara, sino con una caña hueca" [Sahagún, 2003, II: 149]) (Taube, 2015: 121). El autor se refiere a la lámina 45 del *Códice Borgia* (1963) donde vemos a dos guerreros que meten a su *atlatl* (metáfora de un popote de caña) en la vasija de pulque, encima de una víctima sacrificial.

687 Véase González Torres (1994: 124).

688 Ambos elementos vitales eran apreciados también en sacrificios de contextos muy distintos, por ejemplo, en peticiones de agua; sin embargo, las víctimas y los destinatarios eran distintos (Sahagún, 2003, II: 173, 174; Durán, 1984, I: 83-86).

689 También, Durán (1984, II: 415); de las Casas (1967, II: 187, 188).

2011: 157), Xipe Tótec (de Pomar, 1986: 65), o Toci (Durán, 984, I: 140; Graulich, 1999: 92) (figura 40).



Figura 40: Sacrificio humano. Un dios de la muerte recibe el corazón (*Códice Tudela*, 1980: 51).

En la descripción del tratamiento sacrificial -nuevamente de prisioneros de guerra- durante el mes de *Xócotl Huetzi*, la glosa del *Códice Tudela* (1980: 261, 262 -20r, 20v-)⁶⁹⁰ cuenta que tiraban un trozo del corazón y sangre en el fuego, mientras honraban a Moctezuma con el resto.⁶⁹¹ En la versión de Sahagún (2003: 191), tiraban el corazón a los pies del dios del fuego. López de Gómara (1985: 327) aclara que durante la fiesta de Camaxtle en Tlaxcala santificaban el fuego con la sangre de un cautivo principal degollado, a quien decían "hijo del Sol". Sullivan (en Sahagún, 1997: 79) traduce el término '*tlazcaltiliztli*' como salpicar la sangre en el fuego, alimentar al Fuego y al Sol. El hecho de tirar el corazón y la sangre en la hoguera era una manera de alimentar al Fuego (es decir, el dios del fuego).⁶⁹²

690 También *Costumbres, Fiesta, Enterramientos, ...* (1945: 46 f.346v).

691 Nada de esto se ve representado en la parte gráfica correspondiente.

692 Véase Graulich (2005: 320) y Mikulska (2007: 16, 17). En la región fronteriza de la antigua Mixteca, se señala que ofrecían el corazón a una deidad "y lo quemaban" (*Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1994: 231). En el *Popoh Vuh* (1985: 116, 117) de los quichés, los dioses del inframundo gozan -engañados- del humo dulce de la sangre de un falso corazón quemado.

Según algunas descripciones, se colocaba el corazón, al igual que la sangre, en la boca de los dioses.⁶⁹³ Alvarado Tezozómoc (1975: 629) menciona que, para la inauguración del templo de Coatlan, extraían el corazón del prisionero de guerra y "se lo ponía en la boca al demonio". En el pueblo de Piaztla, en la Mixteca Baja (*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 1985: 53, 58), ofrecían los corazones de víctimas al dios Ome Tochtli ("Dos Conejo"), y los ponían "en los labios de su ídolo".⁶⁹⁴ En Ixhitlan, Puebla, untaban los labios del dios Tetzauhteotl on corazones de víctimas. Nos enfrentamos con la dificultad de que, en ocasiones no se especifica quién es el dios destinatario o quiénes eran las víctimas, como podemos ver. Aparentemente, alimentaban a todos los dioses. ¿Se trataba siempre de víctimas guerreros? Por otro lado, ¿estos corazones eran los consumidos posteriormente por los sacerdotes?⁶⁹⁵

El Quinto Sol requería de corazones para su sobrevivencia: "Mientras los hombres pudieran ofrecerle la sangre y los corazones de los cautivos en combate, sus fuerzas no decaerían y seguiría su curso sobre la tierra" (López Austin, 2012, I: 89).⁶⁹⁶ No se movía de su lugar, hasta que recibía "el vigor, el servicio y la sangre" de sus compañeros divinos (*Leyenda de los soles*, 2011: 183). En palabras de López Austin (*Ibid.*: 434), el sacrificio para el Sol o *cuauhtécah* ("los del Lugar del Aguila" [Sahagún, 2003, II: 148]) se consideraba una forma de "pago" (*nextlahualtin*) al astro solar, hambriento y en necesidad de fuerza vital. En este sentido, la guerra que debía proporcionar víctimas era llamada un "trabajo merecido"⁶⁹⁷: "...*tlachinolli molhuil, motequiuh: ticalitiz, tictlaqualtiz, titlamacaz in tonatiuh in tlaltecuhtli...*" (La guerra es [tu merecimiento, tu tributo/trabajo], [darás bebida, darás comida], servirás a la mesa [al sol, a la tierra]...) (*Códice Florentino*,

693 Según la versión del *Códice Florentino* (1993: 34, 35. Traducción de Díaz Cántora), la Tlaltecuhli "separa sus quijadas, divide sus labios" y se pone allí el vaso del águila ("*acacamachaloe ca tentlapani in Tlaltecuhli*").

694 Véase también Dahlgren de Jordan (1966: 252) para estos casos en la Mixteca Baja. Entre los mayas quichés, el dios guerrero Tohil "recibe los corazones de los enemigos" (Olivier, 2015: 166).

695 "¿Dejaban los corazones y la sangre descomponerse o celebraban el final del rito con un procedimiento especial? (Baudez, 2013^a: 246).

696 Véase Seler (1992, III: 130).

697 *Tequio*: cosa que tiene o da trabajo (Molina, 1977, II: 105v); *ilhuil (ti)*: ser merecedor de algo (Ibid.: 37r).

1950-1981, VI: 171 [traducción de Mikulska, 2007: pp]).⁶⁹⁸ Cuando los de Colhuacan, entonces, preguntaron a los mexicanos qué iban a poner en su templo para Huitzilopochtli, "respondieron que corazones" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 63).

Muchas de las funciones anímicas (a veces llamadas 'teyolía') fundamentales se ubicaban en el corazón (López Austin, 2012, I: 207, 219, 253). El *teyolía* iba al mundo de los muertos al final de la vida. Esto podría ser el Cielo del Sol en donde se transformaba en ave *yollotótotl* (López Austin, 2012, I: 253).⁶⁹⁹ El *Códice Florentino* (1950-1981, XI: 43, 44. Figura 41) menciona un águila-halcón, *cuauhtlotli*, que nutría a Huitzilopochtli".⁷⁰⁰



698 Fausto (2000: 936) comenta que términos como 'pago' o 'equivalente' se refieren también a 'venganza' entre grupos sudamericanos, y se distingue de la noción de 'intercambio'.

699 Se decía que en el momento de morir, el corazón se convertía en un *yollotótotl* (*Códice Florentino*, 1950-1981, XI: 25). Véase Graulich (2005: 314) para la idea del corazón que se transforma en pájaro-corazón según los nicaraos.

700 "Yoan in iehoatl tlootli: qujiollotiaia in vitzilobuchtli. Ipāpa ca qujtoaia: in iehoantin tlotlhotin, injc espa tlaqua in cemjlhujtl: iuhqujnma catlitia in Tonatiuh, yoan ipāpa: in jcuac catli eztli, moch qujtlamja" ("And this falcon gives life to Huitzilopochtli because, they said, these falcons, when they eat three times a day, as if it were giving drink to the sun; because when they drink blood, they consume it all". Traducción de Dibble y Anderson). (*qujiollotiaia*, "donne du coeur" [Graulich, 2005: 314]). Baudez (2013: 319, también Rodríguez Figueroa, 2010: 104) opina que en el momento de su muerte, la víctima ya no es cautivo, ni tampoco un enemigo: se vuelve hombre-águila ("Coahuteca", *Códice Florentino*, 1953-1982, II: 47; Sahagún, 2003: 148). Según Ponce (1987: 5; también *Códice Florentino*, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/2/459/>), el Sol Tonatiuh tenía por otro nombre a *Quauhtlehuanitl*, "Águila que se eleva". A su vez, "*Cuauhtlehuánitl in yaumicqui*" significa "Águila que se eleva, muerto en guerra" y se refiere al guerrero muerto en combate (López-Austin y García Quintana, 2002, III: 1264). En conjunto: "*In tōnatiuh in tiyahcāuh in yâomicqui in cuâuhlehuānitl*": "le Soleil, Guerrier valeureux, Qui meurt au combat, Aigle qui s'élève" (Sahagún, en Wimmer, 2004. <http://www.gdn.unam.mx>).

Figura 41: El águila-halcón, *cuauhtlotli*, bebe sangre sin derramar una gota de sangre. En la imagen, ofrece un corazón ("da vida") a Huitzilopochtli (*Códice Florentino*, *World Digital Library*. Documento electrónico.

Paradójicamente, en el contexto iconográfico, la idea de alimentar al sol es escasa (Mikulska, 2007: 12, 17), aunque las imágenes de extracción del corazón son abundantes.⁷⁰¹ En la lámina 12 del *Códice Selden* (1964: 12), se aprecia un águila y a un personaje con un caparazón de tortuga en su espalda, ofreciendo corazones y sangre al Sol. Según Caso (1964: 39, en *Códice Selden*), se trata de un sacrificio de prisioneros de guerra, de una Guerra Florida.

La sangre

Después de haber dado de beber al Sol, el dueño repartía la sangre de su víctima a las distintas estatuas de las divinidades: ponían la sangre en una escudilla, "y daban de ella como a comer a el principal ídolo, untándole los labios, y después a los otros ídolos..." (Motolinía, 2001: 95).⁷⁰² Con la caña se untaban los labios de los dioses (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 54; *Primeros Memoriales*, 1997: 74, Párrafo 3C [fol.255v]).⁷⁰³

701 Véase Matos Moctezuma (2010: 47-51); Graulich (2005: 314-317). Sobre el *tlacamictiliztli*, "muerte ritual de un ser humano" por extracción de corazón, véase González Torres (1994: 123).

702 También Mártir de Anglería (1944: 317, libro IV); Alvarado Tezozómoc (1975: 622); Torquemada (1976, 3: 178); *Códice Tudela* (1980: Folio 46); *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...*(1945: 39); Cristóbal Díaz del Castillo (1966 [1908]: 87); Durán (1984, I: 107); *Relación de Santiago Atitlán* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982: 87); *Relación de la Villa de Valladolid* (en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, 1983, II: 39); Seler (1992, III: 79, 119, 129); López Austin (2012, I: 372); Graulich y Olivier (2004: 133, 134); Graulich (2005: 316); Mikulska (2007: 16). Según la *Relación de Popola, Sinsimato, Samyol, Tixholop y Tixmukul* (en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, 1983, II: 217), ofrecían y untaban la boca y narices del dios, "creyendo y haciéndoles entender [...] su clérigo que el demonio comía todo lo que le ofrecían".

703 En su *Repúblicas del Mundo*, el agustino fray Jerónimo Román y Zamora (en Ximenez, 1929: 85) describe cómo "sacaban el corazón y lo ofrecían al ídolo y el sacerdote con tres dedos, tomaba de aquella sangre y rociaba al ídolo y luego echaba de aquella sangre contra el Sol [...] y de esta manera andaba de ídolo en ídolo y de altar en altar, untándoles de aquella sangre".

En los *Primeros Memoriales* (1997: 74, párrafo 3C [fol.255v]) aparece el término *tlatlatlaqualiliztli*, que alude a la nutrición de los dioses con la sangre de las víctimas.⁷⁰⁴ En yucateco, la palabra *p'achi'* significa sacrificio y se refiere a "como se abre la boca" de las estatuas. Alimentar al dios de esta manera se llamaba *k'awil* (Freidel *et al.*, 1993: 202).

La sangre de las presas o del propio cuerpo eran nutritivas, según el *Popol Vuh* (1985: 185): "derramaban sangre, vertían calabazas llenas en las bocas de las piedras", tal como lo habían hecho anteriormente con la sangre de presas como venados y aves.⁷⁰⁵ Cuando la 'piedra' recibió la sangre, se convirtió felizmente en un 'joven'.⁷⁰⁶ Esta última aclaración revela de manera directa el papel transformador de la sangre; en este caso, rejuvenece a las deidades.⁷⁰⁷

El acto de frotar los labios de la estatua puede ser interpretado fácilmente como un acto alimenticio. Más ambigua, pero ciertamente con la intención de vitalizar cosas y personas (Graulich, 2005: 318), era la costumbre de ungiarse todo el cuerpo de seres humanos y de dioses, o de objetos o inmuebles.⁷⁰⁸ "Con la

704 *Tlatlatlaqualiliztli: Feeding the Gods (collecting of the blood and perhaps casting a paper in the blood to absorb the blood. Feeding the devils on the lips of the sacrificial victims* (Sahagún, 1997: 74 Párrafo 3C [fol.255v] [traducción del náhuatl al inglés de Sullivan, en *Primeros Memoriales*, 1997]). El diccionario de Wimmer (2004) menciona: "*rite au cours duquel les dieux étaient censés manger le sang des victimes*". El verbo *tlaqualiztli* significa 'el acto de comer' (Molina, 1977, II: 133r).

705 "*They spilled their blood, they poured gourdfuls into the mouths of the stones*" (Traducción de Dennis Tedlock, año: pp). El rito de rociar a los dioses se multiplicaba con animales de caza. Según la *Relación de Justlahuaca* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 300), los cazadores adoraban al Sol y le ofrecían la sangre del venado. Durante el mes de Zac, los cazadores mayas "untaban el rostro con la sangre del corazón de la tal caza" (Landa, 1973: 75). Los otomíes actuales invocan a la divinidad o "alimentan" a sus ancestros untando la boca de las figuras recortadas en papel (Galinier, 1990: 186).

706 "*each one became like a boy when they arrived, happy once again over the blood*" (Traducción de Dennis Tedlock, año: pp).

707 La occisión ritual para alimentar a los dioses con la sangre de los sacrificados mantenía las fuerzas cíclicas en movimiento (López-Austin, 2003: 165).

708 Untar las flechas con sangre puede tener el objetivo de alimentarlas (o fortalecerlas) para garantizar su eficacia en la guerra o la cacería (Olivier, 2015: 110, 111). El *Ritual de los Bacabes* (1965: 5) menciona cómo ungián las piedras-dioses en las cuatro entradas de los pueblos. Embadurnaron estas piedras ("*acantun*") con su propia sangre. En una descripción denominada el "Baile de la cabellera" de Nuevo México, Bustamante (en Alegre, 1842: 333) retoma las fuentes jesuitas y cuenta como los guerreros manchaban sus vestidos con sangre, mojaban sus rostros y la mano derecha en particular, para quitarse características como timidez y para ganar ánimo. Las

sangre que del corazón salía, rociaban las cuatro partes del templo" (Mendieta, 2002, I: 253; Alvarado Tezozómoc, 1975: 516; Mártir de Anglería, 1944: 397).⁷⁰⁹ Alvarado Tezozómoc (2001: 148; 1975: 515) comenta que el cuerpo de Huitzilopochtli y sus manos fueron consagrados con sangre. En los códices hay distintas imágenes de deidades vertidas con sangre (de sacrificio y autosacrificio). El ejemplo más explícito es, sin duda, el folio 76v del *Códice Tudela* (1980) que retrata a unos sacerdotes que vierten sangre encima de Mictlantecuhtli (Figura 42).⁷¹⁰

Cuando los españoles arribaron al continente americano, Moctezuma ofreció comida rociada en sangre a Cortés. No queda muy claro en la descripción de Torquemada (1975-1983, 2: 110) si también querían rociar con sangre a los españoles mismos como si fueran dioses: el autor señala que Moctezuma ordenó "que les llevarsen bastimentos y esclavos y que los sacrificasen en su presencia y los rociasen con su sangre". Según Sahagún (2003, II: 1076), rociaron con sangre de cautivos a los mensajeros que habían estado en presencia de Cortés; esto, porque habían visto y hablado con los dioses.

mujeres tupinambá se frotaban el rostro y el cuerpo con la grasa de la víctima y lamían su sangre (Forsyth, 1983: 159).

709 Con la pierna de la hija del rey de los colhuas, los mexicas ensangrentaron las paredes del templo (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 63).

710 También *Códice Tudela* (1980: 108; folios 46, 50, 51, 64).



Figura 42: Sacerdotes vierten sangre encima de Mictlantecuhtli (*Códice Tudela*, 1980 folio 76v.).

En ocasiones sumergían los papeles sacrificiales en el *cuauhxicalli* con sangre, como se puede apreciar en las láminas 71 y 73 del *Códice Tudela* (1980; Graulich, 2005: 316), y, a veces, los quemaban después (Sahagún, 2002, I: 225).⁷¹¹ Según la *Histoire du Mexique* (2011: 131), los poderosos y envidiados popolocas poseían un dios que llamaban Maltéotl. Con la sangre de sus cautivos más valientes teñían al dios, "mojando en la sangre del corazón un papel tan grande como una mano, el cual le pegaban...".⁷¹² Recordemos también al dios de los colhuas hecho de papel ya mencionado - - que durante una guerra contra los mexicas cobró vida al escuchar un canto. A este *amatépetl* o "cerro de papel" "se

711 También *Códice Borbónico* (1979: folio 3).

712 En un pie de página, Tena (2011: pp) comenta, creemos que acertadamente, que "dios de papel" sería más bien Amatéotl y que Maltéotl significa "Dios de los cautivos".

le dio de beber" en el campo de batalla (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 71, 73). Aunque el texto no lo menciona, es muy probable que le dieran de beber la sangre del enemigo. La acción de "pegar" al dios papel sumergido en sangre parece asemejarse también a la acción de frotar o cubrir un cuerpo con sangre.⁷¹³

Según Diego de Landa (1973: 74, 75), los mayas yucatecos "tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre si no era en sus sacrificios". La sangre era considerada un líquido precioso (*chalchíuatl*) que transmitía energía vital a "todos los seres" que la recibían (López Austin, 2012, I: 373; McKeever Furst, 1995: 129; González Torres, 1994: 124). Poner la sangre sacrificial en la boca de las deidades parece corresponder a una inversión del deber divino, ya que según la *Leyenda de los soles* (2011: 181), los dioses masticaban el maíz en el Tamoanchan, "y lo iban poniendo en la boca de la gente para alimentarlos".

Mikulska (2007: 16; también Olivier, 2015: 331, González Torres, 1994: 295) opina que la sangre era exclusivamente para los dioses, "a diferencia de otras partes del cuerpo".⁷¹⁴ Sin embargo, Durán (1984, I: 147) describe como un guerrero valiente metió su dedo en un lebrillo para chupar un poco de sangre de un sacrificado durante Ochpaniztli. El consumo de sangre en el centro de México parece haber sido una costumbre de los guerreros más valientes, en cantidades mínimas, dentro de algunas ceremonias. En otras partes de Mesoamérica y del

713 Disponemos de una variante interesante del uso de un lienzo ensangrentado entre los antiguos habitantes de Nayarit. El Padre José Ortega (1944: 18) relata cómo los nayeritas ungió el papel en la sangre para acordarse, según el Padre, de la necesidad de la venganza: "en verdad las celebraban todos, menos los parientes del muerto o herido que para continuo recuerdo de la injuria, mojaban un lienzo en la sangre que vertían las heridas para que sólo la borrara la venganza, quitándole la vida al agresor o a cualquiera de los suyos". Aparentemente, se usaba la sangre de los heridos propios en batalla para ofrendar. Es igualmente significativo que la familia del fallecido o del herido no participaba en esta ceremonia.

714 En la *Leyenda de los soles* (2011: 189), los venados (mimixcoas-guerreros) Xíuhnel y Mimich (hermanos) son seducidos por unas mujeres (venados convertidos en mujeres) con la promesa de ofrecerles comida y bebida. Sin percibir el peligro, el hermano Xíuhnel acepta y bebe sangre antes de ser devorado (sexualmente) por la mujer-venado. En los *Anales de los Cakchiqueles* (1950: 76) se narra cómo los guerreros amenazaron con beber la sangre de un personaje llamado Tolgom, "el hijo del lodo que tiembla". Lo capturaron para asaetearlo, seguido de una danza de guerreros al ritmo "del canto de Tolgom".

norte de México, tal vez los guerreros bebían sangre con más frecuencia, aunque faltan más estudios sobre el tema.⁷¹⁵

Caracterizar la sangre en el pensamiento indígena no resulta tan fácil. El difrasismo *ezco-tlapallo* que significa "lleno de sangre, lleno de color" se refiere a lo humano (Contel y Mikulska, 2011: 49).⁷¹⁶ Perder sangre implicaba perder parte del "alma" o "*tonalli*" (McKeever Furst, 1995: 130). Entre los mayas antiguos y contemporáneos, la sangre era contenedor del *ch'u'lel* (Freidel *et al.*, 1993: 204).⁷¹⁷ Sin embargo, en el pensamiento náhuatl, la sangre también es considerada una sustancia arcillosa, grasosa, que humedece la carne. Extraer sangre, por lo tanto, aumentaba la materia "ligera" (Graulich, 2005b: 310, 323) y era una manera de acercarse a lo divino (Contel y Mikulska, 2011: 49). En las crónicas quichés, se cuenta cómo la sangre coagulada es una forma nahual de Q'uq'Kumatz, "Quetzalcóatl" (Martínez González, 2011: 265).⁷¹⁸ Esta noción de sangre como sustancia gruesa podría estar reflejada en la imagen de los sacerdotes sacrificadores quienes acumulaban la sangre de las víctimas en el cabello y "jamás se rascaban la cabeza con la mano sino con un palillo" (*Códice Tudela*, 1980). ¿La sangre coagulada equivaldría al maíz masticado?⁷¹⁹

715 Otros datos históricos se refieren al consumo de sangre. En palabras de Torquemada (1975, II: 48), el primer cautivo español de los mayas de Yucatán, Gerónimo de Aguilar, habría declarado que las enemistades podían incluir beber la sangre del otro. Sánchez de Aguilar (1987: 95), en sus apuntes sobre las costumbres precristianas anotadas a principios del siglo XVII, asegura que los cupules (nobles) de Valladolid (Yucatán) eran "los mas guerreros", y, "en las guerras, el capitán vencedor bebía la sangre del vencido muerto". Brincando hacia el norte, según Pérez de Ribas (1944: 155), cuando el enemigo vencido era un hombre valiente, no se contentaban con llevarse su cabeza, "-como a los demás"- . Todos querían celebrar con su carne y beber su sangre.

716 Recordemos que Huitzilopochtli, en cambio, nació con "huesos y sin carne" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 33).

717 En el inframundo maya, varias deidades llevan nombres como "El que colecciona Sangre"; "Mujer Sangre"; "Dientes Sangrientos" y "Garras Sangrientas" (*Popol Vuh*, 1985: 328 [Glosario de Tedlock]).

718 El *Ritual de los Bacabes* (1965: 5) menciona una "Serpiente kan-ch'ah sangre coagulada".

719 Véase la lectura de Olivier (2015: 579) de la lámina 43 del *Códice Borgia* (1963) donde intuye una equivalencia entre la práctica del sacrificio humano y el consumo de maíz por parte de los dioses.

La repartición entre el Cielo y la Tierra

En los discursos citados, sobre todo los de Sahagún (2003, I: 430, 551), se enfatiza sobre la nutrición de las regiones celestes y terrestres a base de prisioneros de guerra.⁷²⁰ Acordémonos de la exigencia del Sol, en la *Leyenda de los soles* (2011: 187), a los cuatrocientos *mimixcohuas* de procurar comida para él, "y también [alimentaréis] a Tlalteuctli, vuestra madre".⁷²¹ Esta diosa "lloraba por la noche deseando comer corazones de hombres y ser regada con sangre de hombres" (*Histoire du Mechique*, 2011: 153). Su variante tarasca Cuerávaperi tomaba posesión de un cuerpo humano, "entraba en ella" y declaraba que tenía hambre: "Y empezaron a darme sangre y tenía la boca abierta y tragaba aquella sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados". Mientras su esposo se encontraba en aquel momento en una ceremonia de guerra, le dijeron que había llegado la diosa (*Relación de Michoacán*, 2011: 237). Su carácter caníbal queda claro en la exclamación del señor de Hucario: cuando la *ixiptla* –la poseída– de Cuerauaperi vuelve de un "concilio" con los dioses con la noticia de la llegada de los españoles, él declara no estar dispuesto a ir a la guerra. De manera extraña, como si fuera una diosa adversaria, prefiere ser consumido por ella: "Mátenme aquí los que vinieren, sacrifíquense aquí y cómame la diosa Cuerávaperi".

Mikulska (2007: 14, 15; también Gutiérrez Solana, 1983; Graulich, 1988: 398) menciona un grabado en el *Hueso de Culhuacan*, que la autora describe como un contexto de guerra en donde el Sol se limita a tomar sangre, mientras la tierra se alimenta con corazones sujetos entre sus garras. Esta imagen se asemeja al sacrificio de algunos cautivos de guerra durante el mes de Ochpaniztli por varios dioses celestes, quienes mataban a sus presas en honor a la diosa de la tierra (Durán, 1984, I: 140; también Graulich, 1999: 92). En este caso, el

720 Véase el análisis del monolito llamado *Teocalli de la Guerra Sagrada* de los mexicas de Graulich (2013).

721 Traducción de Tena.

destinatario principal del corazón era justamente la tierra-devoradora. En un himno para la Madre Tierra, se identifica a esta deidad con la diosa Itz'papálotl, la "mariposa de obsidiana", sentada sobre una biznaga en la región de las Nueve Llanuras, donde "se nutría con corazones de venado"⁷²² (Sahagún, 1958: 68; también Olivier, 2015: 111, 485). Tal vez la diosa chichimeca Itz'papálotl representa el aspecto devorador ctónico por excelencia de cautivos de guerra. Pensemos en que ella consumió a los cuatrocientos *mimixcoa* en la versión de los *Anales de Cuautitlán* (2011:25).⁷²³

En la descripción de Sahagún (2003, I: 62) de la Madre de la tierra, queda expuesto el carácter bélico de esta diosa Abuela:

la davan de comer delicadamente y combidavan con lo que havía de comer y la rogavan que comiesse como a gran señora. Y estos días hazían delante de ella ardides de guerra con vozería y regozijo y con muchas devisas de guerra, y davan dones a los soldados que delante de ella peleaban por hazerla plazer y regozijo.

La descripción más explícita de su carácter caníbal viene de Durán (1984, I: 130): para matar el hambre de la diosa le daban "un preso cautivo en guerra, para que la diosa comiese". Durán no nos aclara bien cómo se realizaba dicho rito. Mataban al preso dentro del templo oscuro de la diosa por medio de la extracción de su corazón. Le sacaban el muslo y lo arrojaban hacia afuera, cuando la diosa indicaba que ya quedó satisfecha: "Tomadlo allá, que ya es comido".

Graulich (1999: 125) explica que los guerreros muertos fecundaban a la Tierra al ser engullidos, "pues morir en náhuatl significaba 'tener relaciones sexuales con Tlaltecuhli'". La nutrición-fecundación de la tierra se explicitaba – como veremos- con la muerte de prisioneras de guerra por parte de -o para- la Madre o Abuela Toci (Graulich, 1999: 133). De la misma manera, el derramamiento de la sangre en el campo de batalla era una contribución a la Tierra (López Austin, 2012: 372).

722 Traducción del náhuatl de Ángel Ma. Garibay.

723 Véase el capítulo III, la sección "Variantes de la temática de las peregrinaciones chichimecas".

Volviendo a la discusión sobre la repartición dual de los cautivos de guerra, los datos iconográficos e históricos demuestran que el Cielo -el Sol- era concebido como una "boca devoradora" (Carrasco, 1995: 434).⁷²⁴ Sin embargo, el Fuego y la Tierra también eran depredadores y exigían su parte.⁷²⁵ El destino dual se ve reflejado en el carácter doble del sacrificio de prisioneros de guerra, *grosso modo*, con la extracción del corazón en la parte superior del templo, y la decapitación (degollamiento) abajo (Graulich, 1988: 400-404; 2016: 362; también Graulich y Olivier, 2004: 132). El corazón era, en primer lugar, el alimento para el Sol, para posteriormente compartirlo con otra deidad y, como veremos, con los sacerdotes. Distintos dioses bebían también de la sangre generada por la cardiectomía. Se alimentaba a la diosa Cihuacóatl con un muslo, posiblemente el que fue apartado para el banquete del *tlatoani*. Pese a estas explicaciones sobre la dinámica entre el Cielo y la Tierra, tenemos varias indicaciones para pensar que la bipartición antropofágica del cosmos y, en particular, el destino terrestre-acuático de los guerreros era un asunto ambiguo.⁷²⁶

724 "a devouring mouth".

725 El doble destino se expresaba con atributos corporales de las víctimas como las plumas y la tiza (Graulich, 2016: 232). Recordemos que entre las distintas presencias militares de los guerreros, estaban el águila, asociado al Sol, y el jaguar, relacionado con la Tierra. Aparte de esto, existió una asimilación entre el Sol-nocturno y el jaguar (Olivier, 1998: 105-106; 2015: 539).

726 El orden de estas intervenciones podía variar, según el énfasis del sacrificio recayera en la Tierra o en el Cielo -aunque siempre combinado- y los objetivos particulares de la fiesta. Recordemos con Carrasco (1995: 440) que el Cielo solamente es la mitad de una entidad original, claramente expresado en un par de mitos cosmogónicos. Los modelos que conocemos de los niveles del cosmos, como las láminas 1 y 2 del Códice Vaticano A, o el capítulo seis de la *Histoire du Mexique* (2011: 143, 144) demuestran que no se trata de opuestos rigurosos. El Sol, que ocupa una posición intermedia en el cielo, se vincula con fuerzas acuáticas, aunque es el resultado de un fuego celeste fecundador (López-Austin, 2012: 61). También Mikulska (2007: 318) ha puesto énfasis en los elementos terrestres del dios solar Huitzilopochtli, con base en el diseño tlaquauallo, formado por signos de manos, pies, cráneos, ojos, corazones, un conjunto que "caracteriza principalmente a las deidades procedentes de la parte 'baja', fría, oscura y nocturna del Otro Mundo". La autora lo adjudica a un supuesto carácter ctónico original de Huitzilopochtli. Rememoremos la historia del fin de Tollan y el inicio de la era mexica, cuando Huitzilopochtli aparece de color negro debajo de la tierra, y anuncia la muerte de los de Tollan, mientras él llora (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 51). Es curioso que la última estancia de los mexicanos antes de esta aparición terrestre del dios solar se llama Atlitlalacyan, que contiene la noción de "agua negra" (Declercq, 2017).

Así, ni los guerreros escapaban de las fuerzas terrestres: el símbolo de la guerra de los antiguos nahuas expresaba la unión de "un chorro de agua (lo del inframundo) y un chorro de fuego (lo del cielo)" (López-Austin, 2003: 155). Entre los huicholes contemporáneos, Neurath (2002: 160) contempla la unidad de los niveles cósmicos, expresados además en términos alimenticios: "...la

La ambigüedad de la relación guerrero-Madre Tierra

- *Cuatro de ellos llevaban sobre sus espaldas una especie de ataúd envuelto con un paño negro. Yo le pregunté a uno que estaba mirándolo qué quería decir aquella comitiva en todo tan parecida a las pompas fúnebres de mi país; él me contestó que este criminal [...] había sido convicto y confeso, de envidia y de ingratitud había muerto el día antes, y que el Parlamento le había condenado hacía ya veinte años a morir en su cama y luego a ser enterrado. Yo me eché a reír, y como él me preguntase por qué lo hacía, le contesté: Es que me asombra que lo que en nuestro país es como una bendición: una vida larga, una muerte sosegada, una sepultura honrada, constituya en el vuestro un castigo ejemplar. Ah! -me contestó él-. En vuestro país consideráis la sepultura como algo estimable? Sinceramente decidme si no creéis que es algo muy espantoso el que un cadáver ande a merced de los gusanos y esté abandonado a los sapos que le devoran las mejillas, es decir, que toda la peste venga a posarse sobre el cuerpo del hombre. Dios mío! Sólo de pensar que después de muerto tendré la cara envuelta por un sudario y sobre la boca cinco pies de tierra ya no puedo respirar! Este miserable que ahora llevan a enterrar, como vosotros veis, además de la pena de ser enterrado en una fosa ha sido condenado a que le acompañen en comitiva ciento cincuenta de sus amigos, obligándoles, como castigo al cariño que pusieron en un envidioso y un ingrato, a estar en sus funerales con el rostro muy triste; y si los jueces no hubiesen tenido piedad de él pensando que sus crímenes más los había cometido por falta de espíritu que por sobra de maldad, les habrían obligado a llorar. Fuera de los criminales, se quema aquí a todos los muertos; y ésta es costumbre muy decente y muy razonable, porque como nosotros creemos que el fuego separa lo puro de lo impuro, pensamos que el calor une por simpatía el natural calor que ardía en el alma, dándole fuerza para elevarse perennemente hasta que llegue a un astro y tope con algún pueblo habitado por gentes más inmateriales y más inteligentes. Porque su temperamento debe hallar y participar de la pureza del globo que ellos habitan. Savinien de Cyrano de Bergerac: *Historia cómica o viaje a la luna*.*

En este apartado, queremos enfatizar que la relación entre la nobleza-guerrera y la Tierra es ambigua y complicada. Presenciamos una aparente contradicción en el acercamiento de los nobles hacia el mundo cósmico inferior. En última instancia, esta ambigüedad nos revela algo importante sobre las costumbres antropofágicas

gran serpiente del inframundo es el alter ego del sol. [...] el sol y el monstruo que lo devora son dos aspectos de una misma deidad". La unidad del cosmos queda clara en las palabras de Huitzilopochtli, cuando pide corazones y sangre para el Tetzauhtéotl: "Y al ofrendar ante él, se extenderá por el cielo el movimiento, el Sol, irá a mostrar su resplandor a diario el único dios, el Tloque Nahuaque, gracias a quien vivimos, el dueño del cielo y de la tierra" (Díaz del Castillo, 2001: 113, 115 [traducción del náhuatl de Navarrete Linares, año: pp]).

de los indígenas como práctica funeraria y como marcador de la jerarquía social (exocanibalismo de guerreros-cautivos *versus* endocanibalismo divino terrestre).

La *Relación de Michoacán* (2011: 38) apunta que durante una pelea, "alimpiábase con la mano la sangre porque no cayese en el suelo y ruciábanla con los dedos hacia el cielo para dar de comer a los dioses". López Austin (2012, I: 180) comenta, acertadamente a nuestro entender, que "lo anterior indica que el contacto de la sangre con los dioses de la tierra era estimado como el establecimiento de un nexo indeseable entre el guerrero y los señores de la muerte". La misma *Relación de Michoacán* (2011: 129) narra la costumbre de matar gente para enterrar con un señor importante. Abajo y encima de él ponían los cuerpos, "así que no llegaba la tierra a él".

Por su parte, Olivier (2015: 33, 34) observa que el vínculo con el Tlalocan - un espacio terrestre acuático- de los *mimixcoa*, seres que representan los guerreros muertos en batalla o sacrificio con destino a la Casa del Sol, no es evidente. Esta inquietud se expresa de manera explícita en el discurso escatológico: los guerreros no deberían morir por enfermedades e ir al infierno (Sahagún, 2003, I: 426), asociado a fuerzas telúricas.

Los datos históricos y arqueológicos parecen demostrar que las prácticas funerarias de los nobles consistían en evitar el contacto directo de la parte corporal con la tierra. Una manera de lograr esto era por medio de la cremación: "El tratamiento funerario asociado al *Huey Teocalli* es, en todos los casos, la cremación". Los difuntos cremados se enterraban en la parte del Templo Mayor dedicada a Huitzilopochtli (Chávez Balderas, 2007: 330). Por extensión, también el campo de batalla era como un gran brasero donde se incineraba a los guerreros héroes (Graulich: 2005, 230). Llama la atención que los indígenas procuraban recuperar los cuerpos de los heridos y muertos en el campo de batalla (Díaz del Castillo, 1977, I: 192; Torquemada, 1972, II: 118). Entre otras explicaciones posibles, nos parece plausible que quisieran evitar el abandono y el irremediable proceso de la putrefacción.

En este sentido, la transformación ígnea de una élite y la deglución del cuerpo de un guerrero expresan en ambos casos el deseo de evitar una muerte asociado a la Tierra. El desinterés de las deidades en la parte corporal guerrera nos lleva a lo que ellos realmente apreciaban: la parte no-tangible de la víctima.

Esencias para los dioses

□ *En esto vinieron a llamarnos a comer, y yo seguí a mi guía hasta una sala magníficamente amueblada, pero en la que no vi nada dispuesto para la comida. Tan gran carencia de vianda cuando ya estaba yo pereciendo de hambre me hizo preguntar a mi guía dónde habían puesto el cubierto. No tuve tiempo a escuchar lo que me contestó, porque tres o cuatro mozos, hijos del huésped, se acercaron a mí en aquel instante y con mucha ciudadanía me despojaron hasta de la camisa. Me dejó tan suspenso esta ceremonia, que no tuve ni siquiera alientos para preguntar a mis ayudas de cámara por la causa de este despojo. Ni sé siquiera cómo mi guía, al preguntarme con qué vianda quería empezar, pudo hacerme pronunciar estas dos palabras: Un potaje. Apenas las había proferido cuando me llegó el olor del más succulento guisado que halagó narices de rico. Quise levantarme de mi sitio para averiguar el origen de tan halagüeño aroma; pero mi guía me lo impidió: Adónde queréis ir? -me preguntó-. Ya iremos luego de paseo, pero ahora es razón que comamos. Acabad vuestro potaje y luego haremos que nos sirvan otra cosa. Pero en dónde diablos está tal potaje? -le contesté yo montando en cólera casi-. Os habéis apostado con alguien burlaros de mí todo el día? Es que yo creía -me contestó él- que en la ciudad en que antes estabais ya habríais visto a vuestro batelero o a cualquier otro comer sus viandas; por eso no os había advertido cómo se nutren aquí las gentes. Pues sabed desde ahora que no se nutren más que del olor. El arte de la cocina es encerrar en grandes vasijas, dispuestas para el caso, el aliento que de las viandas surte al guisarlas; y cuando se han concentrado muchas clases y diferentes gustos, según el apetito de los comensales, se abren las vasijas en que ese olor está contenido, y después se abren otras, y así hasta que la gente está ya sacia. Al menos que no hayáis vivido ya de esta manera, nunca podréis creer que la nariz, sin dientes y sin garganta, pueda servir para nutrir al hombre haciendo las veces de boca; pero yo quiero demostrároslo por vuestra propia experiencia. Savinien de Cyrano de Bergerac: *Historia cómica o viaje a la luna*.*

El que es padre dicen que habita allá arriba subiendo tres veces [...] dicen que son unos hombrecitos, que no se alimentan de comida, ni de ninguna tortilla [...] que sólo se alimentan del vapor de la carne.

En González Rodríguez, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, 1987

En el apartado sobre el canibalismo terrestre divino y los destinatarios del Tlalocan, hemos cuestionado la idea muy difundida sobre las preferencias alimenticias no-tangibles de los dioses, una noción solo parcialmente correcta desde nuestro punto de vista. Vimos un panorama de dioses ctónicos voraces que consumían cuerpos completos. El caso de los guerreros difuntos y los dioses como sus consumidores es distinto. Observamos un gusto particular por los aromas de los alimentos, de preferencia expuestos al fuego.

El soldado Díaz del Castillo (1977, I: 282) vio corazones quemados con que sahumaban las estatuas de los dioses. Mártir de Anglería (1944: 317; también Cortés, 2002: 26) relata como en Isla del Sacrificio, en "tierra coluacana", "en campo abierto, queman el corazón y las entrañas, y piensan que aquel humo es agradable a los dioses". Durán (1984, I: 33) habla de ofrendar "el vapor" del corazón todavía caliente durante el mes de Panquetzalitzli. Cuando el corazón de Copil fue enterrado, Ténoch quemó copal delante de Huitzilopochtli (Chimalpáhin, 2003: 161).⁷²⁷ Houston *et al.*, (2006: 125, 126) comentan como el incienso sustituye al corazón en el pensamiento maya. El humo, derivado del hule, copal, sangre, papel o incienso en braseros, servía como alimento para los dioses y los muertos. En sentido inverso, estas emanaciones de aliento-humo saliendo de las bocas de braseros efigies garantizan vida a los seres vivos.

Un brasero particularmente interesante dentro de nuestro contexto de análisis proviene de la tumba 58 de Monte Albán, Oaxaca (Caso, 1952: 253, figura 400; González González, 2016: 36, 37, N° de Catálogo 11) (figura 43). Se trata de un brasero de forma antropomorfizada, identificado como el dios Xipe Totec. En su mano izquierda, cuelga una cabeza humana a manera de cautivo de guerra y su collar contiene un conjunto de mandíbulas humanas. Los ojos y la boca son

⁷²⁷ Entre los lacandones contemporáneos, el copal quemado y la resina del hule se asemeja a la sangre humana. Ixquic dio a los hombres la oportunidad de reemplazar sangre humana por sangre vegetal (es decir, resina coagulada culturalmente) (Marion, 1994: 130, 176).

aperturas que dejan escapar el humo desde su interior. Adentro, encontraron cenizas con restos de codornices.



Figura 43: Brasero de forma antropomorfizada, identificado como el dios Xipe Totec. En su mano izquierda, cuelga una cabeza humana a manera de cautivo de guerra y su collar contiene un conjunto de mandíbulas humanas. Tumba 58 de Monte Albán, Oaxaca (Caso, 1952: 253, figura 400; González González, 2016: 36, 37. No. Catálogo 11).

En resumen, la secuencia del comensal normalmente respetaba y privilegiaba a los dioses: “Al primero a quien dan de esta olla y del vino que tienen hecho, es al dios que ellos adoran” (Alegre, 1842: 396; también Graulich y Olivier, 2004:

146).⁷²⁸ Sin embargo, en cuanto a la porción corporal, los dioses eran más bien modestos. Se contentaban con la sangre de las víctimas y posiblemente con algún corazón quemado, si no es que quedaba apartado ese órgano vital para los sacerdotes. Alonso de Zorita (2011, I: 209) llamaba a la parte para los dioses el "calor" de la comida, mientras los sacerdotes consumían la parte sustanciosa.

Graulich (2016: 403) resumió la repartición del cadáver de la víctima entre dioses y hombres: "los primeros se tenían que contentar a veces con el vapor del corazón, el humo o la esencia del cuerpo, una parte de su *tonalli* u otras entidades anímicas, mientras que a menudo los segundos consumían el cuerpo".⁷²⁹ En lo que concierne a las víctimas para la Casa del Sol, esta idea es correcta; en cambio, las deidades telúricas se caracterizan por una tendencia a tragarse los cuerpos sin compartir con los seres humanos, mientras los dioses celestes serán más bien comensales. En otras palabras, los seres humanos comían "a las víctimas de los sacrificios para dioses inaccesibles -es decir, celestes- incluso si a veces se quemaba una parte (corazón, entrañas, tronco)" (Graulich, 2016: 403). Así, tendríamos una clasificación hipotética de dioses (Graulich y Olivier, 2004: 146), con base en la costumbre de "compartir" la comida con los seres humanos o no.

Desde nuestro punto de vista, esta noción acertada sobre la repartición entre humanos y dioses se basa en un principio más profundo que la mera distinción entre dioses celestes o terrestres (una división demasiado rígida). Para nosotros, la diferencia fundamental entre dioses "voraces" o "solidarios" se debe a los criterios de la escatología indígena, basados en el tipo de muerte del individuo. En este sentido, el exocanibalismo bélico se presenta como una práctica funeraria de una élite. Aunque se reconoce la exigencia de los dueños de la Tierra, se niega la entrega del cuerpo del sacrificado a ellos. Así, el tipo de canibalismo que los

728 Véase Seler (1993, IV: 52): "*the gods were first offered their part of all food and drink*", o Jaúregui (2012: 129): "Los primeros en disfrutar de las viandas son los dioses y los antepasados difuntos"

729 Olivier (2015: 235) comenta como los cazadores de Chan Kom (Yucatán) ofrecían ciertas partes de sus presas a los dioses-protectores para, posteriormente, ser llevados a la casa del cazador. Otros casos atestiguan sobre ciertos órganos apartados para los dioses.

guerreros consideraban honroso era por medio de la cocción en manos de un enemigo –como variante a la incineración-, y no la devoración por las deidades terrestres o los del Mictlan.

No queda tan claro si los dioses celestes (“inaccesibles” para Graulich) se “contentaban” con el humo de los corazones –inaccesible para los guerreros– o, más bien, despreciaban la parte material del cuerpo.⁷³⁰ ¿Estamos ante un acuerdo entre hombres y dioses del tipo de los griego, un sacrificio que enfatiza la distancia entre ambas entidades?⁷³¹ Sea lo que fuere, el acuerdo con las deidades “solidarias” –a favor del comensal– permitía a los nobles ejercer una práctica canibalística, fundamental para establecer un intercambio intercomunal de “esencias” ajenas y regenerativas. En este sentido, más que enfatizar la diferencia con los dioses, los nobles indígenas preferían demostrar su distinción de los mortales comunes.

Con todo, las deidades obtenían a través del corazón y la sangre algo del alma del *cuauhtlehuánitl in yaumicqui*, el “águila que se eleva, muerto en guerra” (Sahagún, en López-Austin y García Quintana, 2002, III: 1264), quizá lo máspreciado. En seguida, abordaremos la segunda parte del exocanibalismo bélico, es decir, el consumo de víctimas de guerra por parte de seres humanos. Iniciamos con una revisión de los textos sobre la distribución del cuerpo desde el templo central, donde era ejecutada la occisión en presencia de las deidades.

La distribución

730 Neurath (2010: 563) comenta que entre los huicholes, los dioses consumen las partes más preciosas: los cuernos, la lengua y el corazón.

731 Entre los griegos, hay una distinción entre lo completamente cremado/lo que desaparece/lo que es consumido por completo por el fuego -lo que va al más allá- y lo que se considera “los sobrantes”, es decir, lo cocido y lo asado para el ser humano (Vernant, 1989: 39). El humo perfumado, una sustancia incorruptible, era considerado superior a la parte material comestible humana (Detienne, 1989: 7). La diversidad gustativa de las deidades mesoamericanas no permite llegar a semejante generalización. En los niveles cósmicos inferiores, se apreciaba con singular alegría la parte corporal o “mortal” de la víctima.

Man's moral responsibilities must balance the destruction of food with the construction of human relationships.

Walens, *Feasting with Cannibals*, 1981.

To own something is to have the right to give it away.

Walens, *Feasting with Cannibals*, 1981.

El espacio para descuartizar

Disponemos de dos versiones sobre el lugar del desmembramiento. Díaz del Castillo (1977, II: 40) comenta que "abajo de las escaleras del templo, les cortaban brazos y pies, desollaban las caras y las adobaron". Según Cervantes de Salazar (1985: 298), los españoles vieron el suelo "cuajado de tanta sangre", un contexto que Díaz del Castillo (1977, I: 284) describe con mucho detalle: "tenían un poco apartado un sacrificadero, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y costras de sangre, y tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los *papas*, porque también tenían cabe el sacrificadero muchos navajones y unos tajos de madera, como en los que cortan carne en las carnicerías; [...]. Yo siempre le llamaba a aquella casa el infierno".⁷³²

Fray Bernardino de Sahagún (2003: 150, 151) y la mayoría de los otros cronistas, en cambio, opinan que el cuerpo fue descuartizado en el *calpulli* del guerrero-captor, después de su sacrificio. En esta versión más frecuente, la

⁷³² Según Mártir de Anglería (1944: 317), en Isla del Sacrificio, en "tierra coluacana", los españoles "hallaron un arroyo de sangre cuajada, como saliendo de un matadero. [...] Transportan desdichados de islas vecinas para semejante atrocidad". También Díaz del Castillo (1977, I: 71).

sangre y el corazón del cautivo quedaron en manos de los sacerdotes, asociados al poder central. Inmediatamente después, el guerrero captor iba al palacio real y llevaba el cuerpo a su *calpulli*. "Allí los desollaban, y de allí llevaba el cuerpo desollado a su casa. Allí lo dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes". También en la versión en náhuatl (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 47), se dice que lo desarticulaban en la casa del captor.⁷³³

Esta discrepancia de Díaz del Castillo no nos extraña, ya que el área del Templo Mayor era el espacio de distintos tratamientos sacrificiales, y el lugar de múltiples depósitos de restos óseos. El área descrita parece corresponder ciertamente a un espacio de desmembramiento y es probable que de otros tratamientos, tal vez para la preparación de las cabezas antes de terminar en el *tzompantli* o, en su caso, para el desollamiento. Según Díaz del Castillo, también era el lugar donde los sacerdotes cocinaban la carne para su ingesta. Más adelante, plantearemos la hipótesis de que el templo central fuera el lugar del destazamiento del cuerpo cuando se trataba de una víctima que pertenecía a varios captores. En tal caso, se repartían las distintas partes del cuerpo entre los distintos *calpullis* de los guerreros involucrados en la captura. Por otra parte, hay fuentes que nos indican que esta distribución que involucraba dos captores o más se realizaba cuando la carne ya estaba cocida, es decir, dentro de una circulación post cocción. Otra posibilidad es que el espacio ceremonial central fuera usado para cortar la parte que correspondía al *tlatoani*, para luego llevarse el resto del cuerpo. Sea lo que fuere, para nosotros lo esencial aquí es la dispersión del cuerpo del prisionero.

733 "There they took [the slain captive] up, in order to carry him to the house [of the captor], so that they might eat him. There they portioned him out, cutting him to pieces and dividing him up. First of all they reserved for Moctezuma a tigh" (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 47. Traducción de Dibble y Anderson). También Pomar, en su Relación de Texcoco (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 62, 63). En palabras de Motolinía (2001: 113), en el pueblo de Tlaxcala, "llevaba cada uno su cautivo, dejando una parte de la carne para los sacerdotes".

La descentralización del cuerpo

El procedimiento de distribución a seguir era *grosso modo* de la siguiente manera: después del sacrificio y bajados los cuerpos de las escaleras del templo, "los alzaban los dueños por cuyas manos habían sido presos y se los llevaban y repartíanlos entre sí, y se los comían celebrando con ellos la solemnidad" (*Códice Ramírez*, 1975: 101).⁷³⁴ Según Benavente (2001: 94, 95), "el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevabanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día le hacían fiesta y le comían".

En palabras de Torquemada (1975-1983, 2: 242) "hechos tasajos, enviaban presentados a sus amigos". Otros testimonios son muy parecidos, como este del pueblo de Acolman: lavaban el cuerpo muerto y, "con agua caliente lo cocían y comían, repartiéndolo entre los caciques y capitanes de la guerra" (*Relación de Acolman*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 226). El *Códice Ramírez* (1975: 101), una copia de las narraciones tenochcas, deja claro que "las demás naciones comarcanas" hacían lo mismo, una declaración cuya veracidad ya señalamos y se confirma en varias fuentes de otras regiones de México. La *Relación de Ameca* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 36) narra que el 'ídolo' comió el corazón, y el cuerpo fue repartido entre los barrios para comer. En la antigua Oaxaca, según el relato de la *Relación de Chilchotla*, comían el cuerpo, "Y dicen que la carnicería humana q[ue] allí se hacía se repartía en los hombres de guerra, y ellos la comían y hacían gran fiesta entre ellos. Y esto no se hacía, sino cuando ganaban alguna victoria de los enemigos" (*Ibid.: Antequera*, 1984: 108). Estos ejemplos demuestran un grupo algo heterogéneo de destinatarios. Desde amigos y parientes, caciques y capitanes de guerra, hasta los barrios, o simplemente "entre sí".⁷³⁵

734 También Durán (1984, I: 97); la *Relación de Tepuztlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 187); *Relación de Texcoco* (en *Ibid.*: 62); Las Casas (1967, II: 187).

735 Reseñamos una distribución parecida a la del cuerpo humano, pero de codornices, durante el mes de Toxcatl: se ofrendaron estas aves a Huitzilopochtli, ofreciendo la sangre y arrojándolas

Otros testimonios son más específicos sobre las distintas partes del cuerpo y sus destinatarios. En el pueblo de Atenco (*Ibid.: México*, 1985: 34, 35), al cuestionario de Juan de Padilla de 1579 contestaban que Moctezuma decidía sobre el destino sacrificial de los cautivos. En ocasiones, se los podían llevar a su templo local, donde sacaban el corazón y cortaban los muslos,

y éstos enviaban a Montezuma, y los corazones en una jícara de por sí, y todo lo demás comían ellos y lo partían entre los más principales. Y, si alguna más cantidad le llevaban [a Montezuma], él lo repartía con los más queridos suyos, y esto comía por principal regalo; y así lo recibía [aquél] a quien él lo daba.

Este testimonio deja entrever un flujo de movimientos de pedazos de carne. El *huey tlatoani* recibía el muslo del cautivo y cualquier otro excedente para repartir en su círculo más cercano. Según los testimonios que llegó a escuchar Díaz del Castillo (1977, I: 274, 275), el corazón quedaba apartado para los dioses, la cabeza era colgada "en unas vigas" y los muslos y brazos terminaban siendo comidos en un banquete (figura 44). El cuerpo mismo servía para alimentar a los animales que el *tlatoani* mantuvo en sus jardines.



Figura 44: Cabeza colgada en un *tzompantli* (*Códice Borbónico*, 1988: 13).

delante de las estatuas, "y los escuderos y hombres de guerra del señor cogían a las codornices después de muertas y hazíanlas pelar y asar y salar, y dividíanlas entre sí: parte de ellas al señor, y parte a los principales, y parte a los sátrapas, y parte a los escuderos" (Sahagún, 2003: 161; también Motolinía, 2001: 98). Cervantes de Salazar (1985: 549) relata la captura de algunos españoles en la provincia de Tlatlacotepeque, y "hechos pedazos, los enviaban, como cuartos de venados, a sus amigos".

En ocasiones, solamente se menciona la exhibición de algunas partes del cuerpo que podían servir como trofeos que aludían a la guerra y a la posible ingesta que vendría con la lucha victoriosa. En un episodio de la conquista de Yucatán, algunos mayas de Valladolid mataron a varios españoles y sus criados como un acto de venganza al mal trato recibido de su parte. Según Diego de Landa (1973: 28), "enviaron algunos brazos y pies por toda la tierra en señal de lo que habían hecho, para que se alzasen..."⁷³⁶ Landa no menciona el consumo de los brazos y pies, pero la intención nos parece clara.

En la descripción de Mártir de Anglería (1964, II: 572) tenemos algunas variantes, especialmente en el gusto particular del cacique:

cuando se trata de una víctima enemiga el pregonero sacrificador [...] la divide en trozos y la reparte para ser devorada del modo siguiente: al cacique se le dan las manos y los pies; a los sacerdotes y sus mujeres e hijos (del sacerdote), el corazón; a los nobles las piernas, y el resto se le reparte al pueblo en pedacitos, las cabezas se cuelgan como trofeos de las ramas de árboles que se crían en la cercanía para este sacrificio. Cada reyezuelo cultiva en un campo próximo sus correspondientes árboles, que llevan los nombres de cada región enemiga, en las cuales suspenden las inmoladas cabezas de los prisioneros.

En cambio, a "las víctimas caseras las despedazan, veneran sus trozos y pies, manos y entrañas los echan en una calabaza y la entierran delante de las puertas de los templos. Los demás trozos y el corazón entre aplausos y cantos al fuego, los queman a la vista de los dichos árboles destinados a los enemigos, haciendo una gran hoguera entre las cenizas de las víctimas anteriores y nunca se quitan de allí" (*Ibid.*).

Varios captores

El *Códice Florentino* (1950-1981, VI: 224) incluye un episodio bello sobre la captura de prisioneros y el derecho a reclamarlos como dueño a través de la

736 En la versión de Aguilar (1987: 92) sobre el mismo evento, en 1546, los indígenas logran matar a varios españoles. "cuya cabeza, piés y manos en la misma noche enviaron los matadores en señal de rebelión y del pacto que habían hecho, á todos los pueblos". También la *Relación de Uayma y Kantunilkin* (en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, 1983, II: 172, 285).

identificación metafórica de las víctimas con flechas. Transcribimos la traducción del náhuatl de Olivier (2015: 124):

Es realmente mi flecha, es realmente tu flecha. Se dice de algo que guardo para mí, que es realmente de mi propiedad [...] También se podía entender antaño que se refería al que tomo un cautivo en la guerra. Después viene un segundo que agarró uno de sus brazos o piernas y después un tercero que agarró también uno de sus brazos o piernas y después un cuarto que agarró uno de sus brazos o piernas. Éstos, el que cautiva y los que cautivan con la ayuda de otros dicen: 'Es realmente mi flecha'.

En la sección sobre las investigaciones tafonómicas, en donde elaboramos una lectura de los resultados de las excavaciones arqueológicas, surgió un modelo de dispersión de los restos óseos que ambos métodos –histórico y arqueológico/tafonómico- corroboran (véase el anexo dos).⁷³⁷ La captura de un prisionero por varios captores generó un flujo de tipo centrífugo de distintas partes del cuerpo, rigurosamente controlado por jueces asignados.

Fray Bernardino de Sahagún (2003, II: 685) anotó la lógica de la distribución en una descripción precisa que, como es el caso de muchos otros temas, raras veces encontramos en la obra de otros autores de la época:

Cuando cautivaban uno con tres o cuatro personas, el que más se había destacado tomaba el cuerpo del cautivo, y el muslo y pierna derecha, el segundo más destacado se llevaba el muslo y pierna izquierda, el tercero el brazo derecho, el cuarto el brazo izquierdo, desde el codo arriba, el quinto brazo derecho codo abajo, sexto, brazo izquierdo codo abajo.

Según Durán (1984, I: 130), no podían ser más de cuatro guerreros: “El cual se lo llevaba y comía, dando a cada uno su parte, según el número de los que habían sido en prenderle, que no habían de pasar de cuatro”.

Al captor principal se le asignaba el torso de la víctima y el muslo derecha, con lo que se llevaba definitivamente la parte más grande del cuerpo. En caso de que el muslo fuera ofrecido al *tlatoani*, el honor sería también para él. El resto de

⁷³⁷ Véase Tiesler (2008).

la repartición descrita por Sahagún genera varias preguntas interesantes. En primer lugar, nos gustaría conocer los criterios precisos de esta selección de partes corporales. Pensar en una separación dual entre la parte superior y la parte inferior del cuerpo, y sus posibles connotaciones simbólicas, no parece ser muy fructífero.⁷³⁸ Nos inclinamos a pensar que el tamaño de cada parte indicaba el orden de la repartición, ya que hay una clara secuencia desde lo más voluminoso hacía los segmentos menos carnosos. Es evidente que un trozo voluminoso de carne permite una redistribución más amplia, y con eso, mayor prestigio. Quizá lo más sorprendente es la ausencia de manos y pies, dos piezas que sí destacan en otras fuentes (véase más adelante).

La descripción de Sahagún también es valiosa en otro sentido. Evidencia de manera explícita la relación entre la táctica bélica de captura y el reconocimiento social de los guerreros. Otra indicación complementaria a la de Sahagún nos llegó a través de Pomar en la “Relación de Texcoco” (*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 62, 63), un testimonio igualmente extraordinario:

Acabado, los demás sacerdotes recogían todos los corazones y, después de cocidos, se los comían; de suerte [que], este miembro tan principal en las entrañas del hombre, estaba diputado para estos sacerdotes servidores del Demonio. Y, por esta orden, sacrificaban al ídolo Huitzilopuchtli cuando llegaba el día de su fiesta. Y los cuerpos, después q[ue] los llevaban sus dueños, los hacían pedazos y, cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pu[eb]los comarcanos, hasta q[ue] no q[ue]dase dél cosa, en muy peq[ue]ños pedazos, q[ue] cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, s[eño]res y principales, y mayordomos y mercaderes, y a todo género del hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, [...] Dábanles, aq[ue]llos a quien se presentaba cada un pedacito desta carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodela, vestimentas y arreos de guerra cada uno como le parecía o podía, no tanto porq[ue] tuviesen algún valor aq[ue]llos [pedazos de] carne, pues muchos no la comían, cuanto por premio del valiente q[ue] se lo enviaba, con q[ue] q[ue]daban ricos y prósperos.

738 Véase López Austin (2012, I: 174, 175). Otras divisiones duales, como el lado izquierdo y derecho del cuerpo y sus correspondientes calificaciones, tampoco parecen haber jugado algún papel.

La diferencia más notable con Sahagún es la clara noción de la repartición postcocción de la carne. Esta observación coincide de manera interesante con el siguiente comentario de Dehouve sobre la distribución del venado entre los tlapanecos actuales de Guerrero: “La carne del venado no puede salir de este grupo sino observando muchas precauciones. En teoría no se debe regalar la carne, sino únicamente cocida y acompañada de sus tortillas de maíz, y está estrictamente prohibido dar los huesos”.⁷³⁹

La descripción de Sahagún es ambigua, y deja abierta la cuestión de si se realiza la entrega antes o después de la cocción. Dada la importancia individual que tenía para cada guerrero ser el anfitrión, y la importancia ritual del proceso de cocción, es más probable que los participantes de la captura recibieron la carne cruda. En cambio, la dispersión post cocción tendrá que ver más bien con la carne como un "don". Una vez cocidas en ollas, se regalaban pedacitos, aparentemente, dentro de una amplia red de relaciones complejas y vínculos específicos, probablemente marcados por obligaciones sociales de intercambio de bienes. La mención de otros objetos de valor en el mismo contexto, desde mantas hasta joyería y escudos, convierten la carne humana en un producto de mediación entre distintos sectores de la sociedad. La observación final de Pomar que afirma que algunas personas no valoraban el pedazo de carne, y no se lo comían, puede ser interpretada de distintas maneras. Graulich (2001: 485) opina que Pomar, un mestizo originario de Texcoco, quiere demostrar que la antropofagia no fue tan importante entre los texcocanos, un argumento lógico dentro de la política colonial de rechazo completo a esta costumbre.⁷⁴⁰ Otra explicación plausible, según nosotros, es que algunas personas no apreciaban el sabor de la carne, un argumento anotado en distintos testimonios etnográficos.⁷⁴¹ López Austin (2012, I:

739 Véase el esquema referente a la distribución.

740 Véase Lesbre (2011: 110) sobre la censura del sacrificio humano en algunos documentos texcocanos.

741 En la *Relación de Meztilan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 66) encontramos un caso algo extraño de varios captosres. Se trata de un personaje, acusado de adulterio, que fue mandado a la zona más peligrosa del campo de batalla, donde “moría a manos de los enemigos”. “Por homicidio, moría el matador y era sacrificado, y, hecho cuartos, se repartía por los que lo habían preso y, guisado, lo comían. [...] Y la cabeza se daba al que había

439-441) opinó que la repartición de la carne quizá tenía como único fin su conservación como reliquias-trofeos.

A estos datos, se puede agregar un bello ejemplo de la zona maya, contado en los *Anales de los Cakchiqueles* (1950: 78). Después del sacrificio por flechamiento de Tolgom, "luego llegaron y acabaron de repartir [sus pedazos] entre todos los guerreros de las siete tribus que tomaron parte en la ofrenda y sacrificio...".⁷⁴²

Cautivos “sin dueño”

Cabe señalar un caso específico de captura, poco conocido, con una secuencia de distribución hipotéticamente distinta. El *Códice Florentino* (1950-1981, VIII: 53) menciona el caso de los cautivos que hemos llamado “sin dueño”. Después de una batalla, se contaba los prisioneros y sus captores se presentaban como sus dueños. Sin embargo, en caso de que no se pudo decidir de quien era el cautivado, se lo llevaron a un templo llamado el uitzcalco. Según la versión en español (Sahagún, 2003, II: 672) sacrificaban a los casos indecisos (“cautivos sin título de captor”) sin reconocer su captor en algún templo general. Como hemos visto en la descripción del mes de Panquetzaliztli, se comían a los esclavos que no podían ser pagados por sus dueños comerciantes capturados en la batalla ceremonial en el Uitzcalco (Sahagún, 2003, II: 733; Graulich, 2016: 205). Esto nos lleva a pensar que en ocasiones, los guerreros consumían carne humana de

descubierto el delito, la cual guardaba como por trofeo para sus bailes y regocijos. Y el corazón, después de ofrecido a sus dioses, se enterraba.” Los distintos captores reciben una parte de la víctima para ser comida. No está muy claro si el "matador" es el adúltero, y es extraño que los enemigos lo sacrifican y reparten el cuerpo, mientras su cabeza es ofrecida al individuo que descubre su delito (la razón por lo cual lo mandan a guerrear), es decir, a alguien de su propio campo.

742 Más adelante, sin embargo, a diferencia de la repartición para su consumo, se menciona que arrojaron los pedazos de Tolgom en una laguna.

manera colectiva en un espacio comunal, y no en el ámbito doméstico. Esto podría explicar algunos contextos arqueológicos analizados en el capítulo dos.⁷⁴³

La distribución en algunas otras partes del mundo

Salimos un instante del área mesoamericana para conocer algo sobre los patrones de distribución de carne humana en algunas otras partes del mundo. A mediados del siglo XX, registraron que los warí de Brasil descuartizaban el cuerpo en el lugar de la pelea y se llevaban solamente la cabeza, las piernas y los brazos al pueblo. El tronco quedaba atrás. Cada guerrero podía llevarle una parte a su familia, tal como repartían sus animales de presa: el primer atacante que lograba herir al enemigo con una flecha era considerado el dueño del cautivo y tenía el derecho a la parte más grande y la cabeza (Vilaça Aparecida, 2010: 79, 88). Los tupinambá (también de Brasil), asimismo, honoraban a los invitados especiales con ciertas partes del cuerpo. Se asaba la carne para facilitar su transporte hacia distintas comunidades (Forsyth, 1983: 168). Los indígenas de las provincias de Carrapa y Picara en el Valle del Cauca de Colombia mandaban la carne y la cabeza a sus pueblos, pero, según el testimonio del conquistador Cieza de León, consumían los pulmones, los intestinos y el corazón en el lugar del conflicto (Trimborn, 1949: 397). En el siglo XVII, el franciscano Fray Pedro Simón anotó entre los pijaos de Colombia la importancia que tenía triunfar sobre un enemigo valiente: "repartían el cuerpo, diciendo que todos se harían valientes como él" (*Ibid.*: 380, 413). En las islas Fiji, en Melanesia, se repartían trozos entre los distintos jefes y guerreros aliados. Se referían a cada parte del cuerpo con términos rituales (Sahlins, 1983: 80, 82). En el mundo clásico griego, los sacerdotes, reyes y magistrados recibían algunas partes específicas del animal sacrificado, aunque tenían también una distribución más igualitaria conocida como

743 Véase el anexo 2 referente a la distribución.

el "modelo Homérico": se distribuía carne hervida a las regiones más lejanas (Detienne, 1989: 10, 13).

Varios captores, distintos sacrificadores

La presencia de distintos sacrificadores es llamativa en varias ocasiones y puede tener motivos distintos. Nosotros proponemos que su presencia multiplicada se debe a la participación colectiva de guerreros en el acto de la captura.

Graulich (2016: 287) señala la -lógica- presencia de varios inmoladores en cuatro lugares distintos durante algunos sacrificios masivos. Sin embargo, como dice dicho autor, "resulta extremadamente difícil dilucidar la lógica de su presencia y de su distribución. Seguramente entraban en consideración tanto aspectos políticos relativos a las divinidades de los principales *calpullis* como motivaciones mitológicas". Hemos encontrado datos que refuerzan lo dicho por Graulich en donde queda claro que distintos *calpullis* estaban involucrados en estos actos sacrificiales. En ocasiones, se trata de dos o más sacrificadores para una sola víctima: en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 185), se habla de la muerte sacrificial en Cholula de Quauhtzimitl por flechamiento –un método que facilita la multiplicación de participantes–, y los "*tlatoque* sacrificadores fueron Moquiux y Tecpatzin, complemento de Ixcicuatl y Quetzalteueyac".⁷⁴⁴ Durante la misma fiesta, tres *tlatoque* "rayaron" a tres víctimas. Otro caso muy peculiar en este sentido ocurrió en el año de 1459, cuando seis nobles fueron sacrificados en Amaquemecan, todos conocidos por su nombre. El encargado de descuartizar a las víctimas se llamaba Totómitl (Chimalpáhin, 2003: 123, 125). Sin embargo, en sus anales del año de 1465, el autor (*Ibid.*: 129, 131) señala: "Habían pasado siete años desde que habían descuartizado a nuestros abuelos [...]. Y todos aquellos que descuartizaron a nuestros abuelos, fueron...". Y le sigue una lista de trece *tlatoque*, todas de distintas residencias. Esta información resulta relevante en

744 ¿A qué se refiere con "complemento"?

varios sentidos. En primer lugar, habría que preguntarse por qué los *tlatoque* eran llamados "aquellos que descuartizaron", un oficio asociado al sacerdocio. Aparentemente, se trata aquí de una lista de personas con funciones políticas que encargaron el destazamiento de las víctimas, pero no lo ejecutaron. Esta información se entrelaza bien con los datos analizados sobre la distribución de las distintas partes de las víctimas. Nos parece razonable pensar que los distintos *calpullis* involucrados mandaban a los sacerdotes que descuartizaban los cuerpos, lo que nos explicaría en ciertos casos la presencia de distintas deidades.

“¡Vendrán a comer maíz de olla los Xaltilulca!”⁷⁴⁵ : Intimidación y venganza

Para finalizar esta sección sobre la distribución de la carne, cabe señalar algunos casos extraños a primera vista. El envío de partes del cuerpo también se dirigía hacia el enemigo, probablemente, con motivos de venganza. Díaz del Castillo (1977, I: 487) relata que Cuauhtémoc manda los restos de cuatro soldados sacrificados a los pueblos aliados de los españoles. Lo que llama la atención en la narración es la exactitud de la repartición: sus corazones y la sangre son ofrecidos a las deidades, mientras las piernas, los brazos y las cabezas sirven como objetos de intimidación. En este ejemplo de exhibición de venganza, se mantiene la lógica dietética y sacrificial, en concordancia con las otras fuentes.

La *Relación de Michoacán* (2011: 57, 58) ofrece otro ejemplo de venganza a través de la provocación canibalística. Después de Taríacuri recibiera una valiosa información de su padre, manda a dos personas para que flechen y capturen al sacerdote Nacá para sacrificarlo, porque iba a "hacer gente para una guerra"⁷⁴⁶ contra él. Taríacuri declara entonces el destino de las distintas partes corporales de su enemigo: "que le cuezan los dos muslos, que los lleven a

745 "*Contlaolcuaquihui xaltilulca intitlan*". Traducción de Mc Afee y Barlow (en Martínez del Río, 1946: 194).

746 Al sacerdote se le atribuye el poder mágico de producir guerreros para el enfrentamiento, lo que parece traducirse en visitas a los pueblos vecinos para pedir su ayuda. (cita)

Zurunban [*el enemigo*]⁷⁴⁷, el que dio la orden a Nacá para que "haga con ellos la salva a los dioses. Y el cuerpo y costillas llévenlo a los isleños para que hagan la salva, y los dos brazos llévenlos a Curýnguaró, para hacer la salva" [...] "que vayan a llevar esta carne y que la pongan en unas cestas y que la cubran por encima de cerezas y que en cada una de las estarán las piernas y muslos, porque ya que se la lleven no sentirá el engaño, que nunca deja el vino de la boca" (figura 45). En opinión de Isaac (2005), se trata de intentos de engañar, provocar o humillar al enemigo.⁷⁴⁸

También en la venganza se respeta el orden de la repartición: se devuelve el muslo (la parte más prestigiada) al jefe, mientras el cuerpo y las costillas son para los isleños. Los brazos, de menor importancia que el muslo, pero más apreciados que el torso, lo recibe otro noble aliado (Curýnguaró). Cabe agregar la filiación cercana del agresor Tariacuri con las familias rivales de las islas que mandaron a Nacá, lo que demuestra nuevamente los lazos de parentesco entre los que buscan venganza mutua (*Relación de Michoacán*, 2011: 48; Selser, 1990-1998, IV: 24).



Figuras 45: "como Tariacuri mando cocer a Naca y le dio a comer a sus enemigos" (*Relación de Michoacán*, 2011: 58).

747 Cursivas del tesista.

748 "*Cannibalism by trickery*" (Isaac, 2005).

Primeros resultados

Los datos sobre la distribución de la carne nos hablan de una fragmentación compleja del cuerpo que corresponde a criterios políticos, económicos, sociales y religiosos. Cuando había distintos cautivadores involucrados, la dinámica del circuito gastronómico se multiplicaba, con una remuneración mayor para el captor principal. Es posible que en estos casos el desmembramiento ritual se llevara a cabo en presencia de varios sacrificadores, según la cantidad de *calpulli* interesados. Quizá se trata solamente de representantes político-religiosos con el derecho de participar en la ceremonia –así como también los grupos enemigos enviaban testigos-. Por la misma razón de contar con varios guerreros captadores para un prisionero, el procedimiento de destazamiento tal vez se realizaba en algún centro ceremonial central o se ejecutaba de la misma manera en el *calpulli/casa* del primer captor.

Opinamos que el tamaño de las extremidades era el criterio principal para la selección y la división de las porciones, aunque no descartamos que otros factores jugaran un papel en estas preferencias. El primer cautivador disponía del cuerpo y el muslo, lo que aumentaba la entrega de trozos de carne en su entorno, e intensificaba su red de intercambio de bienes, además de disfrutar de mayor prestigio social. De manera hipotética, y con base en Sahagún y Pomar, consideramos que la repartición ante cocción se asocia a la presencia de dos o más guerreros cautivadores. En términos explicativos, este flujo corresponde todavía al modo de depredación, y la acción se produce entre el prisionero y el captor. En cambio, la asignación post cocción se integró en un sistema de reciprocidad (véase anexo dos).⁷⁴⁹ En palabras de Clastres (1998: 194), “Cuando no medias tu relación con el alimento a través de otras personas, se corre el

⁷⁴⁹ Dehouve (2008: 18) señala que en contextos de cacería contemporánea, la carne se regala únicamente cocida y acompañada de tortillas.

riesgo de quedar fuera del mundo natural, al igual que quedar desplazado del universo social al no compartir tus bienes” (Traducción del tesista).⁷⁵⁰

Finalmente, encontramos un par de ejemplos relacionados con la “devolución” de la carne de un adversario con el objetivo de causar polémica, detonar un conflicto, etc., por motivos de venganza política.

Humanos consumidores

□ *Con todo, ésta no es la más hermosa manera de inhumar que nosotros usamos. Cuando alguno de nuestros filósofos llega a esta edad en que se siente ablandado nuestro espíritu, y el hielo de los años detiene los movimientos de nuestra alma, reúne a todos sus amigos en un suntuoso banquete, y luego que ha expuesto los motivos que le determinan a separarse del mundo y la poca esperanza que ya tiene de aumentar sus hermosas acciones con alguna otra que merezca ser suya, se le da permiso para que lo abandone, es decir, se le permite morir, o se le hace un ruego severo de que siga viviendo. Y si por mayoría de votos o al parecer de todos se le confía a su voluntad el deseo de la muerte, el filósofo avisa a sus amigos el día y la hora en que ha de dejar la vida; y entonces sus más allegados se purgan y se abstienen de comer durante veinticuatro horas; después cuando llegan a la morada del sabio, luego de haber ofrecido sacrificios al Sol, entran en su alcoba, en donde les espera el noble filósofo acostado en una cama de gala. Todos llegan hasta él y le abrazan, y cuando se le acerca quién él más ama, luego de haberle besado con ternura, le apoya sobre su vientre, y uniéndose las bocas con un beso, el sabio con la diestra se hunde en el corazón un puñal. El amante amigo no separa los labios de los muy queridos hasta que no le siente expirar. Y cuando llega este momento extrae el hierro de su seno y cerrando la herida con su boca le sorbe la sangre, que sigue bebiendo hasta que le releva otro amigo, y luego otro y luego otro, y así todos los del cortejo. Y cuando han pasado cuatro o cinco horas de esto se les entrega a cada uno de los amigos una doncella de dieciséis o diecisiete años, y durante tres o cuatro días que con ellas se dedican a gustar los placeres del amor no se alimentan de otra cosa que de la carne del muerto, que hacen comer a las doncellas cruda y todo, para ver si como resultado de cien abrazos de los que pueda nacer alguien se logra la seguridad de que en el nacido reviva el amigo. Cyrano de Bergerac: Historia cómica o viaje a la luna.*

750 "When you do not mediate your relationship with food through your relationship with other people, you risk being completely cut off from the natural world and placed outside it, just as you are pushed out of the social universe by refusing to share your goods".

Introducción

En este apartado, nos ocuparemos del consumo de la carne del enemigo por parte de los seres humanos. Definimos como 'humano' a todos los sujetos que consumen la carne de los cautivos. En esta categoría, tenemos cuatro destinatarios principales: sacerdotes, *tlatoque*, mercaderes y nobleza guerrera. Posteriormente, dedicaremos el espacio de los siguientes apartados para ver los posibles efectos de la captura y el consumo de la víctima para el guerrero, su entorno y las sociedades del captor y del capturado. Al mismo tiempo, profundizaremos en la caracterización de la víctima.

Empezamos con los sacerdotes, por mucho el grupo social más complejo de los cuatro señalados. No solamente eran consumidores, también funcionaban como sacrificadores/descuartizadores. Además, es conocido que en ocasiones actuaban como personificadores de distintas deidades.⁷⁵¹ Por si fuera poco, "así como había guerreros sacrificadores, había también sacerdotes guerreros. [...] Los dos órdenes se yuxtaponen y entrelazan" (Graulich, 2016: 268). No sabemos bajo que personalidad de las tres se convertían en los consumidores de carne humana.

Después, pasamos al papel del *tlatoani* como antropófago. El guerrero-captor "tributaba" el muslo de su prisionero al gobernante. Gracias a sus relaciones –secretas– con el Dueño-enemigo, el *tlatoani* garantizaba la posibilidad de obtener presas-víctimas de guerra a su comunidad. Al mismo tiempo, el rey era el guerrero que peleaba como el Sol, el Fuego o Xipe en el campo de batalla. Con base en los modelos de Graulich y, de forma más explícita, de Sahlins, el *tlatoani* sería el extranjero que proporciona a sus primos-enemigos a su comunidad, a cambio de mujeres y frutos del campo.

751 Sobre la confusión entre el dios y su sacerdote, véase Contel y Mikulska Dabrowska (2011).

El grupo de consumidores tal vez más sorprendente es el de los mercaderes a larga distancia. A diferencia de los otros beneficiarios, ellos compraban esclavos para consumirlos. Habría que analizar cómo este grupo social logró ganarse ese derecho que generalmente se asocia a las hazañas militares.

Finalmente, el guerrero-captor gana el reconocimiento social con un banquete para su grupo de personas cercanas. No tenemos una idea precisa de la composición social exacta de los participantes. Se trata de los miembros de su familia y los dirigentes públicos más cercanos a él. Por otro lado, en las descripciones de este ámbito comunitario es donde encontramos la información sobre las maneras de preparar la carne. En todo este proceso, el guerrero-captor estaba excluido: su cercanía con el enemigo –al matarlo o capturarlo–, lo alejaba automáticamente de su propia sociedad ya que se convertía en un sujeto temporalmente contaminado y, por ello, hipotéticamente peligroso.

Los sacerdotes

Sacerdotes que descuartizaban

El resto del cuerpo lo parten miembro por miembro, como lo mostraba con sus gestos el muchacho.

Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 1944

Entre las primeras 'evidencias vivas' que llegaron al viejo mundo desde América, se encontraba un muchacho que acompañaba a Juan de Ribera, el procurador de Cortés, y que imitaba un acto de desmembramiento, una escena que Mártir de Anglería (1944: 467, 468) tituló “parodia de los usos guerreros de Méjico”.

El proceso de terminar con la vida del prisionero, su descuartizamiento y su preparación para el consumo no eran actividades del guerrero mismo, como ya se ha dicho, pero sí de los sacerdotes.⁷⁵² No sabemos con certeza si el sacrificador también descuartizaba a las víctimas, tal como expresa el término *mageiros* del clásico griego.⁷⁵³ Según Durán (1984, I: 130), los *tecuacuiltin* tenían el “particular cuidado de matar el hambre a la diosa” [Cihuacóatl].⁷⁵⁴ En un episodio que trata de la llegada de presos de guerra, Durán (1984, II: 159) escribe “*tecuacuaitin*” con la idea de referirse a *Tequacuilli* o “Dios”. Sin embargo, el término podría significar “los que muerden a otro”, del verbo *quaqua.nite*: “dar dentelladas o bocados a otro” (también, *tequaliztli*, “mordedura”: o “morder no sacando bocado”, *quaqua.nite* (Molina, 1977: II: 85r, 86v).

752 En la *Histoire du Mechique* (2011: 157), se señala el prestigio de los sacerdotes sacrificadores: “tenían por mejor ministro y más digno de honor al que mejor hacía este sacrificio”. Estos oficiantes del sacrificio que llevan a la víctima al *téhcatl* eran llamados “*cuauh huehuetques*” (Tezozómoc, 1975: 629), “*cuacuacuiltin*” (Sahagún, 2002, I: 226). Los términos *temictiani* o *tlamictizque* se refieren a “los que” o “el que mata personas” (Graulich, 2016: 278; Molina 1977, II: 97v). *Tlacamictia.ni*: “matar o sacrificar hombres ante los ídolos” (Molina, 1977, II: 115v). También estudios de la cacería etnográfica demuestran que el cazador no cortaba a su presa. Zingg (1982, I: 457; también Olivier, 2016: 333) anotó que entre los huicholes ni el chamán ni el guerrero destazan al venado, “por ser demasiado sagrados”. Eran las mujeres quienes destazaban la presa (Mc Gee, 1980: 329; también referente a los guayaki, Clastres, 1998: 193; o Papua Nueva Guinea, Porter Poole, 1983: 20).

753 Detienne (1989: 8-12; también Vernant, 1989: 24) explica que los actos de cocer o preparar la comida son solamente una extensión de la actividad sacrificial. El sacrificador es tanto carnicero como cocinero, incluso vendedor de la carne. Una diferencia esencial con el *mageiros* griego es el lazo simbólico del sacrificador del antiguo México con la muerte y la acción de matar. El *mageiros* prefería no estar asociado con la profesión del cazador, con el animal silvestre o con el acto de sacar sangre, es decir, lo que pertenecía al ámbito “salvaje” o a la naturaleza -los griegos sacrificaban siempre animales domesticados-. En cambio, la iconografía mesoamericana pone mucho énfasis en el momento preciso de perder la vida: matar en un contexto bélico o ritual era siempre ambiguo y peligroso, pero honrado públicamente y fundamental para la condición social del guerrero (¿y sacerdote?). En todo caso, la captura de un enemigo o de una presa siempre implicaba -como veremos- la noción de domesticación. Es probable que el sacerdote encargado de la occisión en el templo central no fuera el responsable de la preparación de la carne, debido al sistema sacerdotal estatal y su complejidad social. Posiblemente estaba involucrado en otras actividades sacrificiales alrededor del gran templo, tal como lo menciona Bernal Díaz del Castillo (1977, I: 284) en su conocida descripción del recinto ceremonial de Tenochtitlan. Las ceremonias que implicaban el sacrificio de cautivos a escala mayor sugieren la participación de varios especialistas.

754 El mismo término se refiere a las estatuas, “*tecuacuiltin*” (Durán [1984, I: 130; II: 159]: “estatua, imagen bulto de ídolo”; Molina [1977, I: 104v]: “la imagen del dios”; Klein, 1984: 42).

Chimalpáhin (2003: 125) ofrece una breve pero detallada descripción de un descuartizamiento de 1459, ejecutado por un personaje llamado Totómitl.⁷⁵⁵

Y destazaron a cinco o seis nobles de Tlalmanalco. De cada persona sacaron cinco partes; sus troncos fueron cortados en las articulaciones, en los cuellos; fueron decapitados. También las articulaciones de ambos codos, también las articulaciones de las rodillas las cortaron, la carne de su tronco...(Traducción de García Quintana, 2003: 125).⁷⁵⁶

No disponemos de datos históricos que nos dan una pista sobre un eventual orden a seguir en el descuartizamiento de las víctimas -después de la cardiectomía-.

El verbo "*tetequi, nite*" significa "descuartizar, hazer pedaços a otro, o sajar a alguno", mientras el término "*tetetequiliztli*" quiere decir "despedaçamiento de alguno o desquartizamiento" (Molina, 1977, I: 41v; II: 107r).⁷⁵⁷ En el texto arriba referido de Chimalpáhin (2003: 124, 125), tenemos "*tetetec*", "el que descuartizó" y "*quintetecque*", "destazaron". Talavera *et al.* (2001) sugieren que el encargado del destazamiento de la víctima podría ser el Tlacatecatl, de *tlatcatl*, "persona", y el verbo *tequi*, "cortar, cercenar", es decir, el que "corta hombres" o el "cercenador de hombres" (Durán, 1984, II: 103). Lamentablemente, el término solamente aparece en contextos que hacen referencia a funciones políticas (*Códice Ramírez*, 1975: 58) o militares (Sahagún, 2003, I: 475-477). Sahagún (*Ibid.*: 477; *Códice Florentino*, 1950-1981, VI: 58) menciona al *tlatatéccatl* y al *tlachohcácatl* como "los padres y madres del sol [...] que tienen cargo de dar de beber y comer al sol y

755 "Auh ynic *quintetecque* <ynin> *macuiltin ah[no]ç chicuacemintin pipiltin Tlalmanalco. In cecen tlatcatl ca ma macuilcan quinquixtihque; <in intlac> ynic quintet[ec]que oncan yn toçahcaliuhyan, yn toqechtlan, qu[ín]quehquechcotonque. Yhuan yn nenecoc yn molicçali[uh]yan, yuan y nenecoc yn tlancaçaliuhyan quincotonque, yn intlactlacayo..."*

756 Según el Padre Santarén (Alegre, 1842: 397-398), los acaxeos de la Sierra Madre Occidental no quebraban los huesos "sino por las coyunturas despedazan el cuerpo". Esta información tiene relevancia dentro de los estudios de los restos óseos y la discusión sobre los criterios para reconocer actividades asociadas a actos de antropofagia.

757 En cambio, *tetequi.nino* significa "sacrificarse ante los ídolos" (Molina, 1977, II: 107r). *Tequitzin* era el nombre de uno de los sacrificados en el templo de Yopico (Sahagún, 2002, III: 1427 [traducción de López-Austin y García Quintana, ¿2002?: pp]).

a la tierra con la sangre y carne de sus enemigos". En este sentido, ¿el que descuartizaba no era también el que "alimentaba" a las deidades?⁷⁵⁸

El *Diccionario maya Cordemex* (año, página) de maya yucateco contiene la palabra *kukulch'ak*, 'desmembrar', con connotación de sacrificio. *Ah nakom balam* es el 'señor sacrificador', *na kom balam*, el 'sacrificador, que extrae corazones'. También aquí el vínculo con la guerra es estrecho, ya que *nakom* se traduce como 'jefe de guerra'. En el *Vocabulario de la lengua cakchiquel* de Coto (entre 1637 y 1656: pp) está el término *tin peh*: 'hendir; matar; tajar despedazando'. Por otra parte, en El *Vocabulario de Ara* de lengua tzeltal (1616), encontramos *ghcupvnic*: 'cortador de hombres' (Nájera, 2003: 105, 106, 107, 118). El *Vocabulario en lengua de Mechuacan* de Fray Maturino Gilberti de 1559 (1990: f61r) contiene la expresión *chahuachahuaahpeni* o 'desmembrar a otro'. En un contexto cosmogónico maya, los dioses requerían de *pus*, un término próximamente relacionado al acto de cortar carne con un cuchillo y al sacrificio (Tedlock, en Freidel *et al.*, 1993: 203).

Sacerdotes consumidores

Según Pomar (1986: 62, 63), los mismos corazones arrojados "a los pies del ídolo" eran recogidos por los sacerdotes para el consumo: "este miembro tan principal en las entrañas del hombre, estaba diputado para estos sacerdotes servidores del Demonio".⁷⁵⁹

758 De alguna manera, el sacerdote-sacrificador continuaba las funciones del guerrero -que mataba/ sacrificaba en campo de batalla (Graulich, 2005: 236)-. Matos (2012: 341) ha repetido en varios de sus trabajos que durante el mes de Panquetzaliztli, el Templo Mayor representaba el campo de batalla del Coatépec, dedicado al nacimiento del dios solar. Otros episodios en las fuentes refuerzan la idea de que un templo sacrificial de alguna manera se asemejaba a un campo de guerra, un hecho multiplicado por las distintas batallas previas -la repetición de la batalla/la captura en el *temalácatl*- o posteriores a las occisiones.

759 Véase Seler (1990-1998, IV: 24).

Nos preguntamos si algunos ancianos de los templos tenían el privilegio de compartir un alimento que solamente las deidades podían apreciar. En palabras de Graulich (2005: 221, 224), los sacerdotes podían comer de las ofrendas y seres vivos sacrificados.⁷⁶⁰ En algunas ocasiones, se habla del consumo de una "parte" de la víctima por algunos sacerdotes: Motolinía (2001: 113) asegura que en la fiesta para Camaxtle en Ocotelulco, Tlaxcala, los sacerdotes se quedaban con una parte de la carne. López de Gómara (1985: 327) confirma el mismo dato: en Tlaxcala los sacerdotes "se desayunaban con aquella bendita carne". En la *Relación de Ixcatlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1994: 231), los informantes contestaron que durante Tlacaxipehualiztli mataban esclavos (prisioneros de guerra o comprados) y "los comían los sacerdotes". La *Relación de Poncitlan, Cuiseo* (*Ibid.: Nueve Galicia*, 1988: 185) afirma que cuarteaban a las víctimas, y daban "la carne" a los ancianos que guardaban el templo.⁷⁶¹ El autor de la *Relación de Michoacán* (2011: 59) narra que era costumbre partir el cuerpo sacrificial en algún templo, donde los sacerdotes comían "aquella carne".

Otras versiones son más específicas y aclaran que los sacerdotes se comían el corazón, para lo cual "tenían licencia" (Torquemada, 1975-1983, 3: 178).⁷⁶² De los eventos durante la veintena de Panquetzaliztli decía Motolinía (2001: 94, 95): "Los corazones, a las veces los comían los ministros viejos, otras los enterraban".⁷⁶³ También en Toxcatl, la fiesta en honor a Tezcatlipoca, los sacerdotes consumían los corazones (Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo*

760 Este acto es conocido en distintas culturas (Hubert y Mauss, 1964 [1898]:12).

761 Véase también la *Relación de Michoacán* (2011: 59).

762 Torquemada (*Ibid.*) y Las Casas (1967, II: 350) probablemente repiten a Motolinía o a Pomar. Mártir de Anglería (1944: 486) asegura que en Nicaragua cortaban el corazón de un enemigo en trozos para repartir y consumir. Los corazones se los daban a los sacerdotes y a sus mujeres e hijos.

763 También López de Gómara (1985: 322) menciona el consumo o el enterramiento. Sin embargo, no se debe interpretar las palabras de Motolinía o López de Gómara como si se tomara una decisión según "el humor" del sacerdote, como nos hace creer Torquemada (1975-1983, 3: 178) en su típico estilo libre: "así se los comían algunas veces, aunque también otros los enterraban conforme les daba la gana y gusto; que el demonio que lo inventó no atendía a lo accidental de las ceremonias, sino a lo esencial de llevarse siempre las almas". El destino final del órgano dependía totalmente del propósito particular de la ceremonia. Más valiosa es su mención resumida de la práctica: "Los sacerdotes viejos tenían licencia de comerse estos corazones" (*Ibid.*).

XVI: México, 1986: 62).⁷⁶⁴ En Cuauhtitlán, sacrificaban presos de guerra, y dejaban las cabezas y corazones para que los sacerdotes los comieran (López de Gómara, 1985: 322).

La ferocidad del *Tlatoani*

Mirad en cambio los míos, que están en mis
montañas,
su vista es efectivamente admirable,
su apariencia magnífica, ellos hacen un estrépito
grandioso
y se encarnizan temiblemente con sus dientes con
sus garras;

Rabinal Achi, 1999

Ca mocoatlan, ca moztí,
[el dios, *Tloque Nahuaque*]⁷⁶⁵ te ha puesto colmillos
y uñas

Códice Florentino, 1992, VI⁷⁶⁶

En el año 1426, el rey de Azcapotzalco Tezozómoc veía en un sueño como Nezahualcoyotzin se transformaba en águila real "y que le desgarraba y comía a pedazos el corazón; y otra vez se transformaba en tigre, que con unas uñas y dientes le despedazaba los pies" (Ixtililxóchitl, 1985, II: 54; I: 538; también Torquemada, 1975-1983, 1: 166). Ante este sueño amenazante, era imperativo matar al príncipe sobrino de los mexicanos. Martínez González (2011: 408) comentó este episodio con cierto escepticismo al decir que se trataba *solo* de un sueño y que no había términos indígenas que aludieran a esta acción. Sin embargo, la aparición onírica de Nezahualcoyotzin como un águila o tigre

764 Véase Graulich (2001: 485).

765 Palabras agregadas por el tesista.

766 Traducción de Díaz Cántora (1992: 69). También *Florentine Codex* (VI: 44v.: <https://www.wdl.org/en/item/10617/view/1/94>).

corresponde a la idea de que los nobles más poderosos eran guerreros y predadores, y que lo primero necesariamente implicaba lo segundo.⁷⁶⁷

Contamos con el testimonio de Torquemada (1975-1983, 1: 384, 393) sobre el señor de los totonacas, Xihuitlpopoca: "variaba las formas de su persona, porque unas veces parecía niño, otras hombre, otras mujer, otras viejo y finalmente se transformaba como se le antojaba". Se decía que le tributaban corazones de hombres, y que se los comía. Estos rumores llevaron a Torquemada a concluir que en la huasteca hubo gente "caribe y brava".

Hay varias razones para pensar que el *tlatoani* era efectivamente un caníbal. Cervantes de Salazar (1985: 288) decía que Moctezuma en ocasiones comía carne humana, pero "había de ser de la sacrificada y aderezada por extremo". En cambio, si creemos a Durán (1984, II: 483), el rey consumía carne humana diario. Un informante de Pedro Mártir de Anglería (1944: 467, 468), por su parte, había oído "que todos los principales de Motezuma solían asimismo comer carne humana, y por esto sospecha que también Motezuma".

Las fuentes históricas indican que se apartaba por lo regular una parte del cuerpo de la víctima para el *tlatoani*. Una glosa del *Códice Tudela* (1980: 261, 262 -20r, 20v-; Graulich, 1998: 110) cuenta que tiraban un trozo del corazón y sangre en el fuego, "y la resta del corazón llevaban a Moctezuma que comiese o al Señor del pueblo donde se celebraba la fiesta".⁷⁶⁸ Durante el mes de Tlacaxipehualiztli, los guerreros vencedores distribuían desde el templo de su *calpulli* las partes del cuerpo para consumir; a Moctezuma le mandaban un muslo (Sahagún, 2003: 148; *Códice Florentino*, 1950-1981, II: 47).⁷⁶⁹ Otras declaraciones del siglo XVI nos

767 En los ritos de entronización, águilas y jaguares alimentaban a futuros gobernantes con los símbolos de la guerra (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976: folio 20r; Olivier, 2015: 104). Ellos, a su vez, eran los responsables de alimentar a los dioses (Alvarado Tezozómoc, 2001: 459; *Códice Ramírez*, 1975: 63).

768 Se trata del mes de Xócotl Huetzi. Véase Graulich (1998: 110).

769 Al igual que con las otras partes del cuerpo, se le atribuían ciertos poderes mágicos al muslo. Disponemos de un bello ejemplo de un muslo divino con fuerzas extraordinarias: en su afán de explicarse la llegada de los españoles, Moctezuma consultó un libro adivinatorio de Papalotecatl de "Culoacán" y "escogió por abogado á un diablo ó ídolo que se decía Xantico". El *tlatoani* ordenó el sacrificio de un muchacho en honor a dicho dios, y de su imagen, "dizque tenía tal figura, que le

indican que recibir el muslo era claramente un privilegio. La *Relación de Atengo* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 34, 35) cuenta que "cortaban los muslos, y éstos enviaban a Moctezuma". Por otra parte, sabemos a través de Durán (1984, I: 130), que se cortaba un muslo de la víctima para la diosa Cihuacóatl. Es probable que después de la entrega simbólica a la diosa, se mandara este miembro al *tlatoani*, al igual que ocurría con los corazones quemados para los sacerdotes, después de que el humo de los órganos había complacido a los dioses.

Aparte de las referencias sobre el muslo, y algunas menciones del corazón⁷⁷⁰, diversos comentarios destacan las manos y los pies como parte del manjar de algunos gobernantes. Mendieta (2002, I: 213) es el único fraile que lo menciona en su descripción de los nahuas: "y dicen que las manos y pies de los tales, por gran cosa eran la parte o porción del señor del pueblo, con que le parecía quedar más bienaventurado que los demás".⁷⁷¹ En cambio, Mártir de Anglería (1964, II: 481; 1944: 397) asegura que los mexicas tiraban los pies, las manos y las entrañas.⁷⁷² Lo más probable es que las manos y los pies fueran usados en diferentes contextos.⁷⁷³ En este sentido, la glosa del *Códice Tudela*

podían quitar un muslo con la pierna, y cuando iban a la guerra, en la tierra que habían de conquistar, tomaban aquel muslo ó pierna del ídolo y con ella herían la tierra, y con aquello dizque vencían, é conquistaban y sujetaban á los enemigos" (*Información en contra de Don Baltasar, indio de culaacan por ocultar ídolos*, 2002 [1912]: 179, 180).

770 Véase Graulich (1998: 110) sobre el consumo de corazones por parte del *tlatoani*.

771 En la sección "Canibalismo divino terrestre", vimos el deseo de la pareja divina del inframundo de comer manos y pies (Sahagún, 1997: 177, fol. 84r).

772 Se tienen otras noticias en América Central al respecto: entre los indígenas de Guatemala, "las manos y los pies y otras partes delicadas presentábanse al gran sacerdote y al rey como cosa más sabrosa y estimada. Toda la demás se distribuía por los otros sacerdotes y ministros del altar" (de las Casas, 1967, II: 221). En Nicaragua, se guardaban manos y pies para el cacique cuando se trataba de un cautivo de guerra (Mártir de Anglería, 1944: 360, 486). Nájera (1987: 208) adscribe este gusto particular a sus funciones fisiológicas: las manos y los pies eran las extremidades más sacras, reservadas -junto con la cabeza- para los sacerdotes.

773 Según Seler (1990-1998, V: 143), cuando los acaxeos decapitaban a sus enemigos, las mujeres colgaban las manos de las víctimas en su cuello. Aparte de trofeo o señalamiento de las hazañas, no se puede descartar su uso en ritos mágicos, como señala Sahagún (2002, I: 405, 406; II: 612). En relatos nahuas más contemporáneos aparecen en ocasiones el oso o el tigre tecuani los cuales tienen una mano que mata de un solo golpe. "La mano tal vez sirve también para designar el orden del mundo" (Pury-Toumi, 1997: 114). Recordemos al perro acuático Ahuitzotl de los antiguos nahuas, un habitante de los lagos que tenía una mano en su cola para agarrar a sus víctimas.

(1980: 251) aclaran que durante Tlacaxipehualiztli, el guerrero captor "cada día ponía la mano del muerto sobre su casa [para que la vieses y por ella conociesen aver él hecho el cativo]".⁷⁷⁴

Según Olivier (2008: 281; 2015: 447), el *tlatoani* mexica era temido por sus poderes de depredación, como lo expresa el hecho de que se le equiparara con una fiera, *tecuaní* o "comedor de gente en varios discursos. [...] Este calificativo designa al soberano mexica como un peligroso cazador".⁷⁷⁵ En las oraciones del *Códice Florentino* (1950-1981, VI: 24) se pide al dios Tezcatlipoca dotar al *tlatoani* con la calidad de "*tequayotili*", "*a fierce animal*".⁷⁷⁶ Se decía que la fama de Moctezuma se fortalecía cuando mataban criminales en su honor, y se rejuvenecía, "él devenía feroz, se volvió terrible", "*motêcântlâlia, ic motlamâuhtilia*" (*Códice Florentino*, IV).⁷⁷⁷ En otro sentido, al consumir las extremidades de señores importantes, adquiría la fuerza vital de estas víctimas y prolongaba su propia vida (Arnold, en Carrasco, 1995: 455).

El *tlatoani* pertenecía al ámbito de los guerreros (Sahagún, 2003, II: 670; Torquemada, 1975-1983, I: 238, 258; Graulich, 2005: 221), lo que le convertía, al menos en teoría, en un "hombre colérico" (Breton, 1999: 159) y "matador": los más valientes "tenían atada la corona del cabello con una cinta colorada con un plumaje muy rico....[...] y eran tantos en número cuantas hazañas cada uno había hecho. Desta órden de caballeros era el mismo Rey..." (*Códice Ramírez*, 1975: 76). En el campo de batalla se vestía como Xipe⁷⁷⁸, como el dios del Fuego,

774 La misma glosa explica que la mano de la víctima fue usada por el Xipe, o el que vestía su piel, en una especie de recolecta ritual. En diferentes imágenes escultóricas y pictográficas, se ve como las manos formaban parte del vestido [la piel] humano.

775 Véase el capítulo I, la sección "En busca del *tecuaní*". También Dehouve (2016: 144-146, 279).

776 Traducción al inglés de Dibble y Anderson. Molina (1977, II: 104v) traduce "*tequayotí*" como "braveza, ferocidad, o crueldad de fieras bravas" (*Florentine Codex*, VI: <https://www.wdl.org/en/item/10617/view/1/41>).

777 *Florentine Codex*, VI. <https://www.wdl.org/en/item/10615/view/1/57>. "*he became brave, thereby making himself terrifying*" (Wimmer, 2004). "*Il devenait féroce, il se rendait terrible*" (Graulich, 2005: 319).

778 Conocemos el caso de Tultecatli, que volvió con éxito a Huexotzinco con un cautivo, "al cual desollaron y vistiéndose el pellejo, volvió a pelear con él" (Torquemada, 1975-1983, I: 264). Moctezuma bailaba con el cuero del cautivo principal (Motolinía, 2001: 96). Véase Olivier (2004: 483) sobre el derecho del *tlatoani* de vestirse como Xipe Tótec.

Ixcozauhqui, como el Sol, o con los atributos de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli (Torquemada, 1975-1983, 3: 179; Alvarado Tezozómoc, 1975: 542; Graulich, 1998: 103; 2005: 327; Olivier, 2008: 275).⁷⁷⁹ Tanto su papel como sacrificante (guerrero vencedor), como el de sacrificado (guerrero cautivo) fue ampliamente documentado en los textos de Olivier (2008, 2010, 2015).⁷⁸⁰ Hemos visto en la sección de las veintenas que el cautivo-sustituto del *tlatoani* era ingerido durante el mes de Toxcatl, conforme al destino de los guerreros.

Sin embargo, sus capacidades tenían que superar las de los guerreros comunes. Su campo de acción se extendía hacia toda la comunidad, lo que posiblemente explica su derecho a recibir la porción mayor de la extremidad más grande del cuerpo: el muslo. El *tlatoani* era el primer distribuidor de fuerza vital, un trabajo logrado, a través de sus pactos exitosos con los enemigos de sus aliados (una contribución o "entrega" de presas-vencidas y una contribución de vencedores, respectivamente), estos últimos obligados a "tributar" carne humana.⁷⁸¹ En su análisis del *Rabinal Achi...*, Breton (1999: 317) define la figura del rey como la contrapartida de la del guerrero: como cualidades, los reyes debían ser capaces del dominio sobre sí mismos. De manera interesante, en el *Códice Florentino* (VI: 53; traducción de Díaz Cíntora, 1992: 65) encontramos una mención a la exigencia que se le imponía al nuevo *tlatoani* de controlar sus poderes: "no te cubres de sangre porque te da dientes, porque te da uñas nuestro Señor, porque eres una fiera, porque eres su fiera".⁷⁸² Se le demandaba al recién electo que no se pusiera bravo "como bestia fiera de quien todos tengan temor y horror. [...] Esconde los dientes y las uñas" (Sahagún, 2002, II: 520. Traducción de López Austin y García Quintana).⁷⁸³

779 Véase el capítulo III, la sección "El campo de batalla: un continuum sagrado".

780 Véase Houston et al., (2006: 133) para un ejemplo maya de asimilación entre un cautivo y 1 Ajaw.

781 Entre los kwakiutl de Canadá, siempre se entregaba una parte de los alimentos al gobernante, ya que sin su apoyo no habría presos disponibles (Walens, 1981: 84).

782 "*ma no ye titlahchihuh, ca mixmotlantía ca mitzmozititía in to tecuyo, ca titequaniuh ca titequacauh*" (*Florentine Codex*, VI: 50. <https://www.wdl.org/en/item/10617/view/1/90/>).

783 "*do nor become a wild beast, retract thy teeth, thy claws*" (*Códice Florentino*, 1950-81, VI: 53. Traducción de Dibble y Anderson).

Si pensamos en los mitos sobre el origen de los mexicanos, vale la pena abrir un breve paréntesis comparativo con el rey caníbal de las Islas Fiji. Según Sahlins (1983: 77-83; 1985: 98, 99), el monarca, extranjero y caníbal, llega obligatoriamente a acordar un *modus vivendi* con la comunidad local: en lugar de comerse a los súbditos, el rey decide "comer" a las mujeres en sentido sexual (una transformación domesticada de canibalismo), y alimentarlos con cautivos de guerra. Al igual que en el caso mesoamericano, en Polinesia los caudillos se limitaban a consumir guerreros nobles adversarios. A cambio de esta carne "cocida", los gobernantes aliados le ofrecían a sus mujeres "crudas". La pacificación del rey feroz es forzada con un rito inicial de muerte y resurrección. Una vez integrado el rey, hay una tendencia –a través de sus descendientes– de combinar las cualidades de los locales con las de los extranjeros.⁷⁸⁴ El mecanismo consiste en tres categorías cósmicas: enemigos extranjeros, gobernantes inmigrantes e indígenas locales asociados a la tierra.

Graulich (2000: 126-130, 241) ha enfatizado en el modelo de los mexicas y su dios Huitzilopochtli como extranjeros en busca de una mujer/madre autóctona, colhua-tolteca.⁷⁸⁵ Según el mismo autor, se trata de un grupo de nómadas, asociados al Sol, que someten a los sedentarios-agricultores.⁷⁸⁶ La alianza implica la disponibilidad de mujeres y tierra por parte de los invasores; en cambio, las esposas, representadas por la diosa de los locales, Cihuacóatl, obtendrán carne humana.⁷⁸⁷

784 Ixtlilxóchitl (en Echeverría García, 2009: 94, 106) se refiere a este proceso de aculturación cuando habla sobre los hijos chichimecos "habidos en las mujeres tultecas". Curiosamente, hay variantes sobre el tema. En algunos casos, el extranjero es un héroe civilizador, mientras el caso del contacto entre chichimecas y toltecas más bien va en sentido inverso. Volveremos al tema.

785 Véase el capítulo II, la sección "*La politique d'inter-mariage est la contrepartie de la guerre*".

786 Por si fuera poco, entre los fijis, el episodio del héroe que devora una serpiente y se convierte (absorbe) así en una divinidad autóctona (Sahlins, 1983: 77) recuerda el águila que muerde una serpiente del antiguo México, la luz que vence la oscuridad, los guerreros nómadas sometiendo a las poblaciones sedentarias (Graulich, 1990: 244).

787 González Torres (1994: 291; también Nájera, 2003: 210) se preguntaba si había "discriminación en cuanto a sexo y edad para ingerir la carne humana". Con respecto a los infantes, la información es casi nula. En la historia de las continuas guerras entre quichés y cakchiqueles, Tovilla (1960 [1635]: 222) relata la entrega de un corazón "a la reina". Mártir de Anglería (1944: 486), por su parte, comenta que en Nicaragua, los corazones de los prisioneros de guerra se los daban a los sacerdotes y a sus mujeres e hijos. Nájera (2003: 210, 212) se sorprende

El resultado del pacto con los sedentarios opaca el lado 'extraño' y caníbal del *tlatoani* y sus nobles a primera vista, aunque las fuentes claramente indican que una parte de su manjar consistía en carne humana. En cambio, la ferocidad del dios patrono Huitzilopochtli abunda en las fuentes, y en las investigaciones históricas sobre los aztecas, y la naturaleza feroz del *tlatoani*. No obstante, en varios ritos durante el año, el *tlatoani* demuestra ser un predador. Durante Quecholli, dirige la cacería y retoma el papel del extranjero; se presenta vestido como Mixcóatl, convirtiéndose en el dios cazador de los enemigos de Tlaxcala. Su otredad queda manifiesta en los discursos de su entronización, donde lo describen como "nuestra fiera, nuestro enemigo", *totequacauh*, *toyaouh* (*Códice Florentino*, VI: 55, en Olivier, 2015: 652).⁷⁸⁸ Por si fuera poco, se decía que hablaba 'en lenguaje extranjero', *ticpopolotza* (Olivier, 2015: 652).⁷⁸⁹

¿Niños de prisioneros?

Por último, revisaremos algunos datos que sugieren el consumo de infantes por parte del *tlatoani*. Es difícil dilucidar si los nobles consumían también infantes, ya que la información es escasa. En su *Historia verdadera...*, Díaz del Castillo (1977, I: 271) declara: "Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y, como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos

de tal generosidad hacia la reina, con base en "el papel que sabemos jugaba la mujer en aquellas sociedades". Sin embargo, la lógica canibalística justamente demuestra el papel demandante del lado femenino. El *Vocabulario de la lengua cakchiquel* de Coto (1983: 503, 232) comenta: "Después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedazándolo, si eran de los que habían cogido en guerra, [...] guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificio, y se los daban a una anciana que tenían por profeta para que llos comiese. Y le pedían rogase a su ídolo [...] les diese más cautivos. Y entonces ellos hacían un gran convite, comiéndose al que habían sacrificado". Para Baéz-Jorge (2008: 231), es un ejemplo del atributo castrante de la deidad telúrica, "equiparada a una anciana". Nosotros opinamos que el deseo del consumo del pene se asocia a los poderes reproductivos del guerrero.

788 Traducción de Olivier (*Ibid.*).

789 Para Echeverría García (2009: 347, 357), al hablar popoloca, el *tlatoani* se comunicaba con el dios Tezcatlipoca y devenía en una alteridad cercana a lo divino.

de ver si era carne humana o de otras cosas...".⁷⁹⁰ Torquemada (1975-1983, 3: 365) opina que los "niños eran comidos por señores y gente principal". Según *El conquistador anónimo* (s.f.: 3), mataban mujeres, hombres y niños "y se las comen". En cambio, Cervantes de Salazar (1985: 288) y López de Gómara (1979, I: 113) niegan los hechos, diciendo que lo de los "niños es burla".

Sin duda, al *tlatoani* le era entregada carne de los sacrificados; sin embargo, las fuentes basadas en la *Crónica X* probablemente exageraban al decir que el rey comía carne humana cada día (Graulich, 2014: 187). Nos limitaremos a proponer una variante del consumo de cautivos que podría explicar la ingesta de infantes. En varias culturas, se consideraba que un niño nacido de un prisionero y una mujer local era contemplado como un pequeño enemigo, lo que justificaba que en ocasiones se comiera a esos infantes.⁷⁹¹ En otros casos, eran mujeres y niños sujetos en expediciones bélicas, y tratados por lo mismo como enemigos, tal como señala Sahagún para Tlacaxipehualiztli.

Mercaderes peregrinos

Aún hasta hoy cantan los naturales, especialmente de una que llaman canto de mercaderes, por ser de peregrinación...

Ixtlilxóchitl, *Relaciones Históricas*, 1975.

Ixtlilxóchitl (Ibid.) cita una frase de un canto dedicado a los mercaderes: "Oh aculhuas naciones ¡yo soy aquel chichimeco que fui prosiguiendo con mi rodela triste y pensativo, adonde tengo de ir a perderme u volveré con bien, aunque con trabajos y guerras llegué hasta la provincia de Tlapalan."

⁷⁹⁰ Véase también la *Relación de Cuicatlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 168): "Y el s[eñ]or comía gallinas, venados, conejos, codornices, y carne de hombres, y de niños o mujeres, cuando la mataban en las g[u]erras".

⁷⁹¹ Véase Blanco Villalta (1948: 58).

Entre los antiguos nahuas, algunos mercaderes de larga distancia gozaban del mismo privilegio de poder consumir carne humana que los nobles guerreros. Este derecho nos parece en primera instancia desconcertante, después de comprobar que esta concesión se otorgaba a los guerreros por sus hazañas en el campo de batalla. Sin embargo, como veremos, los comerciantes interregionales y los guerreros comparten ciertos rasgos sociales -como se puede apreciar en el canto citado- que consideramos esenciales para explicar sus banquetes comunales con un caldo de carne humana. Estamos documentados casi exclusivamente sobre estas fiestas por los informantes de Sahagún, muy probablemente de descendencia *pochteca*, durante su estancia en Tlatelolco (Garibay, en Sahagún, 1961; Olivier, 1999).

Seguiremos el libro noveno de Sahagún sobre los comerciantes, que nos lleva hasta la mesa de honor de los *pochtecas*. Un primer episodio durante el poderío de Ahuítzotl aclara la inexistencia de un límite entre el comercio y la guerra: después de cuatro años de conflictos en las provincias de Ayotlan y Anáhuac, los mercaderes nahuas cautivaron varios nobles enemigos en honor a su dios de la guerra, Huitzilopochtli. Con mucha pompa, entregaron las divisas de guerra de sus adversarios al *tlatoani* y le dijeron que, aunque parecían mercaderes, en realidad, eran capitanes y soldados, "que cercan y dan guerra a las provincias y pueblos" (Sahagún, 2003, II: 692-695; Graulich, 2005: 165).

En un artículo, Olivier (1999: 76, 77) enfatiza el "estatus doble" de comerciantes-guerreros.⁷⁹² Algunas expediciones comerciales probablemente se convirtieron en conflictos abiertos, y adquirieron un carácter meramente bélico. Aunque se ha escrito mucho sobre el comercio interregional mesoamericano –en el campo arqueológico-, se ha tratado muy poco sobre las sutilezas de estos intercambios. Sahagún (2003, II: 706, 707) describe que algunos comerciantes eran llamados *naoaloztoméca* ("*nahualoztomeca*")⁷⁹³: Estas personas entraban en

792 "*Les dieux des marchands ou l'imbrication du commerce et de la guerre*" (*Ibid.*: 76). Véase Thompson (1966: 159, 160) para algunos aspectos bélicos de los dioses comerciantes.

793 El término *naualtia* en sus variantes se traduce como "esconderse", mientras *oztomecati* significa "tratar o mercader" (Molina, 1977, II: 63v; 79v).

territorio del enemigo como espías, vestidos como el enemigo, imitando el acento de los locales, "muy diestros en el arte de pelear y de cautivar".

Otra característica que vincula al comerciante con el ámbito militar se expresa en la práctica funeraria. Eran incinerados dentro de un armazón de madera y enterrados en algún monte -una muerte alejada de la sociedad-, desde donde viajaban -como los guerreros- a la Casa del Sol (Sahagún, 2003, II: 709; Olivier 1999: 76, 77).

Pese a las notas señaladas sobre *pochteca* que capturaban enemigos, sus víctimas sacrificiales y antropofágicas eran esclavos hombres o mujeres que compraban en el mercado de Azcapotzalco (Sahagún, 2003, II: 721) o Itzacan⁷⁹⁴ (Durán, 1984, I: 64), exhibidos a los interesados en pleno ornato bélico (*Códice Florentino*, 1950-1982, IX: 45). Como debían personificar a algún dios, eran escogidos con base en una evaluación rigurosa de sus aspectos físicos y sus cualidades artísticas, como cantar y bailar; este era el caso para la fiesta de Quetzalcóatl, dios de los mercaderes de Cholula (Durán, 1984, I: 63).

Es particularmente interesante la observación en *Costumbres, Fiestas, Enterramientos...* (1945: 51, f.351v.) de que las víctimas, para la fiesta de Huitzilopochtli durante Panquetzalitzli, "avian de ser esclavos de mercaderes d[e] *tascales* o *mechoacanes*". Esta frase tiene una redacción ambigua: si entendemos que los mercaderes que vendían esclavos para Panquetzalitzli eran preferiblemente de Tlaxcala y Michoacán, esto implicaría que los enemigos mortales tendrán un espacio en particular para hacer negocios con los nahuas del centro de México. La segunda opción nos estaría diciendo que en realidad los esclavos tenían que ser de Tlaxcala y Michoacán, los perjudicados ideales de los mexicas. Sea como sea, también encontramos el hecho de comprar víctimas en el mercado en otras regiones.⁷⁹⁵ La *Relación de Acapiztla*⁷⁹⁶ (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 217) cuenta como en este pueblo tenían

794 Pueblo de la provincia de Tlaxcala.

795 Véase la *Relación de Ucila* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 272-272).

796 Ubicado en el actual estado de Morelos.

un "indio guardado, de los que prendían en la guerra o comprado" que sacrificaban y consumían en el mismo mes.

Ante el dios de los mercaderes Yiacatecutli, se decidía cuántos esclavos habían de sacrificar y se degollaba esa misma cantidad de codornices en el patio de la casa. En los días previos a la fiesta grande, a través de la entrega de atributos análogos a armas, el esclavo era puesto en el papel de guerrero enemigo (Sahagún, 2003, II: 715-731). Los ataviaban como el dios Huitzilopochtli (Graulich, 1999: 198), con plumas de

muchos colores, de plumas blancas, que colgaban como cabellos. Y poníanlos unas orejeras de palo, pintadas de diversos colores. Colgávanlos de las narices unas piedras negras anchas, hechas a manera de mariposa, y vestíanlos unas xaquetas [...], *teuxicolli*. Estaban pintadas con azul claro y con tinta negra, y con colorado. Y las pinturas eran cabezas de muertos, con huesos de muertos, puestos en cuadra. Iban ceñidos con unos ceñidores que se llamaban *xiuhtlalpilli*. Poníanles en los hombros unas alas de gavilanes que llamaban *tlómaitl*.... (Sahagún, 2003, II: 730)

El día del sacrificio, el señor del banquete se cubría con la misma *teuxicolli*, una asimilación del mercader con su esclavo -al igual que los guerreros y sus prisioneros-. Después seguía una pelea ritual; "no era un simulacro de guerra, era una batalla en toda forma" (*Códice Matritense*, Sahagún, 1961: 149). Algunos representaban a los *huitznahuas* del combate mítico contra Huitzilopochtli (Sahagún, 2003, I: 212; Graulich, 1999: 200).⁷⁹⁷ Los informantes de Sahagún comentan que el dueño de un esclavo capturado en dicho combate podía pagar su libertad con mantas. Sin embargo, si la cantidad no era suficiente, el captor tenía el derecho de consumir al esclavo en el templo de Huitzcalco ("el templo de los Huitznahuas"): "*Ompa popolihuia in inacayo in huitzcalco*" (*Códice Florentino*, 1950-1981, IX: 64).

797 Véase el capítulo III, la sección "La separación en Coatepec".

Después de haber convidado varias veces en los días anteriores a los demás comerciantes⁷⁹⁸, "los mercaderes hazían un banquete en que davan a comer carne humana. Esto hazían en la fiesta que se llama Panquetzaliztli" (Sahagún, 2003, II: 721). El convite de los mercaderes se llamaba *tecuanotzaliztli* (*Ibid.*: 700), lo que se podría traducir como "la fiesta de los que comen gente".⁷⁹⁹ Sin embargo, Molina (1977, II: 92r.) habla del "acto de combidar al combite" del verbo *coanotza*, "convidar a otro".⁸⁰⁰ Para Wright Carr (2011: 9), *tecoanotza* se refiere a "convidar a la gente".

El cuerpo fue cocido en ollas, y todos los parientes se lo comían (*Códice Florentino*, 1950-1981, IX: 67) o "podían comerlo todos los vecinos" (*Códice Matritense*, Sahagún, 1961: 157) (figura 46). Según Durán (1984, I: 64),

llevábanlo a la casa del más principal y allí lo hacían guisar en diferentes manjares, para en amaneciendo, estando ya guisado, para celebrar la comida y banquete, dando primero los buenos días al ídolo, con un pequeño baile, que mientras amanecía y se guisaba el indio que había sido semejanza de dios se hacía.

Y el mismo fraile concluye:

así como el valeroso soldado traía de la guerra cautivos que sacrificar, por donde alcanzaba renombre de valeroso, convidando y haciendo banquete con la carne de aquel hombre, [...], así estos mercaderes, [...], los honraban con la misma solemnidad que a los pasados...(*Ibid.*, 1984, I: 68)⁸⁰¹

798 Entre los invitados, se encontraban mercaderes tratantes de esclavos (Sahagún, 2003, II: 700-726).

799 Leopoldo Valiñas (comunicación personal).

800 El verbo *notza* significa "llamar a otro". www.gdn.unam.mx/termino/notza.

801 Muñoz Camargo (1948: 56) narra cómo los mercaderes ricos se podían convertir en *tecuhtli*, "señor", al igual que los guerreros.



Figura 46: Banquete antropofágico asociado a la fiesta del día *Ce Miquiztli*, en honor a Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, libro IV, fo. 25r. *World Digital Library*. Documento electrónico).

Finalmente, el mercader guardaba el cabello del esclavo y sus atavíos hasta que él fallecía, y se quemaba todo.

La identificación de estos ricos mercaderes con la nobleza bélica es evidente. La importación de productos lujosos y exóticos -por lo tanto sagrados-, obtenidos en regiones hostiles, favorecía el prestigio de estos "peregrinos". No sabemos si es un caso único en el mundo amerindio -la compra de carne humana se registra también en otras partes fuera de Mesoamérica-. Lo cierto es que estos comerciantes lograron obtener bienes -alimentos, entre otras cosas-, al igual que los guerreros, debido a una larga e intensiva "exposición" a la alteridad en tierras, habitadas por grupos "distintos" a ellos (imitaban el acento del otro y se vestían como él). Opinamos que los comerciantes a larga distancia se ganaban el derecho a comer carne humana gracias a la obtención -"la captura"- de productos para su comunidad, pese al peligro de incorporar almas ajenas en tierra extraña. Extenderemos estas ideas más adelante, cuando dispongamos de todos los elementos

Primeros resultados

En analogía con el mundo de la cacería, el sacerdote, y no el guerrero, era el encargado de sacrificar y descuartizar a la víctima. Probablemente se liberaba al guerrero cautivador de este trabajo para evitar un exceso de fusión con su prisionero. Desconocemos si el desmembramiento *post mortem* estaba sujeto a una secuencia específica. Es notorio que el verbo en náhuatl *tetequi* para descuartizar contiene el prefijo *-tē-* que se refiere a los humanos como objetos de la acción, al igual que los términos en tzeltal y tarasco.⁸⁰² Algunos sacerdotes, (y eventualmente sus familiares, consumían el corazón de la víctima (es posible que asado), un alimento que compartían con los dioses.

Como hemos visto en las fuentes, tenemos indicaciones contundentes de que el *tlatoani* de los antiguos nahuas consumía carne humana. Era un guerrero por excelencia, lo que por definición se asociaba a la ferocidad –“sus dientes, sus uñas”- y la potencia sexual. Con base en los análisis de Sahllins y de Graulich, es probable que se trate de un extranjero –‘nuestra fiera, nuestro enemigo’, *totequacauh*, *toyaouh* (*Códice Florentino*, VI: 55, en Olivier, 2015: 652) que hablaba de manera extraña-, cuya cualidad original caníbal fue controlada para establecer una alianza fructífera con el lado femenino de la sociedad, convirtiendo la convivencia en una depredación sexual. En cambio, el *tlatoani*, en su papel de responsable de la obtención de alimentos, decidió generar un conflicto con sus primos lejanos para conseguir víctimas con el fin de garantizar la reproducción social de la comunidad. Le tributaban el muslo de la víctima, o quizá alguna otra parte –¿el corazón?–, para agradecer su diplomacia –trabajo divino– con el jefe de los enemigos-presas. No se puede descartar que consumiera carne de niños, al igual que de mujeres, todos identificados como 'enemigos'.

Tal vez el derecho a consumir carne humana por parte de algunos mercaderes es lo más sorprendente dentro de la antropofagia ritual de los antiguos

802 Launey (1992: 35): *-tē-* para los humanos (personas indefinidas).

nahuas. A diferencia de los guerreros que consumían cautivos de guerra, ellos iban al mercado para escoger un esclavo. Los mercaderes más destacados los ofrecían durante el mes de Panquetzaliztli, dedicado al nacimiento del Sol. Antes de sacrificarlo, lo asimilaban a través de varios ritos con un guerrero capturado. El libro noveno de Sahagún describe una parte de las ceremonias asociadas a estos banquetes suntuosos.

Al igual que los guerreros, los comerciantes de larga distancia se encontraban durante largos periodos en tierra de los extranjeros. Estos contactos estallaban de repente en conflictos bélicos y se honraba la muerte en tierra lejana con una estancia final en la Casa del Sol. No es extraño que las fuentes indiquen que los participantes de las expediciones comerciales actuaban como guerreros. En estas tierras hostiles, obtenían productos exóticos, muy apreciados entre los nobles guerreros, ya que eran los atributos para “vestir” sus cuerpos con elementos de distinción social.

En nuestra opinión, los comerciantes se ganaban el derecho de comer carne humana por el logro de conseguir bienes fuera de la propia comunidad, esto durante estancias peligrosas, donde la pérdida del alma y el riesgo de “enemizarse” era una contingencia real. Volveremos al tema.⁸⁰³

El banquete de los nobles-guerreros

Tiéndose por de mal agüero el año que transcurriese sin participar de un pedacillo de víctima enemiga

Martir de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*, 1964.

803 Véase la sección “Sobre distancia geográfica, ‘verdaderos hombres’ y preferencias antropofágicas: Más sobre la alteridad en tierras lejanas y el porqué de los mercaderes caníbales”.

Después de los privilegios que gozaban sacerdotes, mercaderes y tlatoque, el cuarto escenario -o quinto, si contamos a los dioses- de las festividades culinarias, se ubicaba en la residencia del captor. Este episodio se divide en dos temáticas con sendas secciones. Por una parte, se tratará la participación de los parientes del cautivador en la fiesta canibalística. En este apartado exponemos la información disponible sobre las maneras de preparar la carne. De la casa del guerrero salían trozos de carne ya preparados para parientes u otros nobles más lejanos, como hemos visto. También en esta sección, el método comparativo nos dará algunas sugerencias sobre estas prácticas entre los antiguos nahuas. Disponemos de material complementario de otras partes de México, que permite la formulación de algunas hipótesis sobre las formas de cocción de carne humana de algunas sociedades del México antiguo. Por otra parte, se debe explicar la ausencia del guerrero mismo en el banquete, ya que entra en una fase de reclusión.

En un lamento sobre la muerte de los soldados que salieron de Cuba con Cortés, Díaz del Castillo (1977, II: 366) nos explica algo sobre la escatología indígena: "los sepulcros que me pregunta dónde los tienen, digo que son los vientres de los indios, que los comieron las piernas y muslos, y brazos y molledos, y pies y manos". Era el privilegio del guerrero captor llevar el resto del cuerpo a su casa para el consumo (Sahagún, 2003, I: 148).⁸⁰⁴ Según Pomar (1986: 62), después de haber quitado su corazón, "entregaba luego el cuerpo al dueño, q[ue] se entiende [era el] q[ue] lo había prendido." "...hecho pedazos, los enviaban, como cuartos de venados, en presente, a sus amigos" (Cervantes de Salazar, 1985 : 540).

En su casa (o *calpulli*) lo cortaban en pedazos para la repartición (*Códice Florentino*, 1950-1982, II: 47), "y se los comían celebrando" (Durán, 1984, I: 33).⁸⁰⁵ Díaz del Castillo (1977, II: 40) afirma que "les comieron las piernas y brazos." En

804 También Durán (1984, I: 97, 108); *Relación de Tepoztlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 187).

805 Para la región de Tlaxcala, véase Motolinía Benavente (2001: 113).

palabras de Motolinía (2001: 95), "si era de los presos en guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día hacían fiesta y le comían; y el mismo que le prendió, si tenía con que lo poder hacer, daba aquel día a los convidados, mantas".⁸⁰⁶

En el *Códice Magliabechiano* y su paralelo, el *Códice Tudela*, dos fuentes coloniales, hay unas láminas que muestran un banquete antropofágico (figuras 47, 48). Mientras la glosa del *Códice Tudela* (1980: 64-1) se limita a decir "aquí comen carne humana", la glosa del *Códice Magliabechiano* es más extensa:

Esta figura es do se muestra el modo nefando que los indios usaban el día que sacrificaban a sus ídolos hombres, que luego allí delante del demonio que ellos llaman Mictlantecuhtli, que quiere decir señor del lugar de los muertos, como en otras partes está dicho, ponían muchas tinajas de cocina de aquella carne humana e la daban e repartían a los principales y mandones y a los que servían al templo del demonio que ellos llamaban "tlamagatl" (*tlamacazqui*)⁸⁰⁷ y éstos repartían de lo que les habían dado entre sus amigos y parientes (*Códice Magliabechiano* f73r., en *Códice Tudela*, 1980: 125).

806 También *Códice Ramírez* (1975: 101); Las Casas (1967, II: 187); Olivier (2015: 336). En la versión de Juan Díaz, el capellán de Hernán Cortés (2003: 49), un informante indígena le contó al capitán Juan de Grijalva que comían "los molledos de los brazos y de las piernas [...] y que esto hacían con los enemigos con los que tenían guerra" (también Mártir de Anglería, 1944: 317, Libro IV. cap 1.). Juan de Grijalva vio en una de las islas unos templos abandonados con cinco indios, abiertos los pechos y cortados los brazos y los muslos, y bautizaron el lugar "Isla de Sacrificios" (Díaz del Castillo, 1977, I: 71).

807 Tlamacazqui= sacerdote.



Figura 47: Banquete antropofágico en presencia del dios de la muerte (Códice Magliabechiano, : f73r.)



Figura 48: Banquete antropofágico. Un sacerdote alimenta al dios de la muerte con corazones (*Códice Tudela*, 1980: 64-1).

Al contrario de las fiestas solemnes en los grandes centros ceremoniales, los eventos en el entorno del *calpulli* del guerrero son poco conocidos. Ningún fraile, soldado u otro cronista aparentemente se esforzó en indagar sobre este tema entre los antiguos nahuas, aparte de algunas líneas generales. Sin embargo, es probable que varios frailes estuvieran muy bien informados sobre los ritos antropofágicos, pero prefirieron no plasmar en sus escritos “lo que habían escuchado” por los diversos motivos que hemos argumentado en el primer capítulo. Buscamos en vano información sobre los derechos, privilegios o prohibiciones alimenticias de los distintos participantes cercanos al guerrero triunfante. González Torres (1994: 291) se preguntaba, con razón, si había restricciones de sexo o edad en el consumo de ciertas partes del cuerpo -y que con ello, se diferenciara la carne de manera cualitativa, según ciertos criterios- ¿Existía un orden jerarquizado de repartición según los lazos precisos de parentesco? ¿Todos comían al mismo tiempo y en el mismo espacio? ¿Quién preparaba los alimentos?

Las maneras de preparar la carne

La manera de preparar la carne ya fue instruida a los mexicas por Tetzauhtéotl durante la peregrinación: "Y comeréis su carne sin sal, sólo pondréis muy poca en una olla donde se cuece el maíz, para comerla" (Díaz del Castillo, 2001: 99).⁸⁰⁸ Las contadas descripciones históricas de los procedimientos de cocción entre los nahuas generalmente se asemejan a esta orden inicial de Tetzauhtéotl. Como parte de los ritos del mes de Tlacaxipehualiztli, el *Códice*

808 "*Auh in innacayoanquinqualizque amo iztayo, ihuanzantlaolpahuaxpananquitlalilizque achitoton in moquaz*" (Díaz del Castillo, 2001: 99. Traducción de Navarrete Linares).

Florentino (1950-1981, II: 48) indica que el guerrero juntaba a sus parientes para el banquete. Cada quien recibía un plato, llamado "*tlacatlaolli*"⁸⁰⁹: "Cocían aquella carne con maíz, y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o caxete, con su caldo y su maíz cocida" (Sahagún, 2002, I: 181, 178).⁸¹⁰ En los banquetes de los comerciantes en el mes de Panquetzaliztli, cocían la carne y el maíz en ollas distintas, sin chile y con un poquito de sal (*Códice Florentino*, 1950-1981, IX: 67; Sahagún, 1961: 157).⁸¹¹ Comían esta carne los que hazían el banquete y sus parientes" (*Ibid.*, 2003, II: 735). Según la glosa del *Códice Magliabechiano* f73r. (en *Códice Tudela*, 1980: 125), decían que "les sabía como la carne del puerco". Sahagún (2003, II: 879), por su parte, en su clasificación de animales endémicos, apuntó que la carne del *tlacaxólotl* (*Tapir: Tapirus bairdii*) se parecía a la humana.

Sobre la misma fiesta, *Costumbres, Fiestas y Enterramientos...* (1945: 51, 52, f.351v) dice que mezclaban la carne de los sacrificados "con agua y maíz". Según la *Relación de Acapiztla*⁸¹² (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 217), "el cuerpo lo llevaban y cocían". En su descripción de este mes, Motolinía (2001: 94, 95) se limita a decir que "aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día le hacían fiesta y le comían". Durante el mes de Hueymiccaílhuitl o "Gran fiesta de los muertos", desmembraban a la víctima y lo cocían, "con maíz y agua". El mismo método culinario se usaba en Toxcatl en honor a Huitzilopochtli: "cocían la carne en unas ollas grandes" (*Costumbres, Fiestas y Enterramientos*, 1945: 42 f. 342v; 46, f.346v; 47, f347r). "Lo metían en un baño, y, después de muy lavado, con agua caliente lo cocían y comían"

809 *Tlaolli*: maíz desgranado, curado y seco. *Tlacatl*: hombre, persona o señor (Molina, 1977, II, 130r; II: 115v). Según González González (2011: 285), el significado preciso de *tlacatlaolli* es "maíz desgranado de hombre".

810 *Florentine Codex*, folio 19r. <https://www.wdl.org/en/item/10613/view/1/37/>

811 "They cooked him in an olla. Separately, in an olla, they cooked the grains of maize. They served his flesh on it. They placed only a little on top of it. No chili did they add to it; they only sprinkled salt on it. Indeed all [the host's] kinsmen ate of it" (*Códice Florentino*, 1950-81, IX: 67. Traducción de Dibble y Anderson). Sin embargo, en la versión en español, no se señala que se limitaban con el consumo de sal: "Ningún chilli se mezclaba con la cocina ni con la carne. Solamente sal" (Sahagún, 2002, II: 839; Graulich, 2005: 338).

812 Ubicado en el actual estado de Morelos.

(*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 226).⁸¹³ Según Pomar (1986: 62, 63), cocían los corazones y los cuerpos en grandes ollas. Y finalmente, Torquemada (1975-1983, 3: 353): "...se llevaba el sacrificado a cocer y guisar, también había de haber espacio para guisarse; y del guisado se hacía la mayor fiesta...".

Hasta aquí, hay muy poca -o ninguna- diferencia notable en las formas de guisar la carne: lavaban la carne y la cocían con maíz y agua (como caldo), con un poco de sal. Algunas otras fuentes agregan pequeñas, pero significativas variantes. Díaz del Castillo (1977, II: 40; I: 244, 199) señala que en Tenochtitlán y Tlaxcala "se comían las carnes con *chilmole*". En otro episodio, el soldado retoma las supuestas palabras dirigidas a los cholultecas por su capitán Cortés, preguntándose por qué querían matar a los españoles, preparados en ollas "con sal y ají y tomates". Los otros autores que mencionan el ají (chile) son Cervantes de Salazar (1985: 472) –"con chile y tomate"– en Tlaxcala y Cempoala, y Motolinía (2001: 113) en un contexto de fiesta tlaxcalteca: "todos comenzaban a comer ají con aquella carne humana, comían carne humana que había cerca de medio año que no lo comían".⁸¹⁴ Sobrepasando una vez más las fronteras mesoamericanas, encontramos que en la Provincia de la Tologalpa, Nicaragua, había indios que comían "a sus hermanos prisioneros de guerra, bien sazonados en chile o pimiento" (Ríos, 1941: 109, según "*La relación de los religiosos...*" de 1748 - Ms.).⁸¹⁵ Finalmente, en su relación de los edificios religiosos de México, Sahagún (2003: 257) cita que para el consumo de esclavos en honor a los *tlaloque*, agregaron en la olla flores de calabaza junto con carne humana.⁸¹⁶

Los dos siguientes ejemplos nos hablan de la técnica de asar la carne, ambos en un contexto bélico: según un noble de Azcatpotzalco, durante la guerra

813 También Chimalpáhin (2003: 137) afirma que cuecen a los enemigos.

814 También Torquemada (1975-1983, 2: 261).

815 Interrogados los caciques de Nicaragua por fray Francisco de Bobadilla, dijeron que "echan pequeños pedazos para cocer en ollas con sal e áxi. La cabeza no se come, se pone en palos" (Oviedo y Valdés, libro XLII, en Blanco Villalta, 1948: 41). En palabras del fraile Félix de Espinoza (2005 [1737]: 182), en la misma región de Nicaragua, "la carne era horroroso pasto de su brutalidad y que la gustaban [la carne] como si fuese de corderos tiernos".

816 También Torquemada (1975-1983, 3: 232).

entre mexicas y coyoacanos, la ciudad se bañaba en sangre, llena de "pedazos de asaduras y de tripas tendidas, de brazos y cabezas y piernas cortadas" (Durán, 1984, II: 86). Por otra parte, Díaz del Castillo (1977, II: 40) se refiere a las amenazas entre los indígenas en el campo de batalla, y como "les echaban piernas de indios asadas y otros brazos de nuestros soldados". Cervantes de Salazar (1985: 535) señala el uso de ollas y de asadores de palo. Según *El conquistador anónimo* (s. f.: 8), a veces asaban el corazón.

En otras partes de Mesoamérica, se menciona que preparaban un "potaje" (Torquemada 1976, III: 232; la *Relación de los pueblos de Tecuicuilco: Antequera* 1984: 93; Tovilla, 1960: 222), que "cuarteaban al d[ic]ho cautivo, y lo guisaban" (*Relación de Itztepexic*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 257), o que "lavaban la carne con agua caliente y la comían" (*Relación de Teutitlan*, en *Ibid.*: 199). De las Casas (1967, II: 221) cita que en Guatemala "la cocían y aderezaban".

De manera interesante, la *Relación de Tancitaro* de la región tarasca (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 291), comenta que "cocían" los cuerpos y "también los comían asados". Más hacia el norte, según Pérez de Ribas (1968: 9), los acaxeos usaban ollas grandes o asaban a sus víctimas. Original y única es la siguiente descripción de Díaz del Castillo (1977, II: 197) en el contexto de las expediciones de Cortés en las Hibueras: en condiciones precarias, los aliados mexicanos de Cortés aprovecharon algunos cautivos,

y con la hambre, en el camino los mataron y los asaron en hornos que para ello hicieron debajo de tierra, y con piedras, como en su tiempo lo solían hacer en México, y se los comieron; y asimismo habían apañado las dos guías que traíamos, que se fueron huyendo, y se los comieron....

En un episodio de las guerras entre quichés y cakchiqueles, se narra la venganza del Señor quiché Gucumatz por la muerte de su hija en manos del enemigo -y pariente- Tecum Ziqom Puvak: "Ayunaron y después fueron a asar carne". Y Gucumatz les dijo: "Comeos los bofes de mi yerno muerto" (Recinos, 1957: 139).

Tenemos una observación interesante de principios del siglo XVII, recopilada en la *Historia de la compañía de Jesús en Nueva-España* por el Padre Alegre (1842, II: 39, 54): en el pueblo de H[g]uapixupe, una comunidad de xiximes (que habitaban en la sierra del actual estado de Sinaloa), soldados españoles encontraron "una olla grande y algunas otras menores de carne humana. El corazón habían puesto en un asadorcillo, y los ojos sobre unas hojas de maíz."⁸¹⁷ Luego, en tierra de tepehuanes, "se hallaban a cada paso a muchas ollas bien tapadas con cenizas y huesos humanos".

Entre los distintos testimonios, las descripciones del padre Hernando de Santarén (en Alegre, 1842, I: 397-398) de los años 1601 y 1604 son excepcionales. Tratan de las costumbres de los indígenas acaxeos de las Sierras de Topia y San Andrés del actual estado de Durango.⁸¹⁸ En su carta de 1604 Santarén escribe:

Hay allí junto una piedra llana a donde dejan la carne mientras se adereza donde se ha de cocer; luego sin quebrarle el hueso sino por las coyunturas despedazan el cuerpo y échanlo en dos ollas, y dos viejos, que para esto están señalados, toda la noche les dan fuego mientras el resto del pueblo y los circunvecinos, que para ello se han juntado, están bailando y cantando las victorias de sus enemigos, con la cabeza del difunto en las manos. A la mañana revuelven las ollas y sacan los huesos mundos, dejando solamente la carne como atole. [...] A la carne que queda en la olla, suelen echar frijoles y maíz cocido, y luego se va repartiendo por todos los que se han hallado en el baile, echando a cada uno su parte en un cajete. Al primero a quien dan de esta olla y del vino que tienen hecho, es al dios que ellos adoran, y al que mató aquel enemigo que quiere comer....

Citamos también el fragmento de su carta de 1601 (en González, 1980: 375):

El modo que tienen de comer los muertos es éste: júntase cuatro o seis rancherías, las más vecinas, y en unas grandes ollas que ellos hacen echan el muerto hecho cuartos, y

817 Véase Jauregui (2012: 156) para la versión de Pérez de Ribas; también "*Archivum Romanum Societatis Iesu*, México, Carta Annual de 1602" (Cabredo, en Naylor y Polzer, 1986: 240).

818 Véase los trabajos del historiador Francisco Alegre, escritos en la segunda mitad del siglo XVIII, y editados en 1841 y 1842 por don Carlos María Bustamante; y más reciente, los trabajos de González R. (1980) y Jáuregui (2012).

déjanle cocer tanto tiempo que, tirando de los huesos, los sacan blancos, limpios y sin ninguna carne; y éstos guardan en una casa, que es como la de sus trofeos, para perpetua memoria y ejemplo a los hijos de los hechos de sus padres y antepasados. Y mientras la carne que quedó en las ollas cuece tanto que se convierta en caldo y bebida, están bailando todos, hombres, y mujeres y muchachos, y cantando las hazañas y buenas suertes que han tenido en sus enemigos. Y suelen continuar este baile dos días y sus noches. Siéntanse un rato y comen de aquellas ollas, y vuelven luego a continuar su baile.

La preparación de los alimentos: un proceso civilizatorio

Sentiopil nació de un colibrí y de la hija de una mujer tsitsimit. Los tsitsimimej eran los anteriores y comían carne cruda, se comían entre ellos mismos. Del colibrí y de la mujer tsitsimit, nació una bola de sangre y el colibrí la enterró a la orilla de una fuente. Al lado del manantial brotó una planta de maíz rojo.

Después, los tsitsimimej decidieron comerse a Sentiopil. Las ancianas tsitsimimej prepararon el horno del temascal con lumbre y allí metieron a Sentiopil. Querían asarlo porque así comían asados a sus hermanos (*Sentiopil, el Niño Dios Maíz*, Francisco de los Santos Castañeda) (Reynoso Rábago, 2012: pp).⁸¹⁹

Esta cita forma parte de un mito contemporáneo sobre el origen del maíz (Sentiopil). “Narra de forma precisa la transición desde el consumo inicial de carne cruda (omofagia) y la práctica del canibalismo, por parte de los ancestros del hombre, hasta el consumo de tortillas de maíz por la humanidad actual” (*Ibid.*: 626). Este cuadro evolutivo en la narración etnográfica, que vincula de manera relevante el consumo de la carne humana con el maíz, nos recuerda los comentarios históricos sobre el proceso distintivo de la cocción y el origen de las costumbres culinarias a través del contacto con otros grupos o por medio de desarrollos propios.⁸²⁰

819 “...narrado originalmente en lengua náhuatl, en forma oral, por el indígena Francisco Ortigoza Téllez”.

820 Véase el análisis de Echeverría García (2009: 96-98) sobre los distintos episodios en las fuentes que narran estos procesos, al igual que la discusión sobre la etimología del término “chichimeca” y las connotaciones de “inmaduro”, “en crecimiento”.

Torquemada (1975-1983, 1: 361) registró algunas bellas ideas sobre el origen de la práctica culinaria: en el caso de los teochichimecas, tuvieron la suerte de encontrarse en su camino con un grupo de representantes de la ciudad de Cholula, quienes les obsequiaron las ollas de barro "en que guisasen de comer, porque hasta aquellos tiempos no usaban comer las carnes cocidas ni guisadas, sino crudas o mal asadas en barbacoas o a las llamas del fuego que eran más chamuscadas que asadas".⁸²¹ Debido a estos hechos llamaron a este lugar Nacapahuazcan, "donde se cuecen las carnes". Los cholultecas, donadores del conocimiento de la cocción, enseñan a los nómadas las técnicas para cocinar en ollas. Anteriormente, se caracterizaron por sus costumbres más salvajes: comían la carne cruda, mal asada (chamuscada) o en barbacoa. Sin embargo, Ixtlilxóchitl (1975, II: 26) defiende a los chichimecas al decir que siempre habían conocido el fuego para preparar la caza asada en barbacoa, y nunca la dejaron secar al sol.

A Fray Andrés de Olmos (Mendieta, 2002, I: 268) un anciano de Texcoco le respondió que ellos, en un principio, "no sembraban, ni cocían, ni asaban la carne, hasta que después otras gentes, que ellos llaman culhuaque, vinieron, de ellos tomaron el sembrar, y asar de la carne". Además, los mexicanos los introdujeron al sacrificio a los dioses, ya que ellos solamente ofrendaban yerbas al Sol. Más confusos que estos testimonios del fraile son los comentarios en la *Histoire du Mechique* (2011: 125), que relatan la ausencia de fuego y la costumbre de comer presas crudas en Texcoco. De repente, el hijo del jefe encontró una estatua de Tezcatlipoca, lo que resultó en la construcción de un templo. Desde Chalco, se llevaron las semillas de maíz y frijol para iniciar la siembra. Luego, las aclaraciones son ambiguas (*Ibid.*: 135, 137, 139): primero adjudica el origen del sacrificio y la antropofagia al señor de Texcoco -se refiere a Nezahualcóyotl-, un 'civilizador', ya

821 Torquemada copia esta parte de Muñoz Camargo (1948: 62, 67). En la opinión de este autor tlaxcalteco (*Ibid.*: 42, 71), el término "chichimeca" justamente deriva de "hombres que comían las carnes crudas y se bebían y chupaban las sangres de los animales que mataban". Más adelante, dice que solamente ofrendaban papel blanco y sacrificaban codornices, culebras y conejos ante su dios Camaxtli; ni siquiera se autoensangrentaban. Sin embargo, de manera sospechosa, muy pronto se involucraron en una guerra con sus "enemigos capitales", los vecinos de Huexotzinco. Tan pronto cautivaron a uno de los contrarios, "lo llevaron a sacrificar ante el ídolo Camaxtli", le quitaron su corazón y lo desollaron. La victoria -conocida como la de Texcalticpac- fue plasmada en unos cantos, guardados por el señor Tequanitzin, es decir, el "venerable Tecuani".

que inventó los oficios, el 'parlamento', el mercado y la danza. En un párrafo posterior, en cambio, son los colhuas los que introducían los sacrificios y el uso del maíz, el papel, el algodón, etc. Según Tena (2011: 119), mexicanos y colhuas se presentan como los instructores de los tetzcocanos, incluyendo el sacrificio a las deidades, lo cual, en la opinión de Echeverría García (2009: 158), es un signo de civilización entre mesoamericanos.⁸²²

Otro episodio narra cómo, en un año 1 *Técpatl* -en el 804-, los chichimecas de Cuauhtitlan se convierten en señores. Su guía Itzpapálotl pide entregar las presas de animales al dios del fuego, para que "se cocerán vuestros cautivos" sobre las tres piedras del hogar (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 11, 35).⁸²³ En esta práctica -antropofágica- (Yoneda, 2005: 36) se involucraba el dios del fuego a través de la cocción de la carne. Aquí, la transición ocurre gracias a un consejo de la diosa patrona, y no por medio de un interlocutor externo.

Otra valiosa reflexión en los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 111, 113) sugiere la costumbre antropofágica original en un contexto -según la fuente- que no era ritual

En Tóxcatl, por primera vez los colhuas celebraron en Cuauhtitlán una fiesta con sacrificios humanos, porque anteriormente los chichimecas no acostumbraban sacrificar hombres delante de sus dioses, aunque si prendían cautivos y se los comían, solamente los mataban, mas no delante de sus dioses, y tampoco no hacían dedicaciones ni tenían templos.

En este contexto, es notorio señalar que los dos grupos se habían emparentado a través de una típica lógica indígena: guerreros valientes capaces de capturar enemigos merecen casarse con nuestras hijas (*Ibid.*). A diferencia del anterior comentario de Mendieta, los colhuas no son los que enseñan en este caso, sino que son instruidos por los de Cuauhtitlán. Además, las fechas

822 Véase también la versión de Pomar (1986: 61). Según esta crónica texcocana, los enemigos de Huexotzinco, Tlaxcala, Chalco y "Tlacuba" (Tacuba) simplemente copiaron a los mexicanos. También la *Relación de Cempoala* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 76) y la *Relación de Coatépec* (*Ibid.*: 144).

823 "*oncan yucçizque yn amomalhuan*" (Traducción de Rafael Tena). Véase el capítulo III, la sección "Variantes de la temática de las peregrinaciones de los chichimecas".

mencionadas indican la imposibilidad de un proceso "evolutivo". Como siempre, la mitohistoria se mezcla con los hechos históricos.

No queremos profundizar más en la compleja discusión sobre supuestos momentos de contacto que transformaron las costumbres. Junto a la mezcla entre mitología y hechos históricos, los intereses de la nueva situación política colonial trastornan los datos sobre unas costumbres ahora consideradas lamentables, echándose la culpa del aprendizaje mutuamente (*cf.* Federico Navarrete, 2011). Las declaraciones destacan por su ambigüedad.⁸²⁴ Hay una clara narración de un proceso culinario donde se come carne cruda de presas, hasta conocer el fuego y las ollas. Es notable que los grupos adquieran estos instrumentos como préstamos a través del contacto con otros pueblos. Sin embargo, los supuestos chichimecas bárbaros que, según el informante de Olmos, no sabían asar carne, aclaran que su diosa Itzpapálotl entregó las presas al fuego, sin ninguna intervención humana "civilizadora"; el texto dice: "poned las presas en manos de Xiuhtecuhtli Huehuetéotl", es decir, en las tres piedras del hogar, el lugar nuclear para cada proceso de cocción cultural (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 25). Los eventos se asocian al inicio de su señorío, otra señal de un cambio cultural, y a la esperanza de un rito sacrificial inaugural: "Cuando Huactli haya concluido su ayuno señorial de cuatro días, se requerirán vuestros cautivos". Ahora bien, en el mismo año, los chichimecas se dispersaron y, aparentemente, formaron los distintos pueblos enemigos de los mexicas.⁸²⁵ La diosa instruye a sus guerreros sobre las normas básicas para fundar una sociedad, un proceso acelerado por el contacto con otros grupos.

Primeros resultados

824 Existen más versiones sobre los supuestos inicios del sacrificio humano, que por falta de espacio, no abordaremos aquí.

825 "Michhuacan, Cohuixco, Yopitzinco, Totollan, Tepeyácac, Cuauhquechollan, Huexotzinco, Tlaxcallan, Tliluhquitépec, Zacatlontonco y Tototépec" (*Ibid.*: 37).

En su clásica obra *Antropología económica*, Melville J. Herskovitz (1954: 420, 421) describe como en la Polinesia, la cocción exacta de un cerdo en las ceremonias evitaba comentarios hostiles y críticas por parte de los testigos beneficiarios del reparto. La carne medio cruda permitía la posibilidad de llevarse la carne a su casa, "para volverlos a cocinar allá". Buscamos en vano semejanzas con estos detalles en el corpus de fuentes sobre los antiguos nahuas.

Por otra parte, en un artículo llamado "El triángulo culinario", Lévi-Strauss (1966: 37) elaboró un modelo semántico de tres formas básicas de "cocción": Lo crudo, lo cocido y lo podrido. Mientras lo crudo se ubica en una posición no marcada, lo cocido y lo podrido, en cambio, forman oposiciones. Al mismo tiempo, ambos son transformaciones, lo primero, de tipo cultural, lo segundo, de tipo natural. Por otro lado, se distingue entre los métodos de 'hervir' y 'asar' la comida, ampliamente registrados en mitos y ritos. El elemento distintivo entre ambas técnicas se asocia con el tipo de contacto con el fuego. Asar un alimento implica un contacto directo con el fuego, mientras el proceso de hervir conlleva una doble mediación entre el alimento y el fuego: la olla y el agua. Finalmente, la cocción con un líquido -agua- tiene un elemento cultural por el uso de un instrumento, el receptáculo. Del otro lado, la comida asada estará en un ámbito algo más cercano a lo natural.⁸²⁶

Las citas ya presentadas indican que los indígenas sí preparaban la carne humana para su consumo. Contrario a las notas sobre el consumo crudo de algunas partes del animal cazado (Olivier, 2015: 330, 331), no hay noticia semejante registrada con carne humana.⁸²⁷ Graulich y Olivier (2004: 145) comentan: "Parecería que el consumo de carne humana cruda es un hábito de los dioses -Huitzilopochtli, por ejemplo, come los corazones crudos-, a diferencia de los hombres, que la comen cocida". Los dioses -particularmente el dios del fuego-

826 En su análisis sobre el simbolismo del fuego entre los nahuas, Limón (2001: 58) retoma el concepto de lo 'cocido' en oposición a lo 'crudo' de Lévi-Strauss para acentuar el papel del fuego como elemento cultural, en contraste con el ámbito natural.

827 Sin embargo, no descartamos que algunos grupos de guerreros se tomaran algo de sangre en contextos bélicos, como algunas cronistas sugieren. Véase por ejemplo Tello (¿1968?, libro segundo, volumen III: 305).

también disfrutaban de corazones "quemados", como indican el *Códice Tudela* (1980), Díaz del Castillo (1977), Mártir de Anglería (1944) o Cortés (2002). Si el término "quemar" se refiere a "colocar el corazón en un brasero", podríamos decir que las deidades apreciaban la carne cruda o "expuesta directamente en el fuego". Lo crudo, lo tostado o lo chamuscado estarían en el dominio de las deidades (Graulich y Olivier, 2004: 145; Olivier, 2014: 334; Neurath, 2002: 171).

La cocción en un recipiente con agua y maíz -eventualmente cocido de manera separada- parece haber sido la forma más común de elaboración.⁸²⁸ Recordemos que en los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 11), las presas son entregadas al dios del fuego para luego ser preparadas sobre las tres piedras del hogar. El hecho de usar un fuego doméstico no solamente significa la idea de preparar la carne, sino también contextualiza el consumo en el interior de la sociedad.

Aunque las fuentes no señalan precauciones directas entre los nahuas, es probable que la mediación de la olla, el agua y los otros ingredientes sirvieran para neutralizar los efectos del consumo de carne humana, como se documentó en otras partes del mundo (Clastres, 1998: 223-225).⁸²⁹ En otro sentido, las razones para mezclar la carne con el maíz se deben buscar en un intento de disfrazar o minimizar el rasgo salvaje del consumo. El maíz se asociaba al abandono de un estado inferior, expresado por el dominio de la lengua náhuatl y por medio de la ingesta de esta planta (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976: 168, 169; Navarrete Linares, 2011: 164).⁸³⁰ López Austin y López Luján (1999b: 52, 68) esquematizan el proceso de transformación de chichimecas a toltecas, entre otras costumbres, a través del consumo del maíz.

828 "La carne humana siempre se consumía hervida en guiso" (Duverger, 1983: 184). Véase también Graulich (2001: 483). Según el *Diccionario de la lengua española* (RAE, 2014 [2017]), el verbo 'cocer' se refiere, entre otras acepciones, tanto a "hacer comestible un alimento crudo sometiéndole a ebullición o a la acción del vapor", como someter algo "a la acción del calor en el horno" o "someter algo a la acción del fuego en un líquido".

829 En el caso de los cautivos para el dios Tláloc, se agregaba flor de calabaza. No sabemos si esto corresponde a una regla asociada a dicha deidad.

830 *Manauatican matlatocan yn chichimeca ya conana yn inchitaco yn centli niman ya coya yn oztotenpan niman* (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976:169).

Directamente asociado a la idea de 'quemar' el alimento está en cambio la técnica de asar la carne.⁸³¹ Disponemos de un solo ejemplo importante de clara diferenciación entre cuerpo y corazón. En la información sobre la comunidad xixime de Guapixupe, el cuerpo se cocía en una olla, mientras el corazón era asado. Hemos señalado la quema de corazones entre los nahuas del centro, aparentemente para repartir entre dioses y sacerdotes. Sin embargo, Pomar (1986: 62) opina que lo cocían, al igual que el resto del cuerpo.⁸³²

Los otros ejemplos sobre la carne asada son reveladores en otro sentido. Díaz del Castillo (1977) es nuestro mejor informante al respecto. En el contexto de las guerras para obtener el dominio sobre Tenochtitlán, el soldado habla de brazos y piernas asadas –en parte para intimidar y mostrar la intención del consumo al enemigo–. Más adelante –y como tercera técnica de preparar la carne–, en la descripción de los viajes de Cortés en las Hibueras, menciona el uso de un "horno" debajo de la tierra. Se trata entonces de dos contextos bélicos, sin que la secuencia ceremonial se elaborara alrededor de los templos. El segundo caso se ubica además en tierra lejana, en el exterior del fuera de los territorios aliados. Alejado del ámbito doméstico y la ritualidad del interior de la sociedad, es posible que se practicara una forma de antropofagia más asociada a la naturaleza o lo divino. Recordamos que durante el mes de Quecholli, en un lugar alejado de la zona urbana –el cerro donde cazaban–, "hacían grandes lumbradas y *asaban* toda aquella caza y comíansela" (Durán, 1984, I: 76).⁸³³ Según Petrich (1985: 235): "En mesoamérica en general, la comida hervida además de significar un modo de cocción connota toda la actividad femenina, así como también la vida interna y organizada del grupo. Al contrario, el asado esta siempre vinculado con el sexo masculino, con el exterior, con la vida nómada". Añadimos que entre las cazuelas de comida preparada en los tianguis de Tenochtitlán, había "carne asada debajo de tierra" (Sahagún, 2002: II: 902).

831 Aunque Graulich (2001: 483) opinaba que no lo hacían.

832 Concordamos con Olivier (2015: 332) en que las fuentes no especifican bien sobre las maneras de consumir los corazones.

833 Cursivas del tesista.

A veces, como hemos visto, la información se completa con alguna mención sobre el uso de sal y/o de chile. Acordémonos que, según Cristóbal Díaz del Castillo, la orden de Tetzauhtéotl para los mexicas ponía énfasis en comer la carne sin sal, mientras los informantes de Sahagún mencionan el uso de un poco de sal, pero nada de chile. En la época prehispánica, abstenerse de chile y sal en la comida se consideraba un tipo de ayuno (Mendizábal, 1946, 2: 325-327; Olivier, 2015: 336). Mientras las opiniones sobre la sal son casi uniformes, sobre el uso del chile hay controversia. Los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1950-1951, II: 19) aseguran que un mercader infiltrado en territorio enemigo y descubierto fue matado y consumido con chile.⁸³⁴ En opinión de Graulich (2001: 491), el uso de sal o chile indicaría que se trataba del consumo que no era de espías [y no de guerreros]⁸³⁵, una observación que no hemos podido comprobar.⁸³⁶ Díaz del Castillo y Motolinía contradicen esta idea; de hecho, al fraile menciona el uso del chile en una fiesta en Tlaxcala. Si es así, ¿estaríamos ante una variante regional? Cervantes de Salazar (1985: 614) contrapone a esta idea la de que los mexicanos también declaraban comer a los de Tlaxcala con chile. Lo cierto es que la abstinencia ritual de chile y sal estaba ampliamente difundida.⁸³⁷

834 "they were slain in ambush and served up with chili sauce" (Traducción de Dibble y Anderson [año: pp]). Véase el Anexo Dos.

835 Cursivas del tesista.

836 Según Graulich (2001: 491), el chile, asociado al calor y al fuego directo, estará más cercano a la naturaleza.

837 En un estudio temprano, Graulich (1974: 313) sugirió una posible influencia cristiana en la observación de Cristóbal Díaz del Castillo sobre la falta de sal. Sin embargo, Mendieta (2002, I: 220) menciona un grupo de sacerdotes en Tehuacán, llamados *monauhxiuhzauhque*, "Ayunadores de cuatro años", que se abstenían de carne, de pescado, de sal y de pimientos. En la fiesta de Atamalqualiztli, se consumía tamales sin sal y sin chile, *atamalli* (Durán, 1984, I: 66, 67) considerados, según Seler (1990-1998, III: 279), los "alimentos para ayunar" ("*fasting food*"). Según Espinoza (2005 [1737]: 184), los "Agoreros" se abstenían de carne y sal para hacer sus adivinanzas. Los acaxeos dejaban una doncella en un estricto ayuno el tiempo que durara una expedición bélica. Solo podía comer un poco de maíz tostado, "sin comer cosa con sal" (Pérez de Ribas, en Mendizábal, 1946, 2: 327). En su historia del Gran Nayar, el Padre Ortega (1944: 19) narra que los indígenas "tenían sus tiempos" de abstenerse de las mujeres y de comer sal. Los nayaritas veneraban a una diosa, Narama, la 'Salitrosso'. Según la narración, Dios [sic] invitó a la diosa de la sal y del chile a un "expléndido Vanquete". La diosa de la sal apareció desnuda, y "cojió de su rostro la sal, i la echó en las viandas, i de las partes impúdicas, algunos pimientos (chiles) que esparció en la comida". Indignados los otros dioses, se enojaban con esta diosa, pero ella les contestó que ninguna cosa era tan importante para los manjares que la sal y el chile (Arias de

Finalmente, Santarén (en Alegre, 1842, I: 397-398) es el único autor que especifica que echaban la carne con el hueso en la olla. Dejaban el 'potaje' una noche encima del fuego y sacaban los huesos limpios.⁸³⁸

Los datos sobre la distribución revelan una repartición compleja de la carne. Sin embargo, la información histórica no nos permite establecer un vínculo claro entre el sistema nahua de parentesco, los comensales y las eventuales restricciones u obligaciones con respecto al consumo. Quizá habría que recurrir a los múltiples mitos y cuentos de los indígenas actuales que aluden al consumo de carne humana. En la interpretación de López Austin y López Luján (2009: 63), “el Dueño vive como gran juez en el lago central, y allí sentencia a quienes han hecho daño a los animales silvestres o han malgastado la carne de las presas, dándola a sus amantes: por ‘convidar a quien no lo merece’”.

En resumen, observamos una tendencia a asociar los procesos de cocción a una explicación civilizatoria. Los supuestos poseedores de los elementos civilizados son también conocedores de la guerra y el sacrificio, y solamente en un caso (la *Histoire du Mechiq*, 2011: 137), el que aporta el nuevo factor cultural es también un antropófago, una versión muy poca creíble según Lesbre (2011: 116). Por otro parte, los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 113) resaltan el consumo de carne humana –desafortunadamente, sin mencionar el proceso de cocción- por parte de los chichimecas, desligado de los ritos sacrificiales. Solamente después, se integra la antropofagia en el culto a alguna deidad, en combinación con la arquitectura ceremonial. Independientemente de las connotaciones civilizatorias que las fuentes sugieren, el comentario conlleva ideas esenciales sobre la antropofagia como práctica en sí.

Saavedra, en Mendizábal, 1946, 2: 325). Olivier (2016: 337, 338) comenta la relación entre el consumo de condimentos, el acto sexual y las posibles consecuencias nefastas en la cacería en pueblos indígenas actuales. Véase también Frazer (1903, II: 166-171): “*abstaining from salt and woman is a mode of ceremonial purification*”.

838 Esta información es relevante en el análisis de los restos óseos, ya que nos habla de la cocción en agua del hueso.

Vemos algo de ambivalencia en Ixtlilxóchitl (1975, I: 290): de un lado, define algunos chichimecas como bárbaros, que "no tienen rey ni señor [...] y unos a otros se comen, [...] estos tales no son de linaje de los de esta tierra". Al mismo tiempo, hay un gran orgullo de pertenecer o ser descendiente de esta tradición: "los señores valerosos de esta tierra por sublimarse decían que eran chichimecos invencibles, y obedecidos por toda la tierra, e llamar a un rey, chichimeco, era como decirle la más suprema palabra que se puede decir; y todos los valientes se preciaban de este nombre, como parece en sus cantos e historias".

Este mensaje contradictorio coincide de alguna manera con la idea de un guerrero feroz, la carne asada, el estado nómada y una tierra silvestre y hostil, tal vez para enfocarse en la cercanía de los hombres con las deidades. En cambio, el fuego doméstico y la carne cocida con maíz en agua en el interior de la comunidad corresponden al aspecto femenino del canibalismo, una cocción neutralizada y definitivamente asociada a la idea de ser 'humano'.

Sobre distancia geográfica, “verdaderos hombres” y preferencias antropofágicas

Porque a estos [*indios enemigos*]⁸³⁹ tenían por substancia y vacas para comer, que así los llaman diciendo que el español es carne de ternero, el indio de vaca y los negros de tocino.

Hernando de Santarén, en González, 1980.

*ynic quitepotztocaque yn cenixcalli yn tlamatzohualli,
quitoznequi yaoyotl'*

[porque anduvieron detrás de lo completamente cocido, de las tortillas plegadas, es decir, la guerra]

Chimalpáhin, 2003: 123⁸⁴⁰

839 Cursivas del tesista.

840 Traducción de García Quintana.

Retomamos brevemente los resultados de nuestro análisis sobre la dinámica de la Guerra Florida. Los rivales "hablaban la misma lengua y compartían el mismo panteón. [...] y los principios fundamentales de la mitología y del culto eran los mismos" (Broda, 1989: 454, 455). Los mexicanos y tlaxcaltecas rompieron las alianzas matrimoniales –"jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros"– (Muñoz Camargo, 1948: 135, 136) para poder combatir. Con el consentimiento de ambos –o distintos– señoríos involucrados, los jefes llegaron a acuerdos secretos para enfrentarse e "intercambiar" cautivos, estimulados a través de plegarias de "entrega de presas" dirigidas hacia las fuerzas divinas adversarias.⁸⁴¹ Con la captura inicia un proceso de integración de los cautivos, una adopción virtual, con posibilidades de interacción que la alianza matrimonial no puede ofrecer. Es este carácter virtual de la filiación con el enemigo que permite el tratamiento sacrificial y canibalístico de los prisioneros. Viveiros de Castro (2010: 26) opina: "La afinidad virtual [...] está marcada en forma indeleble por el signo del canibalismo, motivo omnipresente de la imaginación relacional de los habitantes de esos mundos."

Una lectura detallada de este mecanismo nos llevará a contestar la pregunta del inicio de nuestra investigación: ¿por qué se consideraba que la carne de los enemigos de Tlaxcala y sus aliados era más sabrosa que la de otros grupos étnicos? A continuación, analizamos los criterios del pensamiento indígena que explican el gusto culinario por sus vecinos. La comprensión de esta preferencia, a su vez, da paso a entender el fenómeno del exocanibalismo bélico de los antiguos nahuas, y de qué manera esta dinámica forma parte de un proceso de construcción social continuo.

Nuestra fuente principal sobre el tema es, sin duda, Fray Diego Durán (primero en su *libro de los ritos y ceremonias*, después en su *historia*) y en menor medida, Juan de Pomar. En la descripción de la fiesta de Huitzilopochtli, Durán

841 El secretismo de los encuentros acentuaba la sacralidad de estos diálogos con el jefe del grupo externo. En palabras de Sahlins (1985: 99): "*the foreigners are united in a 'government' of higher order*". También Baudez (2013^a: 292): "Los nobles extranjeros y los enemigos [...] son asimilados a los dioses".

(1984, I: 32) enfatiza que el dios solamente se contentaba con víctimas de Tepeaca, Calpan, Tecalli, Cuauhtlinchan, Cuauhquechollan y Atotonilco "y no habían de ser las víctimas de otra nación sino de las nombradas y otras no le agradaban, ni las quería".⁸⁴² Citamos primero la reflexión de Tlacaélel –esta vez en su totalidad- que contiene los elementos esenciales para profundizar en el análisis:

se busque un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma, y que bien así, como a boca de comal, de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quisiere y se le antojare comer [...]. Este tiangius, digo yo, Tlacaélel, que se ponga en y Tlaxcala en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliliuhquitepec y en Tecoac. Porque, si lo ponemos más lejos, como en Yopitzinco o en Mechoacan, o en la Huasteca o junto a estas costas, que ya nos son todas sujetas, son provincias muy remotas y no lo podrán sufrir nuestros ejércitos. Es cosa muy lejana y es de advertir que (a) nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros. (*Ibid.*, II: 232-235)

En cambio,

la gente de los cuales pueblos [*Tlaxcala, Huexotzinco, etc.*]⁸⁴³ tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso [...] La causa es porque están cerca, aquí junto, que no habrán ido nuestras gentes, cuando luego vuelvan con la presa. Los cuales vendrán calientes, hirviendo, y tenerlo han nuestros soldados en lugar de como quien se va a holgar o a caza. Y ha de ser esta guerra de tal suerte que no pretendamos destruirlos, [...] para cada y cuando que queramos y nuestro dios quiera comer y holgarse, acudamos allí, como quien va al mercado a merca de comer. (*Ibid.*)

842 Recordemos que las deidades de los pueblos adversarios preferían a los mexicanos: "Lo mismo hacían los tlaxcaltecas, huexotzincas, calpas, tepeacas, teacalcas, atotonilcas y cuauhquecholtecas de los que de la parte de México prendían y cautivaban, celebrando la misma fiesta" (*Ibid.*: 33). Todos los pueblos mencionados por Durán se ubican en los estados actuales de Puebla o Tlaxcala, salvo Atotonilco, que se ubica en el estado de México. Es notorio que Tepeacac, ubicado en la zona fronteriza, pagó tributo a Tenochtitlan en forma de cautivos de guerra (Berdan, 1996: 120).

843 Cursivas del tesista.

Más adelante, repite sus argumentos y agrega algunos elementos más:

Los cuales juntos, les dijo cómo su voluntad era ordenar una feria militar, donde como quien va al mercado, de tantos en tantos días, se acudiese a comprar honra y gloria humana con su sangre y vidas, para que los hijos de los grandes no estuviesen ociosos y el ejercicio militar no se perdiese. Y que lo que más a esto le movía era la honra y ensalzamiento de su dios Huitzilopochtli, al cual, pues tenía ya templo, era justo hubiese víctimas que ofrecerle, y que ningunas le eran tan agradables como las de Tlaxcala y Huexotzinco y Cholula y Atlixco y Tecuac y Tliliuhquitepec, las cuales seis ciudades elegía para su servicio y comida, porque las demás naciones bárbaras y de extraña lengua él no las quería ni aceptaba. (*Ibid.*)

El grado de mérito de capturar un enemigo dependía en parte de su origen étnico: los que cautivaban a los enemigos de la región de Tlaxcala recibían mayores títulos que los valientes que lograban someter a un cuexteco o tenime (Sahagún, 2003, II: 687). La guerra ritual por excelencia se ejecutaba con algunos “otros”, no con “todos”.⁸⁴⁴ Pomar (1986: 91) completa a Durán, diciendo que no sujetaban a Tlaxcala, porque si no, tendrían que ir a buscar prisioneros muy lejos, “y tal como las tortillas deberían de estar calientes y frescos para comer, así os hombres que se sacrificaban a los ídolos, que eran su comida y servicio, querían que fuesen recientes, y no añejos y consumidos de larga prisión y caminos”.⁸⁴⁵

En estas explicaciones fundamentales proporcionadas por Durán y Pomar, destaca una construcción lógica que nos falta completar: en primer lugar, queda por aclarar la equivalencia del campo de batalla con un mercado. Después, llama la atención la analogía entre el guerrero y el alimento –básicamente, la tortilla–, y un conjunto de calificativos o preferencias antropofágicas basado en algunos criterios de clasificación de los distintos pueblos, en donde el lenguaje y la

844 “Estos tienen perpetua guerra con nuestros cristianos, aunque no con los españoles, como lo significaron estos días pasados diciendo al gobernador que querían ser nuestros amigos, pero no de los indios” (Santarén, en González, 1980: 381). El autor se refiere a indígenas convertidos al cristianismo.

845 También Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 111): “Los sacerdotes se quejaron que las guerras lejanas y no frecuentes no dejaban suficientes víctimas”, venían “debilitados los cautivos” y querían “gente reciente y dispuesta para el sacrificio”. Para los dioses “sería muy acepto a ellos pues como manjar suyo sería caliente y reciente, sacándolos de este campo”.

proximidad geográfica aparentemente jugaban un papel fundamental. En términos más generales, los discursos citados explican el vínculo directo entre la guerra y la antropofagia.

Inmediatamente relacionado con la idea de lenguaje y distancia geográfica, había un mecanismo ordenador del “socio-cosmos” que resultaba en una serie de connotaciones o emisiones de juicios sobre el “otro”. Según Muñoz Camargo (1948: 40, 41), las lenguas mexicana y tezcocana eran maternas, cortesanas y pulidas, mientras los demás hablaban de manera tosca y grosera, y se iba “entorpeciendo mientras más se van desviando” de México. Así, entidades anímicas distintas de los territorios circunvecinos o lejanos se catalogaban con criterios que correspondían a grados de “humanidad”, marcados, en primer lugar, por una definición etnocéntrica en la que se consideran como los “verdaderos hombres”.⁸⁴⁶ En palabras de Echeverría García (2009: 343), “para los nahuas solamente existía un concepto de humanidad, y ese era el suyo”. Cuando los fundadores de Tlatelolco se separaron de los mexicanos en el año 1337 y se dividieron, eran caracterizados como malvados, “no eran humanos los tlatelolcas, sino envidiosos, y así son ahora sus descendientes, que no viven como hombres” (Chimalpáhin, 2012: 83).⁸⁴⁷ De los huastecos, se decía que era “gente tirana y salvaje, muy extraña de nuestra nación y modo de vivir” (Durán, 1984, II: 166).⁸⁴⁸ Tal vez en este sentido se debe de comprender el concepto de [*tla*]maliztli, “el acto de cazar, prender o cautivar algo”⁸⁴⁹ (Molina, 1977, II: 125v), como una entidad “no-humana”, indicada por el prefijo *-tla-* para los no-humanos (Launey, 1992: 35).⁸⁵⁰

846 Véase Breton (1999: 159) sobre la expresión k'iche' de “verdaderos, los excelentes” o los de “linaje humano”.

847 Cuando Huitzilopochtli perpetró el abandono de su hermana Malinalxóch, también se decía que no era humana, además, comía corazones y hechizaba a la gente (Chimalpáhin, 2012: 45). Todorov (1987: 84): “la primera reacción hacia el otro es imaginarlo inferior, no es un hombre”.

848 Todorov (*Ibid.*: 84, 156) señaló el uso de términos específicos como nonoalca, “los mudos”; tenime “bárbaros” o popoloca “salvajes” que expresan el desprecio de los pueblos hacia sus vecinos. También Echeverría García (2009).

849 Cursivas del tesista.

850 El término “cautivador” tiene el mismo prefijo de lo no-humano, [*tla*]mani. En cambio, el sinónimo, [*te*]acini sí contiene el prefijo *-te-* de lo humano (Molina, 1977, I: 25r).

Esta clasificación de los otros repercutía directamente en el gusto culinario del dios Huitzilopochtli, (y de los nobles mexicas, un hecho que Tlacaélel – ¿o Durán?– no menciona [Graulich, 2014: 50]). La carne de las víctimas más lejanas se ponía dura y sin sabor, mientras la de los de Tlaxcala y sus aliados era “dulcísima y delicada” (Durán, 1984, I: 33). En este sentido, el gusto antropofágico se vinculaba íntimamente con la proximidad cultural y el grado de reconocimiento de *calidad humana*.⁸⁵¹

Por otra parte, queda claro que en México-Tenochtitlán no solamente sacrificaban a los enemigos de Tlaxcala. Los guerreros huastecos eran igualmente llamados “hijos del sol” por Tlacaélel (*Ibid.*, II: 169).⁸⁵² Las distintas historias de la expansión mexica mencionan la captura de grupos étnicos muy variados. Motolinía (2001: 101) cuenta como durante el mes de Títitl sacrificaban cautivos “de muy lejos”, de la provincia de Michuachanpanco (región del Pánuco), “de estos cautivos sacrificaban aquel día, y no de los más cercanos, ni tampoco esclavos”. El fraile agrega que salían a pelear una vez al año con estos adversarios. No estamos bien informados sobre estas preferencias; es posible que estén relacionadas con la veneración a algún dios en específico y el tipo de cautivos deseados por dicha deidad, al igual que ocurre con Huitzilopochtli.

Estas inclinaciones quedan claras en ejemplos que involucraron a europeos y africanos. Cervantes de Salazar (1985: 474) relata cómo los indígenas explicaron las pérdidas durante el conflicto con los europeos con un peculiar detalle sobre los blancos: los españoles recibían ayuda de Nuestra Señora y de Santiago y “si no fuese por aquella mujer y por aquel hombre, ya todos seríades sacrificados, porque no tenéis buena carne para ser comidos”.⁸⁵³ El desprecio por

851 Encontramos el mismo conjunto de ideas en una carta de 1602 sobre los acaxeos: “siempre han traído guerras entre si mismos, de suerte que se comen unos a otros cuando se pueden haber a las manos, la cual hacen con gran exceso y de continuo por estar muy cerca los unos pueblos de los otros” (Báez, en Naylor y Polzer, 1986: 164).

852 Véase Ixtlilxóchitl (1985, II: 109, 112) sobre la guerra contra los cuextecas del Pánuco. También Olivier (2015: 648, 649) sobre las regiones huasteca o purépecha y el vínculo con los nahuas del centro. En el capítulo anterior, hemos comentado la relación histórica entre los nahuas mexicas y los de Michoacán.

853 Véase el capítulo II sobre el rechazo al puerco español.

la carne de los europeos se repite en la siguiente declaración de los mexicanos a los españoles (López de Gómara, 1979: 165):

Si no tuviésemos miedo a una mujer y al del caballo blanco, ya estaría derribada vuestra casa, vosotros cocidos, aunque no comidos, porque no sois buenos de comer; que el otro día lo probamos y amargáis; mas echaros hemos a las águilas, leones, tigres y culebras, que os traguen por nosotros; pero con todo esto, si no saltáis a Moteczumacín y os vais luego, presto seréis muertos sanamente, cocidos con *chilmolli* y comidos de brutos animales, pues no sois buenos para estómagos de hombres; porque siendo Moteczumacín nuestro señor y el dios que nos da mantenimiento, le osasteis prender y tocar con vuestras robadoras manos, y a vosotros, que tomáis lo ajeno, ¿cómo os sufre la tierra, que no os traga vivos?

En la segunda mitad del siglo XVII, "mataron a un muchacho español" en el Nuevo Reino de León "y luego le cortaron alguna carne y que donde está una cruz la tiraron, que no la comieron porque habíales hecho mal otra que habían quitado a otro que habían muerto" (AMS, [1666: caja 1, exp. 38], en Valdés, 1995: 200).

En este sentido, es relevante el juicio de los hechiceros de Moctezuma II, después de haber intentado infructuosamente "encantar" a los españoles. Juzgaban que "la carne de aquellos 'dioses' era dura y que no podía entrar en ellos, ni hacer impresión cosa de encantamiento" (Durán, 1984, II: 522), propiedades de seres no-humanos, más cercanas a lo divino (Olivier, 2015: 217).⁸⁵⁴

Encontramos noticias de la segunda mitad del siglo XVI, en las que se cuenta que, en la provincia de Huaynamota (actual estado de Nayarit) se percataron de las peculiaridades de la carne española de la siguiente manera: la Audiencia de Guadalajara mandó capturar a los responsables de la matanza de dos frailes y algunos indios cristianizados. Una vez localizadas las víctimas -por

854 Derivado de las anotaciones de Alfred Métraux, Buck (1967: 231) nos habla de un héroe cultural de la Isla de Pascua de nombre Tangaroa que llegó a la isla como una foca con el rostro y la voz humana. Los locales lo mataron y lo asaron bajo la tierra; no obstante, la foca se negó a cocer. Sorprendidos, los habitantes de la isla le atribuyeron poderes especiales.

otro fraile-, "trujo los cuerpos y las cabezas de los frailes sobredichos y enterráronlos en el convento; afirmaron los indios que no habían podido cocer en tres días la cabeza de fray Andrés de Ayala y que viendo esto le habían quitado la carne a pedazos en el fuego, como pareció después en el casco cuando dieron las cabezas" (*Ciudad Real*, 1976, II: 109, 110).⁸⁵⁵

Por otra parte, estas declaraciones sobre rechazo a la carne de los blancos ("estos dioses enemigos" [*Códice Ramírez*, 1975: 83]) ciertamente no impedían su consumo: Las evidencias arqueológicas en Zultepec-Tecuaque apuntan al consumo de europeos y africanos.⁸⁵⁶ A finales del siglo XVI, los xiximes dejaron claro que no querían paz con los españoles ni con los acaxees ya cristianizados, que iban a buscar a los españoles en sus tierras para matarlos "y se los comerían porque les sabía bien la carne de los españoles" (Cabredo, 1611, en Naylor y Polzer, 1986: 237).⁸⁵⁷ Estos casos nos muestran que ninguna distancia cultural realmente formaba un obstáculo absoluto para el consumo del "extranjero".⁸⁵⁸ No obstante, existían niveles esenciales de preferencia.

855 Fray Tello (en Jaúregui, 2012) ofrece un par de versiones de los hechos. Aparentemente, cocieron la cabeza del fraile para prepararla como cráneo-trofeo y no para su consumo. Es interesante anotar que Tello declara que los cuerpos (probablemente comidos), después de tres meses enterrados, todavía se encontraban "sin corrupción", según Jaúregui (*Ibid.*: 140-146), con el fin de exhibirlo como un milagro y plantear un posible proceso de beatificación.

856 Véase el capítulo II. Otros episodios históricos reafirman el consumo de los europeos: en 1585, una expedición de españoles se enfrentó con grupos zuaques en la antigua Calimaya (antigua Provincia de Sinaloa). En el lugar de la batalla, testigos hallaron cuerpos españoles "puestos en orden sin cabeza, y aún el del Capitán Gonzalo Martín enteramente descarnado, porque según confesaron algunos prisioneros, habían entre sí los bárbaros repartido el cadáver y comídolo, para hacerse, decían, tan valientes como aquel generoso español" (del Paso y Troncoso, 1977[1905]: 42).

857 También Jaúregui (2012).

858 Se podrá pensar que la lejanía sí generaba algunos obstáculos en sentido práctico, ya que solamente permitía llevar una carga limitada (Harris, 1977: 104), además del problema de la conservación de la carne. Algunos casos de antropofagia in situ se han explicado de esta manera: los guerreros consumen algunas partes del cuerpo –que no escapan a procesos de putrefacción más rápidos– en el lugar de la captura, y guardan algunos pedazos para llevarse en un largo viaje a casa –a veces, después de una primera preparación para conservar la carne–. Lo demás se descarta. Véase Trimborn, 1949: 397.

Comentarios sobre la alteridad

Varios autores han abordado el tema de la otredad entre los nahuas (Todorov, 1987; Baudot, 2004 [1994]; Echeverría García, 2009). Sobre el discurso de Tlacaélel, Todorov (*Ibid.*: 84) comenta: los grupos más alejados, "cultural o geográficamente, ni siquiera son propios para ser sacrificados y consumidos (el sacrificado debe ser al mismo tiempo extranjero y estimado, es decir, cercano)". Y continua:

el sacrificado tampoco debe pertenecer a la misma sociedad: no se sacrifica a un conciudadano.⁸⁵⁹ Los sacrificados provienen de países limítrofes, que hablan el mismo idioma pero tienen un gobierno autónomo.⁸⁶⁰ Además, una vez que han sido capturados los dejan algún tiempo en la cárcel, con lo que los asimilan parcialmente -pero nunca por completo. El sacrificado, ni semejante ni totalmente diferente, cuenta también por sus cualidades personales: el sacrificio de un valeroso guerrero se aprecia más que el de un hombre cualquiera.

Entre estas acertadas observaciones, destaca su opinión de que la asimilación "nunca es completa", un tema que retomaremos.

Al lado de la reflexión atinada de Todorov, Baudot (2004: 59-66), inspirado en el mismo discurso atribuido a Tlacaélel por Durán, agregó en un texto corto, pero sugerente, la idea de los nahuas como "verdaderos hombres"⁸⁶¹, en

859 "Teníanse en casa los muertos, porque los enemigos no conociesen su flaqueza; no los comían, porque los mexicanos no usaban comer carne de los suyos" (Torquemada, 1975-1983, 2: 312).

860 Baudez (s/f: 319) comparte la noción sobre la distancia: "Si es preciso que el adversario sea exterior, debe ser próximo". Véase Descola (2005: 270).

861 En el mundo amerindio, los términos para designar "ser humano" no se refieren a la idea de humanidad como especie; más bien apunta a la condición social de persona (Viveiros de Castro, 1998: 476). Sobre el etnocentrismo, anota el mismo autor: "En un texto muy conocido, Lévi-Strauss observa que, para los salvajes, la humanidad termina en las fronteras del grupo, concepción que se demostraría de forma ejemplar en la gran difusión de auto-etnónimos cuyo significado es "los humanos verdaderos" y que implican, por lo tanto, una definición de los extranjeros como pertenecientes al ámbito extra-humano. El etnocentrismo no sería así el triste privilegio de los occidentales, sino una actitud ideológica natural, inherente a los grupos humanos" (Viveiros de Castro, 2004: 48).

oposición a una humanidad insuficiente de los extranjeros.⁸⁶² Basándose en esta conciencia de alteridad cosmogónica inventada por Tlacaélel, se explica, según el autor, la necesidad de víctimas cercanas a los fundadores del Quinto Sol – los tlaxcaltecas, etc., los auténticos sacrificables–, con una identidad étnica común a los mexicas –un mismo idioma– y consustancial “con el creador mismo”.⁸⁶³ Este fundador sería Nanahuatzin, el buboso del mito del Quinto Sol. Baudot identifica en su nombre la idea de “proximidad”, “*nahuac*”, y la noción del creador supremo, el Tloque Nahuaque, “Maestro de toda proximidad”.⁸⁶⁴

La argumentación de Baudot es genial: aunque el francés no aborda el tema de la transformación del captor y su enemigo – para él, los adversarios nahuas son idénticos–, resume el vínculo esencial de la guerra ritual y el sacrificio humano con base en un proceso de identificación (nosotros tomaremos cierta distancia de esta noción). La antropofagia se integra así en un mecanismo de consustancialidad entre ambos partidos y la divinidad involucrada. Al igual que otros autores, Baudot se adhiere a la versión oficial tenochca que concede a Tlacaélel la invención de estas estrategias para el buen funcionamiento del cosmos.

El tema de los nahuas y la otredad fue analizado de manera minuciosa por Echeverría García (2009). El autor busca una explicación de las representaciones sociales nahuas de la Triple Alianza sobre el “otro”, con base en modelos psicológicos y culturales del *miedo*, y sustenta que la expresión de la alteridad externa refleja de alguna manera un miedo a la alteridad interna e inconsciente. Ambas alteridades formarán la justificación y el reforzamiento para los códigos del orden social y moral (*Ibid.*: 354). En su trabajo distingue varias gradaciones de

862 Según las fuentes, “el ideal humano construido sobre la indispensable necesidad del sacrificio de los hombres para mantener la armonía cósmica implica también una percepción muy aguda, muy significativa de las alteridades que distinguen a los pueblos de Mesoamérica. Efectivamente, cuando Tlacaélel se pone a evaluar las cualidades necesarias propias de las víctimas dignas de ser inmoladas a Huitzilopochtli, va a insistir sobre la humanidad muy insuficiente de los pueblos que están más allá de las fronteras del mundo náhuatl” (Baudot, 2004: 63).

863 “Los hombres con quienes tuvo [Huitzilopochtli] que luchar no pertenecían a un pueblo extraño, sino al mismo grupo de su madre” (González Torres, 1967: 182).

864 Baudot no vincula esta “proximidad” de manera explícita con la cercanía de Tlaxcala.

alteridad externa con fundamento en criterios temporales – tiempos míticos o de tipo evolucionista–, espaciales – centro/cultura y periferia/naturaleza–, gustos alimenticios – el consumo de maíz como marcador de lo humano y civilizado–, aspectos corporales, lengua, entre otros.⁸⁶⁵ En su modelo, la humanidad se asocia al mundo civilizado, mientras los menos humanos viven en diferentes grados de barbarie.⁸⁶⁶

Concordamos con este autor en varios aspectos sobre el tema del acercamiento y la caracterización de la mirada hacia el otro. Sin embargo, nuestro enfoque es muy distinto y se dirige más hacia la dinámica entre los distintos grupos y el impacto de las relaciones intergrupales. Mientras Echeverría García presenta un modelo del “nosotros” en oposición al “otro” –básicamente de nahuas *versus* no-nahuas– de manera unilateral y con base en un concepto principal, el “miedo”, nosotros damos preferencia a la interacción bilateral con el “otro” en la formación de identidades indígenas, ubicada en un “socio-cosmos” que consiste en un conjunto de *humanidades*. Se podría decir que, más que la caracterización del otro, nos interesa el intercambio como factor constitutivo de la alteridad. Consideramos que varios de los temas que el autor vincula al miedo y al rechazo, como los excesos sexuales, al mismo tiempo son fuentes de *poder* del otro – contrario al miedo–; en otras palabras, alteridades deseadas, como lo demuestran los distintos mecanismos de captura aquí presentados. Sahlins (1985: 79, 99) advierte que lo poderoso se adquiere desde lo exterior y lo asocia con lo bárbaro.⁸⁶⁷

Profundizando en la naturaleza de las relaciones intergrupales, Fausto (2000: 947) las divide en las de la distancia próxima y el matrimonio y la obtención

865 Véase Echeverría García (2009: 342. Tabla 1.) para las distintas connotaciones asociadas a la dicotomía “centro y periferia”.

⁸⁶⁶ Véase también León-Portilla (1992) para un ejercicio muy parecido.

⁸⁶⁷ “*Power is seen as something that comes from outside of the community, power is barbarian*” (Sahlins, 1985: 79). Recordemos el deseo ambivalente de ser caracterizado como un “chichimeca”: “todas estas gentes y provincias llaman los de la Nueva España chichimecas porque no los entienden ni contratan como gente que les parece bárbara y llámanles *teules* por valientes porque al diablo llama *Teul* que tienen por señor y por el más valiente de todos y así a los cristianos les llaman *teules* por valientes y a todas aquellas cosas de que tienen temor llaman *teul*” (Nuño de Guzmán [1532], en del Paso y Troncoso, 1939: 144). (Las cursivas son mías).

de yernos y esposas, y una segunda manera de intercambiar, la guerra, que se lleva a cabo a distancia mediana y garantiza conseguir cautivos, nombres, canciones, carne, cabezas y trofeos. En este sentido, el enemigo deseado oscila entre dos flujos polarizados: una alteridad mínima en relación a un afín real y la imposibilidad de asimilar la alteridad del desconocido (Fausto, 2000: 947).⁸⁶⁸ Según Hélène Clastres (*Ibid.*), entre los pueblos de una provincia prevalecen las relaciones de alianza, política y matrimonial –intercambio de mujeres–. En cambio, en contactos interprovinciales, predominan las relaciones de venganza –intercambio de prisioneros–.

Las distintas formas de gradación de “humanidad”, asociada a una actitud canibalística, fue registrada de manera ejemplar por Porter Poole (1983: 8, 10) entre los bimin-kuskusmin de Papua Nueva Guinea. Dividida en cuatro zonas geográficas, las distintas entidades varían desde “verdaderos hombres”, “hombres humanos”, “criaturas humanas” y “hombres animales”.⁸⁶⁹ Las características del segundo grupo nos resultan llamativa: aunque pueden existir diferencias interétnicas, “los hombres humanos” comparten valores y ritos, a veces alianzas matrimoniales, pero ante todo son los enemigos y las presas por excelencia.⁸⁷⁰

Es evidente que, cuando intentamos trasladar el modelo a Mesoamérica, tenemos que tomar en cuenta matices importantes. Debido a la complejidad de las sociedades mesoamericanas (el grado de urbanización, contexto demográfico, etc.), los contactos interétnicos eran sin duda más frecuentes y más dinámicos

868 Las conclusiones de Hélène Clastres (2013: s/p) apuntan en la misma dirección. Al mismo tiempo, acentúa la importancia de la antropofagia como motor de la guerra: “*puisque le cannibalisme se donne dans le contexte de la guerre, les guerres dont il s’agit ici sont celles que l’ont fait entre soi, gens de même langue et de mêmes mœurs*”.

869 “*True men, human men, human creatures, animal men*” (*Ibid.*). Véase Vilaça (2010: 191) sobre la idea de “*True men*”.

870 Otros ejemplos de tierras lejanas que indican actitudes antropofágicas hacia los blancos – alteridad muy pronunciada– ejemplifican un mayor grado de indiferencia y una conducta ritual menos profunda que los casos entre nativos. Lumholtz (1920: s/p) registró entre los aborígenes de Borneo Central una clara preferencia por las cabezas de habitantes originales, y en muy pocas ocasiones por las de blancos. El desprecio hacia seres muy lejanos se manifestaba en Melanesia por su consumo meramente culinario. En estos casos, las restricciones entre clanes eran menos marcadas (Seligmann, 1910: 559). En este sentido, para los guayaki, Clastres (1998: 35) opina que la lejanía de los blancos no los convertía en enemigos, porque estos últimos siempre eran cercanos y familiares.

que en los casos amazónicos. Aun así, el discurso de Tlacaélel sobre las distancias –a veces más culturales que geográficas- y el mecanismo de relaciones bélicas/antropofágicas implicadas apunta en la misma dirección.

Las explicaciones señaladas aclaran la extraña clasificación de los informantes indígenas de Santarén (en González, 1980: 381) sobre las diferencias de la carne indígena, española o africana. Se trata de criterios de reconocimiento social, con repercusiones en el tratamiento ritual.⁸⁷¹ Por otro lado, el contexto arqueológico de Zultepec-Tecuaque, con evidencia de consumo de no-indígenas, indica que se llevaron a cabo con un claro carácter ritual. En otro sentido, las fuentes históricas que narran las amenazas culinarias durante la batalla entre los indígenas de México y Tlaxcala –con presencia de españoles– expresan, en primer lugar, el deseo de comerse entre ellos, aunque no había una actitud de exclusión. Todos los no aliados eran considerados enemigos y, por lo tanto, potencialmente candidatos para ser consumidos. Como explica Vilaça (2010: 105), los blancos eran enemigos que podrían ser eliminados y comidos, al igual que los dioses o algunos animales (es decir, todas las entidades con “potencialidad humana”, por tanto, las que actúan como humanos: aquellos capaces de vengarse, de depredar).

Más sobre la alteridad en tierras lejanas y el porqué de los mercaderes caníbales

En este apartado, proponemos una explicación hipotética sobre el derecho de un grupo de los mercaderes de la Triple Alianza a consumir carne humana. En la sección sobre los banquetes de los comerciantes, hablábamos de la "exposición" alargada a la alteridad en tierras lejanas de estos individuos y la “potencialidad” de

871 A finales del siglo XVIII, Fray Vicente de Santa María (1930: 409-411) describe un rito de tortura y canibalismo comanche. De manera interesante, observa que en caso de que el enemigo no fuera un comanche o apache, “sino cualesquiera otros de los indios de la colonia o de las provincias vecinas, aunque sean españoles, no hacen con ellos esta inhumanidad”.

acumular almas ajenas en tierra extraña.⁸⁷² Las ideas sobre “la tierra distante” ayudan a entender por qué los mercaderes, al igual que los guerreros nobles, gozaban del privilegio de la ingesta de carne humana. Aclararemos aquí nuestra argumentación.

Ilustraremos con dos ejemplos la idea de la otredad entre los indígenas. Primero, citamos las famosas cartas de Hernando de Santarén de principios del siglo XVII (en Alegre, 1842: 398) sobre los acaxeos: “Los ayunos de estos son muy rigurosos, pues todo el tiempo que dura el ir a la guerra, [...] no pueden comer cosa que tenga sal, ni tocarse una persona a otra, ni hacer nada, y guardan esta con tanta puntualidad [...]. Estos ayunos no solamente los hacen por las guerras, sino también si acaso han visto algún xixime, que son sus enemigos con quien tienen ya la guerra trabada y publicada”. Para el segundo ejemplo, nos desplazamos a la región noroeste de México y el sur de los actuales Estados Unidos. En su excelente análisis sobre el fenómeno de la guerra en esta región en los siglos XVIII y XIX, Kroeber y Fontana (1986: 48, 52) relatan que los guerreros mohaves se debilitaban en el camino a casa después de un conflicto por haber estado en contacto con personas no-mohaves. Guerreros maricopas y halchidomas (de los actuales estados de Arizona y California) describían el territorio ajeno “literalmente lleno con enemigos mágicamente malignos. La sensación de tener el espíritu oprimido era muy fuerte”.⁸⁷³ Abrumado por un ambiente completamente hostil, deseaban abandonar la región lo antes posible. Temían las montañas de la zona ajena ya que provocaban enfermedades. Y no se atrevían a mirar directamente a un enemigo asesinado.

Los testimonios son esclarecedores: la sola vista de un enemigo-otro podía ser el motivo para un ayuno. El territorio extraño guardaba espíritus con motivos malignos que pesaban sobre el visitador. Se tiene registrado que los mercaderes

872 Véase la sección “Mercaderes peregrinos”.

873 “*literally filled with magically malevolent enemies. The feeling of oppression of spirit was very strong*” (Ibid.: 52).

nahuas no se bañaban hasta regresar de su viaje, posiblemente para protegerse contra los males (Sahagún, 2003, II: 697).

En el *Rabinal Achi* (Breton, 1999: 140), el término "*yaki*", "extranjero", manifiesta conceptualmente la ruptura geográfico-cultural.⁸⁷⁴ Las actividades del guerrero lo llevan a lugares y espacios lejanos o periféricos, extremos: lugares de prueba, de peligro, amenazantes (*Ibid.*: 316).⁸⁷⁵ En una oración a Tezcatlipoca, los nahuas le suplican ayuda en la guerra, para "los nobles que van a merecer adentrándose en tierras extrañas" (*Códice Florentino*, 1993: 37. Traducción de Díaz Cíntora).

Los mercaderes se exponían a los mismos peligros que los guerreros. La tierra lejana donde iban a realizar sus negocios, llamada Tecuantépec (literalmente, el "Cerro donde comen a la gente"), era de los enemigos.⁸⁷⁶ Armaban a sus esclavos comprados para defenderse en estas tierras de Anáhuac Xicalanco (Sahagún, 2003, II: 700). En el *Códice Florentino* (1950-1981, II: 19), se aclara que los mercaderes se convertían en sus enemigos vistiendo sus indumentarias –eran llamados *nahualoztomeca*, "comerciantes disfrazados"⁸⁷⁷– cuando entraban en tierra hostil, imitando a los locales –con el riesgo de ser comidos a manera de castigo cuando eran descubiertos–.⁸⁷⁸

874 -*yak* es un clasificador que marca la diversidad o la alteridad (Breton, 1999: 140).

875 Los chamulas actuales de Chiapas consideran que Guatemala y los Estados Unidos son países en los confines de la tierra, donde la gente todavía tiene costumbres salvajes (Gossen, 1990: 206). En un testimonio que contiene relatos de los kalapalo de Alto Xingú, Brasil (Basso, 1995: 103), la comunidad toma una posición hostil hacia lo ajeno, a diferencia del guerrero, porque este lo conoce por la guerra, el matrimonio y el negocio.

876 Thompson (1966: 160) recuerda que los tres dioses que llegaban al final en la fiesta de Teotleco eran Yacateuctin, divinidades de los mercaderes: Yacatecutli, Cuauhtlapuhcoyaotzin ("guerrero con manta de tejido abierto", Warrior with open-weave mantle) y Titlacahuan Tezcatlipoca.

877 López Austin y García Quintana (en Sahagún, 2002, 1406). "Tomaban el traje y el lenguaje de la misma provincia, y con esto trataban entre ellos, y sin ser conocidos como mexicanos" (Sahagún, 2003, II: 706).

878 Según Alonso de Zorita (2011: 352), cuando los espías entraban en territorio del enemigo, se "afeitaban el cabello al modo de los pueblos donde iban por espías porque en esto siempre había diferencias y las provincias que tenían miedo y recelo de algunos señores siempre tenían entre ellos indios disimulados y secretos o en hábito de mercaderes".

Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 161, 162) narra cómo Teuhchimaltzin, del linaje de los reyes de Texcoco, viaja a la provincia de Zacatula junto a mercaderes, y se disfraza como uno de los comerciantes locales. Por mala fortuna, los locales lo desenmascaran y lo toman preso. La noche de su sacrificio, el texcocano se libera y se camufla entre los participantes en la fiesta del enemigo, decapita al rey y se escapa. Los vencidos inmediatamente reconocen su valentía y rinden homenaje al imperio texcocano.⁸⁷⁹

Proponemos que los mercaderes de larga distancia –como alteridad máxima–, al estar fuera de la comunidad, se impregnaban con aspectos –malignos o benignos– del otro. Para Viveiros de Castro (1992^a: 220), la incorporación del otro dependía de un “salir de sí (interiorización de lo externo y al revés)”.⁸⁸⁰ En este sentido se entiende la alteración potencial de los mercaderes: Compartir los atributos corporales –los disfraces– implica una noción de parentesco (Viveiros de Castro, 1998: 477-479).⁸⁸¹ Pensamos que estas estancias prolongadas eran propensas a una transformación, vistas con ojos de desconfianza y temor por los propios miembros de la sociedad. Quedarse fuera de las propias fronteras implicaba estar expuesto a un proceso de “enemización”⁸⁸², lo que resultaba en la exclusión ritual del guerrero a su regreso, y los diversos ritos de protección en el ámbito de los peregrinos comerciantes.

879 Véase también el episodio en la *Relación de Michoacán* (2011: 163-166) “de como fue muerto un señor de Curinguaro por una hija de Tariacuri”. Por medio de la seducción y el engaño, la mujer logra entremezclarse con los enemigos en una ceremonia en el corazón del territorio hostil, corta la cabeza de alguien y regresa triunfante con su trofeo.

880 Para el caso de los indígenas amazónicos, Viveiros de Castro (2010: 154) habla de las funciones de “conductores de perspectivas”, los chamanes en zonas interespecíficas, los guerreros en zona interhumana o intersocial. En estos momentos de comunicación transversal, la posición de humano se vuelve confusa, cada vez que “un individuo se encuentra frente a un haz de afectos y de agentividad alógeno, ya se trate de un animal o de un desconocido en la selva, de un pariente mucho tiempo ausente que regresa a la aldea”.

881 Viveiros de Castro (*Ibid.*: 55) lo define como “manierismo corporal”, la morfología corporal como signo de diferenciación y marco espiritual. El término *habitus* se refiere a las distintas maneras de conducta social corporal y las maneras de comunicación. La decoración del cuerpo como un hecho construido y diferencial es esencial en esta idea (*Ibid.*, 1998: 477-479).

882 Entendemos la idea de “enemizarse” como el proceso de convertirse en enemigo de manera gradual (Vilaça Aparecida, 2010: 71)

Al mismo tiempo, las expediciones de los mercaderes se parecían en algunos aspectos a las visitas de los enemigos para presenciar los sacrificios: entradas nocturnas secretas –de ida y de regreso a casa–, encuentros a mitad del camino con el enemigo, intercambio de productos. La dinámica exacta de las expediciones mercantiles, en ocasiones más bien de carácter bélico, parece guardar todavía algo de esta secrecía para nosotros. Al igual que en la información sobre la Guerra Florida –intercambio de cautivos–, en los datos sobre los comerciantes –intercambio de productos/esclavos–, las relaciones de alianza se mezclan –a veces de manera diacrónica– con las relaciones de adversidad.

Finalmente, la semejanza más marcada entre ambos grupos sociales tiene que ver con la obtención de elementos extranjeros, ya sea prisioneros, ya sea “otra alimentación” u otro todo tipo de bienes. Los mercaderes volvían con los distintivos corporales de los guerreros, como las plumas, el ámbar para producir los bezotes, los caracoles, las pieles de los animales, entre otros. Concordamos con la observación acertada de Kay Almere Read (1998: 133): “*war, hunting or going to a market were equivalent acts because they produce sustenance for humans and non-humans*”. De la misma manera, Breton (1999: 329) enfatiza que detrás de las rivalidades y las expediciones bélicas –“una metáfora de la caza”–, expresadas en el *Rabinal Achi*, hay un tema mayor: “aquel de la subsistencia y de las modalidades de captura de esta subsistencia. Ese tema nos lleva al núcleo de las relaciones que mantienen los tres grupos presentes”.

Primeros resultados

En resumen, queda claro que existían diferencias y preferencias en el complejo simbólico antropofágico asociadas a una tipología de presas potenciales. Aunque “todos” los “otros” eran considerados enemigos, había una gama completa de características expresadas en “niveles de humanidad” que indicaban la

importancia del sujeto en sentido sacrificial alimentario.⁸⁸³ Algunos términos en náhuatl que se refieren a la captura de un enemigo parecen indicar por medio del prefijo *-tla-* que no eran vistos con calidad humana.

Adversarios con un perfil culturalmente reconocible eran más “aptos” – menos no-humano– para ser incorporados en la sociedad propia. Por lo tanto, eran consumidos con más prestigio ceremonial, y la transformación de los involucrados a través de la ingesta –como veremos– era más poderosa. En náhuatl, el proceso de convertirse en “ser humano” se expresa con el término *nauatizque*.⁸⁸⁴ Según Viveiros de Castro (2002: 239), “se tomaba el máximo cuidado para que aquello que iba a ser muerto y comido fuese un hombre, un ser de palabra, de promesa y de recuerdo: constitución de la víctima en un sujeto integralmente humano (ocultamiento de la dimensión salvaje – ensayo de Montaigne)”.

El consumo de carne humana era el privilegio de las personas de la sociedad que se exponían a un mundo externo, hostil, menos humano o no-humano-, pero considerado poderoso. Se exponían a un proceso de alienación, a la prolongada conversión en lo ajeno, es decir, al desarrollo de su transformación en enemigo (comparable a la idea de “ensalvajamiento” [Dehouve, 2008]), una posición intermedia, como un enemigo entre ambos mundos. Esta alteración potencial no estaba exenta de riesgos, ya que el campo extraño era adverso por definición, y el riesgo de quedar con el alma atrapada, de ser descubierto y capturado, o simplemente contagiado con el mal de los espíritus extranjeros era real. Sin embargo, el deseo de diferenciarse como individuo a través de los bienes ajenos–acumulación de presas –alianzas virtuales–, mantas, plumas, bezotes y otras insignias, asimilación de deidades, arquitectura, etc., estimulaba los contactos conflictivos. Esto, a su vez, generaba la multiplicación y la distribución

883 “Las cabelleras españolas, sin ser despreciadas, no eran, de lejos, tan estimadas como las de los indios” (Clastres, 1980: 236).

884 *Nauatizque* se refiere al proceso de “*nahuatlización*” o conversión en un nahua, entre otras cosas, a través del lenguaje, etc. (comunicación personal, Leopoldo Valiñas [comunicación personal]). Véase la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 169. F.19v): “*tley n ic nauatizque*”, “¿Con qué se convertirán en nahuas?”

de estos bienes en la propia sociedad, a través de un flujo de productos “importados” como los ya mencionados: la carne (humana y de animales), las canciones y danzas del enemigo, copias de arquitectura exótica⁸⁸⁵, culto a los dioses enemigos, todo tipo de objetos foráneos que son marcadores de diferenciación corporal y, por lo tanto, social (figura 49). En segundo lugar, permitía el intercambio con productos agrícolas locales, entre otros, y, de manera importante, la reproducción a través del matrimonio, y la generación de alianzas consanguíneas.



Figura 49: Los comerciantes a larga distancia obtienen los productos para la diferenciación corporal, con el derecho exclusivo del tonalli de estos productos, *intónal in pipiltin*” (López Austin, 2012: 238) (*Florentine Codex*, libro IX. World Digital Library. Documento electrónico).

Finalmente, los 'carnívoros', es decir, los cazadores, los guerreros y los mercaderes interregionales, al obtener alimentos y bienes fuera del seno de la

⁸⁸⁵ Es notorio que los victoriosos copiaban o imitaban la arquitectura de sus vencidos.

sociedad, realizaban hazañas que les convertían en predadores, lo que les confería derechos de consumo, aunque en distintos grados. La alteración de un mercader era menor –no mataba– que la de un guerrero, y se contentaba con un banquete antropofágico con la carne de un esclavo. Para una mayor comprensión del funcionamiento de esta acción intercomunal, que impulsaba alianzas o guerras, es necesario profundizar en el proceso particular que genera esta transformación a través del otro.

La construcción de la sociedad a través de las relaciones virtuales

Introducción

...sólo medio día se dio la guerra, se apagó en el momento de comer

Chimalpáhin, *Séptima Relación*, 2003.

Un aspecto fascinante del pensamiento amerindio en el ámbito de las relaciones sociales es la capacidad de construir nexos virtuales a través de la acción real, o, a la inversa, construir un vínculo real por medio de un simulacro. El vínculo que el guerrero genera con su prisionero es el caso que nos interesa, no obstante, existen muchos otros ejemplos que abarcan todas las comunidades del “socio-cosmos”. Típicos ejemplos de vínculos imaginarios son los matrimonios entre el cazador y el animal de presa (Dehouve, 2008) o con alguna deidad, como las diosas Ixcuiname que matan a flechazos a sus maridos cautivos (*Anales de Cuautitlán*, 2011: 59; Graulich, 1999: 117) o los acuerdos nupciales entre entidades de los cerros con un predilecto de alguna comunidad (Olivera de Vázquez, 1969: 46).

Podríamos agregar un caso muy curioso entre los poderosos de la Triple Alianza. Con la nueva elección del *tlatoani* Huehue Moctezuma, el rey Nezahualcoyotl de Texcoco, su pariente, le muestra su lealtad sometiéndose al dios Huitzilopochtli. Sin embargo, no pueden perder el honor de ser guerreros, por lo que organizan una guerra fingida entre ambos, y así, “haremos muestras de combatirnos, [...], sin herir ni matar a ninguno, fingiendo que los prendemos, [...] Y quedará nuestra fama y honra sin mácula ninguna” (Durán, 1984, II: 128). En palabras de Durán (*Ibid.*: 130), esta fue la primera guerra de Moctezuma el Viejo, "aunque fingida, pero con todas las circunstancias que la verdadera guerra es y son adherentes, que a pocas de las ciudades comarcanas, o a ninguna, fue notoria la disimulación, antes muy escondida" –lo que explica el comentario de Chimalpáhin de suspender el conflicto a la hora de comer–.⁸⁸⁶ Estos ejemplos demuestran que la acción virtual era vista como real entre los indígenas. En no pocas ocasiones, esta actividad intergrupala (con vecinos, enemigos/cautivos-cabelleras, animales, deidades/espíritus, etc.) implicaba la construcción de una relación virtual, y por ende, de las sociedades involucradas.

Las fuentes históricas abundan en una terminología que refleja algún lazo de afinidad entre el emisor y el receptor, cuyo significado semántico a veces queda oscuro.⁸⁸⁷ Citamos un bello ejemplo de un guerrero que se enfrenta a un momento –desconocido- de transición: cuando su *tlacatecólotl*⁸⁸⁸ lo abandona, Tímal compone su canción:

Tímal, Tímal ¡Yo, Tímal, estoy vivo y soy un noble [guerrero] águila. Llegaré lejos; cuando caiga la noche, *una serpiente será mi padre*, y el sol blanco se eclipsará; quiero tomarlos por mis dioses. Me iré yo, el nonohualca, pregonando: 'Que vengan, yo seré el vencedor;

886 En este sentido, un pacto bélico podrá tener el carácter de una guerra real para establecer un vínculo virtual o, en el caso aquí mencionado, tratarse de una guerra fingida para establecer un nexo político real.

887 Véase, por ejemplo, los conjuros en Alarcón (1987), donde aparecen “complejos vínculos de parentesco” (Olivier, 2016: 219).

888 Literalmente “hombre-buho”: nombre de una entidad poderosa divina con carácter polisémico.

eso será lo que reciban. Yo, Tímal, me asentaré orgulloso en el lugar de las águilas y los jaguares; yo engrandeceré a la nación chichimeca. (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 61)⁸⁸⁹

En su discurso, el guerrero anuncia un nuevo lazo de parentesco con un padre-serpiente debido a un cambio contextual –tal vez su muerte en el campo de batalla–.⁸⁹⁰

Jansen (1985: 6) habla del uso de metáforas en el *nahuallatolli* o “lenguaje disfrazada”. En estos casos, el receptor divino es identificado, entre otras formas, como un pariente. Sin embargo, esta lógica es extensible a todos los campos del “socio-cosmos”, y no se limita estrictamente al campo de las deidades.⁸⁹¹ La

889 Cursivas del tesista.

890 Hay indicaciones de alguna forma de lazos de parentesco con las deidades celestiales y terrestres. Según los informantes de Sahagún (2003: 489), a los que derraman sangre, el dios “los hace madres y padres del sol para que ellos le den a comer y a beber”, al igual que ocurre con los dioses del infierno. También el *Códice Florentino* (1993: 39.). La dispersión de las distintas partes de una víctima sacrificial asociada a la guerra se fragmentaba con el viaje del alma a la Casa Celeste del Sol, o *Ichan Tonatiuh Ilhuicac* (Ragot, 2000: 172; Graulich 2005 149; Durán, 1984, II: 306), el espacio cósmico post mortem más deseado por los guerreros. El *Códice Florentino* (1950-1981: II: 47) es particularmente rico en la descripción de dicho lugar. Se decía que el hombre-águila descendió al lugar del Sol, y no al lugar de la muerte. Según los informantes de Sahagún (2003, I: 269, 299, 426, 430, 437, 478, 508, 551), los que morían en la guerra y los cautivos que morían en poder de sus enemigos lanzaban sus voces en el momento de la salida del Sol y golpeaban sus escudos. El afortunado que tenía agujeros en su escudo a causa de los dardos podía ver al Sol a través de estas perforaciones. Después de un viaje de cuatro años estas almas se convertían en aves y “gozaban de deleites eternos”. Los guerreros alimentaban allá donde residen los muertos, donde vivían guerreros águilas y jaguares en el desierto. En dicho lugar, se les cortaban en pedazos y se encontraban dispersos –como una especie de sacrificio celeste. Como cautivo, viviría con el Sol y el dueño de la tierra. Allí, los nombres de los nobles eran recordados, chupando flores en abundancia (*Códice Florentino*, libro VI: 11, 13. Traducción libre del tesista de la versión en inglés de Dibble y Anderson). En Chile, cerca de Paicavi, el Padre Valdivia preguntó al cacique Avilo de los tucapeles sobre el papel de su dios Pillán en el destino final, “y contestó que era llevar los caciques y militares insignes por su valor, después de la muerte, á un paraje donde bailaban y bebían sin cesar por siglos sin fin, colocar la sangre de los guerreros que perecen en el campo de batalla, alrededor del Sol, y formar con ella las nubes rojas que se ven al caer la tarde, en cuanto a los hombres plebeyos y pobres, ninguna recompensa les daba” (Nicolás del Techo, 1673, I: 131). En su *Conquista del Gran Nayar...*, Ortega (1944: 19) menciona el caso de un indígena llamado Ica. Después de haber construido un templo en Toacamota para el dios del Nayar, el Sol, “le sirvió con tal esmero, que le adoptó por hijo aquel brillante astro”. Entre los comanches, el guerrero iba al Sol “rodeado de todos los que han muerto en la guerra, que el sol lo recibe con demostraciones de padre, en fin, creen que el que muere con las armas en la mano es hijo del Sol y que va a gozarle para siempre...” (Francisco Ruiz [1828], en Velasco Ávila, 2012: 74). Entre los iroqueses, se decía que las almas de los guerreros coléricos podrían causar molestias, por lo que los enterraban aislados del resto de la comunidad, lejos de sus familiares (Richter, 1983: 535).

891 La elaboración de un lazo familiar se extendía, como hemos visto, al mundo de los animales (Graulich, 1997: 434; Olivier, 2015: 22, 237-240; Neurath, 2010: 552, 555). En un texto precursor sobre animismo, Edward Tylor (1972 [1873]: 15) ya reportó cómo los goldi de Rusia rendían

construcción de estos vínculos iba acompañada de todo tipo de transformaciones en los involucrados, un proceso que hemos ejemplificado en el primer capítulo. Nosotros nos enfocamos en los procesos que, de manera simplificada, pueden ser definidos como procesos de “enemización” y de humanización. Aunque Vilaça (2010: 71) ha definido el proceso de “enemizarse” como una transformación gradual, se puede aplicar la idea de la conversión a procesos con múltiples ritmos, individuales o colectivos, y con distintas intensidades.⁸⁹² Estas alteraciones se presentan por medio de “técnicas de asimilación” (Baudez, 2013^a: 300) o, en sentido contrario, como formas de enajenación.⁸⁹³

Procesos de “enemización” y humanización

Este apartado se divide en dos partes, que corresponden a sendos procesos fundamentales que marcan la naturaleza del guerrero. Primero revisaremos la relación entre el hijo-guerrero y su madre, después, nos acercaremos a la adopción del hijo-prisionero por parte de su padre-captor y sus parientes cercanos. Para la interacción entre los enemigos, hay dos espacios específicos que se confunden: el mercado y el campo de batalla. En ambas zonas, el enemigo tiene un papel de fecundador, en la primera, de la mujer-guerrera (mercado), y en la segunda zona, del hombre-guerrero (campo de batalla). Al mismo tiempo, es en estas áreas liminares donde la comunidad abandona/entrega de manera recíproca

homenaje a un oso cautivo que llamaron “mi señor, hijo o hermano”, antes de sacrificarlo y consumirlo. En un reporte, más tarde, Zolotarev (1937: 118) completa la información diciendo que el dueño-cazador reclamaría el mal trato de su familiar, si no lograban matar –por un primo- al oso con tres flechas.

892 La actividad de las distintas salidas de estos grupos de Tollan, que originalmente hablaban la misma lengua, y progresivamente se fueron separando geográficamente y cambiaron el idioma, hasta ya no entenderse (López Austin, 1995: 6-8), puede ser interpretada como un proceso de “enemización”. En sentido inverso, la transición de chichimecas a toltecas se caracteriza por la humanización del grupo. Otra forma de enajenación, en la esfera de lo individual, es el “ensalvajamiento” de cazadores u otras personas, en ocasiones por medio de un casamiento virtual (Véase Dehouve, 2008).

893 Véase Neff (2001: 359): “El contacto con un ser diferente puede operar una metamorfosis. [...] Existe un riesgo de mutación por contacto o por convivencia con seres distintos.”

a la víctima, expresado de manera anticipada con signos de intercambio como el cuchillo sacrificial, el cordón umbilical, el corazón o la piel.

En 1928, en su estudio sobre la religión tupinambá, Alfred Métraux (2011: 12) observa: “En realidad, el prisionero probablemente era considerado como ya no perteneciente a su tribu, y asimilado a los enemigos que lo habían adoptado”. El guerrero que había sido capturado ya no formaba parte de su comunidad. ¿Se podría poner a discusión esta observación esencial de Métraux y argumentar que el guerrero noble nació con el componente de la alteridad? Olivier (2015b; 2015: 653) abordó el tema de manera clara en un artículo titulado “¿Por qué dar a luz a un enemigo?”⁸⁹⁴ ¿Acaso no eran también enemigos todos los hijos que generaban los guerreros y que parían las madres mexicas? Por lo tanto, es indispensable enfocarnos en la naturaleza de las madres, con base en algunos ritos que reactualizan la muerte de Xochiquetzal, “la primera [*mujer*] que murió en la guerra”⁸⁹⁵ (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 39), madre del dios del maíz (*Histoire du Mechique*, 2011: 155). En la *Leyenda de los soles* (2011: 191), se narra que Chimalma fallece durante el parto –su campo de batalla–, después de haber sido fecundada por las flechas del guerrero-enemigo, Mixcóatl. El hijo guerrero es adoptado –primera adopción de “cuna”– por Cihuacóatl y, una vez “grandecito”, su padre le lleva a pelear. Los ritos que presentamos contienen dos temas principales: la fecundación en el mercado de la madre por parte de los enemigos, y el papel ambiguo de la madre-adoptiva que abandona a su hijo en el mismo espacio, lo que nos resulta significativo.

Mientras esta fase femenina genera un flujo hacia el exterior –del vientre hacia afuera–, saliendo de la comunidad, el movimiento masculino intenta la reversa: acercándose desde lo de afuera hacia lo de adentro, por medio de la depositación de su vientre en el núcleo de la sociedad.

894 “*Why give birth to enemies?*” (Olivier, 2015b).

895 Cursivas del tesista.

Parte I: Las guerreras

Retomamos el episodio simbólico que resume la llegada de los nómadas guerreros. En el momento que los mexicanos empiezan a cultivar sus tierras, expresan su deseo a los dueños de los terrenos de Colhuacan de casarse entre ellos. El supuesto matrimonio entre la hija del rey local y el dios-rey de los recién llegados se convierte en un proceso de “enemización” de la mujer (y la domesticación de él): a través de su sacrificio y desollamiento, ella se transforma en la “Mujer de la discordia”, una diosa Madre o Abuela (Durán, 1984, II: 41).

Autores como Broda (1970: 249, 250) y Graulich (1999: 93, 94) – al igual que Torquemada (1975-1983, 3: 397)–, reconocieron en las ceremonias del mes Ochpaniztli la reactualización del mito. Nosotros queremos acercarnos a la importancia de un rito en el espacio del mercado durante esta fiesta, a nuestro juicio, una clave que nos ayudará a entender el papel de la “Mujer de la discordia” y el contexto del nacimiento de su hijo-enemigo. Algunas parteras, ancianas y prostitutas son las que acompañaban –preparaban– a la esclava para su misión, con un combate ritual introductorio y la advertencia a esta de que debía estar alegre, esto para generar suerte en las siguientes batallas (Sahagún, 2003, I: 193; Olivier, 2015b: 61).⁸⁹⁶ Enseguida, la llevaban al mercado donde fingía vender sus productos de tejedora “para ganar de comer” (Durán, 1984, I: 145, 146; Sahagún, 2003, I: 194); allí se llevaba a cabo un rito, mencionado en los *Primeros Memoriales* como *itianguiz quicca* o “ella [Toci] pisoteaba su mercado” (Graulich, 1999: 126; Sahagún, 2003, I: 194).⁸⁹⁷ Durante esta visita, la futura víctima iba acompañada de un conjunto de personas vestidas de huastecos, un servidor “blanco”, *iiztac tlamacazcauh*, y “su emplumado de plumas negras”, *itlilpotoncauh*

896 Algo semejante –pero *post mortem*– ocurrió entre los quechan (Arizona), donde un jefe con autoridad moral examinaba las cabelleras del enemigo. En caso de que la cabellera llorara, la próxima guerra sería exitosa (Kroeber y Fontana, 1986: 48).

897 Hay que recordar que en los cantos de Ochpaniztli, decían que había llegado la Madre de la Tierra, y que la mandaron al mercado pidiendo comida (*Costumbres, Fiestas y Enterramientos...*, 1945: 48, f.347v.; Sahagún, 2003, I: 194).

(Durán, 1984, I: 145, 146). En la noche, después de su visita al mercado, la esclava dormía con el rey (Sahagún, 2003, I: 193), para luego ser sacrificada y desollada. Un sacerdote se vistía con su piel, transformándose en Toci II, con una doble vestimenta puesta: la piel de Toci I y el vestido que iba a vender en el mercado (Durán, 1984, I: 146).⁸⁹⁸ Una parte de la piel del muslo era entregada al hijo de Toci, el dios Cintéotl. Luego, Toci II corría detrás de la gente con escobas en la mano en la dirección del templo de Huitzilopochtli, donde alzaba los brazos y se ponía en cruz (Sahagún, 2003, I: 195). La madre y su hijo se retiraban enseguida a su templo, donde, pasada la noche, la diosa misma sacrificaba algunos prisioneros de guerra. Con sus parteras, se trasladaba, de manera triunfante, al *tzompantli* del templo de su hijo, acompañada con el “canto de las mujeres”. Finalmente, la piel del muslo que el hijo llevaba como máscara era enterrada en la frontera con el enemigo; mientras honraban a la diosa en un despliegue militar y las madres entregaban a sus hijos al cuidado de la diosa guerrera.

Proponemos de manera hipotética, con apoyo en el análisis de Graulich, que la visita al mercado es el momento de la fecundación de Toci –sugerida en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (Graulich, 1999: 114; Olivier, 2015b: 67)–, el lugar de contacto con el mundo “otro”, seguido por la procreación posterior de su hijo. Baudez (2010: 445) opina que en el mercado la mujer se despide de su trabajo cotidiano para convertirse en una guerrera. Más que el espacio que representa la “condición femenina” antes de su conversión, estimamos que es justamente en el mercado donde ella adquiere los atributos que permiten su transición, siendo este un espacio ambiguo, entre dos distintos mundos. La esclava iba al mercado acompañada de un conjunto de personas vestidas de huastecos y *mimixcoas*, es decir, como enemigos/fecundadores. Estos personajes representan a los guerreros muertos que descendían a la tierra para fecundarla (Graulich, 1999: 114; 2013: 165; Olivier, 2015b: 64, 67). En el capítulo anterior, hemos propuesto

898 Graulich (1999: 132) llama este personaje Toci II, ya que se trata de una segunda "presencia" de la diosa.

que otro acompañante, el *tlilpotoncauh*, ha de ser el tío enemigo.⁸⁹⁹ Los enemigos huastecos, al igual que los *mimixcoas*, eran vistos como entidades míticas con un gran poder fertilizante (*Ibid.*: 14) (figura 50).



Figura 50: Mimixcoa como fecundador en la fiesta de Ochpaniztli (*Códice Borbónico*, 1988, folio 30).

De manera magistral, Graulich (1999: 126) comenta el rito ya mencionado de nombre *itianguiz quicca* o “ella [Toci] pisoteaba su mercado”: según el autor, “su mercado” designaba a su presa, las Pléyades”. Se trata del tema del engullimiento de los Pléyades-*mimixcoas* por parte de la Madre de la Tierra Toci, es decir, el enterramiento/fecundación/devoración –al descender a la tierra– de los enemigos muertos en combate.⁹⁰⁰ En la noche después de su visita al mercado, la esclava pasó la noche con el rey (Sahagún, 2003, I: 193), interpretado como una hierogamia (Graulich, 1999: 116). Al igual que el tianguis del discurso de Tlacaélel, donde los hombres guerreros son fertilizados con la sangre del enemigo, la mujer

899 Véase el capítulo III, la sección “Las metáforas de la cacería”.

900 El episodio se asemeja a la devoración de los 400 *mimixcoas* por parte de la diosa Itzpapálotl, “Mariposa de obsidiana” (Graulich, 1999: 126; *Anales de Cuauhtitlan*, 2011:25). Recordemos que la devoración de guerreros muertos equivaldría a la fecundación de las deidades terrestres (*Ibid.*: 125). Durante la noche, estos difuntos se convertían en estrellas-enemigos del astro solar (Ragot, 2000: 172).

guerrera se fecunda y se “enemiza” en su campo de batalla, el mercado donde “vende” su mercancía, antes de pasar la noche con el *tlatoni* y de dar a luz al Dios del maíz, el primer hijo-enemigo.

Capturas *post mortem* y gemidos prenatales

Vale la pena recordar algunos eventos más asociados a la diosa Toci, como parte de una fiesta en Cuauhtitlán (Benavente, 2001: 97, 98), con connotaciones antropofágicas y reproductivas.⁹⁰¹ En dicho pueblo degollaban dos mujeres el día principal del mes, y les quitaban los huesos de los muslos.⁹⁰² Dos "principales" se vestían con sus pieles,

y tomaban en las manos las canillas [*huesos*], en cada mano la suya, y muy paso a paso bajaban bramando, que parecían bestias encarnizadas, y en los patios abajo gran muchedumbre de gente, todos como espantados, decían: 'ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses'. [...] a los así vestidos ponían a cada uno sobre las espaldas mucho papel, no plegado sino cosido en ala, que habría obra de cuatrocientos pliegos; y ponían a cada uno una codorniz ya sacrificada y desollada, y atábansela a el bezo que tenía horadado, y de esta manera bailaban estos dos, delante los cuales mucha gente sacrificaba y ofrecían muy muchas codornices, que también era para ellas día de muerte [...], el mediodía cogían las codornices, y repartíanlas por los ministros de los templos y por los señores y principales.

El mismo día, flechaban, sacrificaban y comían cautivos de guerra. Los dos gobernantes vestidos con pieles humanas representaban a la diosa Toci o una variante local, tal como lo apreciamos en la lámina 13 del *Códice Borbónico* (1988: folio 13; -también identificada como Tlazoltéotl o Ixcuina- [del Paso y Troncoso,

901 Torquemada (1975-1983, 3: 410) ubica esta ceremonia en el mes de Izcalli.

902 Véase las figuras femeninas del periodo Clásico que Medellín Zenil (1960: 70-77) identificó como “Xipe-Tlazoltéotl” de la región de Veracruz.

1988: 74]), vestida con la piel humana y en posición de parto, con un ornamento nasal en forma de codorniz (Seler, 1993, IV: 109), al igual que en la narración de Benavente (figura 51).⁹⁰³ De la misma manera, en las láminas 29, 30 y 32 del *Códice Borbónico* (1988), se puede ver al portador de la piel de Chicomecóatl con una codorniz en la boca, "igual que Toci y Aticpacalquicihuatl" respectivamente (Graulich, 1999: 99-103) (figura 52).⁹⁰⁴

Estos pájaros eran frecuentemente decapitados durante las fiestas, y hay elementos, aunque no explícitos, para equipararlos con guerreros despedazados (durante Toxcatl [Sahagún, 2003, I: 161]) o con enemigos (*Relación de Michoacán*, 2011: 243, 244; Seler, 1990-1998, IV: 53).⁹⁰⁵ También, se asociaba la codorniz o *tzolin* [*Tzulin*] (*Códice Tudela*, 1980: 309, folio 98) con el dios desollado -o de los desollados- Xipe Tótec, según Seler (1990-1998, V: 263; *Tonalamatl de Aubin*, 1981: 21).⁹⁰⁶ La ubicación de los codornices encima de o en su boca parece indicar su deseo de comerlos. Es notorio que en todas las imágenes, se trata de diosas desolladas, es decir, contextos *post mortem*.⁹⁰⁷

903 En su variante del Tonalamatl de Aubin (1981), la nariguera tiene forma de yacametztlí o "media luna".

904 También Chicomecóatl de la séptima trecena (*Códice Borbónico*, 1988)

905 Entre los tarascos, el "Señor de las codornices" tenía el deber de proporcionar estos pájaros a los nobles durante la fiesta de la diosa Xaratanga (*Ibid.*, 1993, IV: 43). Véase como el Sol se alimenta con la sangre de una codorniz en el *Códice Borgia* (1963: f.71). La *Relación de Ocopetlayucan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 86) describe una oblación con codornices durante el mes de Quecholli. Véase Graulich (1999: 112, 113) para otras interpretaciones sobre estas aves.

906 En la sección "Esencias para los dioses", hemos comentado un brasero de Xipe Totec. El dios agarra una cabeza humana a manera de cautivo de guerra, y su collar contiene un conjunto de mandíbulas humanas. Adentro, encontraron cenizas con restos de codornices. (Caso, 1952: 253, figura 400; González González, 2016: 36, 37). Véase también el "Mascarón" del Postclásico tardío (MNA -10-1069) (González González, 2016: 138).

907 Algunas mujeres cortaban un poquito de la piel con que iba vestido el sacerdote durante Panquetzaliztli, "y teníanlo como reliquia, y guardábanlo, o lo comían o daban al niño" (Mendieta, 2002, I: 215).



Figura 51: La diosa Toci, vestida con la piel humana y en posición de parto, con un ornamento nasal en forma de codorniz (*Códice Borbónico*, 1988: folio 13).



Figura 52: Personaje femenina, vestida con la piel humana. La ubicación de la codorniz en su boca parece indicar su deseo de comerla, posiblemente para aplacar la ira del espíritu-caníbal del desollado, en busca de venganza (*Códice Borbónico*, 1988: folio 29).

Estos personajes se comportaban como animales feroces, y asustaban a la gente, según el fraile. En sus manos sostenían algunos –de alguna manera, sus propios– huesos, recién descarnados.

Definimos a estos "espíritus" femeninos como caníbales hambrientos y peligrosos en busca de presas-codornices-enemigos. Estas ceremonias *post mortem* corresponden a un conjunto de ritos que reflejan el espíritu del recién sacrificado; en ocasiones, esto implica una persecución por parte de dicho espíritu, enojado por su muerte y en busca de una forma de venganza.⁹⁰⁸ Entre los tarascos, dos sacerdotes llamados *hauiripicpecha*, "quitadores de cabellos", perseguían "a la gente y a los que lograban atrapar les cortaban el cabello con una navaja, el cual se metía en la sangre de los sacrificados y se echaba al fuego" (Espejel Carbajal, 2008: 70).⁹⁰⁹ Se trata siempre del mismo motivo: el espíritu del sacrificado, presente como su ropaje o piel desollada, capturaba al otro (o algún atributo del otro) que se convirtió en su esclavo.⁹¹⁰ Estos ritos eran "pequeñas guerras de captura" de una víctima todavía no apaciguada. Con variaciones según la ocasión, robaban mantas o cabello, o pedían comida/limosnas o amenazaban como bestias con devorar a sus adversarios.⁹¹¹

Una forma de neutralizar la ira del espíritu del muerto era por medio de la comida. Durante el mes de Quecholli (*Códice Florentino*, 1950-1982, II: 139), algunas ancianas alimentaban al recién sacrificado (*post mortem*) con "cuatro

908 Benavente (2001: 114) cita dos corredores en una fiesta tlaxcalteca, vestidos con las pieles de mujeres -como arriba-, en busca de principales, para robarles sus mantas. Sin duda, se trata de las dos mujeres protagonistas que acabamos de analizar. Durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli, es el Tetzómpac (*Códice Florentino*, 1953-1982, II: 57; Sahagún, 2003, I: 153), portador de la piel del guerrero, que quiere robar mantas, "equivalentes simbólicos de las pieles de los desollados" (Graulich, 1999: 139; Baudez, 2010: 448). Él representa al enemigo-cautivo en un rito de inversión, como parte de la asimilación (*Ibid.*: 437). Para nosotros, es una manifestación del espíritu del cautivo, en busca de venganza.

909 Otro caso se encuentra en la *Relación de Acolman* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 227): aquí, la persona que se había puesto la piel del sacrificado iba atrás de los campesinos, en busca de un trofeo en forma de coronilla.

910 En la variante de la *Relación de Teutitlan* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984: 199), el desafortunado que perdió su cabello fue sacrificado.

911 Entre los kwakiutl, la noción del guerrero principiante enfurecido después de sus primeras hazañas está particularmente presente. Durante la danza ritual, el espíritu capturado del enemigo intenta dominar al principiante. Poseído por el espíritu-Hamatsa, el protagonista imita unas dentelladas y amenaza con morder a sus compañeros. Se celebra una purificación en el agua que tiene el fin de domar su ánimo. Según el autor, en épocas anteriores, había mordeduras severas durante las ceremonias. Bajo vigilancia, se contaba la cantidad de dentelladas y se prohibía masticar la carne (Boas, 1897: 396, 438-442).

bocadillas de pan, mojados en la salsa".⁹¹² Otra interpretación, tal vez en conjunto con la anterior, es que se trata de una muestra de afecto y de cuidado a un "pariente" nuevo, apenas incorporado. Por encima de todo, lo que se trata de crear es un igual a través de la alimentación (Viveiros de Castro, 2004: 61).⁹¹³

Entre los cuachichiles (región occidental del estado actual de San Luis Potosí), "se vio en ocasiones a las mujeres acariciar a los presos, darles de comer y llorar con ellos" (Primo Feliciano Velázquez, 1982: 450). En un reporte de Rodrigo Cabredo de 1611 (en Naylor y Polzer, 1986: 242), se narra como en la Nueva Vizcaya dejaban a una doncella en ayunos, "criada para este efecto", en una cueva, para tener suerte en la guerra. La saludaban de regreso cuando les iba bien,

y en llegando los de la guerra entregaban la cabeza o calavera a la doncella, y ella adornaba y componía regalándole que comiese y descansase porque venía muerto de hambre y cansado de la guerra, y para más regalarlo le llenaba la boca de comida y luego bailaba con los demás indios e indias trayendo la calavera en las manos hasta que todos se cansaban: y acabado el baile comían la carne cocida de los cuerpos muertos que traían de la Guerra.⁹¹⁴

El cuchillo sacrificial como "hijo de Cihuacóatl", o la "enemización" del hijo real

Es relevante el extraño acto provocativo de la diosa Cihuacóatl de mandar a su hijo –un cuchillo de pedernal– en una cuna a un mercado, para advertir su estado hambriento:

912 La *Relación de Cuezala* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985: 316) menciona, sin especificar si se trata de enemigos, que a los que morían, "les ponían de comer en la sepultura". También Jacinto de la Serna (1987: 292). La costumbre de alimentar a los muertos en general perdura en muchas partes de México hoy en día. Véase, entre otros, Horcasitas Fernando (1966: 264) para testimonios etnográficos.

913 También Vilaça (2010: 48).

914 También Pérez de Ribas (1968: 159,160). Entre los maoríes, la mujer más vieja del grupo ayunaba antes de emprenderse la guerra. Al mismo tiempo, era la única mujer con el derecho de comer un trozo de carne humana durante la ceremonia posterior al conflicto (Joyce, 1949: 210).

Para tener ocasión de matar más hombres y comer carne humana usaban los endemoniados sacerdotes de este templo de un ardid satánico y era que, si veían que se pasaban los ocho días que no sacrificaban ninguno, buscaban una cuna de niño y echaban en ella el cuchillo de pedernal con que sacrificaban, al cual llamaban 'el hijo de Cihuacóatl'. (Durán, 1984, I: 130)⁹¹⁵

Presenciamos nuevamente un vínculo de afinidad virtual, esta vez de madre-hijo, a través de un recién nacido, simbolizado por la cuna. Según el fraile, los sacerdotes del templo mostraban sus afectos diciendo que extrañaban al niño-cuchillo.⁹¹⁶

¿Por qué la madre manda a su propio hijo a los mercaderes con la exigencia de obtener víctimas sacrificiales, acentuado por la apariencia del hijo en forma de un cuchillo?⁹¹⁷ A manera de hipótesis, proponemos que la salida del niño-cuchillo del templo al mercado imita de alguna forma la excursión de los guerreros al campo de batalla. Al mismo tiempo, simboliza también la "entrega" o el "abandono" del hijo-guerrero por parte de su madre, con la finalidad de ser adoptado por una madre enemiga.⁹¹⁸

El discurso de Tlacaélel (Durán, 1984, II: 232-235), ya citado más arriba, atestigua que mercados y campos de batallas y, por extensión, la actividad cinegética, eran considerados equivalentes, siendo espacios para la obtención de alimentos (Almere Read, 1998).⁹¹⁹ Por otra parte, la búsqueda de "carne humana"

915 También Sahagún (2003, I: 60, 61). Véase la sección "El cuchillo sacrificial" y "*La politique d'inter-mariage est la contrepartie de la guerre*".

916 Más al norte de México, la *Relación de Poncitlan, Cuiseo* (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, 1988: 185), habla de un templo donde "cuarteaban enemigos"; tenían una navaja grande, Cupachcaquil, "a manera de machete, a quien adoraban y tenían por ídolo, y a quien ofrecían pulque". En la zona mixteca, la palabra yuchi ndaha designa el cuchillo de sacrificio, e implica la noción de "tributo pagado" (John Pohl, en Olivier, 2015: 609).

917 Cuando don Martín Ecatl gobernaba en Tlatelolco, Cihuacóatl aparecía de "día y de noche", y de repente se comía un niño dentro de una cuna en Azcapotzalco (Sahagún, 2003, II: 640). Este episodio de la época colonial temprana refleja el hambre de un grupo de mujeres divinizadas y su deseo de comer carne humana, una creencia que continua hasta el día de hoy.

918 Klein (1988: 241, 243, 244) interpreta la posición de la diosa Cihuacóatl en la base de la pieza en varias esculturas como una enemiga derrotada.

919 Según López Austin y López Luján (2009: 60-64), varios grupos indígenas describen el interior del Monte Sagrado como una tienda. La idea de la entrada, representada como una boca abierta

(Durán, 1984, I: 130) en el mercado durante el mes de Ochpaniztli –demostrado de otra forma por Graulich (1999: 126)– refuerza nuestra hipótesis: el engullimiento de los *mimixcoas* y huastecos –hijos/cuchillos entregados a su vez por sus madres enemigas– en el mercado resultó en la fecundación de la esclava, en vías de convertirse en Toci-Tlazoltéotl.

En este sentido, mandar al hijo en forma de cuchillo al mercado parece contener distintos mensajes: por un lado, indica el papel de intermediario del hombre noble –el varón recién nacido– con el mundo externo para extraer bienes; por otra parte, exhibe el riesgo de encontrarse con el sacrificio o la muerte. La naturaleza del hijo-cuchillo corresponde a la condición del doble destino inequívoco de cada guerrero, de sacrificante y sacrificado.⁹²⁰ Simultáneamente, se asemeja a las hachas para cortar colmenas en los conjuros de Alarcón (1987: 161), el “chichimeco bermejo que viene a comer y beber”, como una identificación entre el sacrificante y el objeto para cortar. Como víctima, es el guerrero huérfano, listo para ser adoptado (engullido) por una madre.

Otro símbolo que posicionaba a los hijos varones en estos contextos ambiguos era la conocida costumbre de enterrar su cordón umbilical en la frontera con el enemigo, un acto para favorecer la bravura del niño. Sin embargo, es posible que el acto simbolizara la posición de *Necoc Yáotl* o "Enemigo de Ambos Lados", calificativo de Tezcatlipoca, en cuyo himno se decía: *Nomatca nehuatl ni Yaotl*, "Yo mismo soy el enemigo" (Sahagún, 1958: 253).⁹²¹ La constitución ambigua del niño queda manifiesta en algunos fragmentos emblemáticos, derivados de los discursos que se pronunciaban durante los ritos del nacimiento de estos: “Si [su nombre era] Yáotl [Enemigo], la partera habla varonilmente, le dice: ‘Oh Yáotl, Oh Yáotl, toma tu escudo, toma tu dardo, el pequeño escudo, para

que “no está abierta permanentemente” nos recuerda los días y meses precisos que se abría el campo de batalla durante las guerras floridas.

920 El hecho de que el signo Ce Técpatl o "Uno Pedernal" se asociara a Huitzilopochtli y su hermano-rival Camaxtle de Huexotzinco expresa la dualidad de dicho objeto, con frecuencia ligado a fechas de nacimiento/inicios de eventos y de muerte (Sahagún, 2003, I: 342; López-Austin, 1973: 133). Véase el capítulo III, la sección “Una familia de deidades: Camaxtle-Mixcóatl y sus primeros vínculos con los dioses de México-Tenochtitlan”.

921 Traducción de Garibay.

dar placer a Tonatiuh” (*Códice Florentino*, VI: 204, en Olivier, 2015: 651).⁹²² Se decía que la mujer que paría había *cautivado* un niño (Seler, 1963, I: 25) (figura 53). En caso de morir durante el parto, la mujer era enterrada con gritos bélicos y se ganaba un lugar en la parte occidental de la Casa del Sol, al igual que los guerreros muertos en el campo de batalla (que iban a la región del este) (Torquemada, 1975-1983, 3: 92).⁹²³ La enterraban en el patio del templo de las *cihuapipiltin*, mujeres nobles, en un ambiente conflictivo con jóvenes que luchaban para conseguir alguna parte de su cuerpo (Sahagún, 2003: 549).

De los infantes que nacían en el signo Ce Miquiztli, “Uno Muerte”, asociado a Tezcatlipoca, les llamaban Míquiz, Yáotl o Nécoc Yáotl (*Ibid.*, 2002, I: 368). Por si fuera poco, “Yaotzin” o “Venerable enemigo” era un apelativo de Huitzilopochtli (Olivier, 2015b: 67). Finalmente, es notable que después de haberle puesto al niño el nombre de alguno de sus “antepasados”, se invitaba a los muchachos del barrio, que “representaban a los hombres de guerra”, a un plato que llamaban “el ombligo del niño”. Y gritando, decían: “venid acá; venid a comer el ombligo de Yáutl” (Sahagún, 2003, I: 575).



922 “*intla iaotl, oqujchtlatoa in ticitl: qujlhvia: lavtle, iaotle xoconcuju in mochimal, xoconcuju in tlacochtli, in tevevelli, in javiltitoca Tonatiuh*” (Traducción de Olivier [Ibid.]).

923 A las mujeres nobles, les decían que iban a ser guerreras águilas y jaguares, que mantenían los pequeños escudos en sus manos (*Códice Florentino*, 1950-1981, VI: 97).

Figura 53: Tlazoltéotl con atributos de la guerra entrega un niño-cautivo (*Códice Borgia*, 1963: 63; Seler, 1963, I: 25; Olivier, 2015: 651).

Como se ha indicado, se entiende que las mujeres que daban a luz se transformaban en Toci-Tlazoltéotl, una diosa extranjera de la Huasteca, lugar de la fertilidad por excelencia; o como Cihuacóatl, una diosa colhua (Garibay, 1995: 134-137; Seler, 1990-1998, III: 272, 273) conocida en los himnos sacros como "*Tonan yaocihuatzin*"; o "Madre o Mujer-enemiga" (Sahagún, 1958: 134), y que en varios códices está representada con un niño capturado (*Códice Borgia*, 1963: 13; *Códice Vaticano B*, 52) o en el momento de parir (*Códice Borbónico*, 1979: 13).⁹²⁴ Todo parece indicar que estas mujeres eran las variantes de Cihuacóatl-Quilaztli: Cohuacíhuatl, Quauhčíhuatl, Yaocíhuatl y Tzitzimicíhuatl (Torquemada, 1975-1983, 1: 117).

Ella misma fue hecha prisionera (como venada) y desollada, convirtiéndose a través de su sacrificio en madre/abuela/esposa mexicana. De alguna manera, su integración también es la de madre-adoptiva del hijo-sol de Quetzalcóatl (*Leyenda de los soles* [2011: 185-191]; Graulich, 1999: 189) o del mito del huérfano Nanáhuatl criado por los padres adoptivos Piltzintecuhtli y Xochiquétzal (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 39).

El cuidado del asesino por parte de la madre enemiga es registrado de manera magistral por Clastres (1998: 178)⁹²⁵: ella se convierte en su "madre-dios"; él, a su vez, se vuelve su "hijo-dios". Al mismo tiempo, el episodio demuestra el problema de las alianzas matrimoniales, ya que su posición entre yernos y suegros es por definición de discordia, un papel al gusto del belicoso hijo Huitzilopochtli.

El relato que recoge *Costumbres, fiestas, enterramientos...* (1945: 48, f.348r.), señala que eran las parteras del barrio de Mazatlan quienes ofrecían una

924 También Baudez (2010: 448, 449).

925 Véase el capítulo III, la sección "*La politique d'inter-mariage est la contrepartie de la guerre*".

india virgen (Toci) a media noche sin que nadie la viese.⁹²⁶ Un principal llamado Cuauhnochtli la llevaba al pueblo de Huexotzinco, en la frontera con el enemigo, y en un gran patio enterraban su corazón.⁹²⁷ Al igual que el enterramiento del cordón umbilical del 'niño-futuro-guerrero' en el campo de batalla, el traspaso del cuerpo y el corazón de la diosa a la frontera con el enemigo reflejan algo sobre la naturaleza de guerreros y guerreras, y su estatus de ser 'enemigos'.⁹²⁸

El ciclo guerra-sacrificio-antropofagia se basa en las andanzas y venganzas de un huérfano al morir su padre en la guerra: crece bajo la protección de una mujer, la madre del guerrero que fue matado por él. Él es el hijo adoptado de una madre que abandona –¿entrega?– a su hijo en una cuna en el mercado, y a su hijo guerrero, en el campo de batalla para hipotéticamente ser capturado/comprado/enterrado/matado/comido por el enemigo. A la inversa, la hija-huérfana se casa con el asesino de su padre. En su papel de hermana del guerrero, es la futura esposa de su prisionero, o como cautiva-presa, la esposa/amante del captor. Como esposa del guerrero captor es la mujer hambrienta, la que consume los presos de su marido.

Parte II: Los guerreros

La humanización de un hijo virtual

Hemos visto cómo el enemigo es adoptado virtualmente –lo que posibilita su sacrificio– por la comunidad de su captor dentro de un mecanismo de elaboración

926 También *Códice Tudela* (1980: 75).

927 Según la misma fuente, este era el único cargo de Cuauhnochtli, lo que sugiere que esto era una práctica regular.

928 López Austin (2000: 40) opina que una parte del complejo anímico queda en el cordón umbilical, dejado en el campo de batalla.

de lazos potenciales.⁹²⁹ Para entender plenamente esta asimilación entre el guerrero y su prisionero –y la consecuente muerte doble–, es pertinente retomar brevemente el momento de la captura del enemigo durante la Guerra Florida. El *Códice Florentino* (1975-1979, II: 54) relata cómo esta captura se convierte en un vínculo de parentesco entre ambos actores, formalizado con las palabras: "él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre".⁹³⁰ Benavente (1996: 486) expone la misma idea del "parentesco ritual" para el caso del cautivo del *tlatoani*: "llamábanle hijo del señor que lo había preso, y hacíanle aquella honra que al mismo señor".⁹³¹ Mendieta (2002, I: 252) repite la historia del cautivo del rey, posiblemente copiado de Benavente o de los textos perdidos de Olmos. Al esclavo de Tezcatlipoca le decían el "amado hijo de Tezcatlipoca". Consideramos que se deben entender de la misma manera las palabras pronunciadas sobre los esclavos de los mercaderes, bañados por sus dueños "como si fueran hijos muy amados de Titlacaocan", es decir, Tezcatlipoca (Sahagún 2003, I: 328).

Saliendo de los contextos nahuas, el testimonio sobre el cautivo en el *Rabinal Achi* (Breton, 1999: 237, 247) es excepcional. La intención queda clara en la siguiente frase: "¡Quizás ese colérico [*el prisionero*]⁹³² vendrá como yerno, como cuñado".⁹³³ El captor declara la alianza con su enemigo: "Hombre colérico, Kaweq K'iche' ¿pero qué es lo que escucho de Vos?: ¡Vos seríais mi hermano mayor ¡Vos seríais mi hermano menor!" (*Ibid.*: 155, 157).⁹³⁴ Entre los comanches, "el

929 Los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 105) mencionan que el guerrero, aconsejado por su madre, "fue con su cautivo a rendir honores a su abuelo", uno de los pocos datos en las fuentes que especifica los familiares involucrados.

930 "*qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*" (Traducción de Olivier, 2015: 342). Véase el capítulo III, la sección "Guerras de captura y la incorporación en otras partes del mundo amerindio".

931 También Zorita (2011, I: 358). Véase Olivier (2008: 275; 2015: 627, 628).

932 Cursivas del tesista.

933 Traducción de Breton (*Ibid.*).

934 Según Christenson (en Houston *et al.*, 2011: 204), el *Popol Vuh* menciona esclavos con alguna posición de parentesco como "hijos o hijas". Aún en el área maya, Freidel *et al.* (1993: 317) interpretan un conjunto de seis nobles prisioneros esculpidos en la plataforma enfrente de la "Casa C" de Palenque. Se trata, en palabras de estos mayistas, de cautivos de reinos distantes, registrados de manera individual como "hermano" debido a su muerte sacrificial, y "convertidos en compañeros eternos al servicio de la gente de Palenque" ("*making them brothers and eternal companions in the service of the people of Palenque*"). Véase también Baudez (2013^a: 303-307).

prisionero adoptado en la tribu reconoce como su padre al hombre que lo raptó y lo separó de su familia" (Francisco Ruiz [1828], en Velasco Ávila, 2012: 82).

Es probable que algún discurso parecido se contara siempre en algún momento entre la captura y la hora de la muerte sacrificial. La narración del *Rabinal Achi* presenta la historia como un caso de adopción real. Sin embargo, la negación del guerrero y su voluntad de ser sacrificado convierten la relación en un lazo virtual.⁹³⁵

Aparte de la construcción de lazos con el guerrero captor, se extendió la adopción virtual a través de otros miembros de la familia que completaban la integración.

El papel del viejo lobo o tío, y otros lazos de parentesco

Al lado de la relación captor/padre-cautivo/hijo había un segundo personaje, relativamente bien definido en las fuentes sobre los nahuas: el tío. Vestido como un oso –coyote o lobo, según la versión– el tío aparece como un mediador que ayuda en el proceso de domesticación. La mejor información que tenemos de él viene del *Códice Florentino*, particularmente sobre su papel durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli. Retomamos el momento en que el captor, en presencia de 'todos' los dioses personificados por los sacerdotes⁹³⁶, llevaba su ofrenda (el cautivo-su hijo) a la piedra redonda (la mal llamada 'piedra gladiatoria'), en náhuatl *temalácatl* o "malacate de piedra"⁹³⁷, donde se llevó a cabo un rito de combate –un simulacro- llamado *tlahuahuanaliztli* o "rayamiento", entre otros objetivos, para

Pese a estas observaciones sugerentes, Houston *et al.* (2011: 204, 205) cuestionan las relaciones de parentesco virtuales documentados en el área maya.

935 Véase el capítulo III, la sección "La imposibilidad de la adopción-real".

936 En su descripción de las continuas guerras entre quiches y cakchiqueles, don Martín Alfonso de Tovilla (1960 [1635]: 222) relata cómo el día del sacrificio, el rey tomaba la forma de su nagual, que era el águila, y "los otros veintiquatro tomaban también los de los suyos [al margen: "como familiares"] que eran de leones, tigres, osos y venados, y en esta forma".

937 Sahagún (2003, I: 146) lo describe como una muela de molino o muela.

revivificar su alteridad feroz (Sahagún, 2003: 149, 150). Una codorniz fue decapitada enfrente del cautivo, poco tiempo antes de la aparición del *cuetlachhuehue* o "viejo lobo", un personaje que aparece como el tío (*Intla*, de *tlatli*: 'su tío') de la víctima (*Códice Florentino*, 1950-1981, II: 50, 51; VIII: 84; Graulich, 1999: 285) o "padrino" (Sahagún, 2003, I: 150; Pomar, 1941: 19; Baudez, 2010: 436).⁹³⁸ El viejo lobo "tío", que se hacía cómplice de la víctima, le ofrecía pulque (*Códice Florentino*, 1950-1981: VIII: 84) con un tallo de caña, le amarraba a la piedra con una cuerda y le daba como única arma una "espada de palo sin navajas" y unos pedazos de madera para tirar.⁹³⁹ La "cuerda de nuestro sustento" o *tonacamécatl* simbolizaba el cordón umbilical (Graulich, 1999: 312; Baudez 2010: 435) y, por extensión, el lazo familiar o el lazo con la comunidad del captor. El texto en náhuatl expresa de manera explícita la conversión de las víctimas en parientes.⁹⁴⁰ Cristóbal Díaz del Castillo (1966 [1908]: 86) anotó que algunos personajes representaban el papel de lobos y coyotes para favorecer a los mismos cautivos que fueron rayados. Una vez sacrificada la víctima, el "viejo lobo" o 'tío virtual' lloraba por su muerte (*Códice Florentino*, 1953-1982, VIII: 84).⁹⁴¹ Mientras, los dirigentes y nobles iniciaban una danza -los guerreros captadores, con las cabezas de sus 'presas' en la mano-, y el "viejo lobo" levantaba la soga hacía las cuatro partes del universo (Sahagún, 2003, I: 151; *Códice Florentino*, 1953-1982, VIII: 84, II: 53).

Graulich (1999: 300) describió al viejo lobo como un adversario que "asiste pasivamente al combate", como *cuetlachcíhuatl* o "mujer-lobo" (*Leyenda de los Soles*, 2011: 185), un personaje que corresponde al quinto de las cinco *mimixcoas*

938 "It was as if he were the uncle of the striped one" (*Códice Florentino*, 1950-1981, VIII: 51. Traducción de Dibble y Anderson).

939 La semejanza con el armamento fingido del cautivo que está a punto de recibir un golpe fatal con un bastón (mazo) entre los tupinambá del siglo XVI es notoria: atado a una cuerda entre dos hombres, le daban frutos de jagua [Genipa americana] que usaba como proyectiles, o, en ocasiones, un arco con flechas suaves (Thevet, en Métraux, 2011: 27).

940 "He was left with the Old Bear 'he made them like his sons'" (*Códice Florentino*, 1950-1981, VIII: 84 Traducción de Dibble y Anderson).

941 Véase Sahagún (1958: 175); Seler (1992, III: 284).

que luchaban contra sus cuatrocientos hermanos.⁹⁴² Los otros cuatro son dos águilas y dos tigres; en conjunto, los cinco que alimentan al Sol y la Tierra. La idea del papel pasivo/femenino (Mujer-lobo) -de Graulich- refuerza nuestra interpretación de un familiar virtual que participa en el proceso de integración del cautivo. El tío es el encargado de vincular al cautivo a la piedra y la cuerda, y también el que dedica la cuerda al universo. Al mismo tiempo, llora por la pérdida del recién llegado. No tenemos ninguna evidencia de que el tío fuera un familiar real del captor, y la amplitud del contexto ceremonial de México-Tenochtitlán apunta más hacia una desvinculación de roles familiares tan estrechos en el seno ritual. La pregunta es relevante, ya que en sociedades menos jerarquizadas, estas posiciones rituales muchas veces eran ocupadas por hermanos u otros parientes cercanos del captor.⁹⁴³

Otro caso que interpretamos como la fabricación de un afín virtual es el caso del cantor de Amaquemecan que, gracias a su voz extraordinaria, fue convertido en una concubina mexicana ("*amochauh*"= "vuestra concubina", de *chahuatl* [*Gran Diccionario del Náhuatl*, 2004]). Axayacatzin, quien se queda con las canciones del cautivo, se apropia de esta "memoria externa". Recordemos que en el Mixcoacalli ("La casa de Mixcóatl"), los nahuas del centro se vestían, imitaban y cantaban al estilo de los distintos enemigos (*Códice Florentino*, 1950-1982, VIII; Sahagún, 2003, II: 668).

El *quauhxicalli* "lleno de sangre" como vientre del guerrero vencedor

Nos detenemos un instante en el momento en que el dueño-guerrero reparte la sangre de su víctima en la vasija señalada, el *quauhxicalli* (figuras 54, 55).

942 El *cuetlachtli* (traducido por Tena, 2011: 183) como "lobo", es uno de los animales que son sacrificados en el fuego en el mito del nacimiento del Quinto Sol.

943 Entre los tupí, su mujer lo seguía para reabastecerlo de municiones (Métraux, 2011: 25). Recordemos que los prisioneros se casaban con una mujer tupí, muchas veces con una hermana del captor.



Figuras 54: A la izquierda: *Cuauhxicalli* de piedra verde. *Museum für Völkerkunde, Berlin* (Taube, 2009). A la derecha: *Cuauhxicalli* (*Códice Borbónico*, 1988: folio 8).



Figuras 55: A la izquierda: Guerrero-águila y guerrero-jaguar con la bandera de papel sacrificial y adorno de plumas de águila, cuauhpilolli y plumones. A la derecha: cuauhxicalli con los atributos de los cautivos (*Códice Borbónico*, 1988: folio 11).

Mientras se prepara el “cuerpo” del prisionero para su distribución con el fin de comerlo, el guerrero captor es el contenedor de la sangre de su víctima, “fecundado” en el momento de la captura y como consecuencia, en vías de “enemizarse”. Para esta inferencia, partimos de una condensación de ideas en la interpretación de la lámina 44 del *Códice Borgia* (1963) por parte de Olivier (2015: 579): mientras la lámina 43 pone énfasis en la práctica del sacrificio humano, la

lámina 44 alude al origen de las flores (asociadas a los guerreros en los cantos), la menstruación y el agujeramiento de los nobles⁹⁴⁴, para lo que "disponen de las herramientas indispensables para llevar a cabo las tareas para multiplicarse y de gobernarse para cumplir con sus funciones de generar guerreros/enemigos, hacer la guerra y nutrir a los dioses" (Olivier, 2015: 579). El autor (*Ibid.*: 578) enumera algunos ejemplos de ritos amerindios que demuestran una equivalencia entre la primera menstruación y los ritos "que llevaban a cabo los guerreros después de matar a su primer enemigo".⁹⁴⁵ Esto explica por qué un hombre solamente podía casarse cuando había matado un enemigo. Ambos flujos de sangre eran vitales "para la reproducción de la sociedad" (Viveiros de Castro, 1992: 274).

Esta asimilación entre la procreación y la guerra explicaría la idea de la vasija-sacrificial con sangre, como vientre materno (véase Taube más arriba), y también como estómago del guerrero, "embarazado con sangre": ejemplos del mundo amerindio demuestran que el guerrero captura un hijo-prisionero en el mundo externo, tal como la mujer cautiva a los recién nacidos (Olivier, 2015b: 65, 66). Amarrado con el *tonacamécatl* a la piedra redonda, la víctima simbolizaba un feto (Baudez, 2010: 435). En palabras de Vilaça (2010: 92), se elimina físicamente al enemigo para incorporarlo socialmente, como un nacimiento después de un embarazo. En este sentido, la captura de un "hijo" en el campo de batalla, consumido por los familiares del captor, es fundamental para la reproducción de la sociedad.⁹⁴⁶

No debe sorprender que el guerrero mismo -fertilizado, femenino- repartiera la sangre de su víctima entre los dioses. Testimonios valiosos de otras partes de

944 Como parte de una serie de ritos que convierten a un hombre valiente en un *tecuhlli* o señor, con todos los privilegios señalados más arriba.

945 Véase Viveiros de Castro (2002: 228). Existe una relación particular entre la sangre, la tierra y la guerra entre los indígenas pilagá de la región del Chaco (una parte central de Sudamérica), donde las mujeres que menstruaban no podían sentarse en el piso durante los periodos de guerra (Métraux, 1946: 313). Entre los achuar, el asesino, en reclusión después del acto mortal, se rocía el interior de los muslos con sangre de gallo para figurar una menstruación (Descola, 2005: 269). Entre los warí, la reincorporación en la sociedad -después del acto de matar- se acompaña con el acto en el que se cubre el cuerpo con la sangre de las presas (Vilaça Aparecida, 2010: 92).

946 Generalmente, se considera que hay una falta de fertilidad en el interior de la comunidad, por lo tanto, la reproducción de la sociedad depende de manera simbólica de las relaciones exteriores y la otredad (Fausto, 2000: 934).

América –y lamentablemente ausentes en las fuentes del México central– explican cómo la acción de matar "llena" al guerrero con la sangre del enemigo.⁹⁴⁷ En sus trabajos etnográficos entre los indígenas warí, Vilaça (*Ibid.*: 74, 75) describe como el "espíritu-sangre"⁹⁴⁸ de la víctima penetra el cuerpo del captor/el que mata, lo que lleva a un proceso de consustancialidad entre ambos.⁹⁴⁹ La autora (*Ibid.*: 91) usa el término "engrasar" para referirse a la condición de estar "lleno" con "espíritu-sangre".⁹⁵⁰

Como vimos más arriba, en el pensamiento náhuatl existe la idea de sangre como una sustancia arcillosa, grasienta (Graulich, 2005b: 310, 323), aunque no hemos encontrado referencias directas en el corpus de fuentes nahuas sobre esta manera de absorber algo de la esencia del enemigo, tal como se ha registrado en otras regiones. Sin embargo, opinamos que la idea del guerrero mexicana como "contenedor" de sangre es probable, dada la asimilación con su prisionero. En este sentido, si Taube (2009: 90) comparó al cautivo con un recipiente, pensamos que el captor también es el águila-recipiente, "lleno de sangre" para repartir entre las deidades.

La reclusión y la muerte simbólica

En cuanto el guerrero captor terminaba su obligación de alimentar a los dioses, dejaba las insignias de su nuevo estatus en el palacio y, contrario a sus parientes e invitados que participaban en el banquete, entraba en un periodo de penitencia o

947 Aunque el *Códice Florentino* (1950-1982, II: 46) afirma correctamente que el captor "no mataba" al prisionero, del sacrificante -guerrero, tlatoani o comerciante- se decía que había "matado" a la víctima, pese a que eran los sacerdotes quienes ejecutaban el sacrificio (Graulich, 2016: 174). En este sentido, Bustamante (1841-42: 333) comenta acertadamente que el guerrero que primero "llegó" al enemigo, era llamado el matador, aunque no fuera el quien lo mató.

948 "*spirit-blood*".

949 Además, entre los warí, el proceso de "engordar con el espíritu-sangre" despierta el deseo de la esposa para tener relaciones sexuales, ya que el hombre transmite a través de su semen el espíritu del enemigo (*Ibid.*).

950 En palabras de Viveiros de Castro (2002: 264), el guerrero tiene la barriga llena de sangre del enemigo.

reclusión. Las fuentes sobre los antiguos nahuas de esta fase ritual son imprecisas y escasas.⁹⁵¹ Afortunadamente tenemos dos o tres descripciones breves, pero fundamentales, para entender la lógica de los eventos. En la versión en español, Sahagún (2003, I: 153) se limita a decir que los dueños de los prisioneros no se bañaban hasta el final de la fiesta, "haciendo penitencia por su cautivo difunto". Según Zorita (2011, I: 359), el guerrero ayunaba "antes y después de sacrificado" aquel. Más valioso es el comentario en el *Códice Florentino* (1950-1982, II: 48) sobre las condiciones específicas de dicho contexto: "Llamaron al captor el sol, tiza blanca y plumón, porque estaba blanqueada con yeso, cubierto con plumones".⁹⁵² Según el informante, se aplicaba la tiza y los plumones porque el guerrero no falleció durante la guerra, pero moriría en un futuro conforme su deber.⁹⁵³ Sus parientes lloraban por su condición (*Códice Florentino*, 1953-1982, II: 47; Broda, 1972: 180), al igual que el "viejo lobo".⁹⁵⁴

Durante este periodo, el guerrero se transforma y se asimila plenamente con la víctima y viceversa, expresado en primer lugar con la aplicación de la tiza y los plumones en su cuerpo.⁹⁵⁵ Con la muerte de su prisionero, el guerrero vivía una muerte simbólica (Graulich, 2014: 112).⁹⁵⁶ Igual que el Sol, consumido por la

951 La exclusión durante algún tiempo de un hombre que recién mató a un enemigo y su régimen de abstinencia es ampliamente conocido en varias partes del mundo, y, en algunos estudios etnográficos, registrados con lujo de detalle (Seligmann, 1910; Lumholtz, 1920: s/p; Métraux, 1949: 397; Descola, 2005: 269).

952 "And [as for] the captor, they there applied the down of birds to his head and gave him gifts [...] They named [the captor] the sun, white earth, the feather, because [he was] as one whitened with chalk and decked with feathers [...] The pasting on of feathers was done to the captor because he had not died there in the war, but was yet to die, and would pay his debt [in war or by sacrifice]. Hence his blood relations greeted him with tears and encouraged him" (Traducción de Dibble y Anderson).

953 Para la tiza y la pluma, véase Graulich (2005: 193, 282) y Olivier (2015: 495), y la *Leyenda de los soles* (2011: 182) que comentamos más arriba. El canto de los "guerreros del sur" detalla como los cautivos iban emplumados: *iuoyoc in nomalli* (Sahagún, 1958: 40). *Iuiyoc de Ihuittl*: "pluma de ave" (Molina, 1977, I: 96v).

954 Véase González Torres (1972:195).

955 Entre los guayakis, se le pegaban plumones blancos de un zopilote en el cuerpo para controlar el ánimo del guerrero en aislamiento ("*white vulture down was put on the killer to keep him light, after the killing*") (Clastres, 1998: 178). Similar es el testimonio de Lowie (1946: 498) para los ge "*the Canella killer neither washed, nor laughed, was restricted in diet, and sat on a special bed. While his family prepared a meal, the warrior took a bath, had falcon down glued on him, and loudly announced his deed in the plaza*".

956 Viveiros de Castro (1992: 245) habla de un procedimiento de identificación por medio de una muerte simultánea. También Trigger (1987: 398), Métraux (1949: 398), Clastres (1998: 178).

Tierra devoradora en el interior de la vasija, el guerrero que acaba de matar entraba en un periodo “nocturno” –Sol y guerrero feminizados–, forzado por la pérdida de sangre acumulado en su vientre/el *cuauhxicalli*.⁹⁵⁷

Nuevamente en Sudamérica, Vilaça (2010: 92, 93) narra como el espíritu del prisionero se convierte en el hijo del captor, alimentándose de él. Según Viveiros de Castro (1992: 245), “la alteración es un ‘devenir-otro’”: el captor se convierte en un enemigo, ya que está impregnado con el espíritu –enfurecido– de su prisionero. Por lo tanto, un guerrero victorioso recién regresado del campo de batalla era considerado un peligro para su comunidad.⁹⁵⁸ Su aislamiento era una medida para proteger el pueblo de sus posibles actos nefastos.⁹⁵⁹

El excluido se sometía a una serie de prohibiciones alimenticias y sociales. Una parte importante de las estrictas normas se establecía con el fin de neutralizar la reacción del espíritu del fallecido y controlar el ánimo feroz del captor. En particular, se cuidaba cada acto estrechamente relacionado con la salida o la introducción de algún mal, asociado a los orificios corporales. Para el norte de México, se reporta la entrega de la cabellera de la víctima a dos ancianos, seguido por el retiro del captor a su casa, sin hablar con nadie. Luego, él asiste a un baile vestido de negro, armado, “pero feo y horrible que parece un demonio” (Alegre, 1842: 333). Actos como vomitar o defecar debían ser evitados o en su caso, estrictamente vigilados (Chaparro, 2013: 31; Vilaça, 2010: 90; Hogg, 1958: 65; Kroeber y Fontana, 1986: 89, 90; Viveiros de Castro, 1992: 240).

957 Vale la pena recordar que las mujeres preñadas entre los nahuas debían estar encerradas – una forma de reclusión- durante las ceremonias del Fuego Nuevo, volviéndose *tecuaní* o “fiera” en caso de negarse a esta recomendación (Sahagún, 2003, II: 628, 629, 631).

958 Recordemos la naturaleza del guerrero, el cual es caracterizado de manera continua como un “hombre colérico” en el *Rabinal Achi* (Breton, 1999). Con Viveiros de Castro (1992: 240, 246), el guerrero que acaba de matar es temperamental y peligroso, comparable con mujeres sexualmente voraces. Por otra parte, la furia del espíritu capturado disminuye con el tiempo y ambos espíritus de alguna manera “armonizan”. También Basso (1995: 97, 103). Frazer (1912: 155, 156), en cambio, cuenta cómo, en varias tribus de África, el guerrero se calmaba con la sangre de su enemigo y evitaba así dirigir el enojo hacia su propio grupo. El autor opina que el enemigo se convirtió en un “hermano” al ingerir su sangre y un protector de él. Entre los maoríes sucedió algo parecido: el consumo de la sangre prevenía la venganza del espíritu vencido.

959 Para evitar la venganza del espíritu del muerto, el guerrero tupí y sus familiares cambiaron de nombre (Métraux, 2011: 45, 46).

Al hablar podía salir el espíritu y el uso de instrumentos cortantes podía provocar la pérdida involuntaria de sangre (Vilaça Aparecida, 2010: 91). A la inversa, se obligaba a que el recluso vomitara, con el fin de expulsar un espíritu maligno, capaz de devorar a su dueño desde su interior (Clastres, 1998: 172; Baudez, 2013: 320).⁹⁶⁰ Hill (en Olivier, 2016: 239) comenta sobre los navajos: "todo lo que pertenece al hecho de matar es evacuado, fuera de la mente". El peligro podía ser alejado al flechar algún objeto. Durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli, aparentemente se flechaba el pulque (*Códice Florentino*, II: 57).⁹⁶¹

Al igual que cualquier guerrero-noble, una vez que su prisionero de guerra se enfrentaba con la piedra sacrificial, el rey iba a la reclusión y conservaba atributos de su sustituto cual reliquias (Graulich 1999: 349, 397; Olivier, 2004: 397). En el caso del rey, esta muerte simbólica resultaba en el acceso renovado al poder; para un noble de menor rango, significaba ampliar su estatus social.⁹⁶² En un episodio llamado la "ceremonia de armarse caballeros", Muñoz Camargo (1948: 56) relata que "estaban encerrados cuarenta o sesenta días en un templo de sus

960 Retomamos nuevamente los comentarios de Olivier (2015: 579) a las láminas 44 y 45 del *Códice Borgia* (1963). Si en la lámina 44 se combina el origen de los actos reproductivos femeninos y masculinos, la lámina 45 continúa con el tema de la guerra y el sacrificio (Olivier, 2015: 579). Nosotros queremos enfocarnos en una parte de dicha lámina. En la parte inferior se presenta Quetzalcóatl-Venus, "sentado en un altar cubierto con una manta sobre la cual aparecen nueve cabezas del dios Venus, y rodeado por cuatro sacerdotes de esta misma deidad" (*Ibid.*). Seler (1963, II: 59) confesó no tener una interpretación de la escena. ¿Quetzalcóatl aparece en la lámina como el viento nocturno con una bandera de sacrificio, es decir, como un guerrero nocturno -el que acaba de matar/sacrificar a Itztlacolihqui en la lámina 42- listo para iniciar su reclusión? ¿El hecho de estar cubierto con una manta podrá indicar su estado peligroso y la necesidad de estar en aislamiento? De su ano sale un chorro de sangre precioso -el equivalente de vomitarlo-. ¿Es posible que Quetzalcóatl contenga y evacúe aquí la sangre del enemigo sacrificado?

961 Métraux (2011: 49; 1949: 402) observa como el guerrero en reclusión tiraba flechas miniaturas hacia una imagen-espíritu-enemigo. Los *Anales de los Cakchiqueles* (1950: 78) cuentan sobre un simulacro de flechar niños para conmemorar la muerte de Tolgom.

962 Derivado de la carta de Hernando de Santarén, Alegre comenta (1842: 397-398): "al que mató aquel enemigo que quiere comer, al cual en el mismo mitote le hacen un agujero en el labio de abajo en medio de la barba que le pasa todo el labio, y llega hasta las encías, por donde le meten un hueso que tiene un botón adentro, y sale como tres dedos del labio, y este trae toda la vida en señal de valiente, y si ha muerto dos, le hacen dos agujeros, y si tres, tres; y yo he visto indios que tenían tres". Sobre los coras en el siglo XVII dice Magriñá (2002: 214): "El guerrero que había matado al enemigo debía pasar por un rito especial: abstinencia de sueño de cinco días y cinco noches; luego se le pintaba el cuerpo de negro y, cuando por fin dormía, le agujereaban la nariz, con lo cual adquiría el grado de capitán". Véase las diversas publicaciones de Guilhem Olivier sobre los ritos de entronización de los *tlatoque* mexica.

ídolos; y ayunaban todo este tiempo, y no trataban con gentes más de con aquellos que les servían." Tenían que soportar muchas palabras afrentosas y satíricas "y les daban de puñadas con grandes reprensiones, y aun en su propio rostro". Posteriormente les horadaban las narices.

Un aspecto esencial en varios grupos indígenas del continente es el traspaso de canciones, durante la vigilia o a través de los sueños, al guerrero captor (Viveiros de Castro, 1992: 240).⁹⁶³ Para los nahuas, no disponemos de información al respecto. Tal vez el término en náhuatl *namictia.nitla*, traducido como "juntar o igualar una cosa con otra, o declarar sueños" se refiere a esta acción (Molina, 1977, II: 98v.). Cautivos, esclavos y mensajeros introducen, enseñan y dejan memoria de las hazañas. Según Castro (1992: 241), el enemigo muerto enseña la canción a su captor/matador.⁹⁶⁴ Así, apropiarse de canciones nuevas transmitidas por la víctima *post mortem* resultaba fundamental para la reproducción de la vida ceremonial.⁹⁶⁵

La prohibición de comer la carne de tu propio prisionero

Tal vez el aspecto más llamativo de la reclusión del guerrero es la prohibición de comer la carne de su propio prisionero. Según los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1953-1982, II: 54): "el que posee el cautivo [el captor] no comía

963 También Fausto (2000: 939).

964 Underhill (1976: 6) explica cómo poseer canciones entre los papagos del siglo pasado de Arizona era considerado lo más precioso. Para conseguir canciones, era necesario ser un buen cazador o guerrero ("*He must be a good hunter or a good warrior*"). Entre los warí de Brasil, el canto es el regalo del enemigo, captado muchas veces durante el sueño; este, que contiene el canto, se transmite a los familiares del captor, quienes se hacen cargo de su presentación en público. Es significativo que el captor mismo no puede realizar dicho acto (Fausto, 2000: 941). Retomamos también el mito ya señalado de la "sociedad" guerrera Hamatsa de los kwakiutl en el noreste de los Estados Unidos, donde queda explícito que la cautiva-esclava enseña las letras "ante los conductores del canto". Se trata de los cantos de la "cabeza" cortada, es decir, del hombre recién muerto. Y el relato continúa: "Ciertamente, ¿por qué no aprenderían los cantos del danzarín canibal?" (Hunt, en Blanco Villalta, 1948: 102).

965 Véase (Fausto, 2000: 941).

la carne del cautivo. Decía: acaso me comeré a mí mismo, cuando capturaba [el cautivo] decía: él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre”.⁹⁶⁶ La versión en español agrega (Sahagún, 2003, I: 150, 151): “Y por esta razón no quería comer de aquella carne, empero comía de la carne de los otros captivos que se había[n] muerto”. También encontramos en Pomar (1986: 62) esta aclaración fundamental sobre la restricción antropofágica: “para [que] ellos [los dueños]⁹⁶⁷ dejasen cosa ninguna dél para comer, por[que] les era prohibido, salvo los huesos, q[ue] se les q[ue]daba por trofeo y señal de su esfuerzo y valentía, poniéndolos en su casa, en parte donde los q[ue] entrasen los pudiesen ver.”

Aunque esta afirmación solamente se menciona una vez en la obra de Sahagún, era sin duda una condición generalizada.⁹⁶⁸ Se entiende que la identificación con la víctima impedía el consumo, ya que era como comer su propio cuerpo (Graulich, 2001: 483) o su propio hijo (González Torres, 1994: 292), una “endogamia que prohíbe el consumo de la carne del ‘hijo’” (Baudez, 2013^a: 301).⁹⁶⁹ Sin embargo, las fuentes no ofrecen más explicaciones al respecto. Dodds Pennock (2008: 17), por su parte, considera que el cautivador honraba a su hijo

966 [Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac caci, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin] (traducción de Olivier, 2008: 276). También Graulich (2005: 349-350); Olivier (2010: 466; 2016: 342).

967 Cursivas del tesista.

968 Véase Graulich (2005: 349-350). En la sección sobre las veintenas, hemos comentado la tendencia de los cronistas de no repetir cierta información. La misma prohibición se observa en fuentes históricas y trabajos etnográficos de muchas culturas Viveiros de Castro (2002: 239); Vilaça (2010: 90); Clastres (1998: 219); Métraux (2011 49); Seligmann (1910: 557). Esta regla se podía extender a ciertos miembros de la familia (Hogg, 1958: 20). En otros casos, la restricción se limitaba a algunas partes del cuerpo. Hogg (*Ibid.*: 128) da el ejemplo de los guerreros orokaiva en Nueva Guinea que solamente podían consumir el hígado con ciertas hierbas. Quizá es en este sentido que hay que entender el testimonio de Pérez de Ribas (1968: 159, 160), en el cual registró que el primer plato era para el cazador. También Hogg (1958: 20) menciona tal privilegio para el captor y Frazer (1912: 155, 156) enumera algunos ejemplos de guerreros que lamían la sangre de su cautivo. Finalmente, se he registrado la distribución y el consumo selectivo, con base en la organización clánica, donde ciertos grupos están presentes en el banquete, pero no participan en la ingesta (Seligmann, 1910: 557). La prohibición se podía extender a otros miembros de la familia –del lado paterno– si se trataba de casos de venganza. En estos casos, estos últimos tampoco contribuían en la expedición para buscar una víctima. En otros casos, la viuda del guerrero que fue el motivo de la venganza no comió de la carne (*Ibid.*: 562).

969 “Captor y cautivo están hechos de la misma carne, así que el primero no puede comerse al segundo” (Baudez, 2010: 434).

metafórico al “rechazar” su ingesta.⁹⁷⁰ Para Vilaça (2010: 90), la consustancialidad entre ambos podía ser mortal. Seligmann (1910: 558) opinaba que la abstinencia del cautivador impedía un exceso de sangre. Clastres (1998: 193, 194) registró una explicación interesante entre los cazadores guayakis: ellos nunca comen sus propias presas, ya que esto conlleva mala suerte en la cacería. Además, es considerado un acto de negación de las relaciones de intercambio.⁹⁷¹ Encontramos esta observación también en la *Descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora...* (1958 [1764]: 46) en relación al botín, como la ropa, y demás: “no se aprovechan los que son soldados, sino lo reparten entre los viejos que ya no salen contra el enemigo y viejas. Porque tienen creído, que usando ellos de tales cosas, los han de matar los Apaches”. Al renunciar al consumo y repartir la carne, el guerrero mostraba su moralidad.

Repensar el modelo del sacrificio humano como autosacrificio

En su estudio sobre el *quauhxicalli*, Eduard Seler (1992, III: 81) anotó hace más de un siglo: “*Hence the heart and blood of the victim, which were offered to the sun, or at least the vessels in which they were offered, must be representatives of the sun*”. Como “hijos del Sol”, la asimilación con este parece obvia. La noción de que los guerreros se enfrentaban para alimentar al Sol y a la Tierra, ha dominada de manera aplastante los discursos analíticos del siglo pasado, con base en una tríada de semejantes: el Sol y los hijos del Sol –de ambos campos, ya que el Sol comía indistintamente de ambos lados–. Como decía Cartwright Brundage (1985: 132): “*Both sides recognized a close kinship in the service of the gods*”.

970 “*The captor gave honour to the victim by refusing to eat the flesh of his metaphorical ‘son’*” (*Ibid.*).

971 Véase Olivier (2014: 339) sobre los paralelismos de estas prohibiciones entre cazadores y guerreros. También Metraux (1946: 452). Torquemada (1975-1983, 4: 173) comenta la obligación del cazador en Florida de ofrecer su presa a sus suegros, “sin osar comer cosa alguna de ella”.

¿Estaba en lo correcto Georges Baudot (2004: 59-66) al considerar a los tlaxcaltecos los más cercanos a los fundadores del Quinto Sol, idénticos a los mexicas y consustanciales “con el creador mismo”? ¿El pacto secreto tenía como fin complacer a los dioses a través de la sacralización del más parecido? ¿Se trataba de recrear el mito de Nanahuatzin, el buboso que fue sacrificado por su padre para formar el Sol?⁹⁷²

Por otra parte, la idea de preferir al tlaxcalteca para sacrificar un idéntico se basa en el modelo sobre el sacrificio humano de Hubert y Mauss en relación a la asimilación del sacrificante con la víctima, un tema conocido en distintas religiones, y abordado en los estudios sobre el México antiguo desde el siglo XIX con Orozco y Berra (Graulich, 2005: 148). Esta identificación entre el guerrero y su cautivo, según Olivier (2015: 341, 627; 2004: 397-402; 2010: 466-467; también Graulich, 2005: 165, 349-350), “confirma que el ‘sacrificante’ -el que ofrece al sacrificado y se beneficia del acto sacrificial- ofrece su propia vida en sacrificio a través de una víctima sustituta”.⁹⁷³

En palabras de Baudez (2010: 431; 2013^a: 279-282):

En este punto, quisiéramos sugerir que en las religiones mesoamericanas el sacrificio de “sí” es primordial, siendo secundario el sacrificio del “otro”. El primero tiene sus límites: no puede ser total, sino sólo en caso de suicidio, caso extremo y por fuerza excepcional. Sin embargo, el don total de “sí” puede ser realizado gracias al sacrificio de una víctima humana, con la condición expresa de equipararse a ella. El sacrificio humano aparece entonces como un sustituto del sacrificio de “sí”, en el cual la víctima representa al ego.⁹⁷⁴

Baudez se apoya en la idea que el autosacrificio antecedió al sacrificio del otro.⁹⁷⁵ “Una vez sacrificada la víctima se vuelve totalmente idéntica a un guerrero

972 A Nanáhuatl le cubrían con pluma y tiza, los signos de las víctimas sacrificiales (*Leyenda de los Soles*, 2011: 183).

973 Para Duverger (1983: 186) se trata de una forma de “parentesco místico”, de “filiación simbólica”.

974 Hay que considerar “la sangre vertida del sacrificado como una oblación de la propia persona del amo del cautivo” (Duverger, 1983: 186).

975 El autor se refiere a un agujero mencionado por Sahagún donde se presenta una equivalencia simbólica entre las espinas para el autosacrificio y la toma de cautivos.

mexica caído en el campo de batalla o sacrificado sobre la piedra de sacrificio. [...] En el momento de su muerte, la víctima ya no es cautivo, tampoco enemigo, se vuelve hombre águila”. La antropofagia por parte de su familia “confirma” e “incrementa” el proceso de la asimilación (Baudez, 2010: 434), y transformado el cuerpo en entidad celestial, la carne sacralizada revitaliza al consumidor (*Ibid.*, 2013^a: 286).

Quizá vale la pena repensar algunos puntos de dicha construcción teórica, a la luz de lo que hemos visto. Aunque el proceso de identificación entre el captor y su prisionero es innegable, la argumentación basada en el énfasis del autosacrificio, “el sacrificio de sí, y la conversión de la víctima al Ego” genera la idea errónea de que la asimilación es unidireccional, es decir, que el otro se convierte en un yo, un auténtico yo. La garantía de un lugar *post mortem* en la Casa del Sol por medio de la alianza divina, pactada con los aromas y el humo de las viandas del don-sustituto, aparentemente explica solamente una parte del proceso, ya que el mecanismo inverso, es decir, la transición del yo al otro, la incorporación de la cualidad del otro, es decir, la “enemización” del yo, no ha recibido la atención que merece. Lo que parece faltar en el modelo del “autosacrificio a través del sustituto” es el beneficio relacional bidimensional. Si el sacrificio de un enemigo restituyera al autosacrificio, deberíamos preguntarnos cuáles serían los beneficios de este: ¿acaso el autosacrificante obtuvo el derecho a casarse, se pudo beneficiar con la distribución de carne humana, aumentar su prestigio con la circulación de mantas o escuchar la emisión de canciones en sus sueños (todos aquellos elementos de “persona” por medio de la alteridad)? Según Fausto, la actividad del consumo estimulaba la reproducción social y económica interna. Aparte, la “enemización” motivaba la continuidad de la guerra. En este sentido, si la víctima sustituta convirtió al sacrificante en otra víctima simbólica, él también es el responsable de la adquisición de potencia sexual, de ferocidad y del vigor que se esperaba de un hombre adulto de la nobleza. Finalmente, el prisionero transmitía algo de su “cualidad” como “enemigo” a los parientes y amigos que consumían su cuerpo.

Esto nos lleva a cuestionar sobre el carácter preciso de la asimilación. Deberíamos preguntarnos si el modelo del sustituto corresponde a lo que Viveiros de Castro (1992: 245, 254) llamó una incorporación narcisista. En este sentido, no compartimos la idea de Echeverría (2009: 4) de que la alteridad de los nahuas es de “espejo”. “*Nomatca nehuatl ni Yaotl*”, “Yo mismo soy el enemigo”, se refiere a la construcción continua de esta condición, más que al ser mismo. De la conversión no puede resultar un auténtico yo, como sugiere Baudez, ya que implicaría una homeostasis. Para nosotros, con la muerte de la víctima no desaparece el enemigo, como piensa Baudez, aún si una parte se convierte en hombre-águila. Otra parte se instala en el interior del captor, la parte exteriorizada que garantiza justamente una alteración en el tiempo; entonces, ¿son semejantes, no idénticos?⁹⁷⁶ Según Olivier (2010: 469; 2015: 653), “los guerreros mexicas adquirirían una identidad social y una carga anímica fortalecida con la captura y sacrificio de enemigos...”

James Maffie (2014: 62, 137) define el concepto náhuatl *téotl* como un proceso, un cambio, impermanencia y transformación. Se trata de una transformación continua, basada en la relación con un opuesto, expresado con el término *inamic*. Entre las polaridades de la “clasificación dual mesoamericana”, López Austin (2003: 225, 226) comenta el morfema *námic* por sus múltiples significados: así, *tenámic* se traduce como marido, o mujer casada, pero también como enemigo de alguno y contrario.⁹⁷⁷ Esta ambigüedad encuentra una expresión a través de una serie de actividades, manifiestas en términos como *olin*, *malinalli* o *nepantla* (Maffie, 2014: 355). El autor explica: verbos con *nepan* se refieren a procesos interrelacionales, interactivos. Son procesos sociales, “que

976 De los gemelos que nacieron de una madre que se llamaba Cóatl, decían que se debía matar a uno de los dos, si no, que “había de comer a su padre o madre” (Mendieta, 2001, I: 226)

977 *Tenámic*: marido, o mujer casada, o compañero e igual de otro, enemigo de alguno y contrario, o el contrario del que juega (Molina, 1977, II: 98v.)

suceden en espacios interpersonal o social, entre lo uno y lo otro, en medio de los actores relevantes”.⁹⁷⁸ Es el lugar del Nécoc Yaotl, el ‘Enemigo de ambos lados’.

Palabras finales

Acerca del método

978 “*They are social processes occurring in a distinctly interpersonal or social space that exists betwixt and between or in the middle of the relevant actors*” (*Ibid.*).

El contacto con los europeos a principios del siglo XVI puso fin al sistema sacrificial y antropofágico de la dinámica bélica mesoamericana. Las fuentes históricas del siglo XVI dejaron información detallada referente a estas prácticas indígenas, pero descriptiva, fragmentada y sesgada, enfocada básicamente en el complejo ceremonial sacrificial central. No disponemos, como es el caso de Brasil, de testimonios como los de Hans Staden, un soldado prisionero de los tupinambá durante el siglo XVI, a punto de ser comido, o de las reflexiones sobre la misma cultura del franciscano André Thevet, el cosmógrafo del rey de Francia, o del protestante Jéan de Lery, o también de las diversas anotaciones de los jesuitas en Sudamérica. Los cronistas nos dejaron con un hiato con respecto a los detalles del banquete antropofágico en el ámbito doméstico del guerrero captor.

Aún así, la información recopilada es relativamente abundante y comprueba la práctica de canibalismo institucionalizada durante la época prehispánica, un hecho confirmado por las evidencias arqueológicas, cuyos resultados indican la práctica en distintas partes de México a lo largo de la historia mesoamericana. El patrón de distribución centrífuga de los restos óseos, debido a la modificación corporal de las víctimas del sacrificio y la ingesta, observado en las fuentes históricas, coincide hasta cierto punto con los hallazgos arqueológicos de huesos fragmentados y dispersos en diversos espacios cívico-ceremoniales y basureros domésticos, hipotéticamente canibalizados.

Pese a que en los últimos quinientos años ha habido cambios drásticos, el tema del *tecuaní* o “comedor de gente” sigue presente en el imaginario indígena actual. No solamente en los relatos o mitos sobreviven las referencias canibalísticas: la etnografía mesoamericana atestigua de su presencia de manera explícita en el complejo relacional cotidiano del sociocosmos, y en algunos casos, las batallas entre dos comunidades continúan (Neff, 2009). Los datos etnográficos revelan algo acerca de los motivos distintos de la deglución, y despliegan una gama de protagonistas apenas visibles en las fuentes históricas.

Por la particularidad aquí expuesta sobre el radical cambio cultural del mundo mesoamericano, nos dimos la libertad de traspasar el área mesoamericana

en busca de información relevante. Como es bien conocido, en otras partes del continente las formas y dimensiones de contacto con el viejo mundo eran distintas, y en algunos casos, inexistentes hasta el siglo XX. No es extraño encontrar referencias a la práctica de canibalismo en el norte de México durante el siglo XVI y XVII. Los testimonios de los Estados Unidos del siglo XVIII y XIX son relativamente abundantes, y en algunas partes de Sudamérica, todavía se consumía carne humana en el siglo XX.

Estamos conscientes que la comparación con sociedades con características socio-políticas y religiosas distintas como los grupos amazónicos o sistemas de jefaturas o clánicos como los kwakiutl o los iroqueses no es evidente. En este sentido, estas diferencias aparecen como un gran desafío, y la tarea consiste en buscar las particularidades del complejo caníbal entre los nahuas de México. Por otra parte, detenerse en el ejercicio por estas diferencias nos pondría de nuevo en el contexto de la antropología pre-Levistraussiana. En nuestro análisis del pensamiento náhuatl quedó expuesto una cosmología amerindia más amplia. Esta idea no solamente es relevante para la cuestión metodológica, sino que nos ayuda de alguna manera a deconstruir una parte mitológica de la historia “azteca” elaborada durante el siglo pasado, que consistía, entre otros argumentos, en la idea de que los mexicas habían inventado una forma de guerra llamada guerra florida (con Tlacaélel como la mente brillante atrás del sistema). En esta historia, la máquina bélica y política de la Triple Alianza aterrorizaba a los enemigos – todos ellos representados como víctimas– con sus ceremonias suntuosas sacrificiales. Aunque la supremacía de la Triple Alianza está fuera de duda para la segunda mitad del siglo XV, sus estrategias no eran del todo originales y la guerra florida es una variante ejemplar de un tipo de guerra continental.⁹⁷⁹ Es importante señalar que solamente se llevaba a cabo, porque los enemigos de los tenochcas y sus aliados aspiraban a los mismos objetivos, es decir, ganarse los honores y el prestigio de una sociedad guerrera a través de su

979 Llegamos a contextualizar la dinámica de la guerra florida del Altiplano Central y el Postclásico maya, gracias a los estudios precursores de Franz Boas (1895); Alfred Métraux (1949); Claude Lévi-Strauss (1943); Pierre Clastres (1996 [1980]) y Stanley Walens (1981).

autodestrucción: la multiplicación social, los privilegios socio-económicos durante la vida, y ser recordado en la memoria colectiva después de su muerte.

La existencia de canibalismo en regiones “extra-mesoamericanas” ha sido registrado y analizado por historiadores, arqueólogos y etnólogos desde el siglo XIX, y en los últimos cincuenta años, la literatura referente al tema creció de manera considerable. Es particularmente en el ámbito etnográfico sudamericano donde la experiencia etnológica ha resultado en información de campo detallada y, en combinación con ciertas tendencias filosóficas, ha llegado a explicaciones teóricas coherentes acerca del tema más allá de sus áreas de trabajo. Citando a Chaparra Amayo (2013: 307): “En el contexto americano, podemos hablar ahora de una formación de saber y de un pensar caníbal que entroniza la pulsión de muerte como principio constitutivo de lo social en la mayoría de las sociedades prehispánicas a través del lenguaje, la guerra, la práctica ritual y las prescripciones acerca del consumo de la sangre, la energía y/o la carne del guerrero sacrificado”. Por lo tanto, para una mejor comprensión de las distintas prácticas de canibalismo entre los grupos nahuas del Centro de México y en la tradición mesoamericana, sería un error metodológico no aprovechar el conocimiento acumulado de los colegas de otros países.

Nos hemos enfocado principalmente en el consumo de un enemigo de guerra, y en menor medida en las fiestas que incluían el consumo de un esclavo por parte de los comerciantes a larga distancia. Para llegar a entender el banquete de un prisionero, era necesario acercarnos a las distintas dimensiones de su práctica. Por lo tanto, era imprescindible caracterizar a la sociedad y la guerra de los nahuas del Postclásico tardío. Al mismo tiempo, era importante señalar que el consumo de un “ser humano” (un ser humano para nosotros los occidentales) por parte de otro ser humano no era el único tipo de canibalismo, y por lo tanto, era fundamental contextualizarlo dentro de las múltiples formas de canibalismo (entendido como cualquier entidad anímica que devora un ser humano) del mundo indígena. Para esto, era indispensable revisar la noción de consumo y su papel en la cosmología total indígena. Revisamos la importancia de la alimentación dentro

de la formación de las “categorías de identidad” (Viveiros de Castro, 2004: 60, 61; 2010: 55), para finalmente volver al canibalismo específico de las víctimas de las guerras entre los grupos nahuas, como un regulador esencial en los modos de relación de los involucrados.

Sociedad, guerra y fuerzas anti-expansionistas

Clastres (1996: 212) explicó la guerra en sociedades pre-estatales como un mecanismo político que impedía intencionalmente cada cambio social y mantenía una “indivisión interna” a través de una guerra hacia el mundo exterior, en donde todos los “otros” eran extranjeros y enemigos potenciales. Cada grupo intentaba mantener su autonomía, por medio de esta “relación estructural de hostilidad”. La unidad del grupo dependía de una independencia total, una situación que solamente la guerra permanente garantizaba, a través de la separación y el parcelamiento de los grupos (“a mayor dispersión, menor unificación”, *ibídem*: 213). Con su teoría de la “Sociedad en contra del Estado”, Clastres desafiaba la teoría marxista de la “sociedad primitiva” al demostrar cómo un colectivo lograba neutralizar una autoridad política en busca de explotación, riquezas y poder (Viveiros de Castro, en Clastres, 2010: 12). Posteriormente, Viveiros de Castro (*ibídem*: 41) se basa en la teoría de Clastres para desarrollar el modelo de la “metafísica de la predación” o la cosmología del perspectivismo. Según este autor, hasta en sociedades primitivas, siempre existían aliados políticos, ubicados entre los grupos co-residentes y los enemigos, para la construcción de una afinidad matrimonial, una estructura social que permitía la fragmentación externa de la comunidad. Por lo tanto, el centro de la sociedad siempre se ubicaba a nivel extra-local, justamente en estos espacios donde se puede efectuar la conversión entre lo interior y lo exterior (*ibídem*: 44). En este modelo, el enemigo es el pivoto central de esta relación con el exterior. Para la realización de la vida interior, se incluía necesariamente lo externo. La reproducción social dependía de los muertos, ya sea por medio del sacrificio de enemigos en la comunidad propia, ya sea en

manos de los enemigos. La constitución de la sociedad se basaba en esta relación con el enemigo (Viveiros de Castro, 1992: 255, 283, 284).

Volviendo a los grupos nahuas del Altiplano Central, observamos similitudes y diferencias. Los mitos y mitohistorias demuestran la tendencia de separación y dispersión desde un momento de origen común. Al igual que entre varios grupos señalados en todo el continente, las guerras floridas y las prácticas de antropofagia se realizaban (de preferencia) entre grupos de la misma lengua, la misma cultura, un origen común, con las relaciones de co-residencia y alianza rotas. Nuestro análisis de la guerra florida – al igual que el estudio de Breton (1999) del *Rabinal Achi*– apunta en la dirección de mantener la independencia política. En este sentido, contradecimos la interpretación de Ross Hassig (1988) de una guerra florida “al servicio de una guerra geopolítica con el fin de dominar al enemigo”. Alvarado Tezozómoc (1975) decía que esta guerra había de ser para siempre, un discurso en contra de un movimiento de unificación, aunque estos pactos no se mantuvieron a finales del siglo XV. En estas condiciones se maximizaba la socialización por medio de la máquina bélica florida, capturando hijos virtuales – con Viveiros de Castro (1992: 283), una “anti-afinidad”– para la construcción de la comunidad. En este sentido, hay que entender la guerra florida como una fuerza anti-expansionista, para satisfacer una demanda de una clase de guerreros.

Al lado de esta tendencia anti-estatal funcionaba una fuerza centralizadora y una división interna, por medio de pactos políticos y afinidad matrimonial (enclaves de reciprocidad) con fines de explotación interna, de expansión y de acumulación de riquezas. Era una sociedad con una estratificación social marcada que organizaba guerras, al lado de los pactos bélicos floridos, con el fin de exigir tributo. En resumen, los pueblos de la Triple Alianza combinaban la alianza exógama a nivel local (afinidad matrimonial), con fines (geo)políticos, mientras las guerras floridas servían para obtener cautivos y establecer de tal manera una alianza de afinidad "virtual" con el enemigo, ni muy cercano, ni muy alejado.

Todo el mecanismo de fuerzas opuestas era de alguna manera inestable. No todos los adversarios eran independientes de manera permanente, ni todas las relaciones con los aliados políticos se mantuvieron estables. Grupos independientes se convirtieron en aliados y viceversa, con cambios abruptos en las estructuras relacionales: por un lado se imposibilitaba la afinidad matrimonial (había matanzas de cuñados o cuñadas); por otro lado, las guerras floridas eran suspendidas por motivos distintos. El enemigo de hoy era el amigo de mañana (aunque mexicas y tlaxcaltecos mantuvieron la enemistad hasta el momento de la conquista).

La guerra de “captura” y la ingesta de un enemigo

Los grupos nahuas manejaron dos distintos tipos de guerra: mientras la guerra “clásica” (una tendencia pro-estatal) era enfocada principalmente en la obtención de tributo y la captura de bienes (dioses, hombres, mujeres, infantes, objetos, entre otros), la guerra florida – diferenciada en las fuentes del siglo XVI– tenía como fin obtener almas de guerreros (una tendencia anti-estatal).

Es probable que en algunas ocasiones, la derrota de un pueblo alejado culminara en un banquete antropofágico *in situ*. La *Relación de Michoacán* atestigua el consumo de ancianos y ancianas, mujeres e infantes en el lugar de las hostilidades, parecido a la inmediata preparación de los enemigos durante la conquista española por parte de mexicanos y tlaxcaltecas. Esta forma de consumo, alejado del contexto sacrificial de los espacios ceremoniales, fue definido por Graulich (2005) como canibalismo no-ritual. Para nosotros, es una indicación que el sacrificio humano no era una condición *sine qua non* para la práctica de canibalismo. Consideramos que no se puede dicotomizar los distintos contextos en ritual versus no-ritual. El consumo *in situ*, registrado igual en regiones más septentrionales de México, se integra en el mismo conjunto de creencias sobre obtener alteridades, y las razones pueden ser varias: la distancia a la comunidad imposibilitaba el transporte de segmentos corporales de manera prolongada. De la misma manera, es posible que ancianos y niños de cuna no

eran considerados víctimas predilectas para alimentar a los dioses. En el caso de los eventos de la caída de Tenochtitlan, las circunstancias bélicas impedían la captura de víctimas y el sacrificio regular asociado a los eventos calendáricos. La dimensión de las batallas resultó en un desorden que impedía el estricto conteo normal y la repartición de los prisioneros. En general, no estamos bien informados sobre la práctica antropofágica en estas circunstancias.

A través de la voz del consejero tenochca Tlacaélel, Durán (1984; también Pomar, 1986) emitió las siguientes nociones fundamentales para entender el mecanismo de la guerra florida y el consumo del otro: en un campo de batalla, que se asemeja a un mercado, ubicado en la frontera con los nahuas de Tlaxcala, se encontraban “las tortillas” o cautivos ideales. Sin destruir el otro, se armaba allí una guerra que tenía que ser para siempre. En cambio, los enemigos más alejados no eran tan “frescos” para comer, ya que eran “naciones bárbaras y de extraña lengua”. Esta preferencia canibalística forma el principio y la explicación de las guerras floridas. La captura de estos enemigos en específico, y no de otros, fue recibida con los mayores honores, y la pregunta es ¿por qué?

Con el consentimiento de ambos –o distintos– señoríos involucrados, los jefes llegaron secretamente (según Walens, una secrecía que acentuaba la sacralidad de los diálogos con el grupo externo) a acuerdos para enfrentarse e “intercambiar” cautivos, una “predación planeada”, estimulada a través de plegarias de “entrega de presas” dirigidas hacia las fuerzas divinas adversarias. Disponemos de algunas metáforas (entre nahuas y mayas) que indican la “voluntad” simbólica del guerrero presa para “entregarse” en manos de un captor “pasivo”, y así desviar el sentimiento de culpabilidad del guerrero captor (semejante a la lógica cinegética). Durante encuentros con el enemigo en ceremonias como el juego de pelota, la inauguración de un templo o la entronización de un *tlatoani*, los nobles se comprometían a dar un trato justo a los prisioneros. Por lo regular, no se negociaba la liberación de un prisionero noble –una vergüenza para un guerrero– con el fin de posibilitar la venganza por parte de su comunidad (Clastres; Viveiros de Castro).

Los prisioneros eran registrados por jueces llamados 'Señores del Sol'. Cualquier irregularidad en la repartición era castigada. Aunque el ideal a alcanzar era aprisionar un enemigo de manera individual, en muchas ocasiones era una hazaña colectiva. La diferencia entre ambas capturas no era irrelevante, ya que la recompensa en forma de segmentos corporales para el consumo dependía de estas circunstancias.

Con la muerte sacrificial de la víctima, había una fragmentación (una multiplicación) de su persona. Se colgaba su cabeza en el *tzompantli* (como una semilla para la comunidad) y la sangre y el aroma de las carnes satisfacían a los dioses, mientras el resto del cuerpo se repartía entre los sacerdotes, el *tlatoani* y el guerrero captor.

Se cocía la carne en el calpulli del guerrero captor y se consumía la carne en el ámbito doméstico. Posteriormente, y en concordancia con algunos datos de la cacería etnográfica, se llevaba a cabo un proceso importante de distribución de carne deshuesada (fase postcocción) hacia los parientes más lejanos o aliados.

Si el prisionero era capturado por varios guerreros, se repartían los trozos probablemente en la fase antecocción. En la descripción de Sahagún, la asignación de trozos de carne empezaba con la pieza más grande para el captor principal, y terminaba con una parte menor para el cuarto, quinto o sexto guerrero involucrado. Las partes más carnosas facilitaban una mayor repartición postcocción entre parientes y aliados, lo que a su vez intensificaba el intercambio de productos y con esto, el prestigio del guerrero. Al mismo tiempo, el sacrificio y el desmembramiento de un enemigo capturado por distintos guerreros era presenciado por delegaciones de los distintos calpullis involucrados, quizá con el derecho de reclamar el segmento ganado. Finalmente, tenemos algunas indicaciones para pensar que los cautivos “sin dueño” (“cautivos sin título de captor”) eran consumidos, tal vez exclusivamente por los guerreros en un espacio comunal llamado el Uitzcalco (*Códice Florentino* (1950-1981, VIII: 53; Sahagún, 2003, II: 672).

La carne era cocida con agua y maíz, probablemente para neutralizar los posibles efectos malignos contenidos en la carne. Al mismo tiempo, el maíz era el signo de la nahuatlización y la cultura, y convirtió un banquete feroz en un comensal “civilizado”. En cambio, el proceso de asar la carne parece estar asociado a la práctica de canibalismo fuera del ámbito femenino de la sociedad interna, y más vinculado a un contexto masculino, externo, más cercano a lo divino.

Enseguida, se llevaron a cabo varios ritos *post mortem* para controlar el alma enfurecida del prisionero: nuevamente le dieron de comer. En algunas fiestas, el alma del captor aparecía en ritos de captura. Hemos interpretado algunos personajes (*ixiptla*) con una codorniz en la boca como espíritus de cautivos, caníbales en busca de venganza.

En sentido contrario, a partir de la captura y el retorno a la comunidad, el captor interiorizaba el alma del enemigo, y se convertía en un individuo peligroso para su propia comunidad. A través de una reclusión, se alejaba temporalmente de la sociedad y pasaba por una muerte simbólica (Graulich, 2014). La prohibición de consumir a su propio enemigo parece ser una manera de evitar un exceso de “enemización”. Al mismo tiempo, esta abstinencia individual (“un rasgo característico de las sociedades de cazadores”, [Olivier, 2015: 340]) abría la posibilidad de mostrar su generosidad, siendo un hombre moralmente correcto al compartir su presa.

La ruptura de los lazos matrimoniales y la construcción del parentesco virtual

En 1985, González Torres (1994: 292) comenta en su estudio sobre el sacrificio humano: “suponemos que no podían ser comidas las víctimas con las que se tuvieran lazos de parentesco”. Efectivamente, algunas fuentes mencionan que los mexicas no consumían a sus propios muertos. Sin embargo, la autora no

tomó en cuenta la elaboración del parentesco virtual con el enemigo, con el fin de comerlo.⁹⁸⁰

La lógica atrás del mecanismo florido se basa en un principio general: ¿Cómo se puede construir parentesco sin las obligaciones sociales que implica esta alianza?⁹⁸¹ A través de la prohibición o la negación del casamiento, los rivales abrían un espacio para el apresamiento de individuos, con el fin de convertirlos en un familiar virtual, por medio de unos ritos complejos que culminaban en el sacrificio alimenticio de la víctima. Es el historiador Diego Muñoz Camargo (1948) quien ofrece la clave histórica directa: “la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, [...] porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros.” Otros datos del siglo XVI indican cómo la alianza matrimonial transformaba al enemigo en un afín y dificultaba los enfrentamientos.

La ruptura en los lazos matrimoniales propició la guerra florida, una estructura que permitiría la obtención de un cautivo y la construcción de una afinidad ideal: El *Códice Florentino* (1951-1979, II) expresa de manera explícita el dialogo en que se reconoce el enemigo como un hijo virtual, y el captor como su padre (Broda, 1970: 200; Graulich, 2005: 153; Baudez, s/f: 319; 2010: 432; Olivier, 2008: 276). Se trata de una forma de adopción, sin embargo, “simulada”, ya que los nobles más ilustres se negaban a someterse de esta manera. Es este carácter virtual de la filiación con el enemigo que permite el tratamiento sacrificial y canibalístico de los prisioneros. Con Viveiros de Castro (2010: 26): “La afinidad virtual [...] está marcada en forma indeleble por el signo del canibalismo, motivo omnipresente de la imaginación relacional de los habitantes de esos mundos.”

980 Por otra parte, para López Austin (2012, I: 439-441), el vínculo de parentesco entre el cautivador y el cautivado era un motivo para dudar justamente de la distribución y la ingesta de carne humana. Para él, la repartición de la carne quizá tenía como único fin su conservación como reliquias-trofeos, una interpretación del destacado mesoamericanista que nos parece demasiado cautelosa.

981 Entre los Tupís de Brasil, la manera de liberarse de las obligaciones de la residencia uxori-local del joven guerrero era a través de la captura de enemigos, hasta tener el prestigio suficiente para sostener un núcleo familiar propio (Viveiros de Castro, 1992).

Con la declaración del parentesco en el momento de la captura inicia un proceso de integración o adopción, definido por distintos autores como una asimilación, domesticación o humanización (“nahuatlización”). Esta idea deriva de la condición ontológica indígena etno o antropocéntrica que atribuía la condición de “plena humanidad” (los “hombres verdaderos”) exclusivamente a la propia comunidad, mientras el resto de las comunidades eran vistas como seres de menor categoría o no-humanos (Viveiros de Castro, 2004: 39). En este sentido, parece ser significativo que el verbo *tlama* que significa “cazar” o “cautivar algo” (Molina, 1977, II: 125r; Read, 1998: 132; Olivier, 2015: 36) está formado con el prefijo *-tla-* que indica una calidad no-humana. En otras palabras, se trata de la captura de un enemigo considerado menos o no-humano (“*amo tlatcatl*”), el mismo calificativo que recibían los aliados co-residentes que se separaron durante las migraciones originarias.

Baudez (2013^a: 300) habla de “técnicas de asimilación” para definir el conjunto de actividades que generan la mutación doble. El cautivo recibe atención de la comunidad del captor con afecto: le ofrecen comida, pasa el tiempo con mujeres (en algunos casos) y es vestido como su dueño. Un tío virtual lo amarra con una cuerda o “cordón umbilical” al *temalácatl* para confirmar su integración como si fuera un recién nacido. El mismo tío llora en el momento de su muerte (figura).⁹⁸²

1. Guerrero captor (padre)	Guerrero prisionero (hijo) (<i>Códice Florentino</i> , 1975-1979, II: 54).
2. El viejo lobo o tío (<i>Intla</i> , de <i>tlatli</i> : 'su	Guerrero prisionero (hijo)

982 Hace más de cien años, el escocés James Frazer (1912: 154) ya señaló el vínculo entre la antropofagia ritual y las relaciones de parentesco: “*Strange as it may seem to us [...] a motive of a warrior to eat the flesh of a slain enemy is ‘the wish to form an indissoluble covenant of friendship and brotherhood with his victim. [...] Drinking the dead men’s blood or eating his body is making him a friend!’*”. (“Puede parecer extraño para nosotros, [...] pero el deseo de formar un pacto indisoluble de amistad y fraternidad con la víctima era un motivo para comer la carne de un enemigo. [...] Al beber la sangre del muerto o comer su cuerpo, se convirtió en un amigo”) (traducción del tesista).

tío').	(<i>Códice Florentino</i> , 1950-1981, II: 50, 51).
3.Cantor de Amaquemecan, convertido en concubina mexicana ("amochauh"= "vuestra concubina").	<i>Tlatoani Axayacatzin</i> (Chimalpáhin, 2003: 145-149).
4.El cuchillo de pedernal en una cuna, 'el hijo de Cihuacóatl'	Cihuacóatl (Durán, 1984, I: 130).

Figura: Algunas relaciones de afinidad virtual.

Acerca de las preferencias sociológicas, la guerra y el consumo restaurativo

Finalmente, faltan unas palabras acerca de las preferencias sociológicas del consumo, expresadas claramente en nuestro discurso nuclear de Tlacaélel. Los relatos mitológicos y mitohistóricos, y en menor medida los históricos, revelan un origen común de los enemigos de las guerras floridas. A nivel mitológico, los dioses patronos Huitzilopochtli y Mixcóatl eran hermanos. En las versiones sobre el origen de la Guerra Sagrada queda claro que los adversarios se parecen unos a otros. Las peregrinaciones se caracterizan por diversos momentos de separación de grupos emparentados, los mismos que se convierten en los más deseados por los dioses para comerse. Según las versiones mitohistóricas, es durante las migraciones centrífugas que los mexicas “[se hicieron] comedores de carne humana”, *in mecitin inic tlacanacaquani*, Cristobal del Castillo (2001).⁹⁸³

La noción de grupos cultural y lingüísticamente parecidos que rompen las relaciones de co-residencia y la alianza matrimonial, para posteriormente

⁹⁸³ Traducción de Navarrete (2001: 106, 107).

combatirse y comerse, es asombrosamente paralelo en distintas partes de América. Vilaça (2010) definió esta forma de alejamiento como el proceso de diferenciación interna o “enemización”. La separación y la consecuente distancia geográfica (medida de grado de humanidad, ni muy alejada, ni muy cerca, señalada como un punto elemental en el discurso de Tlacaélel), adquirieron importancia, y a nuestro juicio, las fuentes históricas que mencionan “guerras continuas” entre grupos vecinos aluden a esta idea. Por varias razones, era preferible sacrificar y comer un pariente lejano, un individuo a quien se podía atribuir el calificativo de “humano”. El cautivo peleaba, danzaba, bebía y comía, se vestía y pasaba el tiempo con mujeres, como ellos y con ellos, para disminuir su condición de menos o no-humano. Con la repartición de un prisionero de la región Puebla-Tlaxcala entre dioses y seres humanos, el guerrero obtuvo el máximo honor. Estos nahuas compartían el idioma y las costumbres, es decir, de todos los “menos o no-humanos”, los nahuas vecinos eran los más cercanos a la “humanidad” mexicana, y en este sentido, los sustitutos ideales, dignos para ofrendar a los dioses (Graulich, 2005). En náhuatl, el proceso de convertirse en “ser humano” se expresaba con el término *nauatizque*, como la “nahuatlización” o conversión en un nahua, entre otras cosas, a través del lenguaje y la comida (comunicación personal, Leopoldo Valiñas).⁹⁸⁴ Quedará por investigar si el término se encuentra en las fuentes con referencias directas a los enemigos prisioneros.

De alguna manera, el proceso de adopción, de humanización y de ingesta del enemigo parece ser un acto restaurativo para recuperar la pérdida por la diferenciación interna durante las rupturas iniciales migratorias (Vilaça, 2010).

La cercanía cultural llevó a Baudot (2004) a considerar a los nahuas de la región Puebla-Tlaxcala los “gemelos” sustitutos perfectos para reactualizar el sacrificio del mito de la creación del Quinto Sol. Esta idea parte del modelo de la víctima como sustituto del imposible autosacrificio total, siendo esta última forma el sacrificio *nec plus ultra*. Aunque la identificación entre guerrero captor y prisionero es evidente (Olivier, 2015), y la disolución del segundo garantiza la conversión de

984 Véase la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 169. F.19v): “*tley ic nauatizque*”, “¿Con qué se convertirán en nahuas?”

ambos en águilas-hijos del Sol, también hay un proceso de producción de “persona” (al lado de la muerte simbólica) con la captura del otro, una captura que aparece como un gran constructor social. En este sentido, consideramos que el “modelo sacrificial del sustituto” no cubre la totalidad explicativa de la dinámica bélica florida, y la ingesta del enemigo.

.

Canibalismos como escatologías y marcadores de la división interna social

Algunos investigadores (dentro y fuera del ámbito mesoamericano) han formulado la idea de un sistema global de consumo que involucraba las distintas comunidades del sociocosmos. Para Mesoamérica, y traspasando fronteras, autores como Carrasco (1995); Read (1998); Graulich y Olivier (2004); Arnold (2001) y Mikulska Dąbrowska (2007), entre otros, han enfatizado en la manducación cósmica, en donde dioses, seres humanos, animales, plantas, cosas y paisajes tenían la capacidad de consumir; un circuito eco-semio-teo-fágico que conecta todo el universo (Chaparro Amaya (2013: 146); una serie de metáforas vinculadas al verbo “comer” que “sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro”, de manera pasiva y activa, “comer” y “hacerse comer” (Pury-Toumi, 1997). Es particularmente ilustrativa la noción de una “red cósmica de la alimentación” (Århem Kaj (2001) como un universo de “cazadores cósmicos”; un sociocosmos de espíritus rapaces que median entre diferentes vidas y aseguran la continuidad y la reproducción social (Viveiros de Castro, 1992: 220); un mundo de oposiciones básicas entre “los que son consumibles” y “aquellos que nos consumen” (ibídem: 64).

La división interna señalada de la sociedad mexicana se refleja de manera importante en distintas formas de canibalismo, es decir, en “comer” y en “ser comido”, vinculado con los espacios del cosmos y la escatología mesoamericana.

En palabras de Matos Moctezuma (1997: 37), “todos los individuos muertos, sea en la forma que fuera, tenían que ser devorados”. En este sentido, la muerte

se expresa en términos fágicos (o define al canibalismo como un rito funerario). Sin embargo, las condiciones particulares de cada forma de ser consumido se asociaban con las distintas maneras de encontrar la muerte. Grosso modo, se distinguía entre la ingesta terrestre por espíritus o dioses ctónicos, definido como un (exo)“canibalismo terrestre divino”, y un exocanibalismo bélico asociado a un destino en el cielo. A estas categorías se vinculaban claros criterios de desprecio en el primer caso, asociado a los *macehualtin*, y valores de respeto y honor en el segundo caso, asociado a los *pipiltin*.

En el primer caso, se trata de caníbales voraces que no comparten sus presas. Es posible que el enterramiento de cuerpos completos -como un don al “dragón de agua”- en algunos contextos arqueológicos específicos se debe de explicar en este sentido (Declercq, 2016). En otros casos, la depredación es un castigo y el consumo una consecuencia de una transgresión. La Tierra misma se confunde con el Dueño de las “riquezas” en sus aspectos fágicos: espíritus del inframundo o dioses como el Tepeyólotl son geo y zoomorfos y se definen como caníbales, en forma de bocas con colmillos, imitadas en réplicas en la arquitectura ceremonial (“la montaña sagrada”). Es notorio que el octavo nivel del inframundo se llama el *Teyollocualoyan* o “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”, un piso inferior al lugar sacrificial del flechamiento.

Galinier (1990: 256) reporta en un trabajo sobre los mazahuas actuales que durante sus trabajos de campo tuvo noticia de casos, “al parecer múltiples, de decapitación de seres humanos con fines alimentarios.” Varios testimonios en la actualidad relatan la idea de un *tecuaní* o “comedor de seres humanos”, en un paisaje peligroso donde el alma puede ser comida de manera temporal o permanente. En otros casos, se trata de ancianas que atrapan extranjeros o niños inocentes para satisfacer el apetito. Todo tipo de malestares se explican por la pérdida del alma o “sombra”, no pocas veces debido a la deglución por parte de un espíritu. Tenemos indicaciones de canibalismo malévolo, debido a actos mágicos o de venganza por parte del pueblo vecino, una serie de circunstancias que merecen ser exploradas.

A diferencia de los *macehualtin*, el segundo caso señalado era el privilegio de algunos grupos de la sociedad (una “antropofagia imperial” al servicio del Estado según Chaparro Amaya, 2013: 199), de nobles que evitaban a toda costa ser comido por la tierra, un canibalismo de putrefacción deplorable. Para la élite, la cremación (un consumo ígneo) era una solución viable, mientras los guerreros más destacados querían ser devorados por el enemigo.

Capturar, matar y consumir como procesos para incorporar el “enemigo”: ¿para qué?

Hemos planteado que los motivos de la captura de un enemigo sobrepasaban la mera función de un sustituto sacrificial idéntico al sacrificante. En este sentido, la antropofagia de un cautivo de guerra no era un rito subordinado al modelo Smithsiano de la comunión con una divinidad.

Más bien, a través de una relación (destruktiva) entre el guerrero-predador y el guerrero-presa como mediadores entre dos mundos, se originaba la reproducción social, expresada a través de la captura, la adopción virtual, la muerte y la ingesta del cuerpo.

La distribución de trozos de carne –sin hueso–, al igual que los productos exóticos de lujo, entraban en un circuito de reciprocidad y formaban parte de un estricto y privilegiado sistema de ganar prestigio social y poder, basado en derechos de diferenciación corporal: “La división social entre los mexicas se marcaba muy objetivamente por la exclusividad de uso de ciertos bienes de lujo, ya que las joyas más ricas, las plumas y algunos tipos de mantas sólo pertenecían a los *pipiltin*. Este derecho de exclusividad podía denominarse *intónal in pipiltin*” (López Austin, 2012: 238). Además, la captura garantizaba la reproducción biológica, ya que era una condición para poder casarse (el traslado del *tonalli* a través del coito). La poligamia estaba limitada a la nobleza y los *macehualtin* que se habían destacado en el campo de batalla (López Austin, 2012: 342). Otro

privilegio de guerreros era el derecho a consumir carne (de animales y de seres humanos), o a ser consumido por un ser humano.

En palabras de Fausto (2000: 937), se trata de un “consumo productivo” en dos fases: la predación externa y el intercambio y la circulación (la producción interna). La naturaleza del guerrero parece oscilar en ambas direcciones, es decir, entre la obtención de ferocidad (necesario para obtener comida), y la de compromiso humano (necesario para repartir la comida). A diferencia de varios sistemas sudamericanos de reproducción social (expresada a través de la acumulación de nombres, asociada a la captura de un enemigo, también conocida en Mesoamérica. Cf. Olivier, 2015: 606, 607), consideramos que la producción de “personas” entre los nahuas era más enfocada en la acumulación de objetos de prestigio. En este sentido, la producción interna (y también interétnica) de circulación de bienes tenía mayor relevancia en una sociedad jerarquizada como la de los antiguos mexicanos.

Tonalli (calor, fuerza anímica), tequayotili (ferocidad) y tléyotl (fama)

La división interna se acentuaba por medio de una reproducción externa controlada y diferenciada según el estatus social de cada segmento o individuo, que debía reforzar las diferencias internas. Aparentemente, se trata de una jerarquía en las relaciones cosmopolíticas, basada en niveles de ferocidad: el guerrero capaz de capturar o matar un enemigo noble ocupaba el nivel más honrado. Tenemos indicaciones para vincular esta idea con la capacidad de poseer una fuerza anímica llamada *tonalli*⁹⁸⁵, superior en el sexo masculino de nobleza (López Austin, 2012: 280, 354; Graulich, 2016: 228). Como explica López

985 Véase López Austin (2012: 223-252) para el concepto de tonalli. En palabras resumidas, se refiere a una fuerza (cósmica), expresada como luz-calor, una propiedad que cada entidad anímica posee, pero en distintos grados. Alude también al alma o espíritu. El sol era considerado el portador por excelencia del *tonalli* (ibídem: 230, 231, 251).

Austin (2012: 243, 247), los seres ávidos de la energía humana capturaban o devoraban al *tonalli* (o la “sombra” en la actualidad). En el caso de los seres divinos acuáticos y telúricos, hemos hablado de “canibalismo divino terrestre”.

En palabras de McKeever Furst (1995: 137), el sacrificio humano transfería el *tonalli* del cautivo a su captor. A nuestro juicio, el traspaso inicia en el campo de batalla, con la captura, mientras el momento sacrificial más bien es la división social del “otro”. Según este autor, al privarlo de su ropa, sus insignias y su cabello, el cautivo perdía más *tonalli* (el cabello era guardado celosamente por su captor, como protector y signo de la interiorización del “otro”). En el caso del captor se inicia un proceso de enajenación o enemización debido a la incorporación del alma (*tonalli*) del enemigo, muy marcado en él, pero influyente también en sus familiares, a través de la ingesta.⁹⁸⁶ Las mutaciones parecen funcionar en direcciones opuestas en ambos casos: tanto la enemización del captor debe ser controlada para evitar excesos, como la domesticación del prisionero corría el riesgo de disminuir demasiado su ferocidad.

El *tonalli* del cautivo de guerra se trasladaba a su captor: se decía de Moctezuma que por los cautivos se hacía joven, se erguía, vivía más tiempo, se llenaba de fama. Encima de todo, “se embravecía. Así se hacía temible”, “*motecuantlalia. Ic motlamauhtilia*” (López Austin, 2012: 241).⁹⁸⁷ En otras palabras, se convirtió en un *tecuaní* o caníbal. El *tlatoani* era el máximo exponente de ferocidad guerrera (*tequayotili* o ‘*tequayotl*’) (*Códice Florentino*, VI), “*ca ti-tequani-uh ca ti-tequa-ca-uh*”, “porque eres una fiera, porque eres su fiera” (Traducción de Díaz Cintora, 1992; Olivier, 2008: 281; 2015: 447). La fuerza de *tonalli* se encontraba principalmente en ancianos que habían acumulado prestigio y fama (*tléyotl*), asociado al temperamento y valor de cada individuo (López Austin, 2012: 231, 298), a nuestro juicio, el perfil de un hombre con múltiples hazañas en el

986 A nuestro juicio, el concepto de “ensalvajamiento”, introducido por Dehouve (2008) en la literatura mesoamericana, debe ser visto como una dimensión de la enemización.

987 Traducción de López Austin (2012: 241).

campo de batalla.⁹⁸⁸ La deglución en el campo del otro garantizaba la máxima fragmentación del *tonalli*, para los dioses (un lugar en la “Casa del Sol”), para el captor y para la comunidad.

Aunque Vilaça (2010: 71) ha definido el proceso de “enemizarse” como una transformación gradual debido a una separación prolongada, se puede aplicar la idea de la conversión a procesos con múltiples ritmos, individuales o colectivos, con distintas intensidades. La más prestigiada mutación o “devenir otro” se lograba a través de la captura de un hombre noble masculino, la máxima potencia del *tonalli* (calor, fuerza anímica), *tequayotili* (ferocidad) y *tléyotl* (fama). Quizá por esta razón los nobles se identificaban en los discursos con las virtudes de un guerrero de la tradición chichimeca, hábiles en la cacería y la guerra. Davies (1980: 81) señaló cómo se usaba el término “chichimeca” con orgullo, como referencia a la virilidad masculina.⁹⁸⁹

Compartimos la idea de Sahlins (1985: 79) que el poder es “bárbaro” y se obtiene del mundo exterior (López Austin, 2012: 280; Furst, 1995: 182, 135). En este sentido, hay que entender la pregunta de Olivier (2015: 645) referente al deseo de adoptar la identidad de los enemigos. Recordamos que en la parte introductoria del trabajo, según la *Crónica mexicáyotl*, los protagonistas de la migración mexicana se caracterizaban como seres con poderes extraordinarios, no-humanos, caníbales. Por lo tanto, los contactos secretos con el enemigo en el *socius* adquirieron un carácter sagrado: se reactualizaba el pacto con los aliados (divinos) para “entregar” ‘hijos’ virtuales, con el fin de alimentar a la comunidad.⁹⁹⁰ El guerrero exitoso volvía a casa, fecundado por los difuntos divinizados en el campo de batalla (Graulich, 1999; 2005): Aunque las fuentes en México no mencionan esta idea de manera explícita, con base en ejemplos comparativos, consideramos que la captura de un enemigo en el campo de batalla “llenó” el

988 De la jerarquía social y religiosa dependía también el nahual-protector. En el caso de un noble, esto podía ser un jaguar, mientras el guajolote, el perro o la comadreja acompañaba a la gente humilde (Martínez González, 2011: 92).

989 En este sentido, Seler (1990-1998, V: 143) llegó a decir que los mexicas pensaban y actuaban como los acaxeos del Noroeste de México, es decir, como grupos guerreros de esta región.

990 Véase Baudez (2013^a: 292).

estómago del captor con la sangre de su enemigo.⁹⁹¹ Por lo tanto, para nosotros, el captor también era el águila-recipiente que “vaciaba” su estómago en el *quauhxicalli* con la sangre de su hijo-prisionero.

La función guerrera masculina como reproducción social

La función guerrera masculina equivaldría a la función reproductiva de la mujer (Viveiros de Castro, 1992: 274; Olivier, 2015; 2015b). La captura de un enemigo en el campo de batalla conlleva un estómago lleno de sangre, al igual que la mujer guerrera que “captura” un niño al dar luz.⁹⁹² Estas funciones reproductivas se presentan como paralelos, pero en direcciones contrarias: Mientras la fase femenina genera un flujo hacia el exterior –del vientre hacia afuera–, saliendo de la comunidad –el niño deja de alimentarse en el interior de su madre, y busca la comida afuera/una predación desviada–, el movimiento masculino intenta lo contrario: acercándose desde el afuera hacia adentro, por medio de la colocación de su vientre en el núcleo de la sociedad. Las mujeres enemizan (Hay que recordar que un varón recién nacido era llamado un enemigo [*Códice Florentino*, 1950-1981; Olivier, 2015b]); los hombres domestican: un movimiento continuo del interior al exterior y al revés, un mecanismo basado en una ambigüedad colectiva, en donde cada individuo puede ocupar, según el contexto, ambas posiciones. Esto nos llevó a cuestionar la observación de Métraux que si el “devenir-otro” inició en el momento de la captura masculina (en el campo de batalla), o más bien detonó con la captura femenina (durante el parto).

991 La depredación y la rapacidad como una forma ‘masculina’ de procreación (Århem Kaj, 2001; 219).

992 Esto llevó a Clastres (1980: 250) a definir el hombre como un ser-para-la-muerte, y la mujer, un ser-para-la-vida. En la imitación de dar vida el inconsciente masculino reconoce la superioridad de las mujeres.

La guerra, la cacería y el mercado: tres lugares “liminares” para obtener alimentos

Es notorio que la madre diosa era también la *Yaocihuatzin*, la mujer de la discordia, una mujer-enemiga, un reflejo del matrimonio exógamo y la inherente posición compleja entre un tomador (de mujeres) y un dador, en resumen, una mujer “contaminada por el canibalismo, moral si no siempre real, de los extranjeros a los que se agrega o del grupo del que procede” (Lévi-Strauss, 1984: 137, 139). La diosa madre manifiesta esta ambigüedad con dos movimientos importantes: primero, con su fecundación por parte de los enemigos-difuntos en el mercado (semejante a la fecundación masculina en el campo de batalla), después, cuando manda su hijo-cuchillo en una cuna al mercado en busca de carne humana: con este gesto femenino se refleja el destino del varón en una sociedad guerrera, un destino doble (de capturar/ser predador o ser capturado/ser presa). Además, el mercado es el sustituto del campo de batalla, donde se entrega/abandona la comida/el hijo para ser adoptado por padres enemigos, o al revés, ella es fecundada por medio de los enemigos fallecidos, estos últimos entregados a su vez por su comunidad. Es el lugar donde se obtiene carne humana para una diosa hambrienta.

Estos resultados aclaran la comparación de Tlacaélel (en Durán: 1984) entre el campo de batalla y el mercado, donde los guerreros eran capturados como tortillas frescas y calientes, y nos llevaron a un mecanismo más general, que concuerda con la observación acertada de Almere Read (1998: 133) en un subcapítulo llamado “*The Cosmic Meal*”: “La guerra, la cacería o la visita al mercado eran actos equivalentes, porque producen el sustento para seres

humanos y no humanos”.⁹⁹³ Si bien Graulich (1997) y Olivier (2015) aclararon en gran parte la semejanza entre la guerra y la cacería (siendo la guerra una forma de cacería y viceversa), hemos agregado el terreno del mercado como tercer espacio liminar para obtener los alimentos.

Estos espacios son liminares, porque se trata de lugares de contacto con el “otro”, en ocasiones muy alejados de la propia sociedad, donde el ambiente es hostil y repleto de entidades anímicas con intenciones ambiguas: eran los lugares de “captura” por excelencia. Las estancias alargadas eran propensas a una transformación, vistos con ojos de desconfianza y temor por los propios miembros de la sociedad. Quedarse fuera de las propias fronteras implicaba estar expuesto a un proceso de “enemización” y requería de todo tipo de protecciones. Sin embargo, era en estos espacios donde se establecían las relaciones deseadas con el mundo externo, con el fin de obtener cautivos (parentesco), “persona” (la fuerza anímica o *tonalli* del otro, su fama, su potencia sexual, su ferocidad), objetos exóticos para la diferenciación individual (entre los nobles) y colectiva (con los macehuales), animales de caza y recursos naturales.

El consumo de carne (humana) era el privilegio de las personas en la sociedad que se exponían a un mundo externo, hostil, menos o no-humano, pero considerado poderoso. Los carnívoros, es decir, los cazadores, los guerreros y los mercaderes interregionales obtenían alimentos y bienes fuera del seno de la sociedad, y estas hazañas predatorias les conferían derechos de consumo, aunque en distintos grados. En este sentido, hemos explicado el derecho de los comerciantes a larga distancia de comer carne humana. Sus hazañas comerciales llegaron a imitar las tácticas militares. Sus largas estancias disfrazadas (con corporalidad del otro) en territorio del enemigo eran pruebas de resistencia a la enemización inevitable, sin embargo, ellos abastecieron a los nobles con objetos cargados de *tonalli*. A diferencia de los militares, los comerciantes comieron un

993 “war, hunting or going to a market were equivalent acts because they produce sustenance for humans and non-humans”, Almere Read (1998).

sustituto divino en forma de un “esclavo bañado” (una antropofagia para nosotros, una teofagia para ellos). La alteración de un mercader era menos, no mataba. Los nobles de la sociedad nahua se caracterizaban por el deseo colectivo de interiorizar al “enemigo”. Tal vez el máximo exponente de esta ambigüedad era el dios Tezcatlipoca como el *Necoc Yáotl*, o "Enemigo de Ambos Lados". Recordamos que un himno en su honor decía: *Nomatca nehuatl ni Yaotl*, "Yo mismo soy el enemigo" (Sahagún, 1958: 253). Según López Austin (2012: 233), las personas nacidas en un día *Ce Miquiztli*, como Yaótl, Miquiz, Cenyáotl, Nécoc Yáotl, términos asociados a Tezcatlipoca, poseían más *tonalli*. Es posible que haya una correspondencia con la noción esencial del motivo del consumo tupinambá, es decir, comer para “devenirse enemigo” y obtener “la posición del enemigo”.⁹⁹⁴ Es notorio que Tezcatlipoca como dios creador de los seres humanos para alimentar a los dioses, cambió su nombre a Mixcóatl, el dios de los enemigos de Puebla-Tlaxcala.⁹⁹⁵

La “captura” como marco diferencial del sistema sacrificial mesoamericano

Autores como Read (1998), Dehouve (2008) y Olivier (2015) han demostrado de manera convincente como las concepciones cinegéticas penetran la ritualidad mesoamericana. La toma de recursos agrícolas sigue el modelo de la toma de recursos cinegéticos. Dehouve (2008: 33) concluye que en las sociedades mesoamericanas “la toma de los recursos naturales por el hombre” forma la base del mundo simbólico, ritual y social. Para la autora, se trata de “una nueva mirada hacia la toma de los recursos alimenticios”. Sin embargo, a diferencia de otras sociedades de cazadores o grupos igualitarios, las presas en Mesoamérica recibían un trato sacrificial. Según Olivier, la originalidad del modelo

994 Véase Viveiros de Castro (1992: 286)

995 Véase la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 39).

mesoamericano es justamente esta adaptación del modelo cinegético a un sistema sacrificial de una sociedad jerarquizada como la mexicana.⁹⁹⁶ A diferencia de la práctica sacrificial de animales domésticos en sociedades de pastores, en Mesoamérica se trata de animales “salvajes” y seres humanos “menos-humanos” asimilados a presas de cacería.⁹⁹⁷ Sin embargo, esta diferencia con las sociedades de pastores se disuelve con el proceso de domesticación de las presas, antes de matarlos. Si esto es así, entonces ¿en qué consistiría la diferencia con el sistema sacrificial de animales domésticos? Recordemos cómo a finales del siglo XVIII, Pfefferkorn (1994: 122) se percató del rechazo completo de los indígenas de Sonora a los puercos domésticos de los españoles, mientras sí se comían el jabalí “bronco” y se preguntó “Por qué los indios comen la carne de jabalí cuando ni siquiera tocan un bocado de puerco domesticado?”, les dejó la respuesta a los mismos indios: ‘El seno [*javalié*]⁹⁹⁸, dicen, no es un cochi, por eso lo comemos, pero los cochis mansos son españoles’. Es probable que esta preferencia refleja el modo de predación indígena que consistía en la *captura* del alimento como una condición “absoluta”. Es notorio que hasta los dioses en forma de *tzoalli* eran capturados y después matados y consumidos. También los esclavos bañados en Panquetzalitzli que iban a ser comidos por los comerciantes pasaron primero por un combate ceremonial. Galinier (1990: 256) observa que toda muerte responde teóricamente a una exigencia de sacrificio. A nuestro juicio, no había sacrificio o consumo sin “captura” (al menos de sustancias que poseían la calidad de predador), y había un fuerte énfasis en el acto de “matar”. En este sentido, Sahagún (2003, II: 910) comentó: “Todas las águilas comen la carne que matan y no otra”. Los guerreros más valientes en Mesoamérica eran águilas y jaguares, devoradores de corazones humanas.

996 Recordamos la anécdota en los *Anales de Cuauhtitlán* (2011) que los chichimecas prendían y comían a sus enemigos, sin la oblación ante los dioses.

997 Es bien conocido que en México, el perro y el guajolote eran los únicos animales domesticados.

998 La palabra en cursiva es mía.

Jaguares y águilas

El análisis que hemos presentado aquí evidencia el papel esencial de la predación en el sociocosmos mesoamericano, como *modo de relación* al lado de la reciprocidad (una predación que produce reciprocidad). Hemos demostrado cómo las relaciones de los nobles con los enemigos permitían el consumo oral como alternativa al consumo sexual de los grupos aliados. En este sentido, quedó claro el papel de las relaciones de parentesco en el mecanismo de la “captura” y la práctica de canibalismo como un instrumento para la construcción de relaciones sociales. Para llegar a explicar esto, era indispensable retomar el tema de la guerra florida y reconstruir su dinámica, al igual que dar un lugar a la antropofagia al lado del complejo sacrificial mesoamericano.

Mientras tradicionalmente se ha enfocado mucho en la correspondencia entre deidades y humanos (entendido los últimos como un grupo homogéneo de seres), y la absoluta necesidad de los dioses de alimentarse con los humanos, nosotros hemos puesto énfasis en los contactos intercomunales humanos. De cierta manera, hemos convertido el aspecto “social” entre humanos en un vínculo “divino”, en analogía con la relación entre humanos y dioses o espíritus. En este sentido, comunidades humanas mantenían “relaciones *fágicas*”, al igual que otras relaciones del sociocosmos. En esta visión hacia el “otro”, hay una noción de obtener “poder” (Sahlins, 1983, 1985), (hicimos caso omiso de la noción del “miedo” [Echeverría García, 2009]), desde una perspectiva antropocéntrica: el “otro” era siempre menos o no-humano, “*amo tlacatl*”, sin embargo, vital para la reproducción social.

Queda claro que la interiorización de lo exterior era una obsesión de cada comunidad (humanos y no-humanos), en donde el grado de ferocidad era esencial. Estamos convencidos que la inclusión del “otro” se manifestaba de la misma manera en ámbitos poco explorados como la arquitectura: es notorio que los vencedores mandaban a hacer dibujos de los edificios de los vencidos con el

fin de copiarlos y construirlos en la propia comunidad, posiblemente con el fin de incorporar los espíritus extranjeros guardados allí. En otro sentido, con esta mirada etnocéntrica en mente, quedará por estudiar cómo los distintos grupos étnicos convivían en ciudades como Teotihuacan y Tenochtitlan.

Pese a la información acumulada, estamos apenas en vías de entender esta “red cósmica de la alimentación”. Para enriquecer el debate, faltan más estudios, y, en específico, referentes a las distintas formas y motivos de la ingesta humana asociadas a todas las categorías de víctimas (por ejemplo la antropofagia como teofagia por medio de los *ixiptla*, y las diferencias con el consumo de dioses *tzoalli*, el canibalismo por venganza o castigo, o también, relacionado con ciertas enfermedades –la pérdida de *sombra*, de *tonalli*–etc.).

Por otra parte, estamos convencidos que el apoyo de otras disciplinas aumentará a contextualizar mejor estas prácticas. La teoría antropológica referente a las relaciones de parentesco (entre los enemigos) ayudará a entender el “grado de parentesco o supuesto parentesco que es tan relativo e impreciso en el mundo náhuatl” (López-Austin, 1973: 129). Como hemos señalado en la introducción, la iconografía prehispánica y la lingüística (la profundización de los textos en náhuatl) podrán aportar información valiosa. Con respecto a la iconografía, retomamos el fin del párrafo señalado más arriba: nos referimos a las conocidas imágenes mesoamericanas de los jaguares y los águilas, devorando corazones humanos: no es inimaginable que al preguntar a un guerrero mexicano porque los humanos comían a otros humanos, él contestaría al igual que el jefe Cunhambebe de los tupí de Brasil: “Soy un jaguar”.

Anexos

Lugar	Perfil biográfico	Tratamiento predeposicional del cuerpo/Correlación tafonómica	Contexto arqueológico	Huesos faltantes	Características particulares
Tlatelcomilla Tetelpan, Ciudad de México. 500-300 a.C.	Mínimo 18 individuos: 10 adultos (6 M, 1F, 3IND), 8 infantes.	Marcas de corte. Fracturas antropogénicas. Percusión. Exposición directa e indirecta al fuego (pot polish).	Basurero. Arreglo Irregular. Presencia de restos de fauna.	Manos, pies, vértebras, escápula y coxis.	Cráneo fracturado, posiblemente para consumo. Fracturas para extraer la médula.
Teopancazco, Teotihuacán, Estado de México. 150-650 d.C.	En su mayoría: jóvenes masculinos.	Marcas de corte. Fracturas antropogénicas. Impactos. Exposición indirecta al fuego.	Asociado al piso del patio: arreglo Irregular + enteros formales (incompletos: decapitados, múltiples). Presencia de restos de fauna.	Si.	Modificaciones en segmentos específicos que descartan la fabricación de instrumentos: vértebras, costillas, pies, falanges (cocidas). Extracción de la médula ósea y grasa, tal vez de la masa encefálica.
Electra, Villa de Reyes, Estado de San Luis Potosí, 350-800 d.C.	Mínimo 10 individuos: 3M; 1F; 4IND. 4 infantes.	Marcas de corte. Fracturas antropogénicas en estado fresco. Aplastamiento. Exposición indirecta al fuego.	Encima de piso (capa de cenizas): arreglo Irregular. Presencia de restos de fauna.	Manos, sacros (vértebras, costillas y pies poco frecuentes).	Posiblemente fracturas para extraer la médula. Cráneo fracturado, posiblemente para consumo. Ofrenda dedicatoria.
Cantona, Estado de Puebla, 600-1050 d.C.	423 restos óseos.	Marcas de corte. Fracturas antropogénicas en estado fresco. Percusión. Exposición directa e indirecta al fuego.	Relleno de estructuras o ofrendas en áreas cívico-ceremoniales, basureros domésticos. Presencia de restos de fauna hervidos.		Posiblemente exposición al fuego después del consumo. Fracturas para extraer la médula. Reuso en ofrenda. 200 fragmentos con tejido muscular hervidos. 111 fragmentos sin tejido muscular carbonizados.
La Quemada, Estado de Zacatecas, 500d.C.-900 d.C.	Casi por completo: adultos.	Marcas de corte. Fracturas antropogénicas en estado fresco. Exposición indirecta al fuego (pot polish) y "quemados".	Basurero de patio zona residencial-ceremonial. Patio.	En patio: manos, pies, vértebras, iliacos (presentes en basurero). En basurero 1: segmentos usados en ritos/ofrendas/ trofeos (cráneos y huesos largos)	
Tlatelolco 14, Ciudad de México. 1325-1521 d.C.	150 individuos: 75%M; 25%F. Adultos y jóvenes.	Marcas de corte, impactos, percusiones. No hay exposición al fuego.	Centro ceremonial. Frente y bajo un a doratorio. Segmentos Incompletos. Artefactos asociados.	Manos, pies, vértebras, costillas	Cráneo fracturado, posiblemente para consumo. Fracturas para extraer la médula.
Chakan Putún, Champotón, Yucatán, 1325-1521 d.C.	30 individuos: 8M, 3F; 3I: 16 INDEFINIDOS. En su mayoría subadultos y adultos.	Marcas de corte sobre hueso y de hueso. No hay exposición al fuego. Tajo.	Área cívico-ceremonial. Entierros individuales o múltiples en espacios rellenos, sin ofrenda, a arreglo Irregular, no-funerario. Segmentos Incompletos. Presencia de restos de fauna.	Extremidades, manos, pies, mandíbula inferior y el maxilar.	Posible evidencia de cardiectomia (Tajo en el esternón).
Templo Mayor, Ciudad de México. 1325-1521 d.C.	M y F, de distintas edades.	Marcas de corte: Exposición directa e indirecta al fuego.	Sobre piso. Centro ceremonial/asa. Basamentos arquitectónicos. Segmentos Incompletos. Artefactos asociados.	Manos, pies, cráneos.	
Zultepec, Estado de Tlaxcala, 1325-1521 d.C.	Mínimo 16 individuos: M y F (adultos y jóvenes).	Marcas de corte, fracturas antropogénicas en estado fresco. Exposición al fuego indirecto.	Sobre piso. Patio habitacional. Basurero. Presencia de restos de fauna (americana y europea). Fragmentos de artefactos asociados.	Vértebras.	Huellas de mordeduras humanas. Extracción del tuétano en canal medular.

Anexo 1: Características principales de los contextos de deposición y las modificaciones tafonómicas.

(Ralph Beals, 1932: 192, 193).

Figura 5: “The Cannibalism of the Aztecs, Le Cannibalisme des Aztèques”, (Jean Van de Putte, 1912).

Figura 6: Una garra apresa un corazón. Fragmento de la Piedra del Sol (Matos Moctezuma y López Luján, 2012: 272).

Figura 7: Quetzalcóatl devorando un ser humano en la trecena con signo Uno Perro (*CodexTelleriano-Remensis*, 1995: folio 18r.).

Figura 8: La boca de la tierra (*Códice Nuttall*, 1992: 15r.).

Figura 9: Ser humano devorado por las fauces de la tierra (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: lámina 37; *Códice Laud*, 1994: lámina 21).

Figura 10: Deidad de la muerte (en las fauces de la tierra) devora un ser humano (*Códice Borgia*, 1963: 3; 60).

Figura 11: La coyuntura de la diosa Coyolxauhqui con ojo y colmillos (Matos Moctezuma y López Luján, 2012: 362).

Figura 12: La tierra devora un cadáver (*Códice Borgia*, 1963: 13; *Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: 17).

Figura 13: El *Teyollocualoyan*, “El lugar donde son comidos los corazones de la gente”, el octavo piso de los niveles inferiores del cosmos (*Códice Vaticano Latino 3738*: lámina 2).

Figura 14: Deidades de la muerte devoran seres humanos (*Códice Laud*, 1994: 20(5); (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: 28; *Códice Borgia*, 1963: 5).

Figura 15: Escultura en piedra del perro acuático Ahuizotl (*Museum für Völkerkunde. Berlin*. En Solana Rickards, 1983: 62).

Figura 16: La diosa Tlazolteótl entrega(?) un niño -como si fuera un cautivo- al “Corazón de la Montaña”, el dios Tepeyollotl (*Códice Borgia*, 1963: 15).

Capítulo II:

Anexo 1: Características principales de los contextos de deposición y las modificaciones tafonómicas.

Capítulo III

Figura 17: El símbolo de la guerra, *atl-tlachinolli*, en medio de una escena bélica. *Códice de Huamantla*, lámina 3 (Biblioteca Digital Mexicana-INAH. <http://bdmx.mx/documento/codice-huamantla>).

Figura 18: El dominio de la Triple Alianza y las regiones independientes, según Barlow (en López Austin y López Luján, 1999).

Figura 19: Los *atepeme* del Valle Puebla-Tlaxcala, según Davies (1968).

Figura 20: El dios Huitzilopochtli (*Atlas de Durán*, 1990: tratado 2º).

Figura 21: El dios Camaxtli-Mixcóatl (*Atlas de Durán*, 1990: tratado 2º).

Figura 22: El sol se alimenta con sangre que contiene corazones y flechas. En medio de dos cabezas, se presenta una vasija con “tamales o corazones” (Jansen, Anders y Reyes García, 1994: 224) (*Códice Laud*, 1994: 7(18)).

Figura 23: A la izquierda, Huitzilopochtli en la salida de Chicomoztoc. A la derecha, la cabeza de un guerrero con arco y flecha (*Códice Azcatitlan*, 1995: 8(5)).

Figura 24: Huitzilopochtli como guerrero (*Códice Azcatitlan*, 1995: 15(8)).

Figura 25: guerrero mexicana (*Códice Azcatitlan*, 1995: 17(9)).

Figura 26: El dios Huitzilopochtli, con su Xiuhcóatl en la espalda (*Códice Florentino*, libro 1, folio 10).

Figura 27: Fragmento de una invasión bélica. Al lado izquierdo (imagen a la derecha), entre escenas

de captura, se cuecen unos pies humanos en una olla encima de un fuego (*Relación de Michoacán*, 2011: 199, segunda parte, folio 19).

Figura 28: Segmentos corporales de cadáveres, como resultado de un conflicto bélico (*Códice Azcatitlan*, 1995: 37 (19)).

Figura 29: La captura de un prisionero. A la izquierda, *Códice Azcatitlan* (1995: 19(10)); a la derecha, *Relación de Michoacán* (2011: 192, segunda parte, folio 15v); abajo, *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 34v).

Figura 30: Escena de cacería (*Códice Telleriano-Remensis*, 1995: 26r).

Figura 31: Escena bélica (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976: folio 42v).

Figura 32: Mimixcoa como víctima sacrificial "rayado" (*Códice Borgia*, 1963: 19; Olivier 2010: 453).

Capítulo IV

Figura 33: Sacrificio humano por medio de extracción del corazón (*Atlas de Durán*, 1990, Tratado segundo, capítulo tres).

Figura 34: A la izquierda: Cuchillo sacrificial con rasgo de "persona" de una ofrenda de Templo Mayor (en Brumfiel y Feinman, 2008: 141). A la derecha: Escultura con varios cuchillos sacrificiales con rasgos de "persona". ¿?????

Figura 35: El dios Itztapaltotec (*Códice Borbónico*, 1979: 20).

Figura 36: Escultura en piedra de Tlaltecuhlli (Museo del Templo Mayor).

Figura 37: Itztapaltotec, devorando un personaje antropomorfo (*Códice Vaticanus B*, lámina 11, en Vié-Wohrer, 1999, II: A8b).

Figura 38: Cuchillo sacrificial con agentividad que "muere" (*Códice Borgia*, 1963: Fragmento de la lámina 32).

Figura 39: Tlaltecuhlli en la base del *cuauhxicalli* (*Museum für Völkerkunde, Berlin*).

Figura 40: Sacrificio humano. Un dios de la muerte recibe el corazón (*Códice Tudela*, 1980: 51).

Figura 41: El águila-halcón, *cuauhtlotli*, bebe sangre sin derramar una gota de sangre. En la imagen,

ofrece un corazón ("da vida") a Huitzilopochtli (*Códice Florentino*, 1950-1982, XI: 44 (*Ibid.*, en línea: <https://www.wdl.org/en/item/10622/view/1/96/>).

Figura 42: Sacerdotes vierten sangre encima de Mictlantecuhtli (*Códice Tudela*, 1980 folio 76v.).

Figura 43: Brasero de forma antropomorfizada, identificado como el dios Xipe Totec. En su mano izquierda, cuelga una cabeza humana a manera de cautivo de guerra y su collar contiene un conjunto de mandíbulas humanas. Tumba 58 de Monte Albán, Oaxaca (Caso, 1952: 253, figura 400; González González, 2016: 36, 37. No. Catálogo 11).

Figura 44: Cabeza colgada en un *tzompantli* (*Códice Borbónico*, 1988: 13).

Figura 45: "como Tariacuri mando cocer a Naca y le dio a comer a sus enemigos" (*Relación de Michoacán*, 2011: 58).

Figura 46: Banquete antropofágico asociado a la fiesta del día *Ce Miquiztli*, en honor a Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, libro IV, fo. 25r. <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/547/>).

Figura 47: Banquete antropofágico en presencia del dios de la muerte (*Códice Magliabechiano*, año f73r.).

Figura 48: Banquete antropofágico. Un sacerdote alimenta al dios de la muerte con corazones

(*Códice Tudela*, 1980: 64-1).

Figura 49: Los comerciantes a larga distancia obtienen los productos para la diferenciación corporal,

con el derecho exclusivo del tonalli de estos productos, *intónal in pipiltin* (López Austin, 2012: 238) (*Códice Florentino*, libro IX. <https://www.wdl.org/en/item/10620/view/1/3/>).

Figura 50: Mimixcoa como fecundador en la fiesta de Ochpaniztli

(*Códice Borbónico*, 1988, folio 30).

Figura 51: La diosa Toci, vestida con la piel humana y en posición de parto, con un ornamento nasal

en forma de codorniz (*Códice Borbónico*, 1988: folio 13).

Figura 52: Personaje femenina, vestida con la piel humana. La ubicación de la codorniz en su boca parece indicar su deseo de comerla, posiblemente para aplacar la ira del espíritu-canibal del desollado, en busca de venganza (*Códice Borbónico*, 1988: folio 29).

Figura 53: Tlazoltéotl con atributos de la guerra entrega un niño-cautivo (*Códice Borgia*, 1963: 63; Seler, 1963, I: 25; Olivier, 2015: 651).

Figuras 54: A la izquierda, Cuauhxicalli de piedra verde. *Museum für Völkerkunde, Berlin* (Taube, 2009). A la derecha, Cuauhxicalli (*Códice Borbónico*, 1988: folio 8).

Figuras 55: A la izquierda: Guerrero-águila y guerrero-jaguar con la bandera de papel sacrificial y adorno de plumas de águila, cuauhpiloli y plumones. A la derecha: cuauhxicalli con los atributos de los cautivos (*Códice Borbónico*, 1988: folio 11).

Figura 56: Relaciones de afinidad (virtual), en los casos 1) 2) y 3), con un enemigo.

Bibliografía

Acosta, Roberto

1983 *Apuntes Históricos Sonorenses. La conquista temporal y espiritual del yaqui y del mayo.* Gobierno del Estado de Sonora.

Aguilar, Francisco de

1980 *Relación breve de la conquista de la Nueva España.* Edición y estudio preliminar por Jorge Gurría Lacroix, UNAM, México.

Alamán, Lucas

1844 *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana.* Imprenta J.M. Lara, México.

Alegre, P. Francisco Javier

1841 *Historia de la compañía de Jesús en Nueva-España.* Edición digital basada en la edición de Carlos María de Bustamante, Imprenta de J.M. Lara, México. 1841. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/>

Alonso Sagaseta, Alicia

2006 "Las culturas indígenas precolombinas: cuando los objetos hablan...", en Fernando Checa Cremades y Juan Luis González García (coords.), *La materia de los sueños: Cristóbal Colón.* Valladolid, Museo Patio Herreriano, pp., 119-146.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de

1975 *Obras históricas.* Edmundo O'Gorman (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de.

- 1975 *Crónica mexicana*. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por Manuel Orozco y Berra. México, Porrúa.
 1998 *Crónica Mexicáyotl*. UNAM, México.
 2001 *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. "Crónicas de América", Madrid, Dastin.

Alvarado Viñas, Luis Adrián

- 2013 *Tejedores de grandezas. Un análisis de la población de Teopancazco, Teotihuacan, a través de sus actividades ocupacionales*. Tesis para optar por el grado de Maestría en Antropología, UNAM, México.

Alvarado, Luis Adrián y Linda R. Manzanilla

- 2017 "Funerary Patterns, Sex and Age Profiles, Paleopathology, and Activity Markers of the People of Teopancazco", Linda R. Manzanilla (ed.), *Multiethnicity and Migration at Teopancazco. Investigations of a Teotihuacan Neighborhood Center*. University Press of Florida, Gainesville, pp. 49-69.

Anales de Cuauhtitlán

- 2011 Paleografía y traducción de Rafael Tena. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Anales de los Cakchiqueles

- 1950 Memorial de Solalá. Traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 47-207.

Anales de Tlatelolco

- 1980 Unos anales históricos de la nación mexicana. Versión de Heinrich Berlín. México, Porrúa.
 2004 Paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta, México.

Anaya Monroy, Fernando

- 1966 "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl* 6, IIH, UNAM, pp. 211-218.

Andrushko, Valerie A.; Kate A.S. Latham, Diane L. Grady, Allen G. Pastron Y Phillip L. Walker

- 2005 "Bioarchaeological Evidence for Trophy-Taking in Prehistoric Central California", *American Journal of Physical Anthropology* 127, pp. 375-384.

Arens, W

- 1981 *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. Siglo XXI, México.

Århem Kaj

- 2001 "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, pp. 214-236.

Arnold, Philip P.

- 2001 *Eating Landscape: Aztec and European Occupation of Tlalocan*. University Press of Colorado, Boulder.

Avramescu, Cătălin

- 2009 *An intellectual History of Cannibalism*. Princeton University Press, Oxford.

Báez, Francisco

- 1986 [1602] Archivum Romanum Societatis Iesu, México, Carta Annual de 1602, 14, ff. 289-294, en Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, S.J. (eds.), *The Presidio and Militia on the*

Northern frontier of New Spain. A Documentary History, vol.1: 1570-1700. Universidad de Arizona, Tucson. pp.164-171.

Báez-Jorge, Félix

1988 *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

2003 *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

2008 *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*. Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Balée, William

2007 "Complexity and Causality in Tupinambá Warfare", en Richard J. Chacon y Rubén G. Mendoza (eds.), *Latin American Indigenous Warfare and Ritual Violence*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 180-211.

Barlow, Robert

1990 [1948] "El derrumbe de Huexotzinco", en Jesús-Monjarás-Ruíz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Los mexicas y la triple alianza. Obras de Robert Barlow*, vol. 3, INAH, UDLA, pp. 155-172.

Basso, Ellen B.

1995 *The Last Cannibals. A South American Oral History*. University of Texas Press, Austin.

Baudez, Claude-François

2010 "Sacrificio de "si", sacrificio del "otro", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 431-451.

2013 "Guerras y crisis", en M. Charlotte Arnauld y Alain Breton (eds.), *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, pp. 318-322. Electronic document, published online at Mesoweb: www.mesoweb.com/publications.

2013^a *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. UNAM, México.

Baudot, Georges

2004 "Identidad mexicatl, conciencia de alteridad cosmogónica y mexicayotl", en *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, UNAM, pp. 55-66.

Beals, Ralph L.

1932 *The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1950*. Ibero-Americana 2, University of California Press, Berkeley.

2011 *Obras. Volumen 1. Etnohistoria del noroeste de México*. El Colegio de Sinaloa, INAH, Siglo XXI.

Bell, Catherine

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Universidad de Oxford.

Bello, Silvia M.; Palmira Saladie; Isabel Caceres; Antonio Rodríguez-Hidalgo y Simon A. Parfitt

2015 "Upper Palaeolithic ritualistic cannibalism at Gough's Cave (Somerset, UK): The human remains from head to toe", *Elsevier, Journal of Human Evolution* 82, pp. 170-189.

Benavente, Fray Toribio de (Motolinía)

1996 *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. El Colegio de México, México.

2001 *Historia de los indios de la Nueva España*, Edición de Claudio Esteva Fabregat. Crónicas de América, Madrid, Dastin.

- Benedict, Ruth
1959 *Patterns of Culture*. Sentry Edition.
- Bennett, Wendell C., Robert M. Zingg
1986 *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. INI, México.
- Berdan, Francis F.
1996 "The Tributary Provinces", en Francis F. Berdan y Richard E. Blanton (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., pp. 115-135.
- Berlin, Heinrich
1988 "Las Antiguas Creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México", en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ediciones Toledo, pp. 9-89.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski
1996 *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1942-1550*, FCE, México.
- Beyer, Hermann
1965 "Sobre algunas representaciones del dios Huitzilopochtli", en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo X. México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 372-380.
- Billman, Brian R., Banks L. Leonard y Patricia M. Lambert,
2000 "Cannibalism, Warfare, and Drought in the Mesa Verde Region during the Twelfth Century A.D.", *American Antiquity* 65(1), pp. 145-178.
- Blanco, Villalta
1948 *Antropofagia ritual Americana*. Emecé Editores, Buenos Aires
- Boas, Franz
1895 *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, based on personal observations and on notes made by Mr. George Hunt*. Annual report of the National Museum, Washington: Government Printing Office.
- Botella M.C. y Alemán Aguilera I,
2000 "Aprovechamiento del cuerpo humano en el México Prehispánico en el basurero de Zultepec", en Tito A. Varela (ed.), *Investigaciones en Biodiversidad Humana*, Universidad de Santiago De Compostela, Sociedad Española de Antropología Biológica, pp. 190-200.
- Bowden, Ross
1984 "Maori Cannibalism: an interpretation", *Oceania* 55, no.2, pp. 81-99.
- Brady James E. y Prufer Keith M. (eds.)
2005 *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin, Universidad de Texas, pp. 301-327.
- Broda, Johanna
1970 "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", *Revista Española de Antropología Americana* 5, Madrid, pp. 197-273.
1972 "Estratificación social y ritual Mexica", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 179-192.
1976 "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (coord.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Sep/Inah, México, pp. 37-67.

1989 "La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor", en Jesús-Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recop), *Mesoamérica y el centro de México*, INAH, México, pp. 433-475.

Brown Paula y Donald Tuzin

1983 Editors preface, en Paula Brown and Donald Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism*. Society for Psychological Anthropology, Washington. Pp.1-6.

Buck, Peter H.

1967 *Vikings of the Pacific*. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago.

Bueno Bravo, Isabel

2006 "La guerra mesoamericana en la época mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl* 37, UNAM, México, pp. 253-274.

2007 *Guerra en el imperio azteca: expansión, ideología y arte*. Editorial Complutense, Madrid.

Bruce, Robert D.

1976 *Textos y dibujos lacandones de Najá*. INAH, México.

Burgoa, Fr. Francisco de

1934 [1674] *Geográfica descripción*. AGN, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez

2003 *Naufragios y Comentarios*. Edición de Roberto Ferrando. Crónicas de América, Dastin, Madrid.

Cabredo, Rodrigo de

1986 [1611], Archivum Romanum Societatis Iesu, México, Carta Annual de 1602, 14, ff. 576-584, en Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, S.J. (eds.), *The Presidio and Militia on the Northern frontier of New Spain. A Documentary History, vol.1: 1570-1700*. Universidad de Arizona, Tucson. pp. 235-244.

Canseco Vincourt, Jorge

1966 *La Guerra Sagrada*. INAH, México.

Cardín, Alberto

1994 *Dialéctica y canibalismo*. Prólogo de Ramón Valdés. Anagrama, Barcelona.

Carlsen, Robert

1997 "Ceremony and Ritual in the Maya World", en: *The Maya Textile Tradition*. Margot Blum Schevill (Ed.), *Harry Publishers*, 1997, p. 181.

Carrasco, David

1995 "Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us", *Journal of the American Academy of Religion* LXIII/3, pp. 429-463.

Carrasco, Pedro

1974 "Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana", *Estudios de Cultura Náhuatl* 11, UNAM, México, pp. 235-241.

1976 "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", *Estudios de Cultura Náhuatl* 12, UNAM, México, pp. 165-184.

Cartwright Brundage, Burr

1985 *The Jade Steps. A Ritual Life of The Aztecs*. University of Utah Press, Salt Lake City.

Casas, Bartolomé de las

1967 *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Caso, Alfonso

1936 *La religión de los aztecas*. Enciclopedia Ilustrada Mexicana, Imprenta Mundial, México.

1962 *El pueblo del sol*. FCE, México.

2006 "Cultura Azteca", Obras 6. *El México antiguo (nahuas)*, El Colegio Nacional, 351-375.

Caso, Alfonso y Ignacio Bernal

1952 *Urnas de Oaxaca*. INAH, México.

Castañeda de la Paz, María

2013 *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, UNAM, IIA, México.

Castillo, Cristobal del

1966 [1908] "Historia de la venida de los mexicanos y del reinado de Acamapichtli", en *Fragmentos de la obra general sobre Historia de los mexicanos*. Traducción de Francisco del Paso y Troncoso. Editorial Erandi, México.

2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, Conaculta, México.

Castellón Blas, R.

1987 "La subestimación del parentesco en la migración mexicana como un caso de transformación mítica", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I Coloquio*, UNAM, pp. 123-136.

Cayón, Luis

2012 "gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la amazonía", *Maguéré*, volumen 26, número 2, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, pp. 19-49.

Cervera Obregón, Marco Antonio

2011 *Guerreros Aztecas*. Nowtilus, Madrid.

2012 "La guerra florida en el mundo azteca-mexica", *Desperta Ferro. Revista de historia militar y política*, no. 9: Religión y Guerra, pp. 36-39.

Cervantes de Salazar, Francisco

1914 *Crónica de la Nueva España*. Papeles de nueva España, compilados y publicados por Francisco del Paso y Troncoso. Hauser y Menet, Madrid.

1985 *Crónica de la Nueva España*. Porrúa, México.

Chapa, Juan Bautista

1990 *Historia del Nuevo Reino de León de 1650 a 1690*. Estudio preliminar y notas por Israel Cavazos Garza. Gobierno del Estado de Nuevo León, Monterrey, México.

Chaparro Amaya, Adolfo

2013 *Pensar canibal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Katz, Madrid.

Chateaubriand, François-René

1857 *Voyage en Amérique*, Gabriel Roux, Paris.

Chávez Balderas, Ximena

2007 *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. INAH, México.

- 2012 *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. Tesis que para optar al grado de Maestría en Antropología, UNAM, México.
- 2014 "Sacrifice at the Templo Mayor of Tenochtitlan and its Role in Regard to Warfare", en Andrew K. Scherer and John W. Verano (eds.), *Embattled Bodies, Embattled Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 171-197.

Chávez, Ximena; Alejandra Aguirre; Ana Miramontes y Erika Robles

- 2016 "Los cuchillos ataviados de la ofrenda 125. Templo Mayor de Tenochtitlan?", *Arqueología Mexicana* núm. 103, pp. 70-75.

Chávez Balderas, Ximena, Lorena Vázquez Vallín

- 2017 "Del *tzompantli* al Templo Mayor", en *Arqueología Mexicana* 148, Noviembre-diciembre. Vol. XXV, INAH/Ed. Raíces, México, pp. 58-63.

Chi, Gaspar Antonio

- s/f *Relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán de 1582*. Introducción, notas y transcripción de Matthias Strecker y Jorge Artieda. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo06/0065.PDF>.

Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo

- 1987 *Primer Amoxltli Libro. 3a Relación de las diferentes historias originales*. Edición de Víctor M. Castillo F. UNAM, México.
- 2003a *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta, Cien de México.
- 2003b *Séptima relación de las Diferentes Historias Originales*, Josefina García Quintana (ed.), UNAM, México.
- 2003c *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes Historias Originales*, Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F. (eds.), UNAM, México.
- 2012 *Tres crónicas mexicanas*. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin. Paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta, Cien de México.

Ciudad Real, Fray Antonio de

- 1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes*. Edición y estudio preliminar por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras. México, IIH, UNAM.

Clastres, Hélène

- 2013 "Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba", *Centre d'Études et de Recherche Éditer/Interpréter*. <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public>

Clastres, Pierre

- 1998 *Chronicle of the Guayaki Indians*. Faber and Faber.
- 1996 *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, España.

Clavijero, Francisco Javier

- 1958 *Historia Antigua de Mexico*. Edición y prólogo de Mariano Cuevas. Porrúa, México.

Clendinnen, Inga

- 1985 "The Cost of Courage in Aztec Society", *Past and Present*, Oxford University Press, no. 107, pp. 44-89.

1991 "Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico", *Representations*, No. 33, Special Issue: The New World, University of California Press, pp. 65-100.

Códice Azcatitlan

1995 Introducción de Michel Graulich. Comentario de Robert H. Barlow. Bibliothèque nationale de France/Société des Américanistes, Paris.

Códice Borbónico

1979 [1898] Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico. Francisco del del Paso y Troncoso. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado), publicado en facsímil, México, Siglo XXI.

Códice Borgia

1963 Edición facsimilar. Comentarios de Eduard Seler. Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Cozcatzin

1994 Estudio de Ana Rita Valero de García Lascurain. Paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. INAH/BUAP, México.

Códice de Huamantla

s/f Biblioteca Digital Mexicana-INAH. <http://bdmx.mx/documento/codice-huamantla>.

Códice Fejérváry-Mayer

1994 *El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Madrid-Graz-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/*Akademische Druck- und Verlagsanstalt*/Fondo de Cultura Económica.

Códice Florentino

1993 *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas. Del libro sexto del Códice Florentino*. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cántora. Portico de la Ciudad de México, México.

1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Fray Bernardino de Sahagún, Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O Anderson, Salt Lake City: University of Utah Press.

s/f *The Florentine Codex*. Documento electrónico. www.wdl.org. Biblioteca Laurenciana, Florencia/Biblioteca Digital Mundial. Library of Congress, Washington D.C.

Códice Laud

1994 *La pintura de la muerte y de los destinos*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Madrid-Graz-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/*Akademische Druck- und Verlagsanstalt*/Fondo de Cultura Económica.

Códice Magliabechiano

s/f Documento electrónico. <http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/index.html>

Códice Ramírez

1975 Manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias". México, Porrúa.

Códice Selden

1964 Interpretación de Alfonso Caso. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Códice Tudela

1980 Edición de José Tudela de la Orden, Ediciones cultura hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Códice Vaticano Latino 3738

s/f Documento electrónico. http://www.famsi.org/research/loubat/Vaticanus/page_02r.

Códice Vaticanus B

1993 Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, Graz, Austria; FCE, México.

Códice Zouche-Nuttall

1992 *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Madrid-Graz-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Codex Telleriano-Remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin, Universidad de Texas.

Contel, José y Katarzyna Mikulska Dabrowska

2011 "Mas nosotros que somos dioses nunca morimos". Ensayo sobre Tlamacazqui: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio?", en Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coords.), *Encuentros 2010. De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia e Institut de Recherches Intersites Etudes Cultureles, Universidad de Toulouse, Varsovia, pp. 23-66.

Contreras Martínez, José Eduardo

1995 "En torno al concepto de guerra florida entre tlaxcaltecas y mexicas", *Dimensión Antropológica*, vol. 3, enero-abril, pp. 7-26.
<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx>.

Conquistador anónimo

s/f *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán Mexico*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. Biblioteca Virtual Universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>.

Conrad, Geoffrey W., y Arthur A. Demarest

1990 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Alianza Editorial Mexicana, Conaculta, México.

Cook, Sherburne F.

1946 "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", en *Human Biology* 18, pp. 81-102.

Cortés, Hernán

2002 *Cartas de relación*. México, Porrúa. "Sepan cuantos".

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

1945 Publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, II, 1, pp. 37-63.

Cowgill, George L.

2005 *Sacrificios Rituales y la Pirámide de la Serpiente Emplumada en Teotihuacán, México*. <http://www.famsi.org/reports/96036es/96036esCowgill01.pdf>

Crónica de Yaxkukul

1943 Por Ah-Macan Pech. *Yikal Maya Than, Revista de Literatura Maya* 4, Merida.

Cummins, Thomas B.F.

- 2007 "Para servir al hombre: arte precolombino, discursos occidentales sobre idolatría y canibalismo", en Felipe Castañeda (comp.), *Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilicen víctimas humanas en los sacrificios*, Universidad de los Andes, Ceso, pp. 215-258.

Cyphers, Ann; Belem Zúñiga y Anna di Castro

- 2005 "Another Look at Bufo Marinus and the San Lorenzo Olmec", *Current Anthropology* 46, pp. 129-133.

Dahlgren de Jordan

- 1966 *La mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*. UNAM.

Danilović, Mirjana

- 2016 *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica*. Tesis de doctorado en Historia, IIH, UNAM, México.

Dávalos Hurtado, E.

- 1956 "La alimentación entre los mexicas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, SMA, tomo decimocuarto, 1a parte, México, pp. 103-118.

Davies, Nigel

- 1968 *Los señoríos independientes del Imperio Azteca*. INAH, México.
1980 *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*. University of Oklahoma press, Norman.

Declercq, Stan

- 2016 *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes Coyoacán*. INAH/Bonilla Artigas Editores, México.
2017 "Tiillan o el "Lugar de la negrura", un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl* 51, IIH, UNAM, pp. 67-110.

Dehouve, Danièle

- 2008 "El venado, el maíz y el sacrificado". *Diario de Campo*. Cuadernos de Etnología 4. México. INAH/Conaculta.
2016 *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*. INAH, El Colegio de Michoacán, CEMCA, Secretaría de Cultura, México.
2016b "El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de "personificación"", *Nuevo Mundo Nuevos Mundos Nuevos*, Coloquios, <http://nuevomundo.revues.org/69305>; DOI : 10.4000/nuevomundo.69305.

Descola, Philippe

- 2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola, Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, Siglo XXI, México, pp. 101-123.
2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jíbaros Alta Amazonia*. FCE, México.

"Descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora, por un amigo del servicio de dios y del rey nuestro Señor. Año de 1764"

- 1958 *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XXIX 1, México, vol. 16, Exp. 1. pp. 37-68.

Detienne, Marcel

- 1989 "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", en Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-20.

Díaz Barriga Cuevas, Alejandro

2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, Colección Etnohistoria.

Díaz del Castillo, Bernal

1977 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, México.

Documentos Cortesianos

1993 1518-1528. Edición de José Luis Martínez. FCE, UNAM, México.

Dodds Pennock, Caroline

2008 *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*. Palgrave MacMillan, UK.

Dongoske, Kurt E.; Debra L. Martin, y T.J. Ferguson

2000 "Critique of the claim of cannibalism at Cowboy Wash", *American Antiquity*, 65(1), pp. 179-190.

Duncan, William N.

2011 "Bioarchaeological Analysis of Sacrificial Victims from a Postclassic Maya Temple from Ixlu, el Peten, Guatemala", *Latin American Antiquity* 22(4), pp. 549-572.

Durán, Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

Durand, Gilbert

1995 "El hombre religioso y sus símbolos", en Julien Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid.

Durkheim, Émile

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

Duverger, Christian

1979 *La flor letal. Economía del sacrificio Azteca*. FCE, México.

Echeverría García, Jaime

2009 *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas*, tesis de Maestría en Antropología, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Espejel Carbajal, Claudia

2008 *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.

Espinoza, Fray Isidro Félix de

2005 [1737] *El peregrino septentrional atlante, delineado en la exemplarísima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesus*. Joseph Fernando de Hogal, México (Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

Fernando Ramírez, José

2017[1896] *Notas y esclarecimiento en la historia de la conquista del señor W. Prescott*, UNAM, <http://www.historicas.unam.mx/Prescott.pdf>.

Figuerola Pujol

- 2014 "De la plegaria y de la cocina ritual (Chiapas, México)", en *Anthropology of food* S9, Anath Ariel de Vidas, Aline Hémond y Anuschka Van't Hooft (eds.), <https://journals.openedition.org/aof/7584>

Florentine Codex

s/f Documento electrónico. www.wdl.org. Biblioteca Laurenciana, Florencia/Biblioteca Digital Mundial. Library of Congress, Washington D.C.

Forsyth, Donald W.

- 1983 "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism", en *Journal of Anthropological Research and Southwestern Journal of Anthropology* Albuquerque, New Mexico 39, no.2, pp. 147-175.

Franco, Francisco

- 2008 "el "otro" como caníbal. Un acercamiento a los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia de Julio César Salas", *Fermentum* 51, año 18, Mérida, Venezuela, pp. 36-59.

Frazer. James G.

- 1912 "Spirits of the Corn and of the Wild", en *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, part V, vol. II, MacMillan and Co., London.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker

- 1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Quill William Morrow, New York.

Fujigaki Lares, Alejandro

- 2015 *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los Rarámuri y los mexicas*. Tesis para obtener el grado de doctor, UNAM, México.

Galinier, Jacques

- 1984 "Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice Mazahua", en *Journal de la Société des Américanistes* 70, pp. 153-165.
- 1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", *Anales de Antropología* 27, IIA, UNAM, México, pp. 251-267.
- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, INI, México.
- 2001 "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, Conaculta, México, pp. 453-484.

García de León, Antonio

- 1969 "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl* 8, UNAM, IIH, pp. 279-311.

García Peláez, Francisco de Paula

- 1943 *Memorias para la historia del antiguo reino de Guatemala*. Biblioteca "Payo de Rivera", Tipografía Nacional, Guatemala.

García Quintana, Josefina

- 2002 "La guerra florida", *Históricas*. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas 63, IIH-UNAM, México, p. 9.
- 2012 "Paleografía y traducción del décimo primer capítulo que trata de la diosa Chalchiutli Icue, donde se mencionan también otras diosas", *Estudios de Cultura Náhuatl* 44, UNAM, pp. 304-312.

Garn, Stanley M.

1979 "The Noneconomic Nature of Eating People", *American Anthropologist* 81: 4, pp. 902-903.

Gómez Coba, María José; William J. Folan y Abel Morales López

2005 "Vida y muerte en Champotón, Campeche: una perspectiva bioarqueológica", *Estudios de Antropología Biológica*, XII, México, pp. 717-733.

González González, Carlos Javier

2010 "El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, López Luján y Guilhem Olivier (coords.), INAH – UNAM, México, pp. 419-430.

2016 "Itztapaltótec ("Nuestro señor losa")", en *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, INAH, México, pp. 94-95.

González, Luis R.

1980 "Una etnografía acaxee de Hernando de Santarén", en *Tlalocan* VIII, IIA, UNAM, pp. 355-394.

González Rodríguez, Luis

1987 *Crónicas de la Sierra tarahumara*. SEP, México.

González Torres, Yólotl

1967 "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula", *Anales del Museo Nacional de México*, v.19 [48], pp. 175-190.

1976 "Algunas consideraciones sobre la antropofagia en Mesoamérica", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París, 1976, pp. 108-111.

1972 "El contenido social del sacrificio humano", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, SMA, México, pp. 193-197.

1990 "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento", en Barbro Dahlgren (Ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*. UNAM, México, pp. 105-112.

1994 *El sacrificio humano entre los mexicas*. FCE, México.

Good Eshelman, Catharine

1996 "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de cultura Náhuatl* 26, UNAM-IIH, México, pp. 275-287.

2004 "Trabajando juntos; los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, UNAM/INAH, México, pp. 153-195.

Gossen, Gary H.

1990 *Los chamulas en el mundo del Sol*. INI, México.

Graulich, Michel

1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl", *Estudios de Cultura Náhuatl* 11, UNAM, México, pp. 311-354.

1988 "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual", *History of Religions* 27 (4), University of Chicago Press, pp. 393-404.

1997 "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Bulletin des Séances* 43 (4), Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Belgique, pp. 433-446.

1998 "La royauté sacrée chez les aztèques de México", *Revista Española de Antropología Americana* 28, Madrid, pp. 99-117.

1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, INI.

2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruxelles, Académie Royale de Belgique.

- 2001 "Les aspects multiples du cannibalisme aztèque". *Bulletin des Séances* 47 (4), Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Belgique, pp. 481-497.
- 2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris, Fayard.
- 2005b "Autosacrifice in Ancient Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl* 36, pp. 301-330.
- 2013 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De Hombres y Dioses*, Fondo Editorial Estado de México, COLMICH, COLMEX, pp. 141-186.
- 2014 *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. Ediciones Era.
- 2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. FCE, México.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier

- 2004 "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 35, pp. 121-155.

Greenleaf, Richard E.

- 1992 *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*. FCE, México.

Grinnell, George B.

- 1967 "Coup and Scalp among the Plains Indians", Roger C. Owen, James J.F. Deetz y Anthony D. Fischer (eds.), *The North American Indians. A Sourcebook*. The Macmillan Company, New York. pp. 514-528.

Guiteras Holmes, C.

- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. FCE, México.

Gutiérrez Solana Rickards, Nelly

- 1983 *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. IIE, UNAM, 1983.

Harner, Michael

- 1977 "The Enigma of Aztec Sacrifice", *Natural History* 86: 4, pp. 46-51.
- 1977b "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", *American Ethnologist* 4, pp. 117- 135.

Harris, Marvin

- 1977 *Cannibals and Kings. The origins of Culture*. Random House New York.

Hassig, Ross

- 1988 *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Civilization of the American Indian Series, no. 188. Norman, University of Oklahoma Press.

Hers, Marie-Areti

- 1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. UNAM, México.

Herskovitz, Melville J.

- 1954 *Antropología económica*, FCE, México.

Hicks, Frederic

- 1979 "flowery war" in Aztec history", *American Ethnologist*, Volume 6, Issue Pages: 87-92.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 15-111.

Histoire du Mechique

- 2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 115-166.

Historia Tolteca Chichimeca

1976 Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública.

Höffner, Joseph

1957 *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Hogg, Garry

1958 *Cannibalism and Human Sacrifice*. London, Robert Hale Limited.

Horcasitas Fernando

1966 "La vida y la muerte en Xaltepoztla. Veinticinco relatos en nahuatl", *Summa Anthropologica, en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, pp. 241-271.

Houston, Stephen y Takeshi Inomata

2009 *The Classic Maya*. Cambridge University Press, New York.

Houston, Stephen; David Stuart y Karl Taube

2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. The University of Texas Press, Austin.

Hubert, Henri y Marcel Mauss

1964 [1898] *Sacrifice: it's nature and function*. The University of Chicago Press.

"Información en contra de Don Baltasar, indio de culoacan por ocultar ídolos"

2002[1912] *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Archivo General de la Nación, México, pp. 177-184.

Hurtado Cen, Araceli; Aleida Cetina Bastida; Vera Tiesler y William J. Folan

2008 "Sacred Spaces and Human Funerary and Nonfunerary Placements in Champotón, Campeche, During the Postclassic Period", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Springer, New York, pp. 209-231.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la sierra*. México, INI, México.

Isaac, Barry

1983a "The Aztec "Flowery War": A Geopolitical Explanation", *Journal of Anthropological Research* 39, no. 4, pp. 425-444.

1983b "Aztec Warfare: Goals and Battlefield Comportment", *Ethnology*, University of Pittsburgh, Vol. 22, No. 2, pp. 121-131.

2005 "Aztec cannibalism: Nahuas versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of Mexico", *Ancient Mesoamerica* 16, no.1, pp. 1-10.

Jáuregui, Jesús

2012 "Del ayuno al hartazgo. Guerra, sacrificio humano y canibalismo en la Sierra Madre Occidental", José Carlos Zazueta Manjarrez (coord.), *Seminario La Religión y Los Jesuitas en el Noroeste Novohispano V*, El Colegio de Sinaloa, Culiacán, pp. 129-168.

Joyce, Athol T.

1949 "Polinesia y micronesia", *El libro de las costumbres exóticas. Las tradiciones, los ritos, la vida y las supersticiones de los pueblos aborígenes*, Montaner y Simon, Barcelona, 175-214.

- Katz, Friedrich
1994 *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. Conaculta, México.
- Keen, Benjamin
1984 *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. FCE, México.
- Klein, Cecelia F.
1988 "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman", en J. Kathryn Josserand and Karin Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, part 1, BAR International Series 402 (i), Oxford, pp. 237-278.
- Knab, Tim J.
1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 21, pp. 31-51.
- Krickeberg, Walter
1933 *Los totonacas; contribución a la etnografía histórica de la América Central*. México, Secretaría de Educación Pública/Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
1961 *Las antiguas culturas mexicanas*. FCE, México.
- Kroeber, Clifton B. y Bernard L. Fontana
1986 *Massacre on the Gila. An Account of the Last Major Battle Between American Indians, with Reflections on the Origin of War*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Kruell, Kenrick Gabriel
2011 "Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca", *Revista Estudios Mesoamericanos Nueva época*, 10, enero-junio. Pp.
- Kuckelman, Kristin A; Ricky R. Lightfoot y Debra L. Martin
2002 "The Bioarchaeology and Taphonomy of Violence at Castle Rock and Sand Canyon Pueblos, Southwestern Colorado", *American Antiquity*, 67(3), pp. 486-513.
- Lameiras, José
1985 *Los déspotas armados*. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Landa, Diego de
1973 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Ángel Garibay K. México, Porrúa.
- Las Casas, Fray Bartolomé de
1967 *Apologética Historia Sumaria*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, IIH, UNAM, México.
- Laughlin, Robert M.
1976 *Of wonders Wild and New. Dreams from Zinacantán*. Smithsonian Contributions to Anthropology 22, Washington.
- Launey, Michel
1992 *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, UNAM, México.
- León-Portilla, Miguel
1992 "Imágenes de los otros en mesoamérica antes del encuentro", en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez

2006 [1956] *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. UNAM, México.

Lesbre, Patrick

2011 "Sacrificios humanos en Tezcoco", en Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coords.), *Encuentros 2010. De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia e Institut de Recherches Intersites Etudes Cultureles, Universidad de Toulouse, Varsovia, pp. 97-120.

Lestringant, Frank

1997 *Cannibals. The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. University of California Press, Berkeley.

Lévi-Strauss, Claude

1943 "Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du sud", *Renaissance, Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études* [New York], 1 (1-2), pp. 122-139.

1984 "Canibalismo y disfraz ritual (año 1974-1975)", en *Palabra dada*, Espasa-Calpe, Madrid.

1986 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*. FCE, México.

2008 "The Culinary Triangle", en Carole Counihan y Penny Van Esterik (Eds.), *Food and Culture: A Reader*. New York, Routledge. pp. 36-43.

2014 "Todos somos caníbales", en *Todos somos caníbales*, FCE, México, pp. 128-136.

Leyenda de los soles

2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 167-206.

Limón Olvera, Silvia

2001 *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*. Colección Científica. INAH, UNAM, México.

López Arenas, Gabino

2012 *Decapitación y desmembramiento en rituales del recinto ceremonial de Tenochtitlan: una interpretación de su simbolismo*, Tesis que para obtener el grado de Maestra en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México.

López Austin, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

1979 "El xihpohualli y el tonalpohualli de los Memoriales de Tepepulco", en Barbro Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, pp. 41-51.

1995 "Tollan: Babel", *Universidad de México*, núms. 528-529, enero-febrero, pp. 3-8.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

2003 *Los mitos del Tlacuache*. México, IIA, UNAM.

2012 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA, UNAM, México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1999 *El pasado indígena*. FCE, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México.

1999b *Mito y realidad de Zuyuá*. FCE, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, México.

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López de Gómara, Francisco

- 1979 *Historia de la conquista de México*. Prólogo y cronología de Jorge Gurria Lacroix. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
1985???

López Lomelí, Claudia

- 2002 *La polémica de la justicia en la conquista de América*. Memoria presentada para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

López Luján, Leonardo

- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lorente y Fernández, David

- 2011 *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, Ciesas, Universidad Iberoamericana, México.

Lowie, Robert H.

- 1946 "The Indians of Eastern Brazil. The Northwestern and Central Ge" en Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, Volume 1: The Marginal Tribes*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washinton, pp. 477-517.

Lumholtz, Carl

- 1920 *Through Central Borneo: An Account of Two Years' Travel in the Land of Head-Hunters Between the Years 1913 and 1917*. The Project Gutenberg EBook.

Lupo, Alessandro

- 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. INI, México
1995b "El maíz es más vivo que nosotros', ideología y alimentación en la Sierra de Puebla", *Scripta Ethnológica* XVII, pp. 73-85.

Maffie, James

- 2014 *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. University Press of Colorado, Boulder.

Magriñá, Laura

- 2002 *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?* INAH, Universidad de Guadalajara, México.

Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique.

- 1972 Manuscrito de la Biblioteca John Carter Brown, edición preparada por Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Manzanilla, Linda R.

- 2015 "Cooperation and tensions in multiethnic corporate societies using Teotihuacan, Central Mexico, as a case study", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Los Estados Unidos, July, Volume 112, no. 13, pp. 9210-9215.

- 2017 "Teopanazco: a Multiethnic Neighborhood Center in the Metropolis of Teotihuacan", Linda R. Manzanilla (ed.), *Multiethnicity and Migration at Teopanazco. Investigations of a Teotihuacan Neighborhood Center*. University Press of Florida, Gainesville, pp. 1-48.

Marden, Kerriann

- S/F *The Case for Cannibalism in the American Southwest: A Critical Review of Christy Turner's Osteological Criteria*. Unpublished manuscript on file, Department of Anthropology, Tulane University, New Orleans, LA.

Marion, Marie-Odile

- 1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*. Fiestas de los pueblos indígenas. INI, México
- Martin, Debra L; Ben A. Nelson y Ventura R. Pérez
 2004 "Patrones de modificación en huesos humanos de la Quemada, Zacatecas: hallazgos preliminares", en Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizárraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva Tafonómica*. Colección Científica, INAH, México, pp. 155-172.
- Martínez, José Luis
 2013 Hernán Cortés. Versión abreviada, FCE, México.
- Martínez del Río, Pablo
 1946 "La Guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan, según el Códice Cozcatzin": Tlatelolco a través de los tiempos (traducción y notas por Byron Mc Afee y R. H. Barlow), en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo V, abril-junio, número 2, pp. 188-204.
- Martínez González, Roberto
 2011 *El nahualismo*. México, IIH, UNAM.
- Martínez González, Roberto y Iván Valdes
 2009 "Guerra, conquista y técnicas de combate entre los antiguos tarascos", *TZINTZUN*, Revista de Estudios Históricos 49, pp. 1-52.
- Martínez Vargas, Enrique
 2003 "Zultépec-Tecoaque. Sacrificios de españoles y sus aliados durante la conquista", *Arqueología Mexicana* 11. No.63, pp. 52-57.
- Martínez Vargas, Enrique y Ana María Jarquín Pacheco
 1993 "El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México", *Arqueología Mexicana* 119, vol. XIX, pp. 28-35.
- Martínez Vargas y Jarquín Pacheco
<http://www.inah.gob.mx/es/boletines/4933>.
- Mártir de Anglería, Pedro
 1944 *Décadas del Nuevo Mundo*. Editorial Bajel, Buenos Aires.
 1964 *Décadas del Nuevo Mundo*. José Porrúa e Hijos, México.
- Mateos Segovia, Elizabeth
 2012 *El especialista ritual xicovatl y el territorio mítico del covatepetl municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla*. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Inédito.
- Matos Moctezuma, Eduardo
 1997 "Tlaltecuhтли: Señor de la tierra", *Estudios de Cultura Náhuatl* 27, pp. 15-40.
 2010 "La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-64.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján
 2012 *Escultura monumental Mexica*. FCE, Fundación Conmemoraciones, México.
- Maturino Gilberti de Fray
 1990[1559] *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Chimalistac, México D.F.
- Máynez, Pilar

- 2011 "Paleografía y traducción del náhuatl al español del "Arte adivinatoria" (Códice florentino). Capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto", *Estudios de Cultura Náhuatl* 42, pp. 403-418.

Mazzetto, Elena

- 2012 "*Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*". Tesis de doctorado en Antropología, etnología y prehistoria, Paris: Université de Paris 1-Panthéon- Sorbonne. Venezia: Università Ca'Foscari Venezia. Inédito.
- 2014 "Tlacoachcalco, "el lugar de la casa de las dardos" y la materialización del Inframundo Homologías funcionales de un espacio sagrado mexicana", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, núm. 80/1, Roma, pp. 226-244.
- s/f "*¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas*", (en prensa).

McGee, William J.

- 1980 *Los Seris. Sonora, México*. INI, México.

McKeever Furst, Jill Leslie

- 1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale University Press, London.

Medellín Zenil, Alfonso

- 1960 *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones arqueológicas en el centro de Veracruz*. Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, Xalapa.

Medina Martín, Cecilia y Mirna Sánchez Vargas

- 2008 "Posthumous Body Treatments and Ritual Meaning in the Classic Period Northern Petén: A Taphonomic Approach", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Springer, New York, pp. 102-119.

Medina, Miguel Angel

- 1987 *Doctrina Cristiana para instrucción de los indios, redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*. San Esteban, Salamanca.

Mendieta, Fray Gerónimo de

- 2002 *Historia eclesiástica indiana*. México, Conaculta.

Mendizábal, Miguel Othón de

- 1946 "La influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas en México", en *Obras Completas 2*, Talleres Gráficos de la Nación, pp.

Métraux, Alfred

- 1946 "Ethnography of the Chaco", en Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, Volume 1: The Marginal Tribes*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washinton, pp. 197-370.
- 1949 "Warfare, Cannibalism, and Human Trophies", en Julian H. Steward (eds.), *Handbook of South American Indians, vol.5, The Comparative Ethnology of South American Indians*, Smithsonian Institution, BAE 143, Washington, pp. 383-410.
- 2011[1928] *Antropofagia y cultura*. El Cuenco de Plata, Buenos Aires, (Originalmente en *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris, 1928*).

Meyer, Jean

- 1989 *El Gran Nayar*. CEMCA/Universidad de Guadalajara.

Mikulska Dąbrowska, Katarzyna

- 2007 "La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado", en *Itinerarios* 6, pp. 11-53.
- 2008 *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, IIA-UNAM, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, México.

Miller, Walter S.

- 1956 *Cuentos Mixes*. INI, México.

Molina, Alonso de

1977. Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana. México, Porrúa.

Monaghan, John D.

- 2000 "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions", en Victoria Reifler Bricker (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol.6, *Ethnology*, Universidad de Texas, Austin, pp. 24-49.

Monjarás-Ruiz, Jesús

- 1976 "Panorama general de la guerra entre los aztecas", *Estudios de Cultura Nahuatl* 12, UNAM, México, pp. 241-264.
- 1977 *Nacimiento y consolidación de la nobleza mexicana*. Tesis para obtener el título de etnólogo, con la especialidad de etnohistoria, ENAH; y para obtener el grado de Maestro en ciencias antropológicas, UNAM, México.

Montaigne, Miguel de

- 1978 *Ensayos escogidos*. UNAM, México.

Motolinía: véase Fray Toribio de Benavente.

Muñoz Camargo, Diego

- 1948 *Historia de Tlaxcala*. 6ª ed., edición cotejada por el historiador Lauro Rosell con la copia del original del autor que obra en el Archivo del Museo Nacional. Introducción de Alfredo Chavero, con anotaciones de José Fernando Ramírez. México.
- 1984 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*.

Nájera Coronado, Martha Ilía

- 2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. UNAM, México.

Nakuk Pech, Ah

- 1936 *Historia y Crónica de Chac-Xulub-Chen*, prólogo, versión y notas de Héctor Pérez Martínez, Departamento de Bibliotecas de la Secretaria de Educación pública, México.

Nash, June

- 1975 *Bajo la mirada de los antepasados: Creencias y comportamiento en una comunidad maya*. INI, México.

Navarrete, Carlos

- 1966 "Cuentos del Soconusco, Chiapas", en *Summa Anthropologica, en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, pp. 421-428.

Navarrete Linares, Federico

2011 *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM.

Naylor, Thomas H. y Charles W. Polzer, S.J. (eds.)

1986 *The Presidio and Militia on the Northern frontier of New Spain. A Documentary History*, vol.1: 1570-1700. Universidad de Arizona, Tucson.

Neff Nuixa, Françoise

2009 "La lucerna y el Volcán Negro", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, IIH-UNAM, ENAH, México, pp. 353-373.

Nelson, Ben A., y Debra L. Martin

2015 "Symbolic Bones and Interethnic violence in a Frontier Zone, Northwest Mexico, ca.500-900 C.E.", en Linda Manzanilla (eds.), *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112, no.30, Washington, DC, pp. 9196-9201.

Neurath, Johannes

2002 "Venus y el sol en la religión de Coras, Huicholes y Mexicaneros: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas", *Anales de Antropología* 36, Museo Nacional de Antropología, INAH, México, pp. 155-177.

2010 "Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, López Luján y Guilhem Olivier (coords.), INAH – UNAM, México, pp. 547-576.

2016 "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio", *Revista de antropología* 59, no.1, Dossiê seres vivos e artefatos: imbricação de procesos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras Baixas da América. Universidad de San Pablo, Brasil, pp. 73-106.

Nuño de Guzmán

1962 "Memoria de los servicios que habia hecho Nuño de Guzmán desde que fue nombrado gobernador de Panuco en 1525", en José Fernando Ramírez, *Noticias Históricas de la vida y Hechos de Nuño de Guzmán*. Círculo Occidental, Guadalajara, Jalisco, pp. 215- 241.

Nutini Hugo G. y John M. Roberts

1993 *Bloodsucking Witchcraft. An epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. The University of Arizona Press, London.

Olivera de Vázquez, Mercedes

1969 "Los 'dueños del agua' en Tlaxcalcingo", *Boletín* 35, pp. 45-48.

Olivier, Guilhem

1999 "Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique central: les dieux des marchands à l'époque postclassique", en *Journal de la Société des Américanistes* 85, pp. 67-91

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, FCE.

2008 "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 263-292.

2010 "Sacrificio humano, mitos y poder entre los mexicas", en *Letras Libres* 133, pp. 30-36.

2014 "Why give birth to enemies?" *The Warrior aspects of the aztec goddess Tlazolteotl-Ixcuina*", *Res: Anthropology and Aesthetics* 65/66, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, pp. 54-72.

2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*, FCE, IIH-UNAM, CEMCA.

Olivier, Guilhem y Roberto Martínez

2015 "Translating Gods: Tohil and Curicaueri in Mesoamerican Polytheism in the

- Popol Vuh and the Relación de Michoacán”, *Ancient Mesoamerica* 26, n. 2, Cambridge University Press, pp. 347-369.
- Olivier, Guilhem, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita
En prensa *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica: un estudio interdisciplinario.*
- Oropeza Escobar, Minerva
1998 *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco.* INI, México.
- Ortega, José P.
1944 [1754] “Maravillosa reducción y conquista de la provincia de S. Joseph del Gran Nayar”, en *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*, Editorial Layac, pp. 9-222.
- Ortiz de Montellano, Bernardo
1993 *Medicina, Salud y Nutrición Aztecas.* Siglo XXI, México.
- Oudijk, Michel y Restall, Mathew
2008 *La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma.* Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, UAP, INAH, México.
- Padden, R.C.
1967 *The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541.* Harper Torchbooks. New York.
- Palacios, Enrique Juan
1918 “La piedra del sol y el primer capítulo de la Historia de México”, en *Memorias y Revista Sociedad Científica “Antonio Alzate”* 38, no. 1 y 2, Sociedad Científica “Antonio Alzate”, México, pp. 1-100.
- Paso y Troncoso del, Francisco
1939 *Epistolario de Nueva España 1505-1818.* Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso. Antigua Librería Robredo, México.
1977[1905] *Las guerras con las Tribus Yaqui y Mayo.* INI, México.
- Pastor, Beatriz
1983 *Discurso narrativo de la conquista de América.* Ed. Reinaldo Castillo, Habana.
- Pech Nakuk
1936 *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen.* Prólogo, versión y notas de Héctor Pérez Martínez, México.
- Pérez de Ribas, Andrés.
1944 [1644] *Triunfos de nuestra santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe. Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora.* Editorial Layac, México.
1968[1644] *My Life Among the Savage Nations of New Spain.* The Ward Ritchie Press, Los Angeles.
- Pfefferkorn, Ignacio
1984[1795] *Descripción de la Provincia de Sonora.* Gobierno del Estado de Sonora, México.
- Pickering, Robert B.
1985 “Human Osteological Remains from Alta Vista, Zacatecas: an Analysis of the Isolated Bone”, en Michael S. Foster and Phil C. Weigand (eds.), *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, Westview Press, Boulder, pp. 289- 326.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma.

- 1981 *Evidencias rituales en restos oseos*. Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, INAH, México.
- 1997 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos oseos. El caso del entierro numero 14 de Tlatelolco, D.F.* Tesis para optar de Doctor en Antropología, UNAM, México.
- 2010 “Estudios de tafonomía en México”, en Carmen Ma. Pijoan Aguadé; Xabier Lizárraga Cruchaga y Gerardo Valenzuela Jiménez (Coords.), *Perspectiva tafonómica II. Nuevos trabajos en torno a poblaciones mexicanas desaparecidas*. Colección Científica, INAH, pp. 15-31.
- 2010b “Carnívoros”, en Carmen Ma. Pijoan Aguadé; Xabier Lizárraga Cruchaga y Gerardo Valenzuela Jiménez (Coords.), *Perspectiva tafonómica II. Nuevos trabajos en torno a poblaciones mexicanas desaparecidas*. Colección Científica, INAH, pp. 35-45.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y Alejandro Pastrana Cruz

- 1989 “Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D.F.”, en Martha Carmona Macías (coord.), *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas*. Seminario de arqueología “Dr. Román Piña Chan”, INAH, Conaculta, México, pp. 287-306.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma., y Josefina Mansilla Lory

- 1990 “Prácticas rituales en el norte de Mesoamérica. Evidencias en Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí”, *Arqueología*, INAH, México, pp. 87-96.

Pijoan, Carmen Ma., y Josefina Mansilla Lory

- 1997 “Evidence for Human Sacrifice, Bone Modification and Cannibalism in Ancient México”, en Debra L. Martin y David W. Frayer (eds.), *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Gordon and Breach Publishers, USA?, pp. 217-239.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma., Josefina Mansilla y Alejandro Pastrana

- 1995 “Un caso de desmembramiento. Tlatelolco, D.F.”, en Rosa María Ramos Rodríguez y Sergio López Alonso (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, INAH, UNAM, México, pp. 81-90.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma., Josefina Mansilla Lory, Botella M.C. y Alemán Aguilera I,

- 2000 “Evidencias de sacrificio humano en el México Prehispánico. El entierro 205 de Cholula (Puebla)”, en Tito A. Varela (ed.), *Investigaciones en Biodiversidad Humana*, Universidad de Santiago De Compostela, Sociedad Española de Antropología Biológica, pp. 175-182.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma.; J. Mansilla; I. Leboreiro; V.H. Lara y P. Bosch

- 2007 “Thermal Alterations in Archaeological Bones”, *Archaeometry* 49(4), University of Oxford, pp. 713-727.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma.; Schultz Michael y Josefina Mansilla Lory

- 2004 “Estudio histológico de las alteraciones térmicas en el material óseo procedente de Tlatelcomila, Tetelpan, D.F.” en Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizárraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva Tafonómica*. Colección Científica, INAH, México, pp. 109-127.

Pitarch Ramón, Pedro

- 2010 “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, *Estudios de Cultura Maya* 37, pp. 147-178.

Pitrou, Perig

- 2011 “La noción de vida en mesoamérica. Introducción”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, UNAM, CEMCA, México, pp. 9-40.

Porter Poole, Fitz John

- 1983 "Cannibals, tricksters and witches". en Paula Brown and Donald Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism*. Society for Psychological Anthropology, Washington, pp. 6-32.

Preciado, Peggy Rosana

- 1997 *Cannibals in the Chronicles: Francisco Lopez de Gomara's "Conquista de Mejico" and Bernal Diaz del Castillo's "Historia Verdadera"*. Dissertation Presented to the Faculty of the graduate Scholl of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor in Philosophy, 1995, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan.

Pomar, Juan Bautista

- 1941 "Relación de Texcoco", en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 3-64.
 1986 "Relación de Tezcoco", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, UNAM, pp. 45-113.

Ponce de León, Pedro

- 1987 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 5-11.

Pollard, Helen Perlstein

- 1993 *Tariacuri's Legacy: The Prehispanic Tarascan State*. University of Oklahoma Press, Norman.

Popol Vuh

- 1985 Traducción de Dennis Tedlock. Simon&Schuster, Nueva York.

Price, Barbara

- 1978 "Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner", *American Ethnologist* 5, pp. 98-115.

Punzo Diaz, Jose Luis

- 2013 *Los moradores de las casas en acantilado de Durango. Rememorando el mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII*. Tesis que para optar por el grado de Doctor en Arqueología, ENAH, INAH.

Pury-Toumi, Sybille de

- 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Conaculta, México.

Putte, Van de Jean

- 1912 *Le cannibalisme des Aztèques*. International Congress of Americanists, XVIII Session. May 27-June 1, London.

Rabinal Achi

- 1999 *Un drama dinástico maya del siglo XV*. Introducido, transcrito, traducido del k'iche' y comentado por Alain Breton. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México-Guatemala.

Ragot, Nathalie

- 2000 *Les au-de làs aztèques*. Eric Taladoire (ed.), Paris Monographs in American Archaeology 7. BAR International Series 881.

Ramírez, José Fernando

- 2017 "Notas a la Historia de la Conquista de México del Señor W. Prescott", en Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Obras históricas Tomo II. Época colonial*, UNAM-IIH, México, pp. 227-239.

Read, Kay Almere

- 1998 *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Universidad de Indiana, Indianapolis.
2001 "Cannibalism", en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*. Oxford University Press, pp. 137-139.

Rechtman, Robert B.

- 1992 *The Evolution of Sociopolitical Complexity in the Fiji Islands*. A Dissertation for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology. UCLA, LA.

Recinos, Adrián

- 1957 "Guerras comunes de Quiches y Cakchiqueles" en *Crónicas indígenas de Guatemala*. Ed. Universitaria, Guatemala.

Recopilación de Leyes

- 1791 *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias del Rey Don Carlos II*, Madrid MDCCLXXXI, Por la Viuda de D. Joaquín Ibarra

Reifler Bricker, Victoria

- 1981 *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. University of Texas Press, Austin.

Relación de Michoacán

- 2011 Jerónimo de Alcalá. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio., El Colegio de Michoacán, Morelia.

Relaciones geográficas del siglo XVI (RG)

- 1982 Guatemala, vol. 1. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1984 Antequera, tomo 1, vol. 2. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1984 Antequera, tomo 2, vol. 3. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1985 Tlaxcala, tomo 2, vol. 5. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1985 México, tomo 1, vol. 6. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1986 México, tomo 3, vol. 8. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1987 Michoacán, vol. 9. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1988 Nueva Galicia, vol.10. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.

Relaciones Histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán

- 1983 (Merida, Valladolid y Tabasco), Tomo II. Mercedes de la Garza (coord.), IIF, UNAM, México.

Reeves, Sanday Peggy

- 1995 *Divine Hunger. Cannibalism as a cultural system*. Cambridge University Press.

Reyes García, Luis y Odena Güemes, Lina

- 1995 "La zona del Altiplano Central en el Posclásico: la etapa chichimeca", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, INAH, UNAM, Porrua, pp. 225-264.

Reynoso Rábago, Alfonso

2012 "La transición naturaleza-cultura en el mito nahua de Sentiopil", en *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*. Universidad de Coruña, España, 2012, pp. 623-632.

Richter, Daniel K.

1983 "War and Culture: The Iroquois Experience", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 40, No. 4, Omohundro Institute of Early American History and Culture, Virginia, pp. 528-559.

Rios, Eduardo Enrique

1941 *Fray Margil de Jesús. Apóstol de América*. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México.

Ritual of the Bacabs: a Book of Maya Incantations

1965 Ralph L. Roys (editor). University of Oklahoma Press, Norman.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales

1981 *The Maya Book Of The Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*. New Haven, Universidad de Yale.

Robles Castellanos, José Fernando

2007 *Culhua Mexico. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*. INAH, México.

Rodríguez Figueroa, Andrea

2010 "*Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en atl cāhualo o cuahuítl ēhua según las fuentes sahuaguntinas*". Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Inédito.

Rojas Chávez, Juan Martín; Jorge Arturo Talavera González y Enrique García García

2004 "Una propuesta para el análisis tecnológico, morfológico y funcional de la industria de hueso humano en México", en Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizárraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva Tafonómica*. Colección Científica, INAH, México, pp. 87-108.

Rojas, Felipe

2007 "Caníbales en el paraíso: ideas clásicas sobre la Edad de Oro y la antropofagia en la etnología americana", en Felipe Castañeda (comp.), *Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilicen víctimas humanas en los sacrificios*, Universidad de los Andes, Ceso, pp. 135-158.

Román Berrelleza, Juan Alberto

1986 "*El sacrificio de niños en honor a Tláloc: La Ofrenda No. 48 del Templo Mayor*".

Tesis de licenciatura en Antropología Física. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Inédito.

Romero Quiroz, Javier

1963 *Teotenanco y Matlatzinco (Calixtlahuaca)*. Ediciones del Gobierno del Estado de México, Toluca.

Rossen, Jack y Tom D. Dillehay

2001 "Bone Cutting, Placement, and Cannibalism? Middle Pre-ceramic Mortuary Patterns of Nanchoc, Northern Peru", *Chungará (Arica)* 33, no.1, versión On-line ISSN 0717-7356.

Roys, Ralph L.

1972 *The Indian Background of Colonial Yucatan*. University of Oklahoma press, Norman.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 123-223.

Sahagún, Bernardino de.

- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición preparada de Ángel María Garibay K., México, Porrúa.
- 1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K., México, IIH, UNAM.]
- 1961 *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecayotl (arte de traficar)*. Paleografía, versión, introducción y Apéndices preparados por Angel Ma. Garibay K. IIH, UNAM, México.
- 1974 *Primeros Memoriales*. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno, INAH, México.
- 1992 *Los once discursos sobre la realeza, del libro sexto del Códice Florentino*. Introducción, índice, traducción y notas de Salvador Díaz Cántora, Portico de la Ciudad de México, México.
- 1993 *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J.O. Anderson, UNAM, México.
- 1997 *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation, Thelma Sullivan (ed.), completada y revisada con agregados de Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman, Universidad de Oklahoma.
- 2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. (Crónicas de América), Madrid, Dastin.

Sahlins, Marshall

- 1979 "Cultura, proteínas, beneficios: Un comentario al libro de Marvin Harris 'Caníbales y reyes', *Revista Española de Antropología Americana* IX, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 75-92. Traducción de Liliana R. Goldin. "Culture as Protein and Profit", *The New York Review of Books*, noviembre 23, 1978.
- 1983 "Raw Women, Cooked Men, and other "Great Things" of the Fiji Islands", en Paula Brown and Donald Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism*. Washington, Society for Psychological Anthropology, pp. 72-92.
- 1985 *Islands of History*. The University of Chicago Press.

Sánchez de Aguilar

- 1987 "Informe contra los idólatras de Yucatán", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 15-122.

Santa María Fr. Vicente

- 1930 "Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y costa del seno mexicano", en *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander*, tomo II. AGN XV, Talleres Gráficos de la Nación, México, pp. 351-482.

Scherer, Andrew K. y John W. Verano

- 2014 "Introducing War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes", en Andrew K. Scherer y John W. Verano (eds.), *Embattled Bodies, Embattled Places*, Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia, Washington, D.C., pp. 1-23.

Segre, Enzo

- 1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra norte de Puebla*. INAH, México.

Sejourné, Laurette

1957 *Pensamiento y religión en el México Antiguo*. FCE, México.

Seler, Eduard

1990-1998 "The Day Signs of the Aztec and Maya Manuscripts and Their Divinities", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. I, Culver City, Labyrinthos, pp.119-165.

1990-1998 "A Chapter in the Aztec Language from the Unprinted History of Bernardino de Sahagun", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. II, Culver City, Labyrinthos, pp. 220-269.

1990-1998 "Quauhxicalli, the Mexican Vessel for Sacrificial Blood", en Frank Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. III. Culver City, Labyrinthos, pp. 79-86.

1990-1998 "Excavations at the site of the principal temple in Mexico", en Frank Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. III. Culver City, Labyrinthos, pp. 114-193.

1990-1998 "The Religious Songs of the Ancient Mexicans", en Frank Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. III. Culver City, Labyrinthos, pp. 231-301.

1990-1998 "The Ancient Inhabitants of the Michuacan Region", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 3-66.

1990-1998 "The Carved Wooden Drum of Malinalco and the Atl-tlachinolli Sign", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 104-148.

1990-1998 "Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 149-175.

1990-1998 "The Ancient Inhabitants of the Michuacan Region", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 3-66.

1990-1998 "The World View of the Ancient Mexicans", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. V, Culver City, Labyrinthos, pp. 3-23.

1990-1998 "The World View of the Ancient Mexicans", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. V, Culver City, Labyrinthos, pp. 3-23.

1990-1998 "The Native Peoples of Mexico", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. V, Culver City, Labyrinthos, pp. 141-150.

Seligmann, C.G.

1910 *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge, at the University Press.

Sempowski, Martha L. y Michael W. Spence

1994 *Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan*, University of Utah Press.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1979 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE, México.

Serna, Jacinto de la

1987 "Manual de ministros de indios", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 265-480.

Serrano Sánchez, Carlos

1993 "Funerary Practices and Human Sacrifice and Teotihuacan Burials", en Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Thames and Hudson, pp. 109-115.

Serrano Sánchez, Carlos; Blanca González Sobrino; Zais Lagunas Rodríguez y Alejandro Terrazas Mata

2001 "Rito y sacrificio humano en Teopanzolco, Morelos. Evidencias osteológicas y fuentes escritas", *Estudios de Antropología Biológica X*, pp. 519-532.

Smith, Michael E.

1996 "The Strategic Provinces", in Francis F. Berdan et al., *Aztec Imperial Strategies*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 137-150.

1996 *The Aztecs*. Blackwell.

Solari Giachino, Ana

2010 *Identificación de huellas de manipulación intencional en restos óseos humanos de origen arqueológico*. Tesis de doctorado, Universidad de Granada, España.

Solodkow, David M.

2009 *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Tesis para Doctor in Filosofía, Universidad de Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

Soustelle, Jacques

1989 *Daily Life of the Aztecs, On the Eve of the Spanish Conquest*. Stanford University Press, California.

Storey, Rebecca

1992 *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan. A modern Paleodemographic Synthesis*. The University of Alabama Press.

Tapia, Andrés de

2003 "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano", en *La conquista de Tenochtitlan*, Germán Vázquez Chamorro (ed.), (Crónicas de América), Madrid, Dastin, pp. 65-118.

Talavera, Jorge; Juan Martín Rojas y Enrique García

2001 *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*. Colección Científica, INAH, México.

Taube, Karl A.

2009 "The Womb of the World: The Cuauhxicalli and Other Offering Bowls of Ancient and Contemporary Mesoamerica", en Charles Golden, Stephen Houston, and Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 1*, San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press, pp. 86-106.

2015 "The Huastec Sun God. Portrayals of Solar Imagery, Sacrifice, and War in Late Postclassic Huastec Iconography", en Katherine A. Faust and Kim N. Richter (eds.), *The Huasteca. Culture, History, and Interregional Exchange*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 98-127.

Techo, Nicolás del

1673 *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. <https://www.scribd.com/doc/68823337>.

Tello, Antonio Fray

1968 *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, libro II, vol.1. Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, INAH, México.

1997 Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del nuevo México, libro II, notando de Juan López. México, Porrúa.

Tiesler, Vera

2008 "Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Post sacrificial Behaviors from Human Assemblages", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Springer, New York, pp. 14-44.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina

2010 "Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp.195-226.

Título K'oyoi

2009 Robert M. y James L. Mondloch, Horacio Cabezas Carcache (ed.), *Crónicas Mesoamericanas II*, Universidad Mesoamericana, pp. 15-68.

Thompson, Eric J. S.

1977 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. University of Oklahoma Press, Norman.

1966 "Merchant Gods of Middle America", en *Summa Antropológica, en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH/SEP, México, pp. 159-172.

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI.

Tonalamatl de Aubin

1981 Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicains No. 18-19). Introducción de Carmen Aguilera. Tlaxcala, Códices y Manuscritos 1. Reproducción de la edición facsimilar publicada en Berlín y Londres en 1900-1901, acompañada del comentario de Eduard Seler. Estado de Tlaxcala.

Torquemada, Juan de

1975-1983 *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH, UNAM.

Torres, Fray Francisco Mariano de

1965[1755] *Cronica de la Sancta Provincia de Xalisco*. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, INAH.

Torre, Fray Tomas de la

1945 *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje 1544-1545*. Prologo y notas por Frans Blom, 1944-1945. Editorial Central, México, D.F.

Tovilla, Don Martin Alfonso

1960 [1635] "Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché del Reino De Guatemala y de las costas, mares y puertos principales de la dilatada América", en France V. Scholes y Eleanor B. Adams (comps.), *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manche y Lacandon, en Guatemala*, Editorial Universitaria, Guatemala, pp. 21-250.

Townsend, Richard F.

2000 *The Aztecs*. Thames & Hudson.

Traphagan, John W.

2008 "Embodiment, Ritual Incorporation and Cannibalism among the Iroquoians after 1300 c.e.", *Journal of Ritual Studies* 22 (2),

Trigger, Bruce G.

1987 *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*. Universidad de McGill-Queen, Montreal.

Trimborn, Hermann

1949 *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca. Estudio sobre la Antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

Trujillo-Mederos, A.; P. Bosch; C. Pijoan y J. Mansilla

2015 "Savoury Recipes and the Colour of the Tlatelcomila Human Bones", *Archaeometry*, University of Oxford, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/arcm.12178>, pp. 2-17.

Turner, Christy G. y Jacqueline A. Turner

1995 "Cannibalism in the Prehistoric American Southwest: Occurrence, Taphonomy, Explanation, and Suggestions for Standardized World Definition", *Anthropological Science* 103 (1), pp. 1-22.

1999 *Man Corn. Cannibalism and Violence in the Prehistoric Southwest*. The University of UTAH Press.

Tylor, Edward B.

1972 [1873] "Animism", en William A. Lessa y Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper&Row, pp. 9-19.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández

2008 "Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Springer, New York, pp.

Vaillant, George C.

1950 *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*. Doubleday&Company, Garden City, N.Y.

Valdés, Manuel Carlos

1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. CIESAS, México.

Vangroenweghe, Daniel

2012 *Kannibalisme en mensenoffers. Feiten en verhalen uit Mexico, Brazilië en Centraal-Afrika*, Uitgeverij van Halewyck, Kessel-Lo.

Vásquez, Genaro V.

1940 *Doctrinas y realidades en la Legislación para los Indios*. Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas, México.

Velasco Ávila, Cuauhtémoc

2012 *La frontera étnica en el noreste mexicano. Los comanches entre 1800-1841. Historias de desencuentros y destierros*. Ciesas, INAH, Conaculta, CDI, México.

Verano, John

2001 "The Physical Evidence of Ancient Sacrifice in Ancient Peru", en *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (eds.), University of Texas Press, pp. 165- 184.

2014 "Warfare and Captive Sacrifice in the Moche Culture: The Battle Continues", en Andrew K. Scherer and John W. Verano (eds.), *Embattled Bodies, Embattled Places. War in Pre-*

Columbian Mesoamerica and the Andes. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 283-309.

Verano, John; Nadia Gamarra; Ximena Chávez Balderas y Brittany Dement

2013 *Informe Técnico Excavaciones en la Plataforma III de la Huaca de la Luna y análisis del material óseo de las temporadas 2009-2012* (Verano, John W.; Nadia Gamarra, Ximena Chávez Balderas y Brittany Dement, Universidad Nacional de Trujillo S.Uceda y R.Morales (eds.), pp. 155-173.

Vernant, Jean-Pierre

1989 "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice", en Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 21-86.

Veytia, Mariano

1836 *Historia antigua de Méjico*. Con notas y un apéndice de C.F.Ortega. Imprenta a cargo de Juan Ojeda, México.

1944 *Historia antigua de Mexico*. Editorial Leyenda, México.

Vié-Wohrer, Anne-Marie

1999 *Xipe Totec. Notre Seigneur l'Écorché. Étude glyphique d'un dieu aztèque*. CEMCA, México D.F.

Villa Paola; Claude Bouville; Jean Courtin; Daniel Helmer; Eric Mahieu; Pat Shipman, Giorgio Belluomini; Marilí Branca

1986 "Cannibalism in the Neolithic", *Science*, New Series 233, no. 4762, pp. 431-437.

Vilaça, Aparecida

2000 "Relations between Funerary and Warfare Cannibalism: The Question of Predation", *Ethnos* 65:1, pp. 83-106.

2010 *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Duke University Press, Londres.

Villa-Flores, Javier

2006 *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*. The University of Arizona Press.

Villagutierre, Soto-Mayor Juan de

1985 *Historia de la conquista de la Provincia de el Itza*. Reimpresión de la edición facsimilar de México, Grupo Condumex, Chimalistac, Ciudad de México.

Vitoria, Francisco de

2007 *Relación sobre la templanza o del uso de las comidas & fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*, Felipe Castañeda (Comp.), Universidad de los Andes-Ceso, Bogotá.

Viveiros de Castro

1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago press.

1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.

2002 "El mármol y el mirto: sobre la inconstancia del alma salvaje". Traducido de: "O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem" en *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, Cosac y Naify, Sao Paulo, pp. 183-264.

- 2004 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del enterno*. IWGIA, Documento no. 39, Copenhague, pp. 37-82.
- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Madrid.
- 2010b "The Untimely, Again", introducción de *Archaeology of Violence* de Pierre Clastres. Semiotext(e), Los Angeles, pp. 9-51.

Walens, Stanley

- 1981 *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton University Press

Walker, Phillip L.

- 2001 "A Bioarchaeological Perspective on the History of Violence", *Annual Review of Anthropology*, 30(1):573-96. Universidad de Nebraska.

Watson, Kelly L.

- 2015 *Insatiable Appetites. Imperial Encounters with Cannibals in the North Atlantic World*, New York University Press.

Walker, James

- 2015 *From Alterity to Allegory: Depictions of Cannibalism on Early European Maps of the New World*. A Philip Lee Phillips Map Society Publication Geography and Map Division Library of Congress Washington, D.C. Summer 2015.

White, Tim D.

- 1992 *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton University Press, Oxford.

Wright Carr, David Charles

- 2011 "Traducción de una metáfora nahua: Quauhíotica, ocelíotica".
<https://www.researchgate.net/publication/278965419>.

Wright, Catherine S.

- 2009 *Cannibalism and Religious Ritual Practices*, Graduate Paper, Ant 519. Pp. 1-18.

Xipe Tótec y la regeneración de la vida

- 2016 *Carlos Méndez Domínguez (ed.)*, INAH, México.

Ximenez, Francisco Fray

- 1929 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Biblioteca "Goathemala", Guatemala.

Yoneda, Keiko

- 2005 "Itzpapalotl: una mujer guerrera chichimeca", en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Devoción y creencia religiosa en el amanecer del tercer milenio*, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 19-60.

Zantwijk, Rudolf Van

- 1959 "*In ihiyoyaoyotl in atl in tlachinolli teoyotica*", *Estudios de Cultura Náhuatl* 1, pp. 113-124.

Zingg, Robert M.

- 1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México, INI.

Zolotarev, Alexander M.

- 1937 "The Bear Festival of the Olcha", Leslie Spier (ed.), *American Anthropologist* 39, The American Anthropological Association, Menasha, United States, pp. 113-130.

Zorita, Alonso de

- 2011 *Relación de la Nueva España*. Edición, versión paleográfica y estudio de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva. Introducción y bibliografía de Wiebke Ahrndt. Cien de México, Conaculta.