

## “Siempre peleaban sin razón”. La guerra florida como construcción social indígena

“They Were Always Fighting for no Reason”: The Aztec Flowery War as an Indigenous Social Construction

STAN DECLERCQ Doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus temas de interés son la religión y la ritualidad de los grupos nahuas del Postclásico tardío en el centro de México. Actualmente trabaja temas como guerra amerindia, antropofagia y relaciones cosmopolíticas. Es autor del libro *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán* (Bonilla Artigas, 2017).  
stan\_declercq@hotmail.com

RESUMEN En este trabajo ofrecemos una interpretación nueva de la guerra que los grupos nahuas prehispánicos denominaban *xochiyaoyotl* o “guerra florida”. Cuestionamos las propuestas existentes y planteamos que la guerra florida corresponde a un modelo bélico amerindio que tuvo como fin la incorporación del *otro* al grupo propio. En esta búsqueda de una alteridad deseada, los indígenas mostraban una preferencia notable por sus vecinos cercanos, una selección basada en la proporción de “humanidad” deseada. Se trata de una estrategia cosmopolítica cuya finalidad es la construcción de la sociedad a través de la obtención de un hijo virtual en forma de cautivo, una apropiación con múltiples beneficios para el captor y para la sociedad. En este sentido, las relaciones de “afinidad o sociabilidad virtual” —como las ha definido Viveiros de Castro— entre los grupos enemigos, aunque muy poco estudiadas hasta el momento, son, a nuestro juicio, una clave para entender el mecanismo de la guerra florida.

PALABRAS CLAVE guerra florida, nahuas, parentesco virtual, Tlaxcala, conflicto.

ABSTRACT This article offers a new interpretation of an indigenous war that the Aztecs called “Flowery War” (*xochiyaoyotl*). Existing approaches are questioned to propose that the Flowery War corresponds to an Amerindian war model aimed at the incorporation of the “other” into the victorious group. In this search for a desired alterity, the Indians displayed a remarkable preference for their close neighbors, a choice based on the proportion of “humanity” desired. It was a cosmopolitical strategy whose purpose was the construction of society by obtaining a virtual child in the form of a captive, an appropriation with multiple benefits for the captor and for society. In this sense, the relationships of “virtual affinity or sociability”—as defined by Viveiros de Castro—between enemy groups, although little studied to date, provide a key to understanding the mechanism of Flowery War.

KEYWORDS Flowery War, Nahuas, virtual kinship, Tlaxcala, conflict

# “Siempre peleaban sin razón”.<sup>1</sup>

## La guerra florida como construcción social indígena

Stan Declercq

Desde el principio de la época colonial hasta el día de hoy se ha debatido sobre el fenómeno de la guerra florida de los grupos nahuas del Postclásico tardío. En las fuentes del siglo XVI, se describe esta guerra como un acuerdo entre rivales para enfrentarse con el fin de capturar prisioneros (*yaoctlamato*) para sacrificarlos y consumirlos. Hasta la década de los setenta del siglo pasado, la explicación preponderante enfatizaba la necesidad de alimentar un sol hambriento con víctimas de guerra. La idea de una función “cósmica” cambió durante los años setenta y ochenta, cuando autores como Hicks (1979), Isaac (1983a, 1983b) y Hassig (1988) extendieron el debate hacia motivos para la guerra mesoamericana *tout court* y cuestionaron el punto de vista señalado al decir que la guerra florida era básicamente una estrategia política para controlar y, en última instancia, dominar al enemigo. No obstante estas interpretaciones anteriores, autores como Broda (1976), García Quintana (2002), Graulich (2014), Battcock (2016) y, más recientemente, Alicino (2019) han puesto énfasis en su complejidad y en los problemas para entender los verdaderos motivos de la guerra florida.

En este trabajo cuestionamos las propuestas existentes más destacadas y ofrecemos una interpretación nueva de esta guerra que los grupos nahuas prehispánicos denominaban *xochiyaoyotl* (guerra florida). Proponemos que, en un contexto de prohibición del casamiento, esta guerra operaba como una estrategia indígena para la construcción de la sociedad y, específicamente, como una manera alternativa al matrimonio para adquirir sujetos y bienes “ajenos” necesarios en la reproducción de la sociedad. En este sentido, las guerras floridas eran la negación de las relaciones sociológicas con el fin de

1 “Relación de Xalapa, Cintla y Acatlan”, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI* (1984, 289).

mantener una relación cosmopolítica y ritual que permitía una forma de “sociabilidad virtual” (Viveiros de Castro 2001, 24), un acercamiento muy poco estudiado hasta el momento. Esta forma de “afinidad” o “sociabilidad virtual” está ligada a un modelo bélico amerindio,<sup>2</sup> más que al parentesco (Viveiros de Castro 2010, 187). En otras palabras, el enemigo, clasificado como un ser menos humano, participaba en la fabricación de un parentesco cosmopolítico (Vilaça 2002, 349), tal como ocurría en la relación entre el cazador y su presa (Dehouve, 2008). 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”.

En esta búsqueda de alteridades, los indígenas mostraban una preferencia notable por sus vecinos cercanos, una selección, según veremos, basada en criterios antropofágicos y en una proporción de “humanidad” deseada.

Finalmente, un elemento esencial para entender la dinámica de la guerra florida es la actividad ceremonial interbélica, caracterizada por la invitación secreta del enemigo. Opinamos que estos encuentros fungían como pactos sagrados entre los jefes, cuya finalidad era establecer los arreglos de las guerras planeadas con los invitados y, al mismo tiempo, demostrar que los prisioneros eran tratados —sacrificados— ritualmente de manera correcta (Graulich 2014).

## LA GUERRA FLORIDA EN LAS FUENTES

Contrario a lo que podríamos esperar, el término *xochiyaoyotl* o “guerra florida” es relativamente escaso en las abundantes fuentes que tenemos en náhuatl o sobre el mundo de los grupos nahuas.<sup>3</sup> Durán (1984, 2: 419) presenta la *xochiyaoyotl* como una forma de no desperdiciar la vida y ser

2 “Esta Guerra Santa fue típicamente americana”, muy distinta a las guerras europeas (Gibson 1991 [1952], 28).

3 En náhuatl, la palabra *yaoyotl* significa “guerra” o “batalla”, pero *yaotl* se refiere también al “enemigo” (Molina 1977, parte 2: fol. 31r). Véase el estudio de Wright Carr (2012) sobre las expresiones metafóricas basadas en el difrasismo *atl-tlachinolli* (“agua-incendio”) que aluden a aspectos religiosos de la guerra.

una persona valiente: “El que moría en guerra llamaban *xuchimiquiztli*, [...], muerte rosada, dichosa y bienaventurada”.<sup>4</sup> El *Códice Florentino* habla de *yaomiqui* o “muerte en combate” (*Florentine Codex* 1975–79, lib. VI: 74). Alvarado Tezozómoc (1975, 632, 651) repite las palabras de Durán. Sin embargo, más adelante contextualiza de manera importante la *xochiyaoyotl* cuando se refiere a la guerra entre los mexicas y los de Tlaxcala. Otro cronista que usa el término *xochiyaoyotl* en varias de sus “relaciones” para referirse a algunos conflictos es Chimalpáhin (2003a, 2003b, 2003c; véase también *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 119). Chimalpáhin pretende explicar el inicio de la guerra florida que, según él, originalmente tuvo un carácter distinto, más cercano a una “batalla ceremonial”. Así, este autor señala una guerra florida entre tlacochcalcas y chalcas en el año 1324 d. C. Lo que en un principio pareció ser una batalla simulada en la que los contrincantes se golpeaban con las manos, pronto se convirtió en un combate mortal que dio lugar a la separación de los dos grupos. Según el autor chalca (2003a, 1: 359), “se dividieron, se enemistaron; así comenzó este mal de las guerras floridas”.

La descripción más conocida y rica en detalles de una guerra florida —y a veces erróneamente utilizada para explicar su origen— es aquella en la que el consejero Tlacaelel realiza una declaración de guerra para asegurar que no faltaran prisioneros sacrificiales el día que se inauguraba un templo nuevo para su dios Huitzilopochtli (*Códice Ramírez* 1975, 132, 133; Durán 1984, 2: 226–39). Moctezuma I había ordenado matar a los cautivos de la guerra contra Oaxaca durante la construcción del edificio. Aparentemente no convencido de tal plan, Tlacaelel 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, Tlacaelel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliliuhquitepec y en Tecocac” (Durán 1984, 2: 232–33; también Alvarado Tezozómoc 2001, 181). Todos estos señoríos se ubican en el valle de Puebla-Tlaxcala.

4 Véanse también los cantos de guerreros, *yaocuicatl*, en donde glorificaban la muerte florida (Garibay 1965, 28).

Los mexicas y sus aliados buscaban víctimas para su dios en esta región por dos razones principales. En primer lugar, eran vecinos, ya que de tierras más lejanas venían “debilitados los cautivos” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 111). 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, 2: 232–33; también Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 89). En la descripción de Durán vemos que el representante de los mexicanos, Tlacaélel, emite un juicio de valor atribuido, según él, a su dios tutelar, Huitzilopochtli: la gente de tierra lejana es bárbara y no tiene la misma carne que la gente del valle de Puebla-Tlaxcala. Por eso los mexicas preferían capturar a los más cercanos.<sup>5</sup> Los fines sacrificiales y antropofágicos explican los objetivos y la táctica en el campo de batalla: “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 comer al ídolo y a aquellos malditos carniceros, hambrientos por comer carne humana” (Durán 1984, 1: 34; también Benavente 2001, 101; Pomar 1941, 16). Por esta razón, cuando el español Andrés de Tapia (2003, 90; también Durán 1984, 1: 33) preguntó a Moctezuma por qué la triple alianza no conquistó a los de Tlaxcala, éste le contestó que bien lo podría haber hecho, pero que prefería mantener la rivalidad para los objetivos aquí señalados, una respuesta que “perturbó a autores posteriores” (Gibson 1991 [1952], 29). Sin embargo, Durán (1984, 324) dividió 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 las querían sujetar”.<sup>6</sup>

5 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, 2: 687).

6 También Muñoz Camargo (1948, 135) había escuchado la versión según la cual “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 dudosa según la voz defensora de Tlaxcala, ya que los campos opuestos se odiaban. Volveremos a la posición de Muñoz Camargo más adelante. Véanse también las diferencias al respecto entre Clavijero (1958, 2: 27) y Veytia (1944, 2: 268).

Otro episodio, narrado éste por el texcocano Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 112; 2: 544), trata de las hambrunas de 1450–54, una crisis que se pretendía frenar complaciendo a los dioses a través de víctimas sacrificiales. Los jefes y los sacerdotes de la triple alianza se juntaron con los nobles del señorío de Tlaxcala e, insatisfechos con los prisioneros “debilitados” traídos de tierras lejanas, se propusieron enfrentarse las tres cabezas de la triple alianza “los primeros días de sus meses” y de manera sucesiva en un campo de batalla acordado, contra “los enemigos de casa”, es decir, los señoríos del valle de Puebla-Tlaxcala. De tal manera “sería muy acepto a ellos pues como manjar suyo sería caliente y reciente, sacándolos de este campo” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 112, 405).

Se entiende que la intención siempre era mutua: “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, 1: 33).<sup>7</sup>

Finalmente, algunos episodios parecen explicar cómo una guerra florida se podía convertir en un conflicto de conquista: cuando las fuerzas militares de Tlaxcala mataron a Tlacahuepantzin, el hijo de Moctezuma, el *tlatoani* decidió enfrentarse con los vecinos con el fin de acabar con ellos, ya que “hasta entonces no los había querido destruir” (Muñoz Camargo 1948, 127).

En Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 181) encontramos otra razón muy distinta para explicar un cambio en las relaciones bélicas: cuando en el año de 1510 Nezahualpiltzin exigió el fin de las guerras floridas, Moctezuma, indignado, informó a Tlaxcala sobre el cambio táctico de Texcoco, ya “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 [...]” (Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 185–86; las cursivas son mías).

Con base en estas palabras de los cronistas se puede definir la guerra florida como un enfrentamiento entre dos o más partidos que compartían el

<sup>7</sup> Los enemigos de Tlaxcala y Huexotzincos “también decían lo mismo de los mexicanos y que de ellos prendían y sacrificaban tantos, como los otros de ellos” (Benavente 2001, 101). Según Muñoz Camargo (1948, 135–36), “en este continuo cerco y perpetua guerra, siempre se cautivaban los unos á los otros”.

mismo objetivo final: capturar al enemigo —no matarlo— con fines sacrificiales y antropofágicos.<sup>8</sup> Se entiende que la confrontación era temporal —en algunos casos activada por algún evento específico— y que no se trataba de dominar o conquistar el territorio del otro.<sup>9</sup> Destaca también en estas narraciones una clara preferencia jerarquizada en la selección del enemigo —finalmente la víctima—, un juicio con criterios alimenticios, como lo explicaremos más adelante. Asociado a esto, los cronistas enfatizan la idea de la cercanía del enemigo. Las guerras floridas podían tornarse por distintos motivos en guerras de conquista.<sup>10</sup> Las referencias de Chimalpáhin y los *Anales de Cuauh-titlan* sugieren que el concepto de “guerra florida” se aplicaba también a las batallas simuladas o estrictamente ceremoniales, pero esta variante no forma parte del análisis que aquí presentamos. Antes de revisar las interpretaciones más destacadas, veremos la información histórica sobre el papel fundamental de los contactos interbélicos, un vínculo que consideramos esencial para entender la dinámica entre los dos contrincantes.

#### LA ACTIVIDAD RITUAL INTERBÉLICA Y EL PACTO “SAGRADO” CON EL ENEMIGO

Un aspecto particular de la dinámica bélica indígena —no necesariamente limitada a la guerra florida— que queremos abordar aquí es la actividad ritual interbélica, la cual podríamos definir también como la dimensión política del dinamismo guerrero. Con frecuencia se invitaba a una delegación de los enemigos para participar en ceremonias diversas en las cuales se

8 Los de Huexotzinco aceptaron el acuerdo “con mucha voluntad” (Durán 1984, 2: 433).

9 Según Gibson (1991 [1952], 28), la guerra florida “acabó siendo una institución tradicional y ceremonial. Su objeto no era ni destruir ni derrotar, salvo temporal y no definitivamente”.

10 Véase Baudez (2013a, 322) sobre el cambio de una guerra de captura hacia una guerra de conquista. Cuando Isaac (1983a, 421; también Hassig 1988, 147) opina que durante las supuestas guerras floridas (entre 1503 y 1518) cayeron miles de muertos y que “no se puede sostener la idea que la Triple Alianza se esforzó para preservar Tlaxcala, por absolutamente ningún motivo”, creemos que este autor está en lo correcto, pero por razones distintas: simplemente ya no se trataba de una guerra florida. En 1968, Davies (1968, 144) ya notó que las guerras entre Mexico y Tlaxcala bajo el mando de Moctezuma II parecían “ser verdaderas, más que floridas”.

sacrificaban guerreros (la elección de un *tlatoani* nuevo, la muerte de un *tlatoani* o la inauguración de un templo). Estas ceremonias se caracterizaban por el intercambio de honores y regalos.<sup>11</sup>

Estos encuentros sucedían de manera secreta (*Florentine Codex* 1975–79, lib. II: 52–53), lo cual, por un lado, expone la existencia de una compli- cidad entre las elites indígenas y, por el otro, muestra que éstas compartían ideales y daban preeminencia a los lazos interregionales (Graulich 2014, 53). Veamos lo que dicen las fuentes: “A veces tenían treguas y no peleaban y eso podría ser contradictorio”, comenta Torquemada (1975–83, 1: 275). Según el *Códice Ramírez*, 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 hacer- les tan ricos miradores desde donde viesen las fiestas, como los suyos, aunque encubiertos y disimulados, y salían, en los bailes y fiestas de noche, con el mismo Motecuczuma, el cual los trataba con tanta corte- sía y discreción, que los dejó admirados y no menos gratos (*Códice Ramírez* 1975, 75; también Durán 1984, 1: 443).

Durante cuatro noches de fiesta, los invitados secretos bailaban disfra- zados: “para que no les conociesen les ponían cabelleras largas” (Alvarado Tezozómoc 1975, 595; también Durán 1984, 2: 292, 336, 339, 437; Sahagún 2003, 1: 151). Además, según Pomar, los mexicas enviaron la misma invita- ción para algunas fiestas sacrificiales, en las cuales “permitían q[ue] pudiesen hallarse libre y seguramente, indios tla[x]caltecas y huexotzincas [sic], sus enemigos [...]” (Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 66). Por su parte, Alvarado Tezozómoc (1975, 388) comenta la presencia del enemigo, otra vez de manera secreta, para ser testigo del juego de pelota.

11 Menos conocida es la tradición de invitar un enemigo para presenciar algún litigio. Por ejemplo, cuando la princesa mexicana Chalchiuhnenetzin fue 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 1975, 2: 165).

Durante estos encuentros se generaba una circulación de bienes de todo tipo:

Los señores mexicanos y tetzcucanos, en tiempos que ponían treguas por algunas temporadas, enviaban a los señores de Tlaxcalla grandes presentes y dádivas 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; también Durán 1984, 2: 297, 298; Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 89).<sup>12</sup>

Estas invitaciones no siempre eran respondidas. Los conflictos eran mortales; las causas de las tensiones, múltiples. Sin embargo, el consejero mexicana Tlacaélel, tantas 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, 2: 336–37; también Alvarado Tezozómoc 1975, 590).<sup>13</sup> Las últimas palabras —como veremos más adelante— resultan reveladoras: aunque eran enemigos, los anfitriones y los convidados eran “todos unos”. Cuando, por ejemplo, el señor de Michoacán se negó a ir a la fiesta del *tlatoani* mexicana Ahuizotl, los mensajeros tenochcas expresaron de la siguiente forma 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 [...]” (Durán 1984, 2: 324). Al igual que los señoríos del valle de Puebla-Tlaxcala, los de Michoacán compartían una historia de descendencia con los mexicanos.

12 Gibson (1991 [1952], 27): “los nobles de habla náhuatl recibían productos de los enemigos aztecas”.

13 En palabras de Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 111), “cuando tuviesen algún trabajo o calamidad en la una u otra parte habrían de cesar las dichas guerras y favorecerse unos a otros, como de antes estaba capitulado”.

## LAS INTERPRETACIONES

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 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?’”.<sup>14</sup> De la misma manera, Graulich (2014, 54–55) señaló que las motivaciones de estas guerras han sido tema de interrogación, y que en las últimas décadas se han planteado opiniones muy diversas, o directamente opuestas. El debate se extendió hacia los motivos generales de la guerra prehispánica *tout court*. *Grosso modo*, la discusión se dividió en dos sentidos: durante la primera mitad del siglo XX, los autores acentuaban los aspectos religiosos de las guerras (véanse Isaac 1983b; Scherer y Verano 2014, 6). Desde esta perspectiva, la guerra no era “un medio de conquista ni una función de imperialismo. Era una función religiosa” (Garibay 1965, 2: xvii). Sin embargo, a partir de los años setentas se introdujeron posiciones ecológicas y/o materialistas en el debate, lo cual resultó en una desconfianza notable hacia los textos de origen tenochca por una parte de los analistas. Como veremos, esta nueva perspectiva 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 los grupos adversarios.

Alfonso Caso (2006, 361) habló 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.<sup>15</sup> Krickeberg (1961, 155) llamó a la guerra florida 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 Tenochtitlan. Para León-Portilla (2006 [1956], 252; después retomado por Canseco Vincourt

14 Broda (1976, 44) advirtió mucho tiempo antes que la temática de la guerra florida “distaba de estar resuelta”.

15 Vaillant (1950, 99–100; también Clendinnen 1985, 52) distinguía claramente entre la captura de prisioneros en la guerra florida y las guerras con objetivos económicos y geopolíticos.

1966, 205), esta práctica era el resultado del espíritu místico-guerrero, instalado por Tlacaoel, el consejero del *huey tlatoani* 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 inspiró a Broda (1989, 422, 451–52) para hablar de “una nueva institución militar” posterior a la dominación mexicana en el valle de México. La autora llamó la participación del enemigo en el convite una costumbre “notoria”, “difícil de explicar”, y definió estos encuentros como “relaciones políticas ritualizadas” (Broda 1989, 453).<sup>16</sup>

En 1977, Marvin Harris (1977, 33–43) analizó el fenómeno de la guerra en relación con otros aspectos de la sociedad, como la política, la economía o la demografía. Este autor enfatizó las razones económicas y territoriales de las sociedades estatales para hacer la guerra, y observó que los grupos menos jerarquizados buscaban más bien el conflicto para mantener un equilibrio ecológico y demográfico. Estas tendencias teóricas dieron un giro al estudio de la guerra en Mesoamérica y a las interpretaciones sobre la guerra florida.

Lameiras (1985, 53, 86) caracterizó la guerra florida como una tradición “militarista-terrorista” para incrementar el poder político. Siguiendo los planteamientos de Hassig (1988, 2003) —posteriormente apoyados por autores como Bueno Bravo (2007) y Brokmann (2013)—, se rechazaron las clásicas explicaciones que se centraban en la captura de enemigos para alimentar al sol, pues, según estos autores, dichas explicaciones eran parte de una mitología romantizada y una justificación metafísica de la guerra. El énfasis en el sacrificio humano como finalidad y, en general, en los aspectos religiosos de la guerra eran una exageración de los cronistas y los investigadores posteriores, entre éstos últimos particularmente los que no se especializaban en la historia militar (Brokmann 2013, 70). La negación de las implicaciones políticas y económicas creó un vacío de información y

16 Davies (1968, 144) veía una especie de Guerra Fría con Tlaxcala, en la cual se sustentaba “quizá el origen de los regalos [...]. Tales regalos, parecen más apropiados a un periodo de relativa paz, que de guerra activa”.

una concepción equivocada de la guerra florida, una visión que ignoró su lado práctico y militar (Brokmann 2013, 69).<sup>17</sup> En cambio, el segundo motivo señalado por las fuentes —la guerra florida se mantenía para ejercitar a los guerreros— se mantuvo, ya que cabía con más facilidad dentro de una explicación “militarista”.<sup>18</sup>

Desde estas críticas —parcialmente correctas— hacia el romanticismo y la idealización del guerrero por parte de cronistas e investigadores tempranos, Hassig y su escuela no han dejado de despojar a la guerra florida de sus aspectos particulares.<sup>19</sup> Así, incómodos con la idea de una “guerra religiosa”, Hassig (1988, 254–55; 2003, 50–51) y sus colegas sostienen que la guerra florida era una estrategia bélica de control geopolítico. Según estos autores, como instrumento militar de costo bajo para la triple alianza, la guerra florida, con su antigua parafernalia ritual, servía para ejercitar a los militares y controlar enemigos “complicados” mientras los ejércitos más grandes se enfocaban en las guerras de conquista. Además, según este planteamiento, esta práctica era una forma de propaganda de la fuerza militar.

Por otra parte, autores como Hicks (1979, 89),<sup>20</sup> Price (1978), Isaac (1983a, 415), Contreras Martínez (1995) y Smith (1996, 137) han puesto en duda la idea de que no había intenciones de sujetar al enemigo y opinan que la fuerza militar de la triple alianza nunca fue capaz de dominar a los tlaxcaltecas y sus aliados.<sup>21</sup> Vázquez Chamorro (en Tapia 2003, 90), por ejemplo, condensa su análisis así: “la *xochiyaoyotl* justificaba ideológicamente la

17 Detrás de la propaganda política hacia las “masas”, estaban los motivos económicos ocultos de una elite de mexicas “prácticos” que querían vivir la vida “lo mejor posible” (Bueno Bravo 2007, 167).

18 Hicks (1979, 90) llegó a concluir que no era sino un mero ejercicio bélico, incluso un “deporte”, aunque exclusivamente para el campo mexica y no para sus enemigos. Para él, la captura de enemigos era un aspecto secundario de las guerras floridas (*an incidental and occasional by-product of flowery-wars*).

19 En su argumentación, Hassig (2003) llega a proponer que la piedra llamada “Teocalli de la Guerra Sagrada” no era una piedra de tipo ritual, sino una glorificación profana de la ciudad de Tenochtitlan.

20 Hicks (1979, 89): [The Aztecs] “*were simply trying to rationalize an embarrassing military failure*”.

21 Algunos autores como Davies (1968, 146; también Robles Castellanos 2007, 300–01, 309) explicaron la falta de interés de la triple alianza por dominar la región por motivos meramente económicos.

impotencia de las armas mexicanas para acabar con la desesperada resistencia de Tlaxcallan, una realidad que el orgulloso pueblo azteca jamás asumiría”.

Con respecto a los intervalos de la guerra florida, Isaac (1983a, 419–20) consideró que estos momentos de paz dieron tiempo a la triple alianza para reponer las pérdidas y reclutar nuevos guerreros, mientras que para Tlaxcala era un “tiempo para descansar” (*an opportunity to rest*). El intercambio de regalos prolongaba los descansos en la guerra, aunque, según Cervera Obregón (2011, 155), eran también mensajes políticos de sometimiento a los enemigos.

En resumen, para algunos autores la guerra florida era un discurso o una forma de propaganda de la triple alianza. Para otros, se trataba de una adaptación funcionalista de una guerra expansionista. Todos estos autores, sin embargo, tienden a minimizar las particularidades de estas guerras de captura para integrarlas en una teoría más universal de la guerra, ya que “los propósitos estratégicos son comunes a casi todos los grupos étnicos” (Brokman 2013, 69). Desde nuestro punto de vista, este planteamiento, que tiene el mérito de ampliar los estudios acerca de las guerras mesoamericanas, nunca aclara la verdadera índole de la guerra florida.

Graulich (2014, 50, 54–55, 59) se posiciona entre los extremos. Por un lado, retoma la importancia de la mística guerrera en los discursos nahuas formulada por León-Portilla (1956) y acentúa la idea de que la obtención de víctimas servía tanto para alimentar al sol y la tierra como para realizar un banquete antropofágico para la nobleza. Pero al mismo tiempo, este autor —como otros ya mencionados— inserta el tema como parte de una estrategia política y económica de la triple alianza para debilitar la fuerza de Tlaxcala y evitar así una guerra costosa y arriesgada. Finalmente, Alicino (2019) rechaza cualquier “interpretación ritual” (la captura de cautivos para su sacrificio) y apoya la idea de Hicks de un ejercicio militar o la “función propagandística” de Bueno Bravo y de Hassig. Según esta autora (2019, 242), los de Tlaxcala no compartían “la ideología nahua”. Alicino busca el origen de la guerra florida en la “cultura chalca” y, con base en un análisis de los textos de Chimalpáhin, niega la existencia de la *xuchimiqiztli* o “muerte florida” (Durán 1984, 2: 419).

## LA GUERRA FLORIDA Y LAS RELACIONES DE PARENTESCO

Mientras los investigadores mencionados discuten acerca de la captura de los prisioneros para alimentar a los dioses, o acerca de las tácticas geopolíticas, económicas y militares, nosotros queremos enfocar nuestro análisis en las relaciones sociales entre los enemigos, pues, como sostiene Lévi-Strauss (1943, 139), “la guerra, el comercio, el sistema de parentesco y la estructura social deben ser estudiados en conjunto”.<sup>22</sup>

En su análisis sobre las relaciones políticas entre los *altepetl* del altiplano central en el Postclásico tardío, Davies (1968, 139) señaló que “la verdadera naturaleza de las relaciones entre los aztecas y los habitantes del valle de Puebla-Tlaxcala presenta un problema difícil de resolver”. ¿Eran estos señoríos los “oponentes difíciles” de la triple alianza?, como pensaba Hassig (1988, 145–46).<sup>23</sup>

Es notorio que Alvarado Tezozómoc (1975, 632) y Torquemada (1975–83, 1: 277) utilizaran las expresiones “guerra civil” y “guerra entre familias” para referirse a estas guerras. Los huexotzincas eran llamados “hermanos” (Alvarado Tezozómoc 1975, 632) o “deudos” de los texcocanos (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 1: 340). Los de Tlaxcala llamaban a los mexicanos “sobrinos nuestros” (Alvarado Tezozómoc 1975, 376). En palabras de Pomar (en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 90), los tlaxcaltecas ayudaron a Nezahualcoyotzin durante una rebelión, “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” (véanse también Alva Ixtlilxóchitl 1975, 1: 306–07, 479; *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 163). Según Durán (1984, 2: 449), Moctezuma se sentía triste al pelear con Tlaxcala, Cholula o Huexotzinco, pues ello “era como pelear españoles contra españoles; porque, según sus historias, todos eran unos en generación”. Así también lo declaró el jefe de Cholula, Tlehuexolotl, a los embajadores mexicanos: “mexicanos y hermanos nuestros, quiero declarar que las enemistades y guerras de vosotros y nosotros, no es

22 “*La guerre, le commerce, le système de parenté et la structure sociale, doivent ainsi être étudiés en intime corrélation*” (Lévi-Strauss 1943, 139).

23 “*One way the Aztecs dealt with difficult opponents was through flower wars*” (Hassig 1988, 145–46).

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).

Recordemos, a través de Broda (1989, 454–55), la situación etnográfica entre los dos rivales principales:

Es de notar que hablaban la misma lengua y compartían el mismo panteón [...]. 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.<sup>24</sup>

Un hecho ordinario de los lazos entre ambos grupos era la fraternidad original entre sus dos dioses patronos, ambos, por cierto, de carácter bélico (véase López Austin 1973, 74–75). En el libro primero del *Códice Florentino*, Sahagún (2003, 1: 57) termina la descripción del dios mexica Huitzilopochtli diciendo: “Otro semejante a éste hubo en las partes de Tlaxcala, que se llamava Camaxtle” (Graulich 1974, 337).

¿En qué consistía entonces la diferencia con otros pueblos de la región, aliados o sujetos, que pudiera explicar esta actividad bélica? Aparentemente, la diferencia principal consistió en la falta de voluntad para establecer alianzas matrimoniales entre los grupos de las dos regiones, no obstante los vínculos mitológicos e históricos señalados en las fuentes. Para plantear nuestra hipótesis regresemos un instante a los argumentos de Muñoz Camargo (1948, 135–36). El tlaxcalteca cuestiona tanto los objetivos sacrificiales de la guerra como la existencia de un acuerdo entre los adversarios, o de la voluntad para no destruir y conquistar al enemigo ideas que, decía este autor, “no me puedo persuadir á creer por muchos respectos”:

24 Entre los grupos del valle de Puebla-Tlaxcala, al igual que en la mayoría de los pueblos de la triple alianza, el náhuatl era el idioma dominante (Mendieta 2002, 1: 271; Sahagún 2003, 2: 872; Tovar 1972, 10). De las cinco grandes regiones no conquistadas por la triple alianza, los pueblos del valle de Puebla-Tlaxcala eran los únicos de habla náhuatl (Smith 1996, 140).

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.<sup>25</sup>

Aunque es tentador ubicar esta información en un discurso de justificación ante la nueva política colonial, la argumentación cuadra con la dinámica de las relaciones sociales meramente indígenas.<sup>26</sup>

*“La política del matrimonio es la contraparte de la guerra”<sup>27</sup>*

¿Cómo podemos entender los señalamientos en las fuentes sobre la existencia de vínculos culturales y religiosos (incluso parentesco) entre los rivales? En un trabajo temprano, López Austin (1973, 74–75) expresó ciertas dudas al respecto cuando afirmó que las relaciones de parentesco entre sus dioses patronos “por lo pronto, no permiten descubrir claves para una interpretación de las relaciones sociales o religiosas”. Según el mismo autor, la cuestión del “grado de parentesco o supuesto parentesco es tan relativ[a] e imprecis[a] en el mundo náhuatl [...] que es aventurado externar juicios fundados en este argumento”. No obstante, el propio López Austin señala que “una explicación

25 ¿Se trataba de una muestra de patriotismo colonial tlaxcalteca, en un afán de proteger sus privilegios ante los españoles? Ya en el siglo XIX, Alfredo Chavero (en Muñoz Camargo 1948, 122, 135) comentó de manera aguda este episodio. Según el autor decimonónico, Muñoz Camargo intentó disculpar la alianza de los tlaxcaltecas con Cortés. En su estudio sobre el Tlaxcala del siglo XVI, Gibson (1991 [1952], 158–59), por otra parte, hace caso omiso de este dato curioso.

26 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” (*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*).

27 Lévi-Strauss (1943, 127): “*La politique d’inter-mariage est la contrepartie de la guerre*”.

del parentesco pudiera servir para la mejor comprensión de los mitos o de la historia de los pueblos”.

Los *altepetl* del centro de México eran núcleos pluriétnicos divididos en partes constitutivas llamadas *calpolli*. En estas unidades o subgrupos la endogamia era lo más común. Las grandes entidades se formaban por medio de constantes subdivisiones o separaciones en donde las rivalidades eran comunes, lo que generaba constantes movimientos de unificación o de independencia (Lockhart 1999, 32, 36). La co-residencia era un factor importante para el reconocimiento social: el término náhuatl para “parientes” —*huan-yolque*— significa “los que viven con uno” (Lockhart 1999, 108), lo cual incluye tanto individuos patrilineales como matrilineales (McCaa 2003). El uso de la terminología consanguínea era común para los parientes políticos: los primos podrían ser llamados hermanos (Lockhart 1999, 113–14).<sup>28</sup>

Las alianzas políticas interregionales se establecían por medio del matrimonio. Entre la elite era común la hipogamia interdinástica (Carrasco 1984, 45), es decir, el casamiento de un subordinado con la hija de un superior.<sup>29</sup> Es en este ámbito que los grupos rivales aquí estudiados decidían en algún momento romper esta tradición para evitar esta intromisión pacífica en el interior de la sociedad. Recordemos el testimonio valioso de Muñoz Camargo (1948, 135–36) sobre esta condición particular: “jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, [...] porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros” (véanse también Torquemada 1975–83, 1: 301; Echeverría 2009, 302).<sup>30</sup>

28 Es notoria la noción de “hijos adoptivos” en el discurso del *tlatoani* Moctezuma cuando se dirige a sus aliados: “vosotros, señores, todos sois hijos adoptivos de Tetzahuitl abusión Huitzilopochtli, estais recibidos en su gracia y amparo [...] y mirad que de hoy en adelante por vosotros, como a verdaderos hijos queridos [...]” (Alvarado Tezozómoc 1975, 288). ¿Fue en ese sentido que López Austin (2008, 35) habló de un régimen de la “adopción” (a diferencia del *zuyuanismo*)?

29 Aunque en un principio la organización parental era exogámica (muchas veces con un linaje subordinado al otro), en generaciones sucesivas se dieron casos de matrimonios entre “primos hermanos, tíos con sobrinas o sobrinos con tías” (Castañeda de la Paz 2013, 128), “del propio linaje patrilineal, con hijas del hermano” (Carrasco 1974, 236, 238). Véase Robichaux (2005, 31–34).

30 Para autores como Contreras Martínez (1995), los sentimientos de odio formaron la base de la abolición de esta regla matrimonial.

Disponemos de varios ejemplos detallados que entremezclan datos históricos y mitológicos y que demuestran lo problemático de los vínculos matrimoniales. La relevancia de los nexos entre la guerra y los lazos familiares queda expuesta de manera ejemplar en el texto de fray Diego Durán (1984, 2: 90) sobre la guerra entre Coyoacán y México. En una reunión con distintos pueblos de la región, el señor de Amaquemecan expresó por qué una intervención bélica no era una opción: “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.”<sup>31</sup>

Otros casos se caracterizaban por el rompimiento de las alianzas matrimoniales y la apertura para guerrear (véase “Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 75). Durante 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” (*Anales de Tlatelolco* 2004, 69, 71, 73; también Chimalpáhin 2012, 85). Los colhuas averiguaron la valentía de los mexicas y tomaron la decisión de destruirlos, pero éstos lograron 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 *amatepetl* o

31 La *Relación de Michoacán* (2011, 48–58) relata un conflicto bélico entre el señor Taríacuri y sus familiares rivales, lo que en algún momento despierta el siguiente comentario del hermano Zurunban a los embajadores de los isleños: “Pues, ¿cómo le podéis hacer algún mal ahora que vuestras mujeres le parieron, como le parieron? ¿Por qué no le ahogastes entonces y le echastes en la laguna?”

“cerro de papel”. Al ritmo de los golpes en sus canoas, entonaron un canto y la figura de papel cobró vida, alimentada con la sangre de las víctimas.

En este episodio queda claro cómo la afinidad matrimonial significaba un obstáculo en la guerra indígena. Si no, ¿por qué las parejas mexicas-colhuas debían esconderse cuando iniciaba la guerra?, ¿por qué les pedían explícitamente a aquellos casados entre los dos pueblos juntar sus *amatlacuilolli* o “papeles de registro”?<sup>32</sup> La elaboración de un *amatepetl* con los “papeles de registro” parece representar la abolición de los vínculos matrimoniales y la señal para que el conflicto estallara.

Recordemos el descontento de Huitzilopochtli por el permiso que tenían los mexicanos de emparentarse con los colhuacanos, “por vía de casamientos, y a tratarse como hermanos y como parientes”. El dios patrono de los mexicas, “enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda”, consideraba este permiso de “poco provecho” (Durán 1984, 2: 41). Por ello, su plan consistió en sacrificar a la hija del *tlatoani* de Colhuacan, la futura esposa de Huitzilopochtli, para generar, a través de su muerte, la apariencia de la *yaocihuatl* o “mujer de la discordia”, la llamada *mazatl Colivacan* o “ciervo de Colhuacan”, la víctima del sacrificio por excelencia (Alvarado Tezozómoc 1998, 54; Durán 1984, 2: 41; Sahagún 1958, 136).

Otro episodio violento que demuestra de manera explícita la delicada situación de los matrimonios intergrupales se cuenta en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 75). Cuando Moctezuma no ofreció la ayuda necesaria a los de Huexotzinco, que se encontraban cercados por las fuerzas de Tlaxcala, éstos decidieron matar a las mujeres mexicas “que estaban casadas con los de Huexotzinco, y a sus hijos, por ser de Mexico”.

Como vemos, los vínculos matrimoniales dificultaban los enfrentamientos. En cambio, la negación de esta alianza entre México y Tlaxcala abrió el camino para otra manera de relacionarse, a través de la captura, cuando el guerrero decía a su prisionero: “él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre” (*qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*) (Náhuatl: *Florentine Codex* 1975–79, lib. II: 54; traducción: Olivier 2015, 342). La captura de un prisionero (que, por cierto, no se limitaba a la guerra florida) era un mecanismo de “adopción” que permitía construir una afinidad

32 Traducción de Rafael Tena, en *Anales de Tlatelolco* (2004, 71).

distinta. Se producía un “hijo” ideal, convirtiendo el proceso de la captura en un acto de procreación.<sup>33</sup> Pero, ¿por qué los nahuas de la región de Puebla-Tlaxcala eran los más propicios para la construcción de esta relación virtual?

*El adversario más “humano”*

La incorporación del prisionero se manifestaba en una fusión con su captor (Baudez 2013a, 319; 2010, 432; Broda 1970, 200; Graulich 2005, 153; Olivier 2008, 276) y permitía su sacrificio alimenticio y la repartición de su cuerpo dentro de un sistema de distribución de bienes. Según Baudez (2013b, 300), “los mesoamericanos utilizaron distintas técnicas para abolir el antagonismo y suprimir la diferencia entre mexicas y enemigos, captores y cautivos, verdugos y víctimas”. Los vecinos geográfica y culturalmente cercanos eran los candidatos más propicios para esta transformación e incorporación. Entre los autores que han abordado el tema de la otredad entre los nahuas (Echeverría García 2009; Todorov 1987), Baudot (2004, 59–66) señaló la idea de los nahuas como “verdaderos hombres”, en oposición a la humanidad insuficiente de los extranjeros. Según las fuentes,<sup>34</sup>

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).

Con base en esta conciencia de alteridad cosmogónica inventada por Tlacaélel se explica, según el autor, la necesidad de víctimas cercanas —los

33 Recordemos que el parto de un niño equivalía a la captura de un enemigo (Olivier 2014; 2015, 646).

34 Véanse las palabras de Tlacaélel (en Durán 1984) más arriba.

tlaxcaltecas, entre otros, los auténticamente sacrificables— a los fundadores del Quinto Sol, de prisioneros que tuvieran una identidad étnica en común con los mexicas —por compartir el mismo idioma— o que incluso fueran consustanciales “con el creador mismo”.<sup>35</sup>

En este sentido, la guerra florida por excelencia se ejecutaba con algunos “otros”, no con todos. Inmediatamente relacionado con la idea de lenguaje y distancia geográfica (entre otros criterios), existía un mecanismo ordenador del sociocosmos que resultaba en una serie de connotaciones o emisiones de juicios sobre el “otro”. Así, se catalogaba a entidades anímicas distintas de los territorios circunvecinos o lejanos con criterios que correspondían a grados de “humanidad”, marcados en primer lugar por una autodefinición etnocéntrica como los “verdaderos hombres”.<sup>36</sup> En este sentido, es interesante que los términos que se refieren a la “totalidad de los lazos de parentesco” sean *tlacamecahuan* y *tlacamecayotl*, los cuales se componen de las raíces “ser humano” y “atadura o cuerda” (Lockhart 1999, 89, 109).<sup>37</sup> De entre todos los no-humanos o los menos humanos, los adversarios de las guerras floridas eran los más aptos para el parentesco virtual.

## EL ENCUENTRO SECRETO CON EL ENEMIGO

¿Cómo se pueden interpretar los encuentros secretos con el enemigo? A nuestro juicio, las explicaciones que apuntan a la intención de intimidar al enemigo, o a manifestaciones de “terror y tácticas de poder”, no parecen muy convincentes. A final de cuentas, ¿por qué los enemigos arriesgaban sus vidas al viajar a territorio hostil y por qué participaban de incógnito en estos

35 En un sentido mitológico, “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).

36 Véase el estudio reciente de Scherer, Golden y Houston (2018) sobre la percepción del “otro” en el mundo maya; también Breton (en *Rabinal Achi* 1999, 159) sobre la expresión k’iche’ de los “verdaderos, los excelentes” o los de “linaje humano”.

37 Es posible que existiera un vínculo simbólico entre la cuerda o el “cordón umbilical” (Graulich 1999, 304) que amarraba al prisionero a la piedra redonda sacrificial durante el mes de Tlacaxipehualiztli y la idea de convertirse en “humano”.

encuentros ceremoniales, sobre todo si pensamos que los invitados eran los nobles en el poder?

Esta invitación al enemigo parece indicar algo sobre la construcción de las relaciones sociales indígenas. Hay buenos indicios históricos y etnográficos para pensar que el buen trato con el “extranjero” u “otro” siempre implicaba cierta noción de sacralidad. En este sentido, el pacto con el enemigo se asemeja a los acuerdos con los dueños de los cerros y a las invocaciones para solicitar las riquezas y beneficios, tal como lo han formulado López Austin y López Luján (2009, 60–65).<sup>38</sup> En un pacto secreto (y por lo tanto sagrado), los jefes aseguraban los “permisos” para obtener los bienes (Walens 1981): “tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y *deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras*” (*Relación de Michoacán* 2011, 189; las cursivas son nuestras). 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. Una parte importante del protocolo de estas convocatorias se dirigía a los dioses propios y a los de los enemigos: en plegarias, se solicitaba la “liberación” de un cautivo/presa. Disfrazada en un lenguaje metafórico, la captura se convertía en una entrega “voluntaria”:

Tú que eres Nécoc Yáotzin, Moyocoyatzin, Moquequelo, embriaga de tal modo a nuestros enemigos, que vengan a lanzarse, a arrojarse, a ponerse en las manos de nuestra humilde águila, de nuestro humilde tigre

Auh inic tinecoc Yaotzin, inic ti-Moyocoyatzin, inic ti-Moquequelo, inic in toyaouh, ma imac hualmotlaza, ma quihualmomaca, ma ica hualmomotla in tocnoquauh in tocnocehouh (*Oraciones, adagios, adivinanzas...* 1993, 40–41).<sup>39</sup>

38 Sobre el vecino “ajeno” de los fijianos, dice Sahlins (1985, 99): “Los ‘extranjeros’ están unidos en un gobierno de una orden ‘más elevada’” (*The foreigners are united in a “government” of higher order*). En este sentido, muchas veces las entidades anímicas son extranjeros (Véase Scherer, Golden y Houston 2018).

39 Para un caso maya, véase el *Rabinal Achi* (1999, 147). Acerca de la entrega voluntaria de la presa o el permiso del dueño para la captura del animal, véase Olivier (2015, 210–24).

Los nahuas de la triple alianza expresaban su deber hacia el dios de los enemigos de Tlaxcala: “Sea norabuena. Ya con esto cumplimos lo que somos obligados y al dios de ellos, Camaxtli Tlilpotonqui” (Alvarado Tezozómoc 2001, 280). El pacto entre los jefes implicaba el derecho para cazar a alguien de la otra comunidad (Walens 1981, 78). Estos “permisos” solamente se podían esperar con un trato ritual correcto y riguroso (Walens 1981, 74). Era importante el trato justo durante las ceremonias previas al sacrificio. Según Graulich (2014, 105), había que “honrar como es debido la futura ofrenda a los dioses”. 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”.

Finalmente, en estos encuentros no se buscaba un acuerdo de paz (las guerras floridas no formaban una amenaza para la estabilidad política). Más que un intercambio con el fin de construir una alianza, se intentaba definir y demarcar los límites del grupo como entidad política (Harrison 1993, 9).

## DISCUSIÓN

Las descripciones de los evangelizadores y los cronistas son suficientemente claras para poder caracterizar dos tipos de conflictos: las guerras con el fin de obtener tributo y las guerras con el fin de capturar prisioneros. En las llamadas guerras floridas, la captura de un enemigo con fines sacrificiales y antropofágicos era la esencia de un encuentro en el que participaban con plena voluntad todos los pueblos involucrados. En sentido geopolítico, la guerra florida era en esencia de carácter anti-expansionista.

La guerra florida era un fenómeno complejo para el cual la definición de “guerra ritual” resulta demasiado reduccionista (¿tal vez habría que hablar de “guerra de captura”?) ya que estos enfrentamientos tenían implicaciones profundas en los ámbitos social y económico de la sociedad, del guerrero y de su familia, implicaciones que por cuestiones de espacio no podemos abordar aquí.

Consideramos que la conocida guerra florida entre los *altepetl* del valle de México y los de Puebla-Tlaxcala no era constante (hemos visto cómo una guerra florida se convirtió en una guerra de conquista) y que, durante los

últimos años anteriores a la conquista española, probablemente ya era inexistente. Aunque estas guerras tenían que ser “para siempre”, muchas veces adquirirían una duración limitada, pues un evento grave podía ser el motivo para romper esta tradición. La enemistad era constante, pero no latente. Una situación que los autores del siglo XVI con frecuencia denominaban como “continuas guerras”. Al igual que Clendinnen (1991, 93), pensamos que Moctezuma podía conquistar Tlaxcala pero nunca quiso hacerlo. Esta autora considera que se trataba de un “requerimiento estructural”, de una alianza dominante en virtud de la necesidad de una víctima antagonista. Nosotros opinamos que la dominación de la triple alianza no fue el factor determinante. A fin de cuentas, los enemigos antagonistas tenían objetivos similares.

En ese tiempo bélico la rivalidad nunca era total. Los adversarios (separados por rupturas en tiempos originarios) mantenían secretamente contacto de tipo político y ritualizado en el que los jefes solicitaban a los dioses del enemigo cautivos o presas-víctimas que de manera simbólica se entregaban voluntariamente. Los enemigos presenciaban de forma escondida y disfrazada los actos sacrificiales y podían verificar si los cautivos eran ejecutados de manera apropiada. El disfraz no solamente posibilitaba la penetración en territorio hostil, sino que fungía probablemente como una forma de asimilación al enemigo.

Las fuentes indican que estas guerras se realizaban de preferencia con un enemigo geográficamente cercano y culturalmente parecido. En un universo con comunidades antropocentristas (expresado incluso en la utilización del término *tlacamecayotl* que contiene la raíz “ser humano”), el proceso de incorporación de almas ajenas se lograba con víctimas cercanas que tenían una dimensión de humanidad reconocible. (En palabras de Tlacaelel, era preferible el consumo de la carne de éstos y no de la de los bárbaros lejanos).

Aunque hay un lenguaje de parentesco político entre los rivales, y aunque sus dioses patronos eran hermanos, la esencia de las relaciones entre Tlaxcala y la triple alianza ha sido un tema de debate. Nos parece pertinente preguntarnos, retomando a Robichaux (2005, 88), sobre el papel que jugaba el parentesco en estas relaciones sociales. Varios episodios en las fuentes ejemplifican conflictos violentos con cónyuges.<sup>40</sup> Es justamente en el

40 Entre las polaridades de la “clasificación dual mesoamericana”, López Austin (2003, 225–26) comenta el morfema *namic* por sus múltiples significados: así, *tenamic* se traduce

ámbito de los sistemas matrimoniales entre los grupos que encontramos una clave fundamental: las relaciones sociales por medio del matrimonio estaban suspendidas, pues significaban un obstáculo para el enfrentamiento. A nuestro juicio, es en este sentido que debemos entender las palabras de Durán (1984), según las cuales Huitzilopochtli era un “enemigo de tanta quietud y paz”. La aparición de una *yaocihuatl* o “mujer de la discordia”, según Durán, representa la creación de una madre enemiga que cuida a su hijo Huitzilopochtli.

Los pueblos de la triple alianza aparentemente combinaban la alianza exógama (afinidad matrimonial) de fines (geo)políticos con el establecimiento de vínculos padre-hijo (parentesco virtual) con un enemigo (ni muy cercano ni muy alejado) a través de las guerras floridas. Vilaça (2002, 347, 359) observó que a los estudiosos del parentesco generalmente les faltaba combinar el ámbito sociológico de filiación con el ámbito cosmológico y religioso donde humanos y no-humanos se relacionan. En alianzas donde el matrimonio sociológico no es una opción, la depredación es otro procedimiento para la producción de parentesco, es la construcción de una relación cosmopolítica (Viveiros de Castro 2010, 184, 187; 2001, 24): los guerreros nahuas incorporaron al enemigo por medio de una relación virtual consanguínea, una conexión procreativa de padre e hijo semejante a la procreación biológica.<sup>41</sup>

La guerra florida (como reproducción social) se presenta entonces como una alternativa al matrimonio (reproducción biológica) para la obtención de un sujeto en forma de cautivo con quien se establecía un parentesco virtual, una apropiación con múltiples beneficios para la sociedad. En palabras de Harrison (1993, 16–17, 134), en sociedades donde la interrelación es algo *dado*, la construcción de una ausencia de relaciones, la división y el antagonismo podrían ser más importantes. Es la negación del matrimonio lo que permite mantener una relación “política” con dos caras: el combate, por un lado; los encuentros secretos y el intercambio de bienes, por el otro.

Pero la guerra no solamente era una opción entre otras. En una sociedad que daba más importancia a la inclusión que a la descendencia (Lockhart

como marido, o mujer casada, pero también como enemigo de alguno y contrario. Véase Molina (1977, parte 2: f. 98v).

<sup>41</sup> Véase, entre otros, el trabajo de Dehouve (2008) para la construcción de la alianza matrimonial entre el cazador y su presa en el mundo de la cacería contemporánea mesoamericana.

1999, 115), la captura pudo ser incluso la manera preferible de adquirir bienes. A finales del siglo XIX, los kwakiutl del noroeste de Estados Unidos aclararon a Hunt (en Blanco Villalta 1948, 102) que “obtener [algo] matando en la guerra” era “máspreciado que obteniéndolo por casamiento”.<sup>42</sup> Tal vez éste era el caso también de los antiguos nahuas.

## BIBLIOGRAFÍA

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducción de Rafael Tena, 15–111. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Alicino, Laura. 2019. “El concepto de *xochiyaoyotl* en el mundo prehispánico según las *Relaciones* de Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin”, *Ancient Mesoamerica* 30(2): 235–44.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975. *Obras históricas*. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 1975. *Crónica mexicana. Hacia el año de MDXCVIII*. Anotado por Manuel Orozco y Berra. México: Porrúa.

———. 1998. *Crónica mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

———. 2001. *Crónica mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.

*Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

*Anales de Tlatelolco*. 2004. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

42 También Boas (1897, 426) para la idea de “obtener a través de la matanza” (“*obtained by killing*”).

- Battcock, Clementina. 2016. "Las guerras y las conquistas en la *Crónica mexicana*". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 169–92.
- Baudez, Claude-François. 2013a. "Guerras y crisis". En *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, editado por M. Charlotte Arnauld y Alain Breton, [https://www.mesoweb.com/publications/MMS/0\\_MMS.pdf](https://www.mesoweb.com/publications/MMS/0_MMS.pdf), 318–22.
- . 2013b. *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baudot, Georges. 2004. "Identidad *mexicatl*, conciencia de alteridad cosmogónica y *mexicayotl*". En *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, 55–66. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavente, Toribio de. 2001. *Historia de los indios de la Nueva España*. Editado por Claudio Esteva Fabregat. Madrid: Dastin.
- Blanco Villalta, Jorge. 1948. *Antropofagia ritual americana*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Boas, Franz. 1897. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Based on Personal Observations and on Notes Made by Mr. George Hunt*. Washington: Annual Report of the National Museum, Government Printing Office.
- Broda, Johanna. 1970. "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources". *Revista Española de Antropología Americana*, 5: 197–273.
- . 1976. "Los estamentos en el ceremonial mexica". En *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 37–66. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 1989. "La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor". En *Mesoamérica y el centro de México*, editado por Jesús Monjarás Ruíz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, 433–75. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brokmann, Carlos. 2013. "La guerra en Mesoamérica. Entre discurso y práctica". En *Historia de los ejércitos mexicanos*, 69–88. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

- Bueno Bravo, Isabel. 2007. *Guerra en el imperio azteca: expansión, ideología y arte*. Madrid: Editorial Complutense.
- Canseco Vincourt, Jorge. 1966. *La guerra sagrada*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, Pedro. 1974. "Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 235–41.
- . 1984. "Royal Marriages in Ancient Mexico". En *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, editado por H. R. Harvey y H. J. Prem, 41–48. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Caso, Alfonso. 2006. "Cultura azteca". En *Obras 6. El México antiguo (nahuas)*, 351–75. México: El Colegio Nacional.
- Castañeda de la Paz, María. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Cervera Obregón, Marco A. 2011. *Guerreros aztecas*. Madrid: Nowtilus.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. 2003a. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2003b. *Séptima relación de las Différentes histoires originales*. Editado por Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2003c. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*, editado por Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2012. *Tres crónicas mexicanas*. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Clavijero, Francisco Javier. 1958. *Historia antigua de México*. Edición y prólogo de Mariano Cuevas. México: Porrúa.

- Clendinnen, Inga. 1985. "The Cost of Courage in Aztec Society". *Past and Present*, 107: 44–89.
- \_\_\_\_\_. 1991. "‘Fierce and Unnatural Cruelty’: Cortés and the Conquest of Mexico". *Representations*, 33: 65–100.
- Códice Ramírez*. 1975. México: Porrúa.
- Contreras Martínez, José Eduardo. 1995. "En torno al concepto de guerra florida entre tlaxcaltecas y mexicas". *Dimensión Antropológica*, 3: 7–26. <https://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx/?p=1537>
- Davies, Nigel. 1968. *Los señoríos independientes del imperio azteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado". *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología*, 4: 1–39.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Editado por Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Echeverría García, Jaime. 2009. "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Florentine Codex. A General History of the Things of New Spain. Bernardino de Sahagún*. 1975–79. Traducción al inglés y notas de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- García Quintana, Josefina. 2002. "La guerra florida". *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 63: 9.
- Garibay K., Ángel María. 1965. *Poesía náhuatl. Cantares mexicanos*. Paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel María Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gibson, Charles. 1991 [1952]. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- González Torres, Yólotl. 1967. "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula". *Anales del Museo Nacional de México*, 19(48): 175–90.

- Graulich, Michel. 1974. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 311–54.
- . 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- . 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.
- . 2014. *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. México: Ediciones Era.
- Harris, Marvin. 1977. *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*. Nueva York: Random House New York.
- Harrison, Simon. 1993. *The Mask of War. Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Hassig, Ross. 1988. *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 2003. "El sacrificio y las guerras floridas". *Arqueología Mexicana*, 63: 46–51.
- Hicks, Frederic. 1979. "Flowery War In Aztec History". *American Ethnologist*, 6: 87–92.
- Isaac, Barry L. 1983a. "The Aztec 'Flowery War': A Geopolitical Explanation". *Journal of Anthropological Research*, 39(4): 415–32.
- . 1983b. "Aztec Warfare: Goals and Battlefield Comportment". *Ethnology*, 22(2): 121–31.
- Krickeberg, Walter. 1961. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lameiras, José. 1985. *Los déspotas armados*. México: El Colegio de Michoacán.
- León-Portilla, Miguel. 2006 [1956]. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lestringant, Frank. 1997. *Cannibals. The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance*, 1(1–2): 122–39.

- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2003. *Los mitos del Tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2008. “Las razones de la guerra en Mesoamérica.” En *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, coordinado por Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez, 23–46. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- McCaa, Robert. 2003. “The Nahua *Calli* of Ancient Mexico: Household, Family, and Gender”. *Continuity and Change*, 18(1): 23–48.
- Mendieta, Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 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 *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, vol. 6, Ethnology*, editado por Victoria Reifler Bricker, 24–49. Austin: University of Texas Press.
- 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.
- Olivier, Guilhem. 2008. “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”. En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier, 263–92. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- \_\_\_\_\_. 2014. “‘Why Give Birth to Enemies?’ The Warrior Aspects of the Aztec Goddess Tlazolteotl-Ixcuina”. *Res: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 54–72.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, ‘Serpiente de nube’*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del libro sexto del Códice Florentino*. 1993. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cíntora. México: Pórtico de la Ciudad de México.
- Pomar, Juan Bautista. 1941. “Relación de Texcoco”. En *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, 3–64. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Price, Barbara. 1978. “Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner”. *American Ethnologist*, 5: 98–115.
- Rabinal Achi. Un drama dinástico maya del siglo XV*. 1999. Editado por Alain Breton. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericano.
- Relación de Michoacán*. 2011. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Morelia: El Colegio de Michoacán.
- Relaciones geográficas del siglo XVI*. 1984. Editado por René Acuña, vol. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI*. 1986. Editado por René Acuña, vol. 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Robichaux, David. 2005. “La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica”. En *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, compilado por David Robichaux, 29–97. México: Universidad Iberoamericana.
- Robles Castellanos, José Fernando. 2007. *Culhua México. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Bernardino de. 1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- \_\_\_\_\_. 2003. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. Madrid: Dastin.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scherer, Andrew K. y John W. Verano. 2014. "Introducing War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes". En *Embattled Bodies, Embattled Places*, editado por Andrew K. Scherer y John W. Verano, 1–23. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Scherer, Andrew K., Charles Golden y Stephen Houston. 2018. "True People, Foreigners, and the Framing of Maya Morality." En *Bioarchaeology of Pre-Columbian Mesoamerica. An Interdisciplinary Approach*, editado por Cathy Willermet y Andrea Cucina, 159–99. Tampa: University of Florida Press.
- Smith, Michael E. 1996. "The Strategic Provinces". En *Aztec Imperial Strategies*, editado por Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth H. Boone, Mary G. Hodge, M. E. Smith y Emily Umberger, 137–50. Washington, D.C: Dumbarton Oaks.
- 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*, editado por Germán Vázquez Chamorro, 65–118. Madrid: Dastin.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Torquemada, Juan de. 1975–83. *Monarquía indiana*. Editado por Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tovar, Juan de. 1972. *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique*. Editado por Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Vaillant, George C. 1950. *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*. Garden City: Doubleday&Company.
- Veytia, Mariano. 1944. *Historia antigua de México*. México: Editorial Leyenda.

- Vilaça, Aparecida. 2002. "Making Kin Out of Others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 347–65.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2001. "Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality". En *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society and the Work of Peter Rivière*, editado por L. Rival y N. Whitehead, 19–43. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Walens, Stanley. 1981. *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton: Princeton University Press.
- Wright Carr, David Charles. 2012. "Teotl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México". *Dimensión Antropológica*, 55: 11–37.