

LOS SACRIFICIOS HUMANOS. UNA EXPLICACIÓN DESDE LA TEORÍA HISTÓRICO-GENÉTICA

LAURA IBARRA GARCÍA

En el México prehispánico, los sacrificios humanos se llevaban a cabo principalmente dentro de los marcos de las fiestas que tenían lugar en cada mes del calendario (18 meses de 20 días cada uno) y que estaban dedicadas a una determinada divinidad. Como Lanczkowski señala, el propósito de estas fiestas era ejercer influencia en los ciclos de la naturaleza.¹ Después de celebraciones en las que se cantaba y bailaba, se participaba en procesiones, o bien, se realizaban distintos actos de penitencia, como baños y ayunos, las festividades mensuales alcanzaban su punto culminante en una ceremonia en la que, por lo general, se sacrificaban seres humanos.

El sacrificio era realizado, la mayor de las veces, de la siguiente manera: se colocaba el cuerpo extendido de la víctima sobre una piedra cuya punta había sido redondeada, cuatro sacerdotes lo mantenían sujeto de brazos y piernas, mientras que un quinto sacerdote le enterraba un cuchillo de obsidiana en el pecho y le arrancaba el corazón. Existían también otras formas de sacrificio. En la fiesta *Quiauitl eua* algunos niños eran ahogados en honor del dios de la lluvia, *Tlaloc*, y en la fiesta dedicada a la diosa de la tierra se decapitaba a una jovencita. Hombres vivos, que se encontraban bajo el efecto del *yauhtli* (hachich), eran arrojados al fuego en la fiesta dedicada a *Xocotl Uetzi*. Y en la fiesta *Tlacaxipeualiztli* se realizaba el llamado sacrificio gladiatorio: el prisionero de guerra, atado con una cuerda a una enorme piedra redonda, perforada en su centro, debía luchar contra los guerreros aztecas. En caso de que el prisionero ofreciera resistencia por un largo rato, podía salvar su vida. Pero en la mayoría de los casos, después de una corta pelea, se desplomaba mal herido y moría cuando el sacerdote le abría el pecho con un cuchillo de obsidiana.

Las reacciones de repugnancia que la práctica de los sacrificios humanos despierta en la sensibilidad moderna ha llevado a algunos

¹ G. Lanczkowski, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, p. 102.

autores a suponer que tales rituales realmente no existieron y que los textos que los describen resultaron mas bien del intento de desprestigiar el grado de civilización alcanzado por las culturas del Altiplano, justificando de esta manera la colonización, que de la observación de hechos que realmente sucedieron. Por otro lado, Harris supone que los sacrificios humanos y la práctica de la antropofagia ritual unida a ellos, fueron consecuencia de la dieta baja en proteínas de los antiguos mexicanos y su esfuerzo por compensarla.² Otras teorías, que se sustentan en el marxismo, ven en el sacrificio humano una forma de reafirmación del poder: A través del sacrificio se transmitía un mensaje: los poderosos aztecas y sus dioses eran quienes detentaban el poder y los pueblos sometidos debían de reconocer este dominio.³ Sin embargo, estas tesis dejan de lado el aspecto esencial que viene a explicar la práctica de los sacrificios humanos: ellos resultan de la forma en que los pueblos prehispánicos, no solamente las clases dominantes o los pueblos guerreros que lograron imponer su dominio, construyeron e interpretaron su mundo; el sacrificio tiene una lógica, la cual, atendiendo a la génesis del pensamiento, podemos reconstruir. Sus esquemas no son otros que las estructuras a través de las cuales todo pensamiento transforma la realidad que tiene ante sí en el mundo. Pero antes de explicar estas estructuras veamos más de cerca una de las fiestas ceremoniales en las que se practicaba el sacrificio.

Sobre la fiesta *Ochpaniztli*, que se realiza en septiembre cuando las mazorcas maduran en el Valle de México, el informante de Sahagún relata lo siguiente:

Al undécimo mes llamaban *ochpaniztli*. Los cinco días primeros de este mes no hacían nada tocante a la fiesta; acabados los cinco días, quince días antes de la fiesta comenzaban a bailar un baile que ellos llamaban *nematlaco*; este baile duraba ocho días... los cuales acabados comenzaban luego mujeres médicas, viejas y mozas, a hacer una escaramuza o pelea... Esta escaramuza hacían por espacio de cuatro días continuos, los cuales pasados, sacaban aquella mujer a pasearse por el *tianquez*; iban con ella todas las médicas acompañándola por el *tianquez*... saliendo del *tianquez* recibíanla luego los sátrapas de la diosa llamada Chicomecoatl... y llevábanla a la casa donde la guardaban...

² M. Harris, *Caníbales y reyes*, p. 139. Hay que mencionar que los aztecas, en esta época no estaban en posibilidades de conocer las cantidades necesarias de proteínas en la dieta diaria.

³ Ver por muchos otros, Eduardo Matos Moctezuma, "Der Templo Mayor", publicado en: *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, p. 105-119. Sobre su crítica véase: L. Ibarra "Las debilidades de la etnología marxista".

Allí la consolaban las médicas y parteras, y le decían: “Hija no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, alegraos. No le daban a entender que la habían de matar porque su muerte había de ser súbita, sin que ella lo supiese... Y luego la ataviaban con los ornamentos de aquella diosa que llaman Toci, y llegada la media noche llevábanla al cu donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban, todos iban en gran silencio aunque iba con ella todo el pueblo; y de que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza...”⁴

Si se quiere entender por qué los antiguos mexicanos llevaron a cabo este tipo de rituales es necesario, como mencionamos, colocarnos en su posición y desde ahí asumir la perspectiva con la que entendieron su mundo. Esta perspectiva es determinada por aquellas estructuras con las que cada miembro de la especie humana en los comienzos de su biografía se hace accesible el mundo y que constituyen el fundamento de toda idea y de toda creencia. El motor que impulsa el desarrollo de estas estructuras no nos es desconocido: debido a la incapacidad del organismo humano de satisfacer sus necesidades elementales después del nacimiento, cada ser humano inicia un proceso en que se desarrollan capacidades mentales y prácticas que contribuyen a garantizar su sobrevivencia. Como eje central de este proceso se encuentra la construcción de esquemas que hacen posible que la propia acción se integre con éxito en el mundo. Entre las estructuras elementales con las que el organismo-sujeto logra construir una realidad externa a la que puede vincular su acción se encuentran las categorías de objeto, espacio, tiempo y causalidad.

En la interacción con el adulto encargado del cuidado en las primeras etapas de la ontogénesis cada ser humano empieza a organizar su propia acción de manera que exista coordinación entre él y la persona que lo atiende. La acción por su parte se estructura sometiendo la motricidad a un orden espacial y temporal y articulando adecuadamente las vinculaciones causales de manera que pueda interactuar con el mundo exterior. La consecuencia de esta forma de organizar la acción es decisiva en el proceso formativo del pensamiento: las estructuras que experimentan su construcción en la acción permanecen unidas a ésta también en el sistema conceptual. De ahí que el objeto, el espacio, el tiempo y la causalidad en su organización interna, asuman el esquematismo de la acción. Este esquematismo que determina la estructura de las categorías, construidas en la ontogénesis para garanti-

⁴ Sahagún, lib. II, cap. xxx. En nuestra edición: t. I, p. 190 y ss. Ver también Sahagún-Seler, p. 171.

zar al hombre su acceso a la realidad, encuentra aplicación en la construcción de la visión prehispánica del mundo. ¿Cómo podría un pensamiento que no dispone de ningún otro esquema para hacerse comprensible el mundo aplicar otra lógica en las interpretaciones del universo?

Si se tiene presente que la concepción del mundo de los antiguos mexicanos se fundamenta en el esquematismo de la acción es posible entender la forma particular en que interpretaron los fenómenos así como las prácticas con las que pretendieron asegurar su preservación. Para entender la lógica que subyace en el sacrificio humano hay que observar primeramente cómo estos esquemas determinaron la concepción de los ciclos de la naturaleza en el México prehispánico.

Al igual que para nosotros, los ciclos de la naturaleza son para los aztecas cambios en el medio que aparecen regularmente; pero los fenómenos cíclicos, que son percibidos por un pensamiento regido por la lógica de la acción, tienen un carácter que realmente no obedece a su dinámica natural.⁵ En el comportamiento existe el momento final del reposo. No importa cual sea la acción que se emprenda, ésta llegará a su fin para dejar lugar a una nueva acción. De ahí que el fin de la acción signifique el reestablecimiento de la calma inicial. Un fenómeno que es interpretado mediante la lógica subjetivista es un fenómeno cuya dinámica, al final de un ciclo, retorna a la situación inicial de tranquilidad. Dentro de esta lógica no existe la seguridad de que la fuerza del origen, al finalizar un ciclo, se ponga de nuevo en movimiento para desencadenar una vez más, el fenómeno. Por ello hay que apelar necesariamente a las fuerzas subjetivas, que son vistas como el origen de los fenómenos, para conseguir que éstos se repitan. Puesto que la comunicación con los dioses no es posible a través de los caminos normales de la comunicación humana, hay que influir sobre el origen mediante otros medios. Los aztecas no pueden dejar a la incertidumbre los fenómenos que les son esenciales para la vida; ellos deben preocuparse porque los fenómenos naturales, que al final de su ciclo se ven amenazados por el reposo, empiecen de nuevo. Aquí reside el motivo fundamental de los sacrificios ceremoniales. En *Ochpaniztli* se intenta mediante la inmólación de la representante de la diosa Toci, poner en movimiento la fuerza responsable del brote y la maduración de las mazorcas, pues el poder que estimuló este fenómeno en el ciclo anterior ya ha vuelto a su punto de reposo inicial. La misma lógica encuentra aplicación en los demás rituales: a través del sacrificio las fuerzas responsables de dar vida y calor al universo, de causar las lluvias,

⁵ G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 126 y 223 y ss.

de impulsar el crecimiento de humanos y plantas, de originar el viaje del sol por los cielos, de determinar la fertilidad de la tierra, etc. deben ser puestas en movimiento. Pero, ¿por qué recurrir al sacrificio humano?

Debido a la lógica en la que se sustenta su pensamiento los antiguos mexicanos perciben en los fenómenos y en los objetos con características semejantes la presencia de un mismo sujeto y/o sustancia que los determina. Veamos esto con detenimiento. Debido a sus cualidades todos los objetos poseen una identidad propia. Es la manera determinada en que las cualidades se mezclan lo que permite definir el objeto. Sin embargo, percibidas mediante el esquema de la acción, las cualidades de un objeto son entendidas como si éstas estuvieran ligadas a un centro. Esta puede ser también nuestra idea del objeto si conceptualizamos las características invariables del objeto como un centro sustancial, pero la forma en que se relaciona este centro con las cualidades periféricas en el pensamiento prehispánico es determinada por la lógica del pensamiento, es decir, por la lógica subjetivista de la acción. La relación entre el centro y la periferia semeja a la relación que existe entre la subjetividad y sus manifestaciones. Conforme a ello, el pensamiento, teniendo como modelo la subjetividad, percibe las cualidades como si éstas emanaran de un centro que se encuentra detrás de ellas, en el que tienen su origen y al cual permanecen ligadas. Así como la acción brota de la subjetividad invisible, con la que en todo momento permanece vinculada, así son entendidas las características: como emanaciones de un origen con el cual permanecen unidas. La consecuencia de ello es que las cualidades hacen presente en el mundo real el centro que las integra y determina. De esta forma, los objetos son concebidos como “manifestaciones” de una fuerza que se encuentra detrás de ellos.

Esta forma de percibir y comprender las características no se limita a cualidades como el color, el tamaño o la consistencia del material. Los objetos no son estáticos, ellos se pueden caracterizar a través de una lista de actividades: las plantas crecen, florecen, echan fruto, etc. Y así como la relación entre cualidades estáticas y el centro se constituye estructuralmente como una relación entre la subjetividad y sus manifestaciones, así también son comprendidas las propiedades dinámicas. Éstas surgen de un centro o de un sujeto al que permanecen ligadas. Dicho en otras palabras, las características no son simplemente parte del objeto, sino que son producidas por el núcleo o sustancia, que se encuentra detrás o en su interior, y que es entendido a través del molde de la subjetividad. La sustancia concebida como sujeto hace surgir de sí las características. De ahí que en la lógica de la acción, las

cualidades sean entendidas como emanaciones de un centro en el que tienen su origen. Pero además, la idea de una relación emanativa entre el sujeto/sustancia y las características hace surgir una relación de identidad. En el sujeto /sustancia se encuentra ya lo que es visible en su parte exterior, es decir, en las características. La estructura particular de la acción es aquí claramente visible: Debido a que en el origen se encuentra lo que de aquí surgirá, existe una relación de identidad entre el origen y lo existente. De la identidad entre el pensamiento y la acción se desprende un esquema que obliga a percibir el centro, en el que tienen su origen las cualidades como (parcialmente) idéntico a éstas.

Esta forma de percibir las cualidades conduce al pensamiento a suponer detrás de cualidades semejantes a un mismo agente, lo que conduce a establecer una determinada forma de relación entre los objetos. En una interpretación del mundo que se encuentra influida por la aplicación del esquema de la acción, los objetos que muestran cualidades comunes son incluidos en un conjunto que los hace aparecer como un grupo, como una unidad. El centro de todos estos objetos es pensado como una fuerza subjetiva o como una sustancia, y ésta, conforme al modelo de la subjetividad, como una profunda red que los integra. Por lo tanto la presencia de las cualidades en diferentes objetos produce, sobre la base de la lógica de la acción, una consecuencia ineludible: las mismas características en diferentes objetos son atribuidas a un mismo sujeto/sustancia. Por ello, todos los objetos que comparten características comunes son integrados en una unidad sustancial. Precisamente porque la relación entre el sujeto/sustancia y la cualidad es pensada como identidad, a través de la cualidades se establece una identidad entre diferentes objetos.

Esta manera de percibir los objetos repercute dramáticamente en las ideas de causalidad. Pues si las características son entendidas como manifestaciones de una subjetividad que se encuentra detrás y las determina, es posible con la manipulación o suministro de objetos que tienen determinadas cualidades poner en movimiento la fuerza del origen, que es idéntica a la que desencadena los fenómenos semejantes.⁶ Gracias a la identidad entre el origen subjetivista y las cualidades, se percibe en los objetos o fenómenos que pertenecen a cierta unidad mítica —por compartir las mismas cualidades— el poder causal para ocasionar los fenómenos con que comparten analogías, y que pertenecen a la misma unidad mítica. Frazer lo señaló con una frase

⁶ G. Dux hace notar esta consecuencia de la concepción de la realidad en el concepto de causalidad, denominándola "causalidad mítica". Ver G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 132.

concluyente: “Aquellas cosas que son semejantes parece que están permeadas por el mismo poder.” Con la manipulación o suministro de los objetos que tienen determinadas cualidades, el sujeto o sustancia como origen es movido a desencadenar la fuerza creadora del fenómeno análogo.

En el México prehispánico, innumerables prácticas se desprenden de esta forma de percibir los objetos y los fenómenos. Los participantes del culto hacen ofrendas con objetos en cuyas características perciben la presencia de la deidad a quien consideran como el origen del fenómeno deseado: En la fiesta dedicada a Tláloc se ofrecen, por ejemplo, la piel de las serpientes, conchas, corales, animales marinos, etc. esperando obtener a través de ello lluvia en abundancia. A los dioses de las montañas, los *Tepictoton*, que también son considerados dioses de la lluvia y, por lo tanto, son vistos como el origen de los alimentos, se le ofrece comida en las fiestas *Tepelhuítl* y *Atemoztli*. Y para estimular la fertilidad de la tierra se ofrece a la diosa, en que se ve el poder de estimular la vegetación, prácticamente todos los productos agrícolas: los diversos tipos de maíz y de frijol, plantas comestibles, plantas de maíz, mazorcas, etc. Al dios de la caza, Mixcóatl, se le sacrifican esclavos, a los cuales se les han atado las manos y los pies, “para que mueran como venados”. Mediante este sacrificio, los cazadores esperan que Mixcóatl les asegure el éxito en la caza. Prácticamente en todas las ceremonias, las víctimas destinadas al sacrificio deben portar los atributos de la divinidad a la que se le rinde culto. Así, los objetos o personas que, debido a sus características están en relación con un determinado sujeto y/o sustancia, se consideran causalmente efectivos para producir, a través de alguna forma de manipulación o suministro, los fenómenos que son indispensables para la vida y que guardan analogías con los objetos que se presentan como ofrendas.

La aplicación del esquema del comportamiento, como modelo de interpretación, no parece tener en ninguna parte una consecuencia tan radical como en la comprensión de la causalidad. Casi todas las formas de culto parten de la idea de que detrás de las características existe un centro de acción, un sujeto en el que los objetos y fenómenos con cualidades semejantes tienen su origen. Mediante la manipulación de las características, debido a la identidad entre el origen y los atributos se pone en movimiento la fuerza del inicio. No sólo las diferentes formas de ofrendas se fundamentan en esta lógica: numerosas ideas y prácticas mágicas se desprenden igualmente de ella. Entre los remedios, por ejemplo, que ayudan a una mujer que está próxima a dar a luz, a acelerar el nacimiento, se encuentra el rabo pulverizado de la comadreja, pues este animal carga a sus crías en una bolsa que

les ofrece la posibilidad de saltar, en cada momento, hacia afuera del cuerpo de la madre.⁷ Gracias a un mismo origen substancial, el objeto tiene la capacidad de repercutir en otro fenómeno que le es semejante. Esta causalidad se puede resumir en la fórmula “aquello que es semejante influye en lo que es semejante”.⁸

Sahagún narra la creencia de los antiguos mexicanos de que el mago llamado *Tepopoxaquauique* o *Tecochtlazque*, el “adormecedor”, tocando en el umbral de la puerta con la mano de una mujer que ha fallecido durante el parto, es capaz de paralizar el movimiento en una casa y de cometer con sus habitantes todos los actos vergonzosos posibles.⁹ Aunque esta idea nos pueda parecer absurda y extraña, es expresión de una causalidad derivada de la lógica de identidad: lo que es inmóvil origina inmovilidad. Sólo así se puede entender, además, porque los guerreros en Tenochtitlan desentierran, en secreto, el cadáver de una mujer muerta durante el parto para cortarle el pelo o los dedos: “cuando van a la guerra metían el pelo o el dedo en la rodela... y decían, que eso paralizaba los pasos del enemigo”.¹⁰

Cuando los aztecas buscan niños con dos remolinos en el cráneo para sacrificarlos en la fiesta dedicada al dios de la lluvia, hacen esto porque en este atributo perciben la presencia de una divinidad que para ellos es el origen tanto de los remolinos de agua como de la lluvia. Las lágrimas de los niños antes de ser sacrificados son interpretadas como un presagio positivo, pues los sacerdotes están seguros de que en el temporal de lluvias lloverá en abundancia. La acción de llorar, por sus semejanzas funcionales con los procesos que implican un derramamiento de agua, tiene la capacidad de poner en movimiento la fuerza que origina la lluvia.

⁷ Sahagún, lib. XI, cap. I. En nuestra edición: t. III, p. 228.

⁸ Con estos conceptos Frazer describió en el año de 1900 la magia imitativa. Sin contar con una explicación de cómo se constituye la causalidad, Frazer supuso que la magia resulta sencillamente de la aplicación en las conexiones causales del mundo exterior de las leyes de semejanzas y vecindades, que dirigen nuestras asociaciones. Ver J.G. Frazer, *The Golden Bough*, t. I.

⁹ En el texto de Sahagún se lee lo siguiente: También procuraban unos hechiceros... de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba. Sahagún, lib. VI, cap. XXVIII. en nuestra edición: t. II, p. 180. Ver también Sahagún-Seler, p. 308.

¹⁰ En el texto de Sahagún se lee lo siguiente: También procuraban unos hechiceros... de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba. Sahagún, lib. VI, cap. XXVIII. en nuestra edición: t. II, p. 180. Ver también Sahagún-Seler, p. 308.

Del mismo modo cuando los sacerdotes en la fiesta *Etzalqualiztli* chapotean en el agua, imitando los gritos de las aves marinas, esperan a través de ello provocar las lluvias, pues el movimiento y los gritos de las aves son imágenes relacionadas con el agua. Y la realización de una acción que visualmente es semejante al fenómeno deseado tiene, debido a la lógica que rige el pensamiento, el poder de activar el origen. En la fiesta *Uei tecuilhuitl*, que se celebra en honor de la diosa del maíz, Xilonen, las jovencitas bailan con el pelo suelto, pues con ello estimulan el crecimiento del pelo de las mazorcas, y con ello su proceso de maduración.¹¹ Después de haber explicado la lógica de identidad, que se desprende de la lógica de la acción, no es difícil entender el sacrificio ritual.

En la vida humana los aztecas ven la presencia de un origen que es idéntico al origen de toda forma de generación, de desarrollo, o de crecimiento. Ya vemos que el esquematismo del pensamiento prehispánico considera a los objetos o a los fenómenos en los que observa una cualidad común miembros de una especie de unidad; ellos convergen en un origen mítico donde tienen su causa. La vida humana y el crecimiento de las plantas, —como todo proceso generativo— constituyen una de estas unidades. Detrás de ellos se encuentra una fuerza original de la cual han surgido. Y puesto que aquellos elementos que conforman una unidad guardan una relación de identidad entre sí —pues son manifestaciones de un origen común— adquieren el poder de influirse mutuamente. El esquematismo del sacrificio se ve regido por la misma lógica que establece una relación de identidad entre los procesos con rasgos semejantes. Como lo explicaremos más adelante, en el mundo indígena todos los procesos generativos —la creación, el acto sexual, la fertilidad, etc.— son atribuidos a un origen común y son por lo tanto (parcialmente) idénticos. Si se quiere poner en movimiento la fuerza del origen que determina el proceso de maduración en la vegetación, ésta se puede activar a través del ofrecimiento de la vida humana, debido al origen común de ambos fenómenos. Es la identidad de las fuerzas que determinan la vida humana y el crecimiento de la vegetación la razón por la cual los aztecas están convencidos de la efectividad del ritual. Pero esto no es todo.

En un mundo, que encuentra su organización en la estructura del comportamiento, el origen de la vida es simultáneamente el origen de la muerte. El pensamiento sigue un esquema que une a la vida y a

¹¹ Estas "hebras" crecen entre la mazorca y las hojas, asomando por la punta; ellos indican, como informa Torquemada, la longitud y madurez de la mazorca. *Ob. cit.*, t. III, cap. XIX, p. 389.

la muerte en el poder del inicio. La identidad de todos los actos de generación y de creación, que acabamos de mencionar, recobra aquí importancia: la muerte, que pertenece al origen de la vida, se convierte con ello en un medio para poner en movimiento el origen de otro proceso generativo. La muerte humana, que para los aztecas posee el poder del inicio, se convierte así en la causa capaz de desencadenar fenómenos como el crecimiento de las plantas y de los niños, la fertilidad de la tierra, la maduración vegetal, la lluvia, el movimiento solar, etc. Indudablemente el sacrificio humano practicado por los antiguos mexicanos fue un acto de crueldad; pero, si se considera la forma en que los antiguos mexicanos construyen e interpretan su mundo, es posible entender que las motivaciones para esta práctica no descansaban en un deseo irracional de destrucción, ni se trataba en primera línea de causarle un mal al destinado al sacrificio. La muerte es vista por los aztecas como una causa poderosa que activa todos los fenómenos que les son indispensables para la vida. El sacrificio consiste en poner en movimiento la fuerza del origen; y si al origen, además de la vida, le es propio la muerte, entonces el sacrificio es la fórmula para reactivar el suceso o fenómeno que se desea que ocurra.

Como se advierte, el sacrificio corresponde a una lógica de pensamiento. Los antiguos mexicanos sólo pueden conducir su vida en las estructuras en las que se les presenta el mundo y en las que les es comprensible su existencia en el mundo. Ellos no las escogieron. Ciertamente su aplicación no es dondequiera la misma; no todos los pueblos premodernos desarrollaron estas crueles prácticas rituales. Pero la aplicación de estos esquemas sigue caminos que escapan a los buenos sentimientos del individuo. Y aunque parezca que en su aplicación interviene una fantasía mezclada con crueldad, la determinación central del sacrificio la constituye la lógica estructural del pensamiento, sin la cual no es posible la construcción del mundo, ni el posicionamiento del hombre en él. Por ello podemos afirmar que la lógica es coactiva; su momento coercitivo se convierte en la forzosa necesidad del ritual.

Además hay que tener presente que el pensamiento de los aztecas no está en situación de separar el mundo real de sus símbolos. Palabras, imágenes y escenificaciones rituales guardan con el objeto o los fenómenos que representan, una relación de identidad. El esquema de interpretación, que atribuye a todos los objetos que participan de las mismas características un origen común, comprende además la relación entre el símbolo y sus referentes: los símbolos, que tienen parecido con aquello que representan, comparten con él su sustancia. Gracias a esta identidad la escenificación ritual adquiere la fuerza de activar por sí misma el inicio. El ritual en la fiesta *Ochpaniztli* no es,

por lo tanto, la simple representación simbólica del nacimiento del maíz, es la activación *real* de la fuerza que impulsa a los frutos en los campos de cosecha a brotar y madurar.

Pero, esto no es todo. La efectividad del sacrificio en la fiesta *Ochpaniztli* es fortalecida por otra ceremonia en la que un sacerdote, que se ha vestido con la piel de la mujer sacrificada, simula el acto de cohabitación con el dios solar:

y luego caliente la desollaban y desollada uno de los sátrapas se vestía su pellejo, al cual llamaban *teccizquacuilli*; escogían para esto el de mayor cuerpo, y de mayores fuerzas (este sacerdote desempeña en las siguientes escenas el papel de Toci) Después que se vestía aquel sátrapa con el pellejo de aquella mujer... bajaba abajo con prisa... y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces. Hecho esto volvíase adonde estaba la estatua de Cintéotl, hijo de aquella diosa llamada Toci. A quien éste representaba, este Cintéotl, era mancebo el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto, y juntábase con su madre.¹²

Aunque la edición en español de Sahagún no lo deja ver muy claro, los relatos en náhuatl recogidos por el atento fraile no dejan lugar a dudas de que lo que el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada escenifica a los pies del templo es un acto de cohabitación. El carácter sexual del ritual se acentuaba con un baile en el que los danzantes, cargaban unos enormes penes. Al finalizar esto, como la cita lo señala, “nacía” el hijo del dios del sol, aquí identificado con Huitzilopochtli, y de Toci: Cintéotl, el dios del maíz.

La lógica, que reside en estas ceremonias es la misma en la que se fundamenta el sacrificio de la representante de la diosa Toci y que ya mencionamos: el acto sexual es una parte del proceso general de reproducción en sus dimensiones cosmogónicas. Este acto comparte con todos los procesos reproductivos un origen común. Y puesto que dentro de los marcos de la lógica del comportamiento todo lo existente es idéntico a su origen, existe entre todos los procesos reproductivos una identidad parcial.¹³ Gracias a esta identidad, el acto de copulación posee la fuerza de influir y activar el origen que produce el brote de los

¹² Sahagún, lib. II, cap. XXX. en nuestra edición: t. I, pp. 191-192. Ver también Sahagún-Seler, p. 176.

¹³ G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 217. Ver también G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 33.

frutos en la vegetación. En la quinta y en la última de las fiestas mensuales, la cohabitación estimula la fuerza de otros procesos generativos. En la fiesta *Toxcatl* se une en matrimonio al representante del dios *Texcatlipoca* con cuatro mujeres antes de su sacrificio:

Veinte días antes que llegase esta fiesta daban a este mancebo cuatro mozas bien dispuestas y criadas para esto, con las cuales todos los veinte días tenía conversación carnal; y mudábanle el traje cuando le daban estas mozas... Las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, poníanlas los nombres de cuatro diosas: a la una llamaban *Xochiquetzal*; a la otra, *Xilonen*; y la tercera, *Atlantonan*; y a la cuarta, *Uixtociuatl*.¹⁴

Algo semejante se informa de la fiesta *Izcalli*.¹⁵ Veinte días antes de la ceremonia el esclavo destinado al sacrificio, el representante del dios del fuego, es acompañado por una prostituta que cohabita con él: "...y acompañaba una moza pública a su esclavo, para que le alegrase y retozase y le regalase". Cabe recordar que el fuego, en el pensamiento prehispánico, es responsable del crecimiento de los niños así como de las plantas.

Tanto el sacrificio de la representante de la diosa *Toci*, responsable del brote y maduración de las mazorcas, como el acto de cohabitación del sacerdote que la continuaba representando después de su sacrificio, pueden ser vistos desde otra perspectiva. Gracias a la lógica de identidad entre el origen y los fenómenos generativos y reproductivos, el ritual que tiene lugar en el templo de *Tenochtitlan* reproduce lo que ocurrió en el inicio de los tiempos, cuando los dioses dieron origen al mundo. En el acto ritual se escenifica el cosmogónico proceso de generación que una vez en el inicio de los tiempos dio vida al mundo. No importa si se tiene en mente la relación sexual original de los dioses *Ometéotl* y *Omequíuatl*, identificados con el sol y la tierra, o el sacrificio de los dioses en *Teotihuacan*, al arrojarse al bracerero al sacrificio divino para reaparecer como el sol y la luna y dar inicio a la historia, pues, debido a la lógica que determina el pensamiento, el ritual, gracias a la identidad que establece el pensamiento entre todos los actos generativos, reproduce el acto de creación cosmogónico. Con los rituales en esta fiesta, como en todas, se pone en movimiento no sólo la fuerza que impulsa el desencadenamiento de cierto fenómeno, sino que se repite el acto con el que una vez en el inicio de los tiempos se dio vida a todo

¹⁴ Sahagún, lib. X, cap. V y XXIV. En nuestra edición: t. I, p. 115 y p. 154. Ver también Sahagún-Seler, p. 98 y ss.

¹⁵ Sahagún, *Ibid.*, cap. XXXVII, p. 219. Ver también Sahagún-Seler, p. 230.

lo existente. Y como mencionamos, esto no se realiza en la comprensión de los participantes de manera simbólica o metafórica; el ritual es el acto que por sí mismo asegura que las fuerzas del inicio, de la fertilidad y del cosmos, se pongan realmente en movimiento.

Pero, ¿por qué no es suficiente el sacrificio de la representante de la diosa Toci para estimular el brote de las mazorcas del maíz? ¿por qué es necesario llevar a cabo esta ceremonia complementaria? Me parece que la respuesta se encuentra de nuevo en la lógica del pensamiento. La efectividad del ritual depende de la identidad con la que se representa la fuerza del inicio, y ésta es al mismo tiempo, la fuerza de la vida como de la muerte. Para asegurar que los frutos del maíz brotarán y alcanzarán la madurez debe de escenificarse el poder del origen tal cual es: como potencia creadora y destructora. Junto al ritual en que se da muerte a la representante de Toci, aparece el ritual de la generación. La lógica se impone en forma implacable: sólo unidos, la muerte y los actos generativos, logran poner en movimiento la fuerza del origen y desencadenar su poder creador. En esta fórmula descansa la esencia de todo ritual, aunque su contenido semántico sea muy diferente. Como hemos visto en algunas fiestas se da muerte al destinado una vez que ha realizado la cohabitación, en otras la dimensión generativa del origen encuentra representación en actos de los que existe la creencia que revivifican como la antropofagia ritual.

Visto desde esta perspectiva, se entiende por qué en la fiesta *Ochpaniztli* no es suficiente el sacrificio de la representante de la divinidad para estimular la fertilidad de la vegetación. Hace falta representar la fuerza creadora. De ahí que la ceremonia deba ser completada con el acto que simula la cohabitación y que escenifica la fuerza de la vida. Vida y muerte se convierten entonces en los factores necesarios para garantizar la efectividad del ritual, sin ellos el hombre en el mundo prehispánico está sujeto al capricho de divinidades que tienen el poder de decidir sobre los fenómenos que le son indispensables para subsistir, y de quienes no está seguro si pondrán en marcha, una vez más, su actividad creadora.

Conclusiones

Los sacrificios humanos poseen una lógica interna, la cual resulta de la aplicación de estructuras cognitivas cuyo desarrollo se ha iniciado en las primeras fases de la ontogénesis. Estas estructuras se forman en la relación interactiva con el mundo exterior, es decir en el desarrollo de la competencia de acción, por lo que adquieren su esquematismo. Un

pensamiento que no dispone de ningún otro instrumento para percibir y comprender el mundo que éstas estructuras, aplica este esquematismo para interpretar el mundo.

Los antiguos mexicanos vivieron en un mundo extraordinariamente inseguro regido por poderes desconocidos. Ante la imposibilidad de establecer una comunicación normal con estas poderosas fuerzas, intentaron ejercer influencia sobre ellas recurriendo a la aplicación de los esquemas de interpretación. En este sentido, nadie puede sustraerse de la lógica de la comprensión del mundo. En los rituales encuentran especialmente aplicación los esquemas que permiten entender los ciclos de la naturaleza como fenómenos amenazados por el reposo eterno. Pero el sacrificio resulta sobre todo de aquellos esquemas que interpretan los fenómenos semejantes de la realidad como manifestaciones externas de una misma fuerza originaria. Las ideas míticas de causalidad, sustentadas en la identidad entre el origen y las características, y el establecimiento de las unidades míticas conducen al convencimiento de que el derramamiento y ofrecimiento de sangre es un instrumento efectivo para poner en movimiento el origen de cualquier fenómeno generativo —la fertilidad, el brote de la mazorcas, la lluvia, etc.

Los textos históricos no dejan duda alguna de que los rituales prehispánicos pertenecen a un mundo extraño, pero a éste habrá que reconocerle realismo y logicidad. Él, como el nuestro fue construido en la interacción con la realidad para garantizar la sobrevivencia ante la total incapacidad con la que nace todo miembro de la especie. Nosotros hemos desarrollado más allá el sistema cognitivo y el conocimiento, por lo que la armazón de este sistema se ha vuelto más operacional y racional y nuestras explicaciones corresponden cada vez con mayor exactitud a la dinámica real de los fenómenos naturales, sociales y psíquicos. Eso es todo. Puesto que las estructuras en las que descansa el pensamiento prehispánico también forman parte de nuestro desarrollo, podemos comprenderlo. Nuestra propia ontogénesis nos ha familiarizado con su lógica. La diferencia es que en el mundo prehispánico sólo existía una lógica de explicación, y hoy disponemos de dos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Alt-aztekische Gesänge, según un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.

- CASTILLO, Cristóbal del: *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac*. Fin de su dominación y noticias de su calendario, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, 1966.
- CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1979, Col. Sepan Cuantos n. 29.
- Códice Aubin y textos relacionados, Fuentes para la Historia de América*, traducido y explicado por W. Lehmann y G. Kutscher, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.
- Códice Azcatitlan, manuscrito mexicano 59-64* de la Biblioteca Nacional de París, París reproducido en facsímil en Journal de la Société des Américanistes de Paris, tomo XXXVIII, 1949.
- Códice Borgia*, manuscrito mexicano 1 de la Biblioteca Apostólica Vaticana; reproducido en facsímil, con una explicación de K.A. Nowotny, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, vol. LVIII, 1976.
- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*, manuscrito 35-38 de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, México, Librería Anticuaria Echaniz, 1944.
- Códice Fejérváry-Mayer*, manuscrito 12014/M del Free Public Museum en Liverpool, explicado por E. Seler, Berlín, Gebr. Unger, 1901.
- Códice Magliabechiano*, traducido y explicado por Zelia Nutall, Berkeley-Los Angeles-London University of California Press, 1983.
- Códice Mexicanus*, manuscrito mexicano 23-24 de la Biblioteca Nacional de París, París, reproducido en facsímil in Journal de la Société des Américanistes de Paris, vol. XLI, 1952.
- Códice Ramírez*. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, publicado en: Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1975. Biblioteca Porrúa n. 61, p. 9-149.
- Códice Telleriano Remensis*, manuscrito mexicano 385 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción, paleografía del texto náhuatl y traducción francesa de E. Th. Hamy, París, Imprenta Burdín, 1899.
- Códice Vaticanus A*, manuscrito 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en facsímil, comentado por F. Anders, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, vol. LXV, 1979.
- CHIMALPAHIN QUAUHITLEHUANITZIN, Domingo Francisco: *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacán y textos escogidos de las "Diferentes historias originales"*, traducido por W. Lehman y G. Kutscher. Fuentes para la Historia de América, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958.

- DURÁN, Fray Diego: *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, editada por Ángel María Garibay, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967, Col. Biblioteca Porrúa, n. 36-37.
- DUX, Günther, *Die Logik der Weltbilder, Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- DUX, Günther, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt. a. M., Suhrkamp Verlag 1989.
- Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain*, de Bernardino de Sahagún, texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, 13 vols., Santa Fe, Nuevo México, University of Utah und Scholl of American Research, 1950-1974.
- FRAZER, James George: *La rama dorada, Magia y religión*, México, FCE, 1956.
- HALLPIKE, Christopher Robert: *Die Grundlagen primitiven Denkens, Stuttgart*, 1. Ed., Klett-Cotta, 1984.
- HARRIS, Marvin, *Canibales y reyes*, México, Salvat, Biblioteca Científica, 1986.
- Historia Tolteca-Chichimeca*, manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París, editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsimil, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CISINAH, SEP, 1976.
- IBARRA, Laura, "Las debilidades de la etnología marxista", en *Estudios sobre las culturas Contemporáneas*, México, 1995, núm.1, p.71-82.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva: *Obras históricas*, vol. I: *Relaciones*, vol. II: *Historia de la nación chichimeca*, editado por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- LANCZKOWSKI, Günter: *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Schweiz, Walter-Verlag Olten und Freiburg im Breisgau, 1984.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: *Das Vorspanische Denken Mexikos. Die Nahuatl-Philosophie*, Colonia, Botschaft der Vereinigten Mexikanischen Staaten, 1970.
- , Miguel: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985
- , "La religión de los mexicas", en *Historia de México*, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978., t. IV, p. 805-838.
- Manuscrito Tovar*. Orignes et Croyances des Indiens du Mexique, según el manuscrito de la John Carter Brown Library, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. UNESCO d'Oevres Représentatives, 1972.

- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo: *Der Templo Mayor*, en: *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, Römer- und Pelizaeus-Museum-, Hildesheim (Editor), Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 105-119.
- , *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- MOLINA, Fray Alonso de: *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, con una introducción de Miguel León-Portilla, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1977.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente: *Historia de los indios de la Nueva España*, editada por Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 1979, Col. Sepan Cuantos n. 129.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego: *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfredo Chavero (1892), nueva edición, México, Editorial Innovación, 1978.
- , “Origen de los mexicanos”, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Salvador Chávez Hyhoe, 1941., vol. III, p. 256-280.
- , “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Salvador Chávez Hyhoe, 1941, vol. III.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando: “Tratado de supersticiones y costumbres gentilicias... de los naturales de esta Nueva España”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías... de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de: *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Angel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1975, Col. Sepan Cuantos, n. 300.
- , *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Fuentes para la Historia de América, texto náhuatl traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1950.
- , *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*, texto náhuatl con una traducción al alemán por L. Schultze Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1952.
- , *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Selser, editado por Cäcilie Selser-Sachs en colaboración con W. Lehman y W. Krickeberg. Stuttgart, Verlag Strecker und Schrödet, 1927.
- SELER, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols. e índice. Berlín, Behrend und Co., 1902-1923.

SOUSTELLE, Jacques: *La Vida cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

THÉVET, André: *Histoyre du Mechique*, presentado por Edouard de Jonghe en *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, Paris 1905, vol. II, p. 1-41.

Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung, manuscrito mexicano 18-19 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción y comentarios de Eduard Seler. Berlín, Gebr. Unger, 1900.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición preparada por M. León-Portilla, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.