

LA ESCRITURA DEL SACRIFICIO EN LA FLOR LETAL. AMÉRICA-OCCIDENTE DE IDA Y VUELTA

Enrique Atilano Gutiérrez

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Parece ser que el tema del sacrificio humano, así como el de la sexualidad, se han entronado como vetas máximas dentro de la investigación histórica. Puede que el sacrificio lleve la delantera, ya que casi todos hemos podido, por lo menos una vez en nuestra vida, tener la dichosa oportunidad de disfrutar los placeres que las relaciones sexuales provocan en nuestro cuerpo; y pocos, que si no, ninguno de los que estamos hoy presentes, hemos practicado el sacrificio en alguna alma caritativa que done su cuerpo en pos de la experiencia sensitiva de tal acción. Es por ello que, a falta de dicha *praxis*, la única forma que nos queda es la de la representación y la reflexión escriturística.

Mi participación se centrará en hacer algunas observaciones y comentarios que me surgieron al momento de leer una de las primeras publicaciones de Christian Duverger, me refiero a su texto *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Esta obra, editada por primera vez en francés en el año de 1979, y con su subsecuente edición al español en el año de 1983, ha sido utilizada, por espacio de más de treinta años, como la mayor síntesis intelectual referente al tema sacrificial prehispánico. Soy partícipe de la idea (como sé que también lo son muchos de los que aquí estamos reunidos) de que no puede existir una obra que intente ser elaborada, pensada, ni tratada, como la verdad última de las cosas. Si comulgamos en que toda civilización se acopla a su tiempo y espacio, es justo creer

que los saberes que se producen en ella también lo hacen. Este pensamiento debe de cobrar mayor fuerza al momento de dialogar con los conocimientos y tradiciones de sociedades tan alejadas a la nuestra. Y, cuando de la civilización azteca se refiere, tenemos que ser más quisquillosos. Parto del siguiente postulado: toda noción o idea que se tenga de un acontecimiento, hecho, o proceso, en tanto que éste pasa a pertenecer a un circuito comunicativo (el habla, la escritura, la pintura), la interpretación e intencionalidad de la información que se dé de tal, deberá de cumplir con los estamentos de codificación, emisión y recepción correspondientes a la época en la que se quiera formar un tipo de conocimiento. Dicho con otras palabras: todo conocimiento, en tanto que pertenece a un tipo de comunicación determinada, creará su propia noción de los hechos y eventos acontecidos a lo largo de la Historia, según quien emita dicho mensaje.

Pensar desde esta perspectiva la labor histórica, me coloca en una posición donde, puedo decir, que mi intención no está centrada en la ontología de las cosas. Mi intención, aquí, es distinta: no me interesa saber si Duverger alcanza a recuperar la esencia o el *ser-en-sí* de lo que significó el sacrificio humano para los aztecas (como él dice lograr hacerlo)¹, sino más bien, en tanto que tomo su texto como una comunicación, lo que me interesa saber es la manera en que se hace apoyar de otras comunicaciones, para así, poder construir el significado e intención de su investigación. Resumiendo: lo que llama mi atención es la manera en cómo es que se construye un determinado tipo de conocimiento.

La responsabilidad de lo comunicado

Duverger nos dice en su *Introducción*:

A instancia de los españoles, los indios *copiaron* ciertos *manuscritos* figurativos *originales* que aún estaban en su poder; unas veces los compusieron de *memoria*, otras, inspirándose en diversas *fuentes*, pintaron *manuscritos inéditos* con fines didácticos.²

¹“Y he tratado de comprender cómo y por qué el sacrificio humano funcionó *eficazmente* y sirvió de motor al desarrollo de la civilización azteca.” Duverger, *La Flor letal...*, pág. 14. Cursivas en el original.

² Christian Duverger, *op. cit.*, pág. 19. Las cursivas son mías.

Mi primer punto de análisis se centra en la forma en que Duverger nos explica el proceso por el cual los cronistas se allegan de información para poder hablar de los acontecimientos previos a su llegada. Como podemos darnos cuenta, existe una predeterminación, selección y condicionamiento de los hechos y sucesos de los que se quiere saber. Entonces, vemos que, tanto la información como el conocimiento que se obtiene de una comunicación, no puede ser tratado como algo “puro”, “sin mancha”; ya sea a través de la fuerza (conquista), de la educación (los *informantes* de Sahagún), o por una *realidad* escriturística (las crónicas), aquello que se solicita decir siempre está atravesado por un *filtro* cognitivo³. Y este punto es el que menos encuentro entre los ejemplos que Duverger cita *in extenso* en su texto. Es más, tan centrado está en hacer ver que el sacrificio humano tuvo vital importancia dentro de la sociedad azteca, que, en varias ocasiones, asemeja el conocimiento indígena con el europeo.⁴

Uno de los grandes problemas que se tiene al momento de querer recrear la noción de un suceso histórico está presente en el ámbito de las prácticas. Pareciera ser que, y se entiende por el contexto al que se adscribe la obra analizada, una investigación histórica en aquellos tiempos, era aquella que contaba con el mayor número de fuentes citadas, las cuales, dibujarían un esquema casi perfecto para poder hacer ver que se había llegado a la verdad última de la práctica en cuestión.⁵ El resultado es una obra y una práctica de *tijeras y engrudo* (apropiándonos del adjetivo utilizado por Collingwood). Lo grave no es saber quién dijo tal cosa o la otra, sino más bien, debemos preguntarnos por qué se dijo eso, para quién iba dirigido y cómo se comprendió lo dicho.⁶ ¿Por qué digo esto? Porque, dentro de los autores conquistadores que Duverger cita en *La Flor letal* se encuentra, ni más ni menos, que aquel personaje que en su más

3 Retomo el concepto de *filtro* que Michel Foucault emplea en su texto *La Arqueología del saber*, editado por Siglo XXI.

4 Así lo expresa: “Los aztecas eran expertos retóricos. En toda ocasión, los de mayor edad pronunciaban interminables discursos, llenos de apotegmas y de floridas metáforas. Impresionados por la elegancia de sus palabras, los letrados españoles recopilaron en lengua náhuatl los modelos del género.” Duverger, *op. cit.*, pág. 57.

5 “...existe la suma impresionante de crónicas, anales, relaciones, historias y otros memoriales redactados en español durante el siglo XVI a partir de testimonios presenciales, después compilados sin interrupción hasta nuestros días.” *Ibid.*, pág. 15.

6 Sigo el postulado que Michel Foucault desarrolla en su obra, *¿Qué es un autor?*, editado por Ediciones literales.

reciente libro, *Crónica de la eternidad*, lo declara como producto de la ficción e invención: me refiero a Bernal Díaz del Castillo.⁷ Entonces, si seguimos lo propuesto por el Duverger de *La Flor letal*, y después lo comparamos con el Duverger de los libros *Cortés* y *La Crónica de la eternidad*, ¿con qué nos encontramos? Con la manipulación de textos, datos, sujetos y conocimientos que justifican una investigación “histórica”.

Lo importante aquí es preguntarnos acerca de la responsabilidad que todo texto tiene al momento de emitir un conocimiento. Con lo anterior no quiero que se me malinterprete y los lectores piensen que lo que busco es hacer un examen de conciencia o un auto de fe a este autor; más bien, lo que sí quisiera que quedara claro es la manera en que nosotros, historiadores y científicos sociales, hemos permitido circular este tipo de investigaciones. Se nos dirá que todo esto tiene que ver con círculos de élite intelectual, editoriales favorecidas, discursos patrimoniales y nacionalistas e intereses particulares, ¿pero es que acaso el saber histórico sólo puede pertenecerle a unos cuantos? ¿A partir de qué momento el conocimiento histórico llegó a este punto? Considero que, al momento de reflexionar lo que ahora pertenece ya a un circuito comunicativo, nos ayuda a poner al día nuestras herramientas epistemológicas, y así, permitir que todo lo que antes se tomaba como verdad pueda ser puesto dentro de una reflexión de verosimilitud.

La gestualidad: ¿economía física o elemento retórico?

Si ya con el tema de juicio de autoridad tenemos una fuerte discusión, ésta se acrecienta cuando vemos la manera en que Duverger hace uso de ciertos conceptos que, para él, le permiten llegar a “descifrar el pensamiento nahua”⁸. Uno de dichos conceptos, el cual es una constante en su obra, es el de gestualidad. Ahora bien, ¿qué es lo que Duverger está entendiendo por tal?

...la gesticulación es presentada como una verdadera obsesión [para los indígenas]. Pero en este caso preciso, el gasto físico inútil quizá no sea el único cargo imputable; en efecto, no es posible pasar por alto la fabulosa

7 A lo largo de *La Flor letal*, vemos que Duverger cita, en más de una ocasión, la obra de este “soldado” omnipresente.

8 Duverger, *op. cit.*, pág. 14.

diferencia que existe en el mundo náhuatl entre la economía del gesto y la prolijidad de la palabra. Tanto como el gesto es medido, tanto así se expande indefinidamente la palabra.⁹

El intento que Duverger trata de hacer verosímil con respecto al concepto de gestualidad es que, para los indígenas, dicha gestualidad recae en la teatralización y uso físico que éstos hacen en la ejecución de sus prácticas sacrificiales. Para él, la gestualidad se entiende como un gasto energético físico, lo que él llama: “economía gestual”.¹⁰ Dicha gestualidad compete, única y exclusivamente, a la ejecución social que los diferentes estratos participantes en un sacrificio hacen de su cuerpo. En otras palabras: los sacrificadores hacen un gasto energético corporal diferente al de los sacrificados. ¡Muy bien! Eso es comprensible, pero, ¿de qué manera ayuda esta interpretación a comprender que el sacrificio fuese pieza fundamental para esta civilización? Pregunto esto porque, aunque si bien Duverger intenta homologar lo físico con lo simbólico, a éste último lo ve desde otra perspectiva: “...el gesto es calibrado porque *la sociedad azteca es una sociedad de signos. Es la exterioridad la significativa; la apariencia es el verdadero código que permite la identificación de los seres.*”¹¹ Podemos ver entonces que lo gestual, para Duverger, se entiende como apariencia, un agente externo que, por sí mismo, da a entender el significado e interpretación de la práctica en sí. ¿Esto puede ser tomado como cierto? O dicho con otras palabras: ¿puede una práctica ser entendida, en su totalidad, únicamente por su gestualidad? Creo que no: el mundo de los gestos no puede estar separado del mundo de los signos y símbolos.

Lo anterior lo podemos constatar si ahora vemos qué entendían por gestualidad los europeos del siglo XVI:

...la gestualidad se convierte en un medio relevante para señalar diferencias entre los estratos. La estilización de la gestualidad, de los tonos de voz, de las maneras de hablar, etcétera, son lo que, en estas sociedades [las europeas], se denomina “humanismo”, es decir, se es más humano mientras más autocontrol se tenga en las relaciones cara a cara.¹²

9 *Ibid.*, pág. 59

10 *ibidem.*

11 *Ibidem.* Las cursivas son mías.

12 Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y verdad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana,

Como podemos darnos cuenta, la importancia que tiene la gestualidad para la sociedad europea va más allá de la apariencia. Los gestos que un sector social realice tienen un peso y significación para los demás; pertenecen al ámbito de la retórica, es decir, crean un conocimiento que da sentido y conceptualización del mundo que se habita. Creo pertinente hacer esta comparación, ello debido a que, si recordamos el planteamiento con el que empecé esta charla, el conocimiento que produzca una comunicación dependerá del uso que se le dé a la información que se emita. Esta distinción, trayéndola al caso de *La Flor letal*, tiene mucho que ver. Para Duverger, recordémoslo, la gestualidad indígena sólo es un factor físico que “templa” o hace “ahorrar” el temperamento corporal de los naturales:

Por último, es notable comprobar que la *moral* en uso de México, a comienzos del siglo XVI, prescribe de manera ejemplar las “*actitudes frías*”: dominio de sí mismo, calma, contención, ponderación, mesura, tranquilidad. Y, con buena lógica, reprueba y condena los temperamentos y los comportamientos “*calientes*”: se proscriben la efervescencia, la indisciplina, el desorden y los gritos, la excitación afectiva, los arranques emocionales, la turbulencia y la precipitación...¹³

Esta distinción entre temperamentos “fríos” y “calientes” pertenece más bien al mundo ascético, del cual forman parte los frailes, que al de los indígenas. Esto lo menciono porque, fue en el siglo XVI, en donde los temas del cuidado de sí y el control del cuerpo se pusieron de moda, por lo menos, en la sociedad europea y americana.¹⁴ Recordemos que la sociedad europea había puesto en práctica este tipo de *tecnologías* (recupero el término que utiliza Foucault) desde hacía ya varios siglos, y que, de hecho, fue a partir del siglo IV d.C. (con el surgimiento del monaquismo) que esta práctica se consolidó. Mientras que la primera gestualidad compete a los dominios y ahorros energéticos externos corporales, la segunda se entiende como un control interno condicionado socialmente. Vemos pues que la recuperación que Duverger hace del concepto está encaminada más bien a beneficiar su propio discurso que al uso y significado que se le daba en el contexto donde se ejercía el concepto.

2003, pág. 127.

13 Duverger, *op. cit.*, pág. 60. Las cursivas son mías.

14 Para más detalles, consúltense los siguientes textos de Michel Foucault: *Tecnologías del Yo* (Paidós) e *Historia de la sexualidad* (3 vol. Siglo XXI).

Sacrificios humanos: *economía material versus economía ascética*

El último punto que me gustaría dibujar corresponde al núcleo central de *La Flor letal*: el sacrificio. Con tan sólo con pronunciar la palabra sabemos que estamos en campo peligroso. ¿Y cómo no ha de serlo si a esta práctica se le ha considerado como la máxima expresión del ser humano? La mayoría de las sociedades tienen en su historia este elemento como punto de génesis. Dentro de la historia del mundo indígena, este elemento no podía faltar en su repertorio tradicional. Ahora bien, que el sacrificio haya sido una práctica medular y cotidiana dentro de esta sociedad, ésa, es otra cosa.

¿Por qué expreso esto? Pensemos lo siguiente: Duverger, a lo largo de su obra, ve al sacrificio azteca como una constante interacción de energías y consumos energéticos (económicos):

no es tanto la destrucción de vidas humanas, potencial de trabajo desperdiciado, la que pesa sobre la balanza. Son, ante todo, los costos anexos los que gravan la economía sacrificial: del gasto físico al mantenimiento de ejércitos, el precio de la guerra sacra viene a añadirse, vertiginosamente, a los gastos exigidos por la pompa y el aparato. Y el sobreconsumo festivo reduce peligrosamente el capital de riquezas materiales acumulado por la comunidad... *Pese a los aumentos de energía que promete, el sacrificio, por los gastos imprescriptibles que ordena, no puede dejar de alimentar una economía deficitaria.*¹⁵

Si tomamos por cierto lo anterior, ¿no podríamos decir entonces que toda sociedad que practique el sacrificio pertenece a una economía deficitaria? Eso no sería algo nuevo, ni tampoco, algo que permita entender la importancia que esta práctica tiene para la sociedad indígena. Se gasta más para la petición que en la obtención de favores. Los dioses aztecas quedan interpretados como deidades avaras que se hacen de oídos sordos ante las libaciones que sus feligreses logran ofrecerles sin importar el precio que tengan que pagar. Pareciera ser que toda sociedad, cuando recurre a la práctica del sacrificio, está dando muestras de que está pasando por una fuerte crisis, que ya no es posible, por sus propios medios, de sostenerse a sí misma. Signos apocalípticos que marcan su desaparición o total transformación.

¹⁵ Duverger, *op. cit.*, pág. 204. Las cursivas son mías.

¿Y no era este el mismo contexto por el cual estaba pasando la cristiandad desde la época de las cruzadas? Elementos materiales y económicos envuelven el mundo simbólico del sacrificio realizado por Jesucristo: el Santo Grial, recuperar Tierra Santa, la creación de órdenes religiosas, etcétera; una serie de *dispositivos* (tal y como lo considera Foucault) que estarán cargados de símbolos y significados, los cuales, tendrán una relevancia social.

Ahora bien, ese sentido *económico sacrificial* que tanto pondera Duverger en su texto, no está bien encaminado. El sentido de “economía” que encontramos en el contexto del siglo XVI no es el mismo al que la modernidad le da. No es una cuestión material (acumulativa o deficitaria), sino de contención y represión. Los sacrificios narrados por los cronistas no se interesan, en su totalidad, por las cuestiones materiales y de ornamentación que los indios hacen de sus prácticas, más bien, parece ser una *economía corporal* lo que llama su atención. Dicha economía corporal surge, si ponemos atención, a la manera en que conquistadores, pero sobre todo eclesiásticos, hacen tanto de los cuerpos sacrificados, como de quienes sacrifican. Es comprensible que Duverger se interese por el ostento material que los indígenas dicen procurar al momento de llevar a cabo sus prácticas, ello porque, desde su perspectiva, entre más elaborada y costosa sea una festividad, el desgaste económico dará razón a la importancia que esta sociedad da a sus sacrificios. Si lo pensamos de esa manera, el cometido de *La Flor Letal* tiene éxito: a mayor derroche económico y físico, mayor la importancia que una sociedad da a una práctica, por lo tanto, en el imaginario indígena, el sacrificio es fundamental para esta cultura. ¿Muy sencillo, no les parece? Ahora bien, si recordamos que el sentido “económico” por el cual se rige la religión cristiana al momento de hacer “hablar” a los indígenas para obtener información acerca de sus prácticas, era más bien uno en donde el principal foco de atención era la represión del cuerpo. Un concepto que, también, no tiene la misma denominación que en la modernidad. En aquellos tiempos, no existía una noción de cuerpo tal y como nosotros lo pensamos¹⁶; se hablaba más bien de “carne”. La única persona que podía tener un cuerpo

16 *Cf.*: Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, Prefacio.

como tal era Jesucristo, los demás, sólo son reminiscencias que han sido puestas en este mundo para sufrir. Control entre la carne y las pasiones: principal modo de vida para los cristianos evangelizadores. El Cristo había padecido la crucifixión no sólo para la redención de los hombres, sino para demostrar que el cuerpo no era ningún impedimento para alcanzar el reino celestial.

Para Duverger debe de ser claro que la perspectiva teológica occidental ha sido totalitaria al querer comprender cómo es que civilizaciones previas a su conquista interactuaban o realizaban su vida cotidiana. Occidente es un excelente ejemplo de ver cómo es que, en primer lugar, es necesario conquistar, reprimir, volver dependiente, heterónomo al cuerpo y al pensamiento (el alma). Lo externo de toda descripción (festividad, ideología, cotidianidad), aunque sea majestuosa, con un fuerte derroche económico y material, está vacía, hueca; lo principal ha sido absorbido y modificado por el pensamiento cristiano. Ese *ser* sacrificial que Duverger cree haber rescatado resultó ser una *huella*, una armadura; imponente, sí, pero sin caballero que la porte.