



“Teocualo, el dios comido: la antropofagia ritual”

p. 479-504

Xochimiquitzli, *la muerte florida*

El sacrificio humano entre los mexicas

Patrick Johansson Keraudren

Primera reimpresión

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2023

560 p.

Códices, grabados, fotografías, láminas

(Cultura Náhuatl. Monografías 38)

ISBN 978-607-30-5619-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de marzo de 2023

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquitzli.html>

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



TEOCUALO, EL DIOS COMIDO

LA ANTROPOFAGIA RITUAL

Después de la extracción solemne del corazón, la decapitación y el desollamiento eventual de las oblacones humanas, por lo general los sacerdotes, los altos jefes de la colectividad náhuatl, así como los parientes y amigos del sacrificante consumían el cuerpo sacrificado. La ingestión de la carne de la víctima (figura 16.1) era parte constitutiva del acto sacrificial, representaba de alguna manera su culminación ritual. Tlaltecuhltli, el señor de la tierra, que engulle a los muertos, los despoja de su carne putrescible y deja el hueso, elemento perenne y seminal del ser fisiológico, fue un modelo ejemplar de la antropofagia, así como también la serpiente telúrica emplumada que hace piel nueva y devora a un ser humano, según se manifiesta en la iconografía (lámina 12). Durante su existencia, el ser humano come los productos de la tierra (*tonacayotl*) que se “co(n)-funden” con su cuerpo (*tonacayo*), y es finalmente comido por la tierra, en la fase involutiva de su ciclo vital que constituye la muerte. De esta manera sigue el esquema cíclico de regeneración propio del pensamiento indígena prehispánico (figura 16.2).

En un ámbito también religioso, el hecho de comer un cuerpo consagrado tenía un valor de comunión y transustanciación. Este hecho es patente en el sacramento cristiano de la eucaristía, en el que el cuerpo de Jesucristo es comido simbólicamente en el pan y su sangre bebida mediante el vino. Es probable que sucediera lo mismo en otros contextos sacrificiales, pero de manera menos simbólica, pues se consumía una parte *significativa* del cuerpo de la víctima y se bebía su sangre. Otra distinción era que el sacrificante no comía el cuerpo consagrado de su propia oblación porque el acto sacrificial establecía una relación parental entre él y el ser sacrificado. Como vimos, el sacrificante moría simbólicamente en la persona de su sacrificado. Consumir su cuerpo hubiera significado comerse a sí mismo.

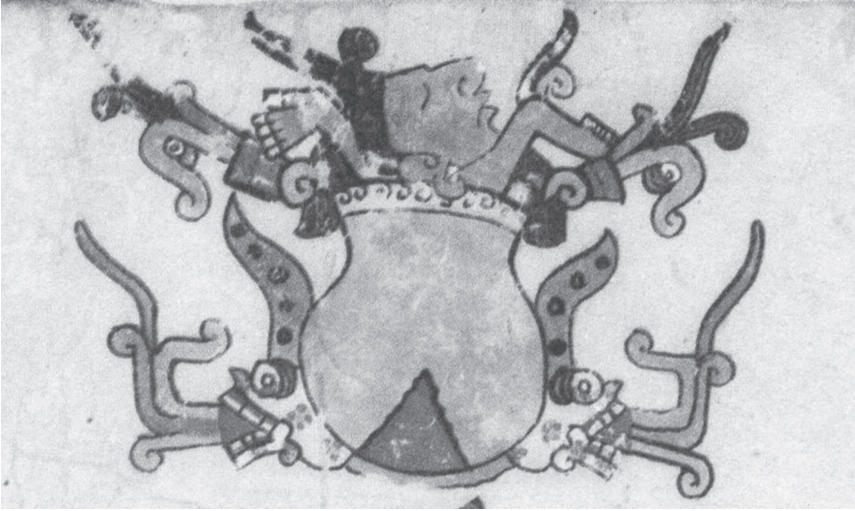


Figura 16.1. Se cuece la ofrenda humana para su consumo. *Códice Borgia*, lám. 10c.



Figura 16.2. “La muerte tiene hambre de nosotros”. *Códice Borgia*, lám. 5c.

Este horizonte religioso, simbólicamente “ejemplar”, pudo haber legitimado una práctica antropófaga, canibal, socialmente asumida, que se regía por parámetros prosaicamente alimenticios y económicos. Bernal Díaz del Castillo evoca varios casos de canibalismo y muchos autores coinciden con él.¹

EL CONSUMO SOLEMNE DE LA CARNE HUMANA

El consumo ritual del cuerpo sacrificado tenía lugar después de haberlo partido en pedazos y haber escogido partes selectas destinadas a personajes también selectos (figura 16.3).

El banquete

El dueño del cuerpo, es decir, el sacrificante, era el que había cautivado a la víctima o la había comprado para ofrendarla. Lo llevaba al templo del barrio (*calpulco*) o directamente a su casa, donde se “hacía pedazos” para repartirlo: “allí le dividían y enviaban a Motecuczoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes; íbanlo a comer a la casa del que cautivó al muerto”.²

Se hacían distintos guisos con la carne humana pero prevalecía el acompañamiento con maíz cocido: “cocían aquella carne con maíz y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o cajete, con su caldo y su maíz cocido, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli*”.³

El término que designa a este manjar significa “maíz [con carne] de persona”. Recuerda de alguna manera que el cuerpo del hombre (*tonacayo*) era también el sustento (*tonacayotl*) y viceversa: “se ponía poca carne en cada escudilla de maíz y todo se comía sin chile, sólo con sal”.⁴ El carácter sacro de la carne humana consumida es indudable: “la cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y

¹ Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 332-360.

² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 101.

³ *Idem.*

⁴ *Ibidem*, p. 514.



Figura 16.3. Cocimiento de víctimas. *Códice Borgia*, lám. 5b.

bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas ceremonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino más allá la gente ilustre y muy principal”.⁵

Cuando la víctima había representado a una divinidad, los participantes del banquete hacían una danza en su honor y después procedían a comérsela. El banquete culminaba con la embriaguez colectiva, que tanto Sahagún como Durán califican de “borrachera”, pero que era de índole ritual.

Aun cuando el consumo de carne humana pudo haber tenido un valor alimenticio y gastronómico, su carácter de comunión es manifiesto. La modalidad ritual en la que los niños pequeños eran cocidos y comidos en la fiesta Cuahuítl Ehua parece confirmar este hecho.⁶

⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 108.

⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 98.

Partes del cuerpo ingeridas

Cada parte del cuerpo tenía un valor simbólico. Lo que se ingería era tanto el símbolo como la carne misma.

Yollotl, el corazón

La parte esencial del ser, extraída y ofrendada al dios era el corazón (*vid. supra.* figura 4.6, p. 122). Sólo “los sacerdotes viejos tenían licencia de comerse estos corazones, y así se los comían algunas veces, aunque también otros los enterraban conforme les daba la gana y gusto”.⁷

Metztli, el muslo

Como hemos señalado, el muslo (*metztli*)⁸ estaba asociado a la luna (*metztli*) y tenía un carácter genésico. En términos gastronómicos, probablemente constituía la mejor parte del cuerpo. El sacrificante mandaba un muslo al rey y conservaba el otro para sus familiares y amigos. Recordemos también que, después del ágape, el que había cautivado colgaba el fémur en un poste situado en el patio de su casa.

Tzontecomatl, la cabeza

Algunas fuentes sugieren que después de haber descendido los cuerpos del lugar del sacrificio y decapitarlos, se comía la carne del rostro antes de que las cabezas fueran ensartadas. Es probable que el rostro (*ixtli*) de la víctima fuera comido por los participantes antes de que las cabezas se enviaran al *tzompantli*. Es lo que indica Durán en su descripción de esta estructura de vigas: “pregunté si las ponían con su carne y todo:

⁷ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. III, p. 178.

⁸ Como ya hemos señalado, además del simbolismo, hay una relación paronímica entre la luna y el muslo.

respondieronme que no, sino después de haberles comido toda la carne, traían al templo solo el hueso, aunque a algunas les dejaban las cabelleras y así estaban allí hasta que se les caía el cabello”.⁹

Sin embargo, hay imágenes de *tzompantli* que muestran cabezas con rostros. Así como la digestión del cuerpo por el hombre reproduce su ingestión por la tierra (*tlaltecuhtli*), es factible que el hecho de comer el rostro del sacrificado haya correspondido a su destrucción por la intemperie.

Acolli, el hombro

En el mundo náhuatl prehispánico, el complejo brazo/hombro representaba la fuerza física y el poder. Esta parte del cuerpo se encuentra con frecuencia en entierros votivos o correspondientes a exequias individuales, tal vez para infundirle fuerza al difunto en su andanza en el inframundo. Es probable que esta parte haya sido consumida por jóvenes guerreros.

Elli, el hígado

Directamente vinculado a la afectividad, en el México prehispánico el hígado también se consideraba como generador de fuerza física y anímica. En un contexto cultural occidental, se asumía esta noción con base en la teoría de los humores de Hipócrates. Los médicos europeos interpretaban los aspectos de las secreciones del órgano para establecer un diagnóstico y proporcionar el remedio.

La palabra náhuatl que designa el hígado, *elli*, refería también el pecho y a veces al estómago. Era y sigue siendo parte etimológica de los términos *elnamiqui* (recordar), literalmente “encontrar” (*namiqui*) “el hígado” (*el-li*), y *elcahua* (olvidar), literalmente “dejar” (*cahua*) “el hígado” (*el-li*).¹⁰ Una de las palabras para “pensar” en náhuatl es *tlalnamiqi*, es decir, *tla-ilnamiqui* (recordar algo).

⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 23.

¹⁰ En términos diacrónicos, por razones morfofonémicas de asimilación, las palabras evolucionaron en *ilanamiqui* e *ilcahua*, respectivamente. Por otra parte, los fonemas “e” e “i” son casi homófonos en náhuatl.

En términos cognitivos, podría generarse un aforismo a partir de estas relaciones etimológicas: “pienso luego recuerdo”. Esta reminiscencia estrechamente ligada a secreciones orgánicas y por lo tanto inconscientes, propician una aprehensión sensible de las cosas del mundo. Como en el epígrafe del capítulo anterior, una cita del poeta francés Paul Valéry reafirma la universalidad del concepto indígena: si bien lo más profundo en el hombre es la piel, “lo verdaderamente profundo en el hombre, dado que lo ignora, es el hígado”.¹¹

La palabra náhuatl *elchiquihuitl*, que significa “caja torácica”, contiene el radical *elli* (hígado). Es, literalmente “el chiquihuite de hígado”. El órgano biliar también se asociaba al coral marino. En el libro X del *Códice florentino*, correspondiente a las partes del cuerpo, es referido mediante la palabra *eltapachtli*, literalmente “coral de hígado” o “de pecho”. La vitalidad del hígado se aprecia también en el dicho *nimel-tapach* (soy tu coral-hígado), locución sinecdóquica para decir “soy tu hijo” o “me tratas como a tu hijo”.

Dado que establecía una relación “filial” entre el sacrificante y el sacrificado, el primero no consumía la carne de su esclavo o cautivo. Es probable que tampoco comiera su hígado.

TEOFAGIA UNA COMUNIÓN CON EL CUERPO CONSAGRADO

Cuando se sacrificaba la “imagen” de un dios, la comida subsecuente tenía un carácter ceremonial. La ingestión de su carne permitía a los comensales comulgar con lo sagrado.

Un cuerpo hecho de bledos o amaranto

Además de un consumo ritual del cuerpo consagrado por el sacrificio, se realizaba una comunión de figuras de bledo (*tzoalli*) o amaranto (*huauhtli*). Del *tzoalli*, Durán dice:

¹¹ “Mais ce qu’il y a de vraiment profond dans l’homme, en tant qu’il s’ignore, c’est le foie”. Paul Valéry, *Oeuvres II*, París, Gallimard, 1988, p. 217.

Era antiguamente tenida en gran reverencia y era materia con que se fabricaban los dioses, y después, en habiéndolos adorado, y sacrificado ante ellos, y hécholes las ceremonias ordinarias los repartían entre sí a pedazos, y lo recibían en nombre de carne del dios y comulgaban con ello, todas las veces que se lavaban primero por mandato de los sacerdotes.¹²

En la fiesta Panquetzaliztli se elaboraba una figura de Huitzilopochtli de amaranto, que se sacrificaba como si fuera una persona. Después de que la figura “moría”, un sacerdote llamado Quetzalcóatl la atravesaba con una flecha. Luego los asistentes consumían el cuerpo:

Auh in omic, niman ye ie quixi- Y cuando murió, luego despeda-
huia in inacayo in tzoalli, in iyollo zaron su cuerpo de pasta de ble-
itech pohuia in Motecuhzoma.¹³ dos. El corazón pertenecía a Mo-
 tecuhzoma.

Motecuhzoma comía el corazón de amaranto de Huitzilopochtli mientras el cuerpo se repartía entre los ancianos de Tlatelolco y los jóvenes de Tenochtitlan. Cada uno tomaba una parte muy pequeña para que alcanzara para todos. Lo que se comía se denominaba *teocualo* (el dios es comido) y *teopia* (se tiene al dios).¹⁴ La intención de comunión del acto ritual era aquí manifiesta.

En la fiesta de los montes Tepeilhuitl se hacían pequeños montes de masa de bledos que se conservaban durante toda la celebración. Después del sacrificio de las cuatro mujeres y el hombre que representaban a distintos montes, se despedazaban las figuras de bledo y se comían poco a poco: “entonces despedazaban las imágenes de los montes en todas las casas en que los habían hecho y los pedazos subíanlos a los *tlapanco*s para que se secasen al sol e íbanlos comiendo cada día, poco a poco”.¹⁵ Aquí también el propósito de comunión del hecho ritual es claro y sugiere que los cuerpos de las víctimas, al igual que las figuras de bledos o amaranto sacrificadas, eran consumidas con la misma intención.

¹² Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 156.

¹³ *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979, lib. III, cap. 1, párrafo 2.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Sahagún, *Historia general...*, p. 139.

LO DIGESTIVO Y LO GENÉSICO

El significado de las cosas y las acciones humanas depende del sistema de valores establecido en cada sociedad y de los mecanismos cognitivos específicos que rigen el pensamiento de sus integrantes. Para entender plenamente los ritos antropófagos después de los sacrificios en México-Tenochtitlan, es preciso considerar la relación simbólica entre el proceso digestivo y el proceso genésico.

Según el contexto, el discurso mítico-religioso náhuatl remitía a los modelos digestivo u obstétrico para expresar y justificar los aspectos fenoménicos de la fertilidad. Por ejemplo, en toda Mesoamérica la lluvia tenía un carácter espermático (masculino-urano) por lo que “fecundaba” la tierra, pero podía también evocar la sed de la planta o la tierra al remitir simbólicamente al sistema digestivo y en general al anabolismo alimenticio.

Los cadáveres se “sembraban” (*toca*) en el vientre de la madre-tierra pero también eran engullidos por el monstruo tectónico Tlaltecuhltli, que ingería la envoltura letal (la carne) y después de cuatro años de digestión dejaba el principio óseo perenne, listo para la regeneración del ser. En una imagen del *Códice Laud* (figura 16.4), lo digestivo se manifiesta con la consumación del bulto mortuario por Tlaltecuhltli y lo genésico mediante el cordón umbilical del papel que Mictlantecuhtli tiene en su mano izquierda. El colibrí que liba una flor es el guerrero difunto cuyo bulto mortuario está siendo devorado.

Los dos sistemas también se influyen mutuamente en el texto correspondiente al nacimiento de algunos dioses. En el caso del héroe civilizador Quetzalcóatl, su madre lo engendró después de haber tragado una piedra de jade. La “ingestión” del agente de la fecundación culminó con el parto de la diosa.

Entre otras cosas, Tlazoltéotl, la diosa del amor y las inmundicias (*vid. supra*, figura 8.12, p. 264), parió a Cintéotl, el maíz, por haberse comido la codorniz (*zollin*).

En términos generales, y según los contextos narrativos, la ingestión del alimento podía ser isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro. En consecuencia, la digestión era el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos era la encarnación del ser.

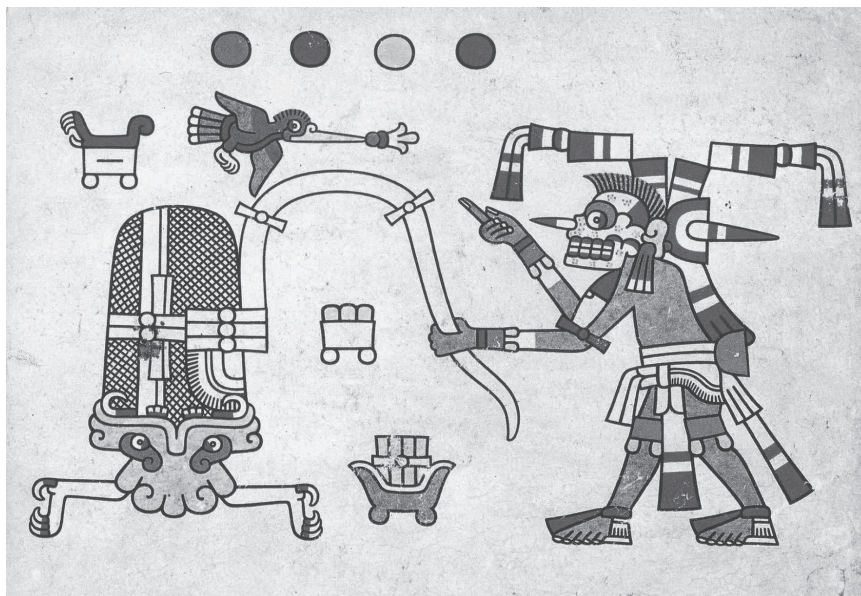


Figura 16.4. Lo digestivo y lo genésico. *Códice Laud*, lám. 31

En ambos casos, la etapa final del ciclo se dividía en una doble oposición anabólica/catabólica, limpia/sucia. La digestión del alimento tiene como consecuencia el crecimiento o fortalecimiento anabólico, que deja una materia excrementicia remanente con carácter catabólico, mientras que el crecimiento obstétrico culmina con el nacimiento de un nuevo ser y deja elementos catabólicamente procesados: los desechos “sucios”, como la placenta, las secundinas, el líquido amniótico, parte del cordón umbilical, etcétera.

Como ya dijimos, tanto en el mundo náhuatl como en la esfera cultural maya, el hombre está hecho de maíz. La palabra *tonacayotl* que designa el sustento no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo* (nuestra carne). Esta fusión cultural entre el alimento y el cuerpo del hombre, entre lo que *come* y lo que *es*, establecía fecundas analogías entre lo alimenticio, lo genésico y lo existencial.

En el mito correspondiente al descubrimiento del maíz, del que se nutre el hombre y que configura su cuerpo, este alimento fue manducado y probablemente digerido por los dioses antes de ser consumido por los hombres:

Niman ye quitqui in tamoanchan, Luego ya se lo lleva a Tamoan-
auh niman ye quicuacua in teteo chan y luego lo mastican los dio-
niman ye ic totenco quitlalilia inic ses, luego ya lo ponen en nuestros
tihuapahuaque.¹⁶ labios. Así crecimos.

El cuerpo del ser está hecho de maíz. Al comer un cuerpo sacrificado, simbólicamente, el indígena comía un maíz ya digerido, “mastocado” por el dios correspondiente. Probablemente esta secuencia justificaba la antropofagia, ritual o no.

El anabolismo alimenticio, fase consecutiva del anabolismo genésico, estaba mito-lógicamente vinculado a éste en la cultura náhuatl precolombina. Así lo sugiere una imagen de la cueva matricial, correspondiente a uno de los soles en la versión pictórica de la creación del mundo en el *Códice Vaticano Ríos* (figura 16.5).

La pareja que aparece en la oquedad de la cueva representa el aspecto genésico sexual, mientras que la mandíbula con dientes que figura abajo remite a una isotopía digestiva de la creación del hombre. Podemos resumirlo de la siguiente manera:¹⁷

<i>Lo digestivo</i>	<i>Lo genésico</i>
Ingestión del alimento	Penetración sexual
Digestión	Fecundación
Crecimiento o reforzamiento del cuerpo	Gestación
Anabolismo alimenticio	Anabolismo intrauterino
Principio anímico del alimento arrojado con el excremento	Parto y nacimiento de la criatura
Excrementos	Desechos

¹⁶ Leyenda de los soles, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 339.

¹⁷ Patrick Johansson K., “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 155-156; “Tonacayo, nuestro cuerpo, nuestro sustento, nuestra muerte”, en Donato Alarcón Segovia y Héctor Bourges Rodríguez (comps.), *La alimentación de los mexicanos*, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 25-28.

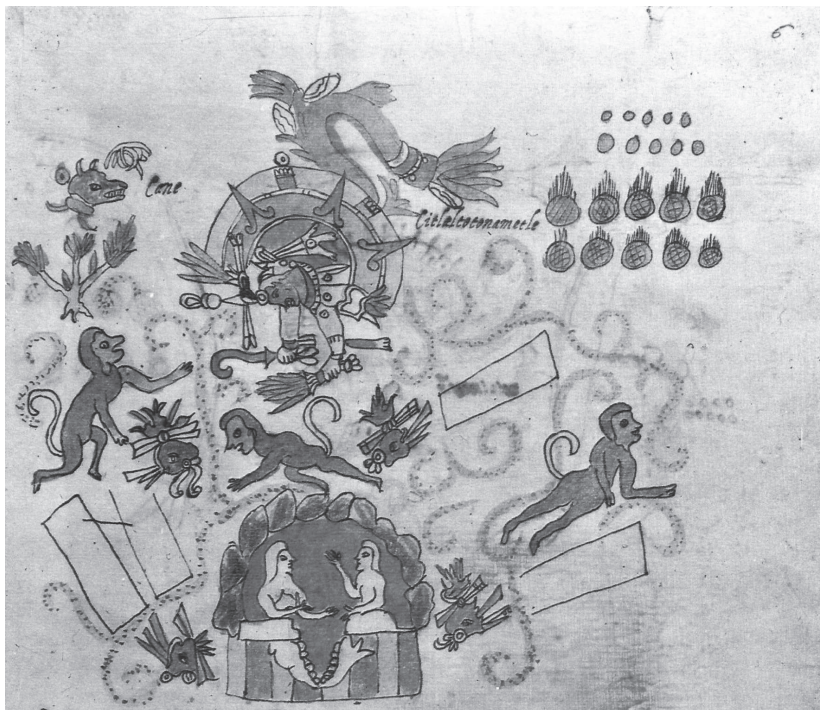


Figura 16.5. La pareja en la cueva. *Códice Vaticano Ríos*, lám. VI

El retorno a Aztlan

Un relato de fray Diego Durán narra las peripecias del viaje mitológicamente “retrospectivo” que efectuaron unos mexicas a Aztlan, en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina. En un fragmento establece una relación determinante entre el alimento y el ser.

Cuando los hechiceros mexicas enviados por Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlacaélel llegaron a Aztlan, lo que sorprendió tanto al ayo de Coatlicue como a la misma diosa fue que por comer lo que comían se habían vuelto “graves y pesados” y habían perdido la facultad de *ver* el lugar de su origen y de subir al monte Colhuacan, donde moraban sus ancestros difuntos. La ligereza del viejo ayo, que podía asimismo envejecer o rejuvenecer, subiendo o bajando, sin morir nunca, se debía a que no tenía carne putrescible sobre los huesos. Aztlan era de cierto modo un Ximoayan, un “lugar de los descarnados”.

Es factible que en tiempos de Motecuhzoma I los mexicas hayan generado este mito para justificar la antropofagia ya establecida que sucedía al sacrificio, o al revés, que este mito haya sido “secretado” mitológicamente para fundamentar esta práctica.

Recordemos que precisamente a partir de Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlaacéel el sacrificio humano adquirió una magnitud que sería de hecho el atributo religioso emblemático de los mexicas. Al comer partes simbólicamente significativas del cuerpo consagrado de la víctima, los comensales no sólo gozaban de un alimento selecto, sino que libraban al occiso de su gravedad corporal y le conferían la ligereza ósea necesaria para su regreso a Aztlan.

TLAZOLTÉOTL, COMEDORA DE INMUNDICIAS Y DIOSA DEL AMOR

Entre las deidades que atañían de un modo u otro tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazoltéotl. Sahagún la describió así:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazoltéotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de en medio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y

de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.¹⁸

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre religioso franciscano, de una asimilación abusiva de la falta indígena con el “pecado” cristiano y de una redención mediante el “perdón”, nociones desconocidas por los autóctonos, este testimonio revela el carácter dual de la diosa. Tlazoltéotl representa la integración vital de la evolución erótica “a-gradable” y de la involución tanática “de-gradable”. Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano.

El onomástico Tlazoltéotl se compone de *tlazol(li)* (inmundicia) y *teotl* (divinidad), lo que expresa su carácter escatológico. En el palimpsesto sonoro del nombre contiene también el radical *tlazo*, raíz verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún redujera el *eros* indígena a la carnalidad y la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtuó lo expresado por los informantes.

Tlazoltéotl consumía las inmundicias, es decir, lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio (figura 16.6), lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que se regeneraba en la dimensión anabólica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico era lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras los hombres comían lo bueno y defecaban lo sucio, la diosa comía lo sucio y defecaba (o paría) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice borbónico* (vid. *supra*, figura 8.12, p. 264) muestra al numen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiendo una codorniz (*zollin*). Además de ser un ave vinculada al mundo de la muerte, la primera sílaba de su nombre, *zol*, expresaba lo viejo y lo deteriorado.¹⁹ A la vez que devoraba el ave que había espantado a Quetzalcóatl cuando se encontraba en el inframundo y había provocado su caída, su muerte, y por extensión, la muerte ineludible de los hombres,²⁰ Tlazoltéotl ingería lo sucio y lo viejo, implícitos en el nom-

¹⁸ *Códice florentino*, lib. I, cap. 12.

¹⁹ El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de ese sustantivo.

²⁰ Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 106-107.

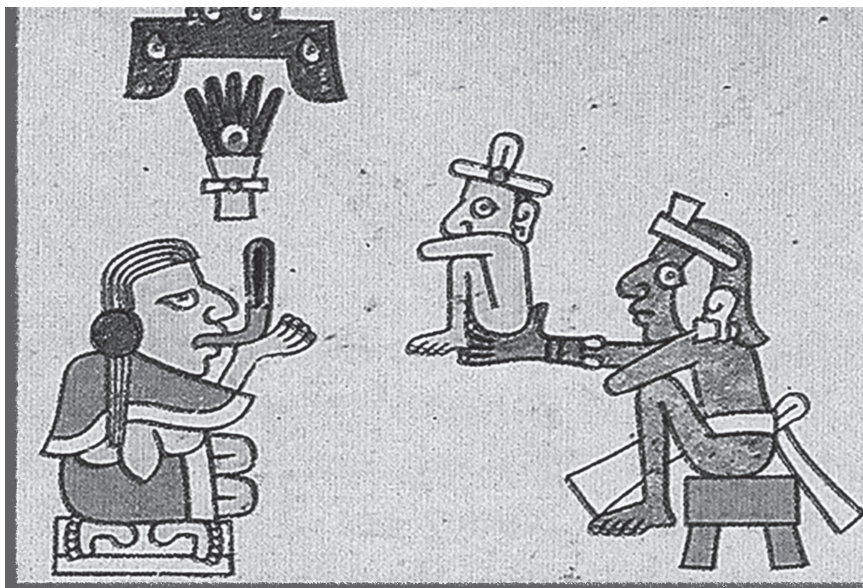


Figura 16.6. Tlazoltéotl come lo sucio. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. XXXVIII

bre del volátil: *-zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituía un ser pulcro y comestible que salía de sus entrañas reproductoras, más que digestivas.²¹

En este contexto mitológico y ritual, el consumo del cuerpo del dios tendía a regenerarlo y a mantener la vitalidad del mundo.

LA COPROFAGIA²²

Los excrementos (*cuitlatl*), materia remanente putrefacta y hedionda, estado resultante de un proceso alimenticio que llegó a su fin, eran probablemente la máxima expresión simbólica del catabolismo vital. En los excrementos se encontraba la materia “muerta” que debía regenerarse, pero también un elemento anímico que permanecía después

²¹ Johansson K., “Escatología y muerte...”, p. 149-184; *Miccacuitatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 39-40; “Tlazoltéotl: lo ‘bio-degradable’ y lo ‘bio-agradable’ en el México antiguo”, *Revista de la Universidad de México*, n. 581, 1999, p. 22-23.

²² Ingestión de excrementos.

de una ósmosis anabólica entre el alimento y el ser que lo había consumido. En un cuento ixil contemporáneo, este elemento permitió el descubrimiento del maíz a partir de heces:

El zorro decidió espiar al ratón, hasta que lo vio entrar en una grieta pequeñísima al pie de una gran peña. El ratón entró y comió. Luego salió y defecó otra vez. El zorro se le puso en frente. —Dame de eso que comes o te comeré, le dijo. Está bien —dijo el ratón—, pero no se lo digas a nadie.

El ratón entró por la grieta en la peña y sacó granos de maíz. El zorro comió y al poco tiempo defecó.²³

La “ingestión olfativa” del excremento equivale de alguna manera a su consumo. El zorro “comulgó” con el maíz mediante un elemento intangible que se encontraba en el olor de la materia fecal de un ratón que se había alimentado con esta planta.

Si los textos recopilados por los españoles son parcos en lo que concierne a la coprofagia, las imágenes de los códices son más locuaces, aunque es difícil establecer el sentido de lo que expresan. La lámina 10 del *Códice Borgia* (figura 16.7), por ejemplo, muestra en uno de sus cuadros una escena de coprofagia estrechamente relacionada con la luna. Un personaje, probablemente un sacerdote cometido a esta tarea, ingiere excrementos mientras que los que salen de su ano (*tzoyotl*) son “reciclados” por el agua y la noche selénicos, y remiten a la diosa Tlazoltéotl, la comedora de inmundicias.

Los cuadros que componen la lámina 10 (figura 16.8) parecen formar un ciclo. En torno al signo *cuetzpalin* (lagartija) se articulan la sexualidad, la fertilidad, la sangre. El símbolo de la sensualidad, *mazatl* (el venado), ingiere sangre y una serpiente. En el cuadro donde domina el signo *ollin* (movimiento) aparecen Nanahuatzin, el buboso alias Xólotl, y un personaje siendo cocido que remite probablemente a un acto de antropofagia ritual.

Bajo la influencia del signo *tecpatl* (pedernal) se hace el autosacrificio y en general la penitencia de un personaje. Un pavo, nahual de Tezcatlipoca, ostenta en la espalda lo que podrían ser excrementos, en

²³ María Teresa de Stiles, *Dos cuentos ixiles de San Gaspar Chayol, quiché*, citado en Noemí Cruz Cortés, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 99.



Figura 16.7. Escena de coprofagia ritual. *Códice Borgia*, lám. 10



Figura 16.8. Simbología visual de lo excrementicio. *Códice Borgia*, lám. 11

medio de los cuales hay un principio vital, *chalchihuitl* (jade), y una flor (*xochitl*). En el mismo cuadro, a la derecha aparece el agua viva *chalchihuahatl* que limpia la suciedad moral o física.

En uno de los cuadros de la lámina 12 del *Códice Borgia* (figura 16.9), un personaje come heces y de su trasero sale un torrente de excrementos que llega hasta la cabeza del dios Tezcatlipoca, donde figura un ave quetzal. Los excrementos parecen atravesar el cuerpo del ave. Se observa una vírgula amarilla en la cola del volátil que probablemente representa el excremento.

Al pasar por la etapa letal de su regresión involutiva, es decir, al morir, el ser cadavéricamente objetivado era “digerido” por la tierra o “sembrado” en ella. Los dos procesos parecen haber sido isomorfos en términos simbólicos, en un contexto mortuorio-escatológico. Una profusión de imágenes indígenas ilustra este hecho.

Cuando se cremaba el cadáver, el principio de digestión era el mismo, aunque en ese caso el fuego devoraba al ser putrefacto.

El paralelismo que se establecía entre el excremento (en general, todo cuanto había sufrido una entropía catabólica) y el cadáver surge de una serie de analogías entre la evolución anabólica y la involución catabólica de los ciclos: el hecho de que el cuerpo humano (*tonacayo*) fuera el resultado de la asimilación anabólica del sustento (*tonacayotl*) y que se catabolizara por igual, y otras similitudes cognitivamente estructurantes, como la putrefacción, el hedor, etcétera.

Al igual que el excremento, que ensuciaba y podía transmitir enfermedades, el cadáver debía ser apartado de la colectividad (figura 16.10) después de los rituales de despedida. Un cadáver que permanecía entre los vivos después de los cuatro días establecidos por Topiltzin Quetzalcóatl mataba a la gente.

Auh in iquac ie miec tlatcatl ic mi-
qui yn iiaca, niman ie ic quimilhui
in tulteca, çan ie no ie tlatecécú-
lotl quito, inin micqui ma huetzi,
ma motlaça ca ie tlaixpoloa yn
iiailiz, ma mohuilana.²⁴

Y cuando ya mucha gente había
muerto del hedor, luego les dijo a
los toltecas el hombre-tecolote;
dijo: echemos a este muerto, qui-
témoslo porque mata su olor, mo-
vámoslo.

²⁴ *Códice florentino*, lib. III, cap. 9.



Figura 16.9. El comedor de inmundicias. *Códice Borgia*, lám. 12

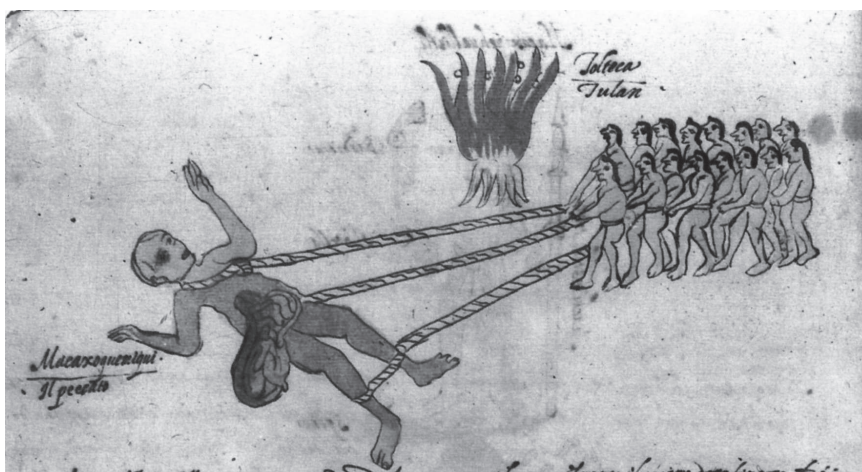


Figura 16.10. El cadáver del gigante.
Códice Vaticano Ríos, lám. XI



Figura 16.11. Luz de la sangre, oscuridad de los excrementos.
Códice Borgia, lám. 26

Tanto el excremento como el cadáver eran tanatógenos, por lo tanto debían ser reciclados en términos culturales.

Los excrementos se usaban como arma destructiva en ciertos contextos para vencer al enemigo. Un ejemplo es la secuencia actancial de la llamada “Peregrinación de los aztecas”, cuando los *colhuaqueh* colocaron excrementos en el templo de los mexicas en el centro neurálgico donde debía estar el corazón de una víctima sacrificada u otro principio vital, como espinas (*huitztli*) o ramos de *acxoyatl*.²⁵ La burla no representa más que un pretexto en la mecánica narrativa, el significado profundo del hecho era que los *colhuaqueh*, al colocar un principio tanatógeno como los excrementos, buscaban aniquilar simbólicamente a sus enemigos.

El carácter nocturno-tanatógeno de los excrementos aparece también en la iconografía indígena, mediante una analogía con la noche (figura 16.11). Aparece una oposición semiológica manifiesta entre la

²⁵ *Códice Aubin* (Ms. 85, Ms. 40), en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Geschichte der Azteken*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.

sangre erógena que brota de la boca y la noche excrementicia, tanatógena, que sale del trasero del personaje.²⁶

LA NECROFAGIA²⁷ SIMBÓLICA

Así como la coprofagia permitía reciclar lo que había sido catabolizado y darle una nueva vida, la ingestión de un cadáver o de parte de un cadáver, además de “poseerlo”, buscaba regenerarlo. No hay pruebas documentales de que los antiguos nahuas practicaran una necrofagia real, pero hay indicios que permiten deducir que existía la necrofagia simbólica.

Las ofrendas de comida que se disponían frente al bulto mortuorio en tiempos prehispánicos, y que encontramos hoy sobre los altares de muertos o las tumbas los días 1 y 2 de noviembre, constituían un “don” que buscaba agradar, es decir, regenerar de cierta manera al ser festejado. Sin embargo, podrían tener un sentido más entrañablemente antropológico y constituir una mediación simbólica de la necrofagia.

El difunto consumía los manjares y el pulque dispuestos delante del bulto, y probablemente constituían su cuerpo simbólico. Los deudos que comían los alimentos de la ofrenda, ya sin sabor ni aroma puesto que habían sido consumidos por el difunto, comían de hecho su cuerpo virtual.

En el contexto genésico y de comunión en el que situaba la ingestión ritual, el hecho de comer la ofrenda del muerto podría haber representado el equivalente simbólico de comerse al muerto. Pocos testimonios acreditan esta práctica entre los nahuas. Las exequias de Motecuhzoma son, sin embargo, una prueba fehaciente: los deudos del *tlahtoani* mexica “bebieron las cenizas” de su cuerpo cremado.²⁸

El hecho de comer simbólica o realmente al difunto en un contexto no sacrificial de muerte permitía de cierta manera conservarlo en lo más profundo de los que permanecían. En la cultura náhuatl prehispánica, esto propiciaba también su regeneración en la dimensión fisiológica que representaba el cuerpo de los deudos.

²⁶ Johansson K., “Escatología y muerte...”, p. 149-184; “*Tzocuicatl* ‘canto de suciedad’. Un canto mortuorio prehispánico”, *Revista de Literaturas Populares*, v. XV, n. 1, 2015, p. 59-68.

²⁷ Acción de comerse una parte del cadáver.

²⁸ *Códice Tudela*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, f. 55v, p. 282.



UN TABÚ EN LA ANTROPOFAGIA RITUAL

Los macehuales, es decir, el pueblo, no podían comer la carne consagrada. Ésta se reservaba para los sacrificantes: sacerdotes, principales, guerreros y más tarde mercaderes ricos que habían ascendido en términos sociales.

A esta limitante de índole socioeconómica, pero en el contexto cultural indígena también ontológica, se añadía el tabú de que el “dueño” del cautivo no podía comer esa carne:

El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne; empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muerto.²⁹

La relación asimilativa padre-hijo que se establecía entre el captor y el cautivo, o entre el comprador del esclavo para la ofrenda y el esclavo, hacía del sacrificio una especie de autosacrificio y al mismo tiempo impedía que el padre consumiera la carne del hijo, que era como “su misma” carne.

Por otra parte, la relación padre-hijo entre el dueño y el cautivo determinaba un vínculo generativo y aun erótico. Recordemos que el acto sexual se consideraba un combate entre el hombre y la mujer del cual nacía un hijo o una hija, producto del antagonismo amoroso. Durante su embarazo, la madre tenía que enfrentar las fuerzas de la noche que se oponían al advenimiento del pequeño ser, quien se convertía en “su prisionero” al momento de nacer. Las parteras elevaban entonces gritos de victoria.

Si el sexo y la gestación tenían un carácter bélico, la guerra a su vez tenía connotaciones eróticas y genésicas. El enemigo muerto o capturado para su sacrificio era el producto de esta gestación marcial. En este contexto ideológico, el consumo de la carne del hijo (el cautivo) por el padre (el sacrificante) constituía una especie de “incesto” alimenticio y fue considerado tabú.

²⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 103.

¿ANTROPOFAGIA RITUAL O CANIBALISMO?

Si el consumo de la carne humana consagrada por el sacrificio tenía un carácter de comunión indudable, parece haber existido otras formas de antropofagia, más pragmáticas, en las que lo alimenticio y lo gastronómico prevalecía sobre lo religioso.

Torquemada narra lo ocurrido a unas sesenta leguas de Guadalajara, cuando unas compañías de soldados españoles acompañados de unos “dos mil indios amigos de la sierra de Tépec” fueron a castigar a los indígenas chichimecas de Guainamota por el asesinato de dos franciscanos: “y en una refriega que tuvieron los unos con los otros, mató un tepecano a un guainamoteco, metiéndole una flecha por el pecho, con que le atravesó el corazón, y abalanzóse luego a beberle la sangre, y muchos de sus compañeros, con cuchillos, a partirlo para llevárselo a sus ranchos a comerlo”.³⁰ Los españoles al querer impedir este acto de canibalismo agraviaron de tal manera a sus aliados que la mitad de ellos se regresó a su pueblo.

Cervantes de Salazar describió la fiesta de “uno de los capitanes indios de Cempoala”, en la que se agasajaron con “un niño gordo bien asado”,³¹ en un contexto que no era sacrificial.

El conquistador Bernal Díaz del Castillo declaró tener noticia de que se vendía carne humana en el *tianguis*: “y tengo entendido que los vendía/por menudo en el mercado”.³² También evocó la gran cantidad de manjares que se le ofrecían a Motecuhzoma cada día, en las comidas:

Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era de carne humana [...]. E ansi no miramos en ello; mas sé que, ciertamente desde nuestro capitán lo reprehendía el sacrificio y comer de carne humana, que desde entonces no le guisasen tal manjar.³³

³⁰ Torquemada, *Monarquía indiana*, t. IV, p. 382.

³¹ Citado en Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 90.

³² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Robredo, 1939, p. 188.

³³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014, p. 322.



Figura 16.12. Antropofagia ritual. *Códice florentino*, lib. IV, f. 25v.

Por otra parte, el hecho de que tenían a los esclavos “engordados como puercos para comer”³⁴ también sugiere que el aspecto gastronómico era importante, aun en circunstancias rituales de antropofagia (figura 16.12).

Las afirmaciones reiteradas de varios cronistas españoles en torno al canibalismo de los antiguos nahuas deben considerarse con precaución. Ninguno presenció lo que relata, todos refieren lo que les dijeron o “tienen por cierto”.

En lo que concierne a la antropofagia *in situ* después de la batalla, pudo tener un sentido ritual porque la guerra era un espacio-tiempo sagrado entre los indígenas. Pese a lo que afirman Díaz del Castillo³⁵ y Cervantes de Salazar,³⁶ es poco probable que los contendientes hayan

³⁴ Sahagún, *Historia general...*, p. 154.

³⁵ Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2014, p. 226.

³⁶ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, compilado por Francisco del Paso y Troncoso, estudio fotográfico de Hauser y Manet, Madrid, 1914, v. III, p. 248.



retirado a sus muertos del campo de batalla por temor de que fueran comidos por los enemigos.

Los ritos mortuorios que correspondían a quienes habían muerto en guerra o en el sacrificio muestran una aceptación plena del hecho: los deudos fabricaban un bulto de ocote que se cubría con las insignias de los guerreros muertos en el campo de batalla o comidos en sacrificios humanos. Este bulto era “su imagen” y el hecho de que los guerreros hubieran sido comidos por los enemigos era parte de su destino, como su muerte en la guerra.

CONCLUSIÓN

La antropofagia ritual que sucedía al sacrificio tenía sin duda un carácter de transustanciación, parecido a la eucaristía cristiana. Es posible que haya habido ingestión de carne humana fuera de contextos rituales o por personas no habilitadas para consumirla, pero es probable que se haya considerado ilícito en el contexto general de los valores que prevalecían en el momento de la conquista. Sin embargo, también es factible que el carácter ritual de la antropofagia haya degenerado con el tiempo para convertirse en un “canibalismo” axiológicamente asumido.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS