

## La visión mestiza novohispana del siglo XVI sobre el sacrificio humano indígena\*

### *The 16th Century Novohispanic Mestizo View of Indigenous Human Sacrifice*

Liviu POPESCU

<https://orcid.org/0009-0007-8284-6542>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

[livipopescuz@yahoo.com](mailto:livipopescuz@yahoo.com)

#### Resumen

El artículo estudia el imaginario del sacrificio indígena en la visión mestiza del siglo XVI. Como fuentes primarias he utilizado las tres narrativas mestizas novohispanas del mismo periodo: Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. A través de los análisis hermenéutico y cuantitativo se evidencia el enfoque traductor de la visión mestiza (por sus tres representantes) mediante la cultura cristiana y la tendencia de resaltar los particularismos étnicos y el multiculturalismo. Por otro lado, se destaca la oscilación de la visión en función de intereses sociales, económicos y étnicos.

**Palabras claves:** imaginario; mestizo; sacrificio humano; Nueva España.

#### Abstract

*This article studies the imaginary of indigenous sacrifice in the mestizo vision of the 16th century. As primary sources I have used the three novohispanic mestizo narratives of the same period: Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar, and Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Through hermeneutic and quantitative analyses, the translational approach of the mestizo vision (of its three representatives) is evidenced by means of Christian culture, and the tendency to highlight ethnic particularisms and multiculturalism. On the other hand, the article pinpoints a shift in the vision according to social, economic, and ethnic interests.*

**Keywords:** *imaginary; mestizo; human sacrifice; New Spain.*

\* Este artículo forma parte de una investigación más amplia: mi proyecto posdoctoral titulado "El indígena en la visión de los cronistas mestizos de la Nueva España: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar".



## Introducción

El mundo mestizo novohispano representa un eslabón muy importante en la dinámica de la configuración de la armadura social y nacional de la Nueva España y de México. Por lo tanto, considero que un enfoque centrado en el imaginario mestizo orientado hacia una de sus raíces —la indígena— podría revelar un valioso conocimiento y entendimiento con respecto a la valorización del pasado prehispánico y su arraigo en la cultura novohispana y mexicana en una dinámica continua desde el siglo xvi y hasta hoy en día. El presente estudio pretende abrir una nueva perspectiva en el estudio del imaginario novohispano que sirva también como fundamento para futuros análisis —comparativos e interdisciplinarios— en cuanto a la dinámica de la cristalización de la imagen *vis à vis* del indígena y el lugar que se le ha asignado en la sociedad mexicana. En otras palabras, una mirada sobre la confluencia entre *el imaginario y la realidad social*; cómo se construye y refleja el tránsito de una realidad a la otra. Este artículo se enfocará solamente en uno de los elementos de la religiosidad indígena prehispánica: el sacrificio humano.<sup>1</sup>

### *El imaginario histórico: complejidad y relación con la realidad factual (objetiva)*

Un aspecto muy importante que hay que tener en cuenta en el estudio del imaginario histórico es la confusión que puede surgir entre éste y el estudio historiográfico que busca desentrañar la *realidad* (factual) de un fenómeno histórico. Ambos intentan descifrar la/una *realidad* de un fenómeno pasado. Las dos *realidades* pueden no coincidir —o, más bien, no intersectarse— más que en unas líneas muy generales o solamente en ciertos detalles. Que el narrador atribuya una cierta visión al indígena prehispánico y que, hasta cierto punto, concuerda con ésta, no significa que la visión (el reflejo de la

<sup>1</sup> Análisis internos exhaustivos del sacrificio humano en el centro de México en Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques* (París: Fayard, 2005) y en Patrick Johansson, *Xochimiquitzli, la muerte florida. El sacrificio humano entre los mexicas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022). La imagen mental que se estructura en torno a un cierto aspecto cultural es un tema de estudio específico, diferente del análisis sobre el modo en el que se presenta(ba) en realidad ese mismo aspecto. En términos referenciales, se trata de dos imágenes distintas de una misma realidad, de dos enfoques.

información recibida) del indígena haya sido *real* o inventada/alterada (en todo caso esta información es real para el imaginario). Simplemente, las dos visiones se intersecan o yuxtaponen parcialmente.

Por otro lado, interviene otra distinción entre los dos tipos de investigación, distinción basada en el modo en que se valora la información. Mientras que un historiador de *la realidad* de un fenómeno pasado utiliza sólo la información que considera pertinente y confiable, esto es, con un alto carácter verídico, a su vez descartando la información dudosa o posiblemente alterada (o incluso la que pertenece a corrientes secundarias, peculiares), para un investigador del imaginario toda la información tiene el mismo valor *real* (confiable, excepto en casos donde se puede deducir la simulación fingida intencionadamente como, por ejemplo, en narrativas de autores como Nuño de Guzmán o Diego de Landa). Si para un arqueólogo o un historiador de las religiones cierta información puede considerarse un hecho *real* que ocurrió, como tal, en el pasado, para un historiador del imaginario el carácter real o ficticio de la información no tiene ninguna relevancia; lo que importa es el hecho de que está fijada en la visión mental de un observador, de un grupo o de una nación.

En consecuencia, hablamos de dos aspectos metodológicos distintos, dos maneras diferentes de utilizar la información de las fuentes. Son dos enfoques distintos de investigación que desembocan en resultados peculiares para cada uno. Para el imaginario importan todas las corrientes subterráneas, secundarias que afluyen hacia (y conforman) la corriente principal, preponderante, de cierto aspecto histórico. Para el estudio de *la realidad* importa generalmente la corriente principal, predominante, genérica.

Sin embargo, el estudio del imaginario puede echar un puente hacia (y conectarse con) la realidad factual adentrándose en los lazos complejos entre ésta y las construcciones mentales a nivel individual/social. Las dos formas de hacer historia, aunque siguen caminos distintos en cuanto al aspecto metodológico y al objeto de estudio, se encuentran, sin embargo, en el terreno del análisis del ambiente contextual, fundamento esencial para ambos tipos de investigación. Cada aspecto de la historia necesita, para ser comprendido, de unos cimientos, fundamento representado por el ambiente contextual en el cual aparece y se desarrolla.

El estudio del imaginario es una tarea compleja que puede ir mucho más allá de la visión mental y abarcar un repertorio muy amplio de aspectos y formas en cuanto a su mecanismo de construcción, dinámica o im-

pacto histórico.<sup>2</sup> Los tentáculos que echa este tipo de aproximación lo llevan también hacia el lado del estudio de la realidad objetiva, factual. En efecto, se podría afirmar que, a pesar de sus caminos distintos, entre las dos formas de ver e interpretar la historia hay una estrecha conexión, una interdependencia. El imaginario, sus mecanismos y su dinámica están determinados por un cierto contexto histórico factual; de igual manera, cualquier aspecto histórico objetivo contiene en sus entrañas el germen de la mente humana (imágenes mentales, representaciones, ideologías, etcétera) que lo impulsa y le imprime cierta dinámica. En cuanto más avanza una hacia el territorio de la otra, más se intersecan sus campos iniciales.

### *Preámbulo conceptual y metodológico*

Dentro del amplio espectro de definiciones y propuestas que presenta el concepto de *mestizaje*, voy a seguir la acepción de Serge Gruzinski, quien lo considera como “las mezclas producidas en el siglo xvi en suelo americano entre seres, imaginarios y formas de vida de cuatro continentes —América, Europa, África, Asia”.<sup>3</sup> ¿Por qué utilizar un término controvertido, que implica, hoy en día, connotaciones raciales, discriminatorias? Al tratarse del imaginario de unos representantes de la sociedad novohispana de los siglos xvi a xvii, considero como adecuada la decisión de implementar el modo de pensar, la ideología y los conceptos pertenecientes al periodo en el que se sumerge mi estudio. En algunos diccionarios y vocabularios de este periodo (entre ellos, los de Sebastián de Covarrubias y Orozco, Juan de Córdoba, Caesar Oudin o Lorenzo Franciosini), el significado del término *mestizo* refleja el origen biológico con una contundente connotación de marginalidad (además, si tomamos en cuenta también los documentos oficiales contemporáneos de los autores analizados). Utilizar un término que refleja preocupaciones pertenecientes a la sociedad de los siglos xx y xxi representaría una mera distorsión anacrónica. Voy a ilustrar mi elección con dos ejemplos. Uno proviene de la Nueva España misma, el vocabulario

<sup>2</sup> Sin embargo, todos estos aspectos necesitan del fundamento sobre el cual podrán ser erigidos, esto es, una visión cuanto más completa, detallada, construida mediante la sumersión en el contexto histórico correspondiente y no una mera imagen superficial fijada en un esquema genérico. Tanto la generalización como el particularismo tienen sus propios aspectos positivos y sus debilidades en la investigación histórica.

<sup>3</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (París: Fayard, 1999), 56-57, traducción del autor.

de Juan de Córdoba, donde el término *mestizo* aparece como “hijo de padres diferentes como de Español y india, o mula o macho”.<sup>4</sup> La otra definición —mucho más expresiva— proviene del Viejo Mundo, de principios del siglo xvii:

mestizo, m. Mestiſ ou mestis, qui est de deux races, comme un enfant d'un More & d'une blanche, & au contraire: il se dit aussi des chiens & autres animaux.  
mestizo, m. C'est aussi un enfant d'un Chretien, & d'un infidele.<sup>5</sup>

Por *imaginario* entiendo un conjunto de imágenes mentales organizadas entre ellas en ciertas estructuras, de carácter dinámico, por medio de las cuales un individuo, un grupo, una categoría o una sociedad expresa simbólica o explícitamente sus valores existenciales, así como su interpretación del mundo y frente al mundo en el que se ubica.<sup>6</sup> En cuanto a la composición y estructura del imaginario, sus rasgos directrices, como la contextualización, la homogeneidad (común para un cierto o varios grupos sociales), la heterogeneidad (definitorios para ciertos segmentos sociales), la estructuralidad (que llega hasta formas muy rígidas como el estereotipo) y la historicidad (dinámica-variación, mutación, desaparición), véase también el trabajo citado anteriormente.

En el estudio del imaginario se puede recurrir al análisis de las fuentes para captarlo en su estructura y variaciones o matices. Para esto se puede recurrir a la comparación o a las referencias, pero orientadas hacia el ámbito que abarca esta visión mental (cultural y societal). El nivel ambiental, que consiste en el entorno social y natural en el cual se sumerge y del que emerge el respectivo imaginario, se sitúa, casi siempre, en una relación de inferioridad o subordinación con respecto al nivel cultural. El explorador o conquistador al llegar al Nuevo Mundo viene con su propia representación de El Dorado y, a pesar de su propia experiencia local, no abandona su antigua perspectiva que lo sigue acompañando desde su visión inveterada. Por eso, el observador alude siempre, al construir su visión, a la proyección

<sup>4</sup> Juan de Córdoba, *Vocabulario en lengua çapoteca* (México: Impreso por Pedro Charte y Antonio Ricardo, 1578), 266.

<sup>5</sup> Caesar Oudin, *Tesoro de las dos lenguas española y francesa. Primera parte* (León de Francia: A costa de Miguel Mayer, 1675), 668. También en Lorenzo Franciosini Florentin, *Vocabulario español e italiano, segunda parte* (Venecia: Por el Barezzi, 1640), 993.

<sup>6</sup> Liviu Popescu, “La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo xvi” (tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019).

cultural con respecto a la otra cultura y la referencia se efectúa tomando en cuenta preponderantemente su fundamento cultural.

### *Ejes referenciales del imaginario mestizo*

Hasta hoy en día, los tres representantes conocidos de la historiografía mestiza que dejaron escritos extensos en la primera parte de la época novohispana y que serán analizados en este estudio son Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

Diego Muñoz Camargo, hijo del conquistador español Diego Muñoz y Juana de Navarra —una india de la nobleza local— se dedica a actividades mercantiles y ocupa varios cargos administrativos en la gobernación indígena de Tlaxcala. Buen conocedor del idioma náhuatl, de la estructura y los problemas de las casas señoriales indígenas, funge como un intermediario entre el mundo español y el indígena.<sup>7</sup> Por encargo de las autoridades españolas escribe su obra intitulada *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, entregada en copia al rey Felipe II con la ocasión de la visita que realiza en España. Sigue la revisión de esta obra hasta 1591, cuya versión se conoce como *Historia de Tlaxcala*. Así como lo describe sucintamente Espericueta, como persona y autor fue “un individuo que navegó con éxito por múltiples espacios culturales y discursos históricos”.<sup>8</sup>

Juan Bautista Pomar, hijo de Antonio de Pomar, español no conquistador, casado con una hija de Nezahualpilli, señor de Texcoco, aunque no pertenece a la rama oficial real texcocana, “como descendiente noble, trató de obtener un lugar social preeminente dentro de la nobleza indígena de Tetzoco”.<sup>9</sup> Aprovechando su situación intermediaria entre la sociedad española y la indígena, al oscilar entre las dos partes en función de sus

<sup>7</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, coord. de Luis Reyes García (Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2013). Véase también: Charles Gibson, “The Identity of Diego Muñoz Camargo”, *The Hispanic American Historical Review* 30, núm. 2 (1950): 195-208; Yukitaka Inoue Okubo, “Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-historiográfico de la Nueva España”, *Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 66 (2003): 2-14; Manuel Carrera Stampa, “Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6 (1971): 205-244; Serge Gruzinski, *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne* (París: Fayard, 2021).

<sup>8</sup> José Espericueta, “‘Vienen de gente de mucha discreción y entendimiento’: Ethnic Identity, Ambivalence, and Colonial Discourses in Diego Muñoz Camargo’s *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*”, *Colonial Latin American Review* 2, núm. 26 (2017): 213.

<sup>9</sup> Inoue Okubo, “Pomar y Muñoz Camargo...”, 4.

intereses, logró reunir en provecho suyo parte del patrimonio real texcocano.<sup>10</sup> Dentro de esta estrategia se sitúa, muy probablemente, también la recopilación de la tradición poética indígena, *Romances de los señores de Nueva España*. La obra que nos interesa en este estudio es su *Relación*, escrita a sugerencia del rey español Felipe II y finalizada en 1582, un esbozo histórico-cultural de los indígenas del centro de México.<sup>11</sup>

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historiador mestizo, hijo de Juan de Navas Pérez de Peraleda, fue descendiente directo de los reyes de Acolhuacan y de Tenochtitlán por su madre, Ana Cortés Ixtlilxóchitl. Aunque no era heredero legítimo de la casa real de Texcoco, llegó ser gobernador de Tetz-coco. El narrador presenta, según los historiadores, una visión igualmente oscilante entre los dos mundos en la nueva sociedad colonial. La afirmación de Camille Townsend podría ser justa cuando menciona que su visión —reflejada en sus escritos— tuvo un carácter dinámico a lo largo de su vida de conformidad con su “scholarly life”.<sup>12</sup> Posiblemente, esa oscilación se debe más bien a los ajustes que hizo a su discurso en función de los momentos históricos circunstanciales; en el fondo, tal vez, guarda la misma visión pero la expresa y la adapta en relación a las coyunturas socio-políticas.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Patrick Lesbre, “Un représentant de la première génération métisse face à l’aristocratie Acolhua. Juan Bautista Pomar (fin xvi e-début xvii e siècles)”, en *Transgressions et stratégies du métissage*, coord. de Bernard Lavallé (Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999), 183-200; Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, trad. de Mario Zamudio (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2016), 341- 434.

<sup>11</sup> Entre los estudios biográficos sobre este autor véase también: Carrera, “Historiadores indígenas...”, 205-244; Héctor Costilla Martínez y Francisco Ramírez Santacruz, *Historia adoptada, historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2019), 79-114; Enrique Florescano, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado. Época prehispánica 1821* (México: Contrapuntos, 1987); José Espericueta, “Writing Virtue and Indigenous Rights. Juan Bautista de Pomar and the ‘Relación de Texcoco’”, *Hispania* 2, núm. 98 (2015): 208-219.

<sup>12</sup> Camilla Townsend, “Introduction. The Evolution of Alva Ixtlilxochitl’s Scholarly Life”, *Colonial Latin American Review* 1, núm. 23 (2014): 1-17.

<sup>13</sup> Para el análisis biográfico del autor véase especialmente Galen Brokaw y Jongsoo Lee, coords., *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy* (Tucson: The University of Arizona Press, 2016); Galen Brokaw y Jongsoo Lee, coords., *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives* (Denver: University Press of Colorado, 2014); Salvador Velasco, “La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Etnicidades emergentes y espacios de enunciación”, *Colonial Latin American Review* 1, núm. 7 (1998): 33-58; Salvador Velasco, “Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc”, *Mesoamericana*, núm. 38 (1999): 1-31; José Rubén Romero Galván, coord., *Historiografía mexicana*, vol. 1, *Historiografía*

La visión proyectada en las narrativas de los tres autores mestizos tiene un fundamento heterogéneo. Algunas informaciones provienen del acceso a libros, documentos publicados o manuscritos redactados por los primeros conquistadores como Hernando Cortés y Bernal Díaz del Castillo, o por los frailes y letrados novohispanos, metropolitanos como es el caso de Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, Toribio de Benavente, Alonso de Santiago, Francisco Hernández, Juan de Torquemada y López de Gómara. A esto se añade la información retomada de los narradores de fuentes indígenas, de índole escrita u oral, de “hombres viejos y de autoridad”,<sup>14</sup> o adquirida en el ámbito familiar indígena. Sin embargo, no hay que olvidar el otro sustrato cultural, posiblemente el sustrato fundamental, la cultura fijada por medio de la educación cristiana novohispana.

El imaginario sobre el indígena, resultado del estudio de los tres narradores representa, sin embargo, solamente un esbozo más que una mirada general difundida y definitoria, ya que no podremos extrapolar la visión que nos resulta de este estudio a la visión real de la sociedad mestiza en plena formación en la Nueva España. El mestizaje fue un fenómeno que marcó a la sociedad “no sólo en lo biológico, sino en lo espiritual” y, a consecuencia de una dinámica socio-económica heterogénea, los representantes de esta categoría “que no mejoraron económica y culturalmente tenían en el siglo xvi, según la expresión del virrey Martín Enríquez de Almanza ‘muy ruin vida, ruines costumbres y ruin vivienda’, y formaron una graduación no rígida dentro de la sociedad”.<sup>15</sup> La realidad es que el mundo mestizo novohispano del siglo xvi no fue, desde un principio, homogéneo en absoluto. Se podría decir, tomando en cuenta las fuentes documentales, que hubo grandes fisuras entre la categoría de los mestizos legítimos, reconocidos y los que no se beneficiaron de un origen basado en la legitimidad de un matrimonio. Esto se refleja no solamente en el nivel económico y social, sino también cultural. En un informe del virrey Enríquez de Almanza de

*novohispana de tradición indígena* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 351-366. La más reciente edición de cuatro de las obras de Ixtlilxóchitl basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin fue editada por Sergio Ángel Vásquez Galicia, *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, 2 vols. (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2021).

<sup>14</sup> Juan Bautista de Pomar, *Poesía náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar. Texcoco, 1582*, coord. de Ángel Ma. Garibay K. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 197.

<sup>15</sup> Miguel León-Portilla, coord., *Historia documental de México*, vol. 1 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 458.

1574, se menciona que los mestizos, “como pasen de cuatro o cinco años, salen del poder de las indias y siempre han de seguir el bando de los españoles, como la parte de que ellos más se honran”;<sup>16</sup> se trata, normalmente, de los niños legítimos. En la categoría de estos privilegiados se sitúan los tres autores que analizaremos en este artículo. Sin embargo, éstos “no tienen absolutamente nada en común con los [...] mestizos sin fortuna y sin pasado, que la opinión pública y las autoridades condenaban a la abyección”.<sup>17</sup> Esta segunda categoría —mestizos provenientes de uniones ilegítimas— carecía de todo derecho a heredar haciendas, tener indios, ocupar cargos públicos o dignidades, llevar armas, ser ordenados como sacerdotes cristianos o, incluso, practicar ciertas profesiones.<sup>18</sup> Ese cuadro socio-genealógico se completa con el cuadro que sugiere McAlister, quien habla de tres direcciones que podía tomar la vida de un mestizo: la aceptación en la sociedad de los españoles, en el caso de los hijos legítimos; la integración o reintegración en el mundo indígena, para la mayoría de los mestizos, hijos ilegítimos; el limbo, que incluya a los mestizos que no habían encontrado lugar en los grupos primarios parentales.<sup>19</sup> De aquí podríamos inferir que el imaginario mestizo también carece de homogeneidad y se presenta, más bien, en un espectro muy matizado.

### *El sacrificio humano: prolegómenos*

El sacrificio humano representa uno de los pocos aspectos culturales implicados en la polémica teológica de España y la justificación de su intervención bélica en el Nuevo Mundo. Un aspecto destacado en el imaginario mestizo es, al igual que en la visión de los cronistas españoles, la presencia del fenómeno sacrificial en el núcleo del discurso evangelizador del conquistador español. Si bien retomar el discurso evangelizador español podría

<sup>16</sup> Juan Olaechea, *El mestizaje como gesta* (Madrid: Mutualidad de Seguros de la Agrupación de Fincas Rústicas de España, 1992), 94-95.

<sup>17</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes (1550-1640)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 170.

<sup>18</sup> Olaechea, *El mestizaje...*; véase también Richard Konetzke, coord., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, vol. 1 (1493-1592) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953); María Justina Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978).

<sup>19</sup> Lyle McAlister, *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

significar la ubicación del autor mestizo en una postura partidaria o identitaria cristiana, esta vez la imagen del mensaje evangelizador que incluye el sacrificio humano no es tan reiterativa.<sup>20</sup> La perspectiva de Muñoz Camargo constituye probablemente una visión interiorizada que, tal vez, queda impresa en su mente, al comprimirse en una sola escena la oscuridad que conllevan el sacrificio humano indígena y sus perpetradores:

nefandos y aborrecibles pecados e infernales hechos son reprobados entre hombres de razón y de ley de naturaleza, porque un crimen tan atroz y uso tan crudelísimo y aborrecible entre todas las generaciones del mundo, pésimo y detestable y de tan horrenda abominación, jamás se ha visto, ni oído, ni hallado en todas las naciones del universo, que los fieros animales aborrecen comerse unos a otros, siendo gobernados tan solamente por instinto natural.<sup>21</sup>

El efecto del discurso con respecto al sacrificio se proyecta de manera muy distinta entre los pueblos indígenas. Si los mexicas se niegan a aceptarlo hasta su derrota final, los indígenas de la isla Acozaniil (Cozumel) “dejaron de sacrificar los hombres” de inmediato,<sup>22</sup> mientras que los tlaxcaltecas se sitúan en un estadio intermedio: aunque Cortés insiste en “persuadirles dejasen la idolatría y sacrificio de hombres”, “de todo punto no los pudo convencer”.<sup>23</sup>

### *Visión terminológica*

En cuanto a la terminología que refleja la visión mestiza con respecto al sacrificio humano, el vocablo *sacrificio* predomina y sólo muy pocas veces aparecen otros términos en este contexto, como “inmolar”<sup>24</sup> o “matar”. El último induce, más bien, una apariencia profana hacia el acto religioso. El vocablo *ofrenda* aparece de manera explícita en el contexto de este ritual sacrificial sólo una vez en Muñoz Camargo,<sup>25</sup> pero se emplea otras dos veces indistintamente junto al otro término predominante, el de *sacrificio*.

<sup>20</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 177 y 178; véase Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de Edmundo O. Gorman, vol. 2 (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1997), 195 y 214.

<sup>21</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 178.

<sup>22</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 195.

<sup>23</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 214.

<sup>24</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 144.

<sup>25</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 94.

### *Origen y dinámica del sacrificio humano entre los indígenas*

¿Qué nos dice el imaginario sobre el origen del sacrificio humano en las culturas indígenas? Un primer cuadro originario de la religiosidad indígena se caracteriza —en la concepción de los autores— por la ausencia del sacrificio humano; incluso después de la introducción de este ritual religioso, continúa siendo ignorado por ciertas poblaciones. Sin embargo, en cuanto al chivo expiatorio con respecto al sacrificio humano indígena, la visión es unánime en identificar al pueblo mexica. Ixtlilxóchitl afirma, al referirse a los toltecas, que “aunque es verdad que esta gente fueron grandísimos idólatras, no sacrificaban hombres ni hacían los supersticiosos sacrificios que los mexicanos después usaron”.<sup>26</sup> Pomar, en cambio, lo declara tajantemente y apunta a los mexicas como los únicos responsables de la introducción de esta costumbre religiosa: “el sacrificio de hombres a estos ídolos [...] fue invención de los mexicanos [...] que pluguiera a ntro. Señor fuera ochenta años antes, porque en aquel tiempo aun no había memoria de esta diabólica invención”.<sup>27</sup> De aquí, según Pomar, la práctica se disemina en todo el mundo indígena: “a imitación de los mexicanos, se introdujo en toda esta tierra”.<sup>28</sup> Este cuadro impone, de manera directa y consciente, la entera responsabilidad y la carga negativa de esta práctica religiosa al mexica.

Además de otras menciones que conectan directamente el sacrificio humano con los mexicas,<sup>29</sup> aparece como un portavoz y propagador del ritual sacrificial humano el mismo rey mexica Moctezuma quien reprueba al rey texcocano Nezahualpiltzintli por el descuido en la práctica de este ritual.<sup>30</sup> Al pasar al cuadro breve del sacrificio humano durante la presencia de los españoles en la capital del Moctezuma cautivo, podemos observar que en este contexto destacan dos imágenes en antítesis. Por un lado, se observa la imagen del dirigente mexica obediente, pero constreñido por su propia situación peculiar, aceptando la suspensión de los sacrificios humanos: “Motecuhzoma vino a dar su palabra, que no se sacrificarían hombres mientras Cortés estuviese en su ciudad”.<sup>31</sup> Por otro lado, aparece la imagen

<sup>26</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 273; lo mismo en Pomar, *Poesía...*, 165.

<sup>27</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166-167.

<sup>28</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166-167.

<sup>29</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 165 y 207; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 453; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 145, 157 y 228.

<sup>30</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 185 y 181; la misma relación Moctezuma-sacrificio humano en Muñoz Camargo, *Historia...*, 165.

<sup>31</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 221 y 227.

del pueblo mexica inconforme con esta decisión, en una visión que induce la resistencia contra los invasores que alteran la dinámica de su historia y cultura: “Motecuhzoma se alteró, porque los suyos estuvieron en términos de matarle porque lo consentía”.<sup>32</sup> Ixtlilxóchitl ofrece una figura antagónica de Moctezuma en la persona del rey texcocano Nezahualcóyotl. Aunque no desvincula al personaje de esta práctica ritual, da un giro distinto a su imagen en el contexto sacrificial. Lo hace activando el aspecto gentilicio, presentándolo como un “padre” de su pueblo, al prohibir “a los mexicanos que no sacrificaran a sus hijos”, sino más bien que las víctimas “fueran de los que eran habidos en las guerras, de esclavos”.<sup>33</sup>

La imagen negativa del mexica relacionado con esta práctica ritual se nota mucho más claramente en cuanto se fija la mirada sobre la magnitud cultural con respecto al sacrificio humano. En este sentido se evidencian dos cuadros visuales que intervienen en la construcción del imaginario del sacrificio humano mexica y excesivo. El primero revela una visión genérica de la practica mexica, expresada por medio de adjetivos superlativos, “gran suma”,<sup>34</sup> “millaradas”,<sup>35</sup> o, como lo muestra Pomar, en una forma progresiva y aberrante: “aunque antes fue con moderación, después creció [...] hasta venir a tanta ceguedad y error como en el que estaban al tiempo que los primeros conquistadores vinieron a esta tierra”.<sup>36</sup> El segundo cuadro, más detallado, se centra en presentar, de manera rigurosa, cantidades concretas de las hecatombes que tuvieron lugar en ciertos momentos de la historia mexica. Dos de ellos quedaron impresos en la visión mental mestiza. La primera está relacionada con la guerra del rey mexica Axayacatzin contra los otomíes, los mazahuas y los matlatzincas, tras la cual, “más de doce mil personas” cautivas “fueron sacrificados en el templo mayor” de la ciudad de México-Tenochtitlán.<sup>37</sup> El segundo momento se refiere a la inauguración solemne del templo mayor de Huitzilopochtli durante el reinado de Ahuitzotzin, en el cual fueron sacrificados “ochenta mil y cuatrocientos hombres”. Sin embargo, el cuadro presentado es mucho más amplio, ya que, junto con otros cautivos sacrificados durante el mismo año (1488), la cifra llega a “más de cien mil hombres”; el autor concluye apoteótica-

<sup>32</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 221.

<sup>33</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 447 y 405; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 137.

<sup>34</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 157 y 228.

<sup>35</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 453.

<sup>36</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166-167.

<sup>37</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 145.

mente: “Fue tan grande la carnicería y crueldad que en tiempo de este rey se hizo, que antes ni después no hubo otro que se le igualase”.<sup>38</sup>

Al igual que en el caso de la ofrenda sangrienta, la invectiva, el oprobio y el desdén intervienen en la caracterización del sacrificio humano, sólo que esta vez es mucho más incisiva y pletórica. El sacrificio humano es visto como “burlería de sacrificios crueles y abominables”, “crueles y horriblos sacrificios”,<sup>39</sup> “gran engaño y torpeza y error”,<sup>40</sup> “ceremonia y superstición infernal y diabólica”,<sup>41</sup> “infernales ritos y supersticiones”,<sup>42</sup> “sacrificios idólatricos”,<sup>43</sup> “diabólica invención”,<sup>44</sup> “espantoso sacrificio”,<sup>45</sup> “sacrificios [...] tan horriblos [...] y ser cosa tan odiosa”,<sup>46</sup> “diabólicas ceremonias e infernales y más que horriblos ejercicios”.<sup>47</sup>

El imaginario mestizo refleja no sólo la palabra cristiana, sino también la respuesta divina, una respuesta digna del Dios veterotestamentario, vengativa. Ixtlilxóchitl lo expresa en dos ocasiones, ambas durante el reinado del rey mexica Ahuítotl, como consecuencia del gran sacrificio humano efectuado con el motivo de la inauguración del Templo Mayor. La primera vez en 1489, “comenzó Dios a vengar la muerte de tantos miserables hombres, a conquistar las vidas de algunas cabezas del imperio”.<sup>48</sup> La segunda vez en 1496, cuando los ejércitos de la Triple Alianza fueron destruidos mostrando así “Dios su castigo y zaña que contra él [*sic*, por “ellos”] tenía por los muchos sacrificios que habían hecho”.<sup>49</sup> La autoridad eclesiástica católica consideraba al Dios creador como una divinidad misericordiosa. Sin embargo, en ciertas circunstancias y especialmente en el ámbito laico, la actitud vengativa —sea directa, sea por medio de los santos— está muy presente. La *Leyenda Áurea* de Vorágine, por ejemplo, en el contexto del movimiento de los albigenses, contiene muchos pasajes que subrayan

<sup>38</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 157.

<sup>39</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 177.

<sup>40</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 178.

<sup>41</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 152.

<sup>42</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 170.

<sup>43</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 207.

<sup>44</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 167.

<sup>45</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>46</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 172.

<sup>47</sup> René Acuña, coord., *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, vol. 1 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984), 82r.

<sup>48</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 157.

<sup>49</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 163.

la ira de un Dios vengativo contra sus detractores.<sup>50</sup> De acuerdo con Wim Blockmans, en la Alta Edad Media hubo más milagros de venganza que en el periodo anterior por parte de Dios o un santo castigando al enemigo de la persona que les rezaba.<sup>51</sup>

### *La guerra y el sacrificio humano*

El sacrificio humano constituye no solamente la ofrenda más impactante en la visión mestiza, sino que también es la forma más representada de ofrenda indígena del imaginario religioso. La razón por la cual esta forma de sacrificio predomina en la práctica del indígena a la víspera de la llegada de los españoles y se refleja como tal en la visión mestiza se nos revela en las palabras de Pomar:

por honrar más a sus ídolos, les hicieron sacrificios de hombres, de los que en la prosecución de esta guerra y rebelión prendían, en señal y agradecimiento de sus victorias, para tenerlos más gratos y favorables, pareciéndoles que ningún sacrificio les sería más apacible que de aquellas cosas que mayor valor y estimación tuviesen.<sup>52</sup>

El ser humano es considerado como la más preciada creación de la divinidad y, en consecuencia, la más valiosa ofrenda que se le puede devolver a la divinidad. Sin embargo, aquí interviene otro detalle: la víctima humana de más valía ofrecida a la divinidad para un sacrificio es el cautivo de guerra: “como ninguna cosa sea de tanto precio como el hombre y más si es habido y preso en guerra [...] determinaron de hacerle sacrificio de ellos”.<sup>53</sup> Así se origina y empieza a reforzar la conexión entre el sacrificio humano y la guerra como fuente de ofrendas divinas supremas. El imaginario mestizo ofrece varias instancias de esta práctica ritual donde los primeros cautivos en un enfrentamiento bélico eran sacrificados delante de los ídolos de las divinidades indígenas. Muñoz Camargo nos ofrece dos

<sup>50</sup> Margaret Manion y Bernard J. Muir, coords., *Medieval Texts and Images Studies of Manuscripts from the Middle Ages* (Reading: Harwood Academic Publishers, 1991), nota 6, 2.

<sup>51</sup> Wim Blockmans y Peter Hoppenbrouwers, *Introduction to Medieval Europe, 300-1500* (Nueva York: Routledge, 2014), 416.

<sup>52</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166.

<sup>53</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166; la misma imagen véase también en Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 544; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 145 y 187; Muñoz Camargo, *Historia...*, 134 y 199.

momentos distintos en este sentido. En uno, se refiere al sacrificio del primer cautivo de guerra y su desollamiento.<sup>54</sup> El otro ejemplo se refiere a un sacrificio humano en los primeros momentos de una guerra entre los huexotzincas y los chichimecas: “y a los primeros golpes y reencuentros de su combate prendieron a uno de los contrarios y lo llevaron a sacrificar ante el ídolo Camaxtle”.<sup>55</sup>

El constructo mental mestizo presenta dos etapas evolutivas del cuadro dual guerra-sacrificio humano. Si al principio se trata de una práctica irregular donde cualquier guerra constituye una fuente de cautivos para el sacrificio humano, en una segunda etapa aparece la escena de una guerra institucionalizada, de carácter consensual entre dos partes, establecida tras un verdadero convenio, con un propósito bien definido. Este pacto, así como lo ilustra la visión mestiza, es el resultado de un acuerdo entre Tenochtitlán y Tezcucó, por un lado, y Tlaxcala y Huexotzinco, por otro lado. En cuanto al origen de este acuerdo, el imaginario presenta tres variantes. Pomar afirma que el acuerdo fue recíproco entre las dos partes: “Las guerras que tenían de ordinario eran con los de Tlaxcala y Huexotzinco, introducidas de voluntad y consentimiento”.<sup>56</sup> Según Ixtlilxóchitl, la iniciativa pertenece a uno de los dirigentes tlaxcaltecas, Xicoténcatl, quien propuso que “se estableciese que hubiesen guerras contra la señoría de Tlaxcalan y la de Tezcucó con sus acompañados, y que se señalase un campo donde de ordinario se hiciesen estas batallas, y que los que fuesen presos y cautivos en ellas se sacrificasen a sus dioses”.<sup>57</sup> En la tercera variante, según el mismo Ixtlilxóchitl, la propuesta viene de parte del rey de Tezcucó: “les mandó que ya que sacrificaban, fueran de los que eran habidos en las guerras, de esclavos, y así señaló a Tlaxcala y Huexotzinco para este efecto”.<sup>58</sup> El contexto de la propuesta de Nezahualcóyotl contiene un detalle detonante, la insistencia o presión por parte de los sacerdotes mexicas con la intención de incrementar la práctica del sacrificio humano: “los sacerdotes y sátrapas de los templos de México dijeron, que los dioses estaban indignados contra el imperio, y que para aplacarlos convenía sacrificar muchos hombres, y que esto se había de hacer ordinariamente, para que los tuviesen siempre

<sup>54</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 152.

<sup>55</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 94.

<sup>56</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 195 y 197-198.

<sup>57</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 112.

<sup>58</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 447 y 405.

propicios”.<sup>59</sup> Con respecto a la visión de Ixtlilxóchitl (texcocano), se puede inferir, sobre el sustrato de una supuesta visión partidaria en donde los unos (tlaxcaltecas) eran los traidores, mientras que los otros (mexicas) debían quedarse con la marca de *los vencidos* sacrificadores humanos. La institucionalización pactada de la guerra con la finalidad de obtener ofrendas humanas para las divinidades indígenas está asentada en todos sus detalles incluyendo fechas y lugares para los enfrentamientos: “después se trató entre ellos que para el ejercicio militar y sacrificios de sus dioses hiciesen en ciertos tiempos del año guerras en ciertos campos que para el efecto fueron señalados sin salir de allí ni exceder de los límites”.<sup>60</sup> La visión de Muñoz Camargo indica, en cambio, una versión totalmente distinta. Aunque presenta la variante del pacto acordado entre las dos partes con fines religiosos, refuta su veracidad, al considerar que entre los dos bandos no hubo más que pura enemistad, complementada con la incapacidad de los mexicas para sujetar a los tlaxcaltecas.<sup>61</sup>

El imaginario mestizo sobre las guerras con fines religiosos presenta también una visión con respecto a las causas invocadas para ponerlas en práctica, así como sus ventajas. En primer lugar, se invoca la dificultad en llevar guerras y traer cautivos para los servicios religiosos de los dioses desde zonas muy distantes, ya que casi toda la zona metropolitana del imperio era sojuzgada por los aliados mexica-texcocanos.<sup>62</sup> Es un argumento más bien de naturaleza laica. Otra imagen que tiene como promotor al rey Nezahualcóyotl apunta al uso de los cautivos tomados en guerra en detrimento del sacrificio de sus propios ciudadanos. Nezahualcóyotl argumenta en este sentido que un guerrero, al ser destinado a la guerra, tarde o temprano acabará muriendo en batalla y, por esa razón, será mejor servir al pueblo como sacrificio para aplacar a la divinidad, que morir en el campo de batalla sin mucha utilidad para la sociedad. La segunda consideración alude, sin embargo, más al carácter de naturaleza religiosa del cautivo como víctima sacrificial. El detalle de naturaleza ritual se refiere a la frescura de la ofrenda humana. Mientras los cautivos traídos de tierras lejanas perdían su cualidad cuando llegaban al lugar del sacrificio, los obtenidos en guerras fronterizas tlaxcaltecas guardaban todavía su fragancia hasta llegar al templo sagrado:

<sup>59</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 112.

<sup>60</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 544.

<sup>61</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 131.

<sup>62</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 196 y 197; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 405 y 447; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 112.

“pues como manjar suyo [de los dioses] sería caliente y reciente, sacándolos de este campo”, aclara Ixtlilxóchitl.<sup>63</sup> La misma visión está presente en la obra de Diego Durán, una de las fuentes fundamentales en la conformación del imaginario mestizo: “querían aquella gente para comida sabrosa y caliente de los dioses cuya carne les era dulcísima y delicada...”.<sup>64</sup> Pomar incluso presenta la situación en un cuadro de tinte alegórico al explicar la decisión del convenio de las guerras fronterizas entre Tlaxcala y sus enemigos en términos de cocina sacrificial.<sup>65</sup>

El tema de la ascendencia de la guerra pactada para procurar ofrendas humanas para los dioses viene acompañado también por un conjunto de reglas insertadas en la visión mestiza. Éstas aluden y resaltan momentos distintos del discurso de los autores relacionados, directa o indirectamente, con el tema del acuerdo bélico-sacrificial. La primera norma —la más importante en la motivación religiosa de la así llamada *guerra florida*— cambia incluso las reglas de una guerra normal. Si en una guerra normal lo importante es la victoria y el despojo, en una guerra florida lo que más prevalece es apresar cuantos más enemigos, en vez de matarlos para procurar, de este modo, más ofrendas de calidad para los altares divinos: “y éste era su principal despojo y victoria, prender [f. 32r] a muchos para sacrificar a sus ídolos, que era su principal intento [...] y tenían por mayor hazaña prender que matar”.<sup>66</sup> Una segunda pauta se refiere a la inviolabilidad de las fronteras y el peligro en el cual se encontraba la persona que las franqueaba; entrar en el territorio enemigo era sinónimo de cautiverio y sacrificio: “quedó por ley que ninguno de los naturales de las tres provincias referidas pudiesen pasar a estas partes, ni los de acá ir allá, con pena de ser sacrificados a los dioses falsos”.<sup>67</sup> Relacionada y derivada de esta regla, había una siguiente que establecía los momentos excepcionales bajo los cuales la norma anterior podría ser descartada. Esto ocurría en los momentos de eferescencia religiosa comunitaria, cuando tenían lugar los grandes rituales sacrificiales que involucraban a los cautivos de guerra, especialmente si habían probado mucho valor en el campo de batalla. El momento estaba tan cargado de importancia religiosa, política y emocional que “aun los reyes”

<sup>63</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 112.

<sup>64</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. 2 (México: Cien de México, 1995), 42.

<sup>65</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 197.

<sup>66</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 67; Pomar, *Poesía...*, 167, 199.

<sup>67</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 113.

—menciona Pomar— “permitían que pudiesen hallarse a el libre y seguramente indios tlaxcaltecas y huexutzincas, sus enemigos, para que de su vista, como de cosa espantosa, pudiesen dar razón en sus tierras”.<sup>68</sup> La cuarta regla, válida especialmente para guerreros o personal de alto rango, se refería al cautivo de guerra que regresaba —liberado o evadido— a su país natal; cual caso era visto como una afrenta para el pueblo: “jamás se rescataban ni redimían sus personas, porque lo tenían por gran afrenta e ignominia, sino que habían de morir peleando, mayormente los capitanes y personas calificadas”.<sup>69</sup> Ixtlilxóchitl ofrece dos imágenes representativas donde los nobles liberados para ser enviados como emisarios a los mexicas fueron sacrificados por éstos, ya que “era ley entre ellos que el señor noble que era cautivo no podía volverse a su patria, pena de ser muerto o sacrificado”.<sup>70</sup> Aunque el imaginario no lo manifiesta explícitamente, induce, sin embargo, otra perspectiva negativa del indígena mexica, puesto que conforme a las normas medievales y renacentistas, el mensajero era una persona inviolable;<sup>71</sup> además, aquí la costumbre está enfocada de manera unidireccional con respecto a los cautivos de guerra, pues era “ley” entre los mexicas. También invocada en el compromiso con respecto a la guerra fronteriza y fundamental en el mecanismo que reglamentaba las relaciones político-militares de la coalición mexica con los otros pueblos, la última norma mencionaba que “conforme a su uso y derecho de guerra, a los que se daban y rendían no hacían ningún mal, antes los dejaban libremente, con sola la imposición de lo que habían de tributar”.<sup>72</sup> Por lo cual, estos territorios sometidos (mas no rebeldes) no participaban como cuerpo sacrificial al ser exceptuados de proveer ofrendas para los sacrificios humanos de la coalición mexica-texcocana.

Aunque la imagen preponderante en la visión mestiza se centra alrededor de la consensualidad con respecto al pacto para la guerra florida, se inserta otra versión mucho más tenue que refleja la oposición. El protagonista es otro actor texcocano, el rey Nezahualpilli quien, conforme a Ixtlilxóchitl, fue reprendido por el rey mexica porque “había cuatro años que

<sup>68</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>69</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

<sup>70</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 248; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 476.

<sup>71</sup> Véase Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (Nueva York: Dover Publications, 1988), 15-46; Donald Queller, *Office of Ambassador* (Princeton: Princeton University Press, 1967), 175-208.

<sup>72</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 197.

no les sacrificaba cautivos de las provincias de Tlaxcalan y de las otras dos de donde se sacaban los cautivos”.<sup>73</sup> Más aún, el mismo rey texcocano había mandado incluso a romper el pacto bélico y a suprimir las guerras cercanas o lejanas como fuentes de cautivos para los sacrificios humanos.<sup>74</sup>

Un aspecto peculiar que interviene en el cuadro mental con respecto al binomio guerra-sacrificio humano es el papel que desempeña el ritual sacrificial como fundamento o pretexto de *casus belli*. Es la famosa escena de la masacre durante la fiesta de Toxcatl donde este papel justificativo fue puesto en práctica con una intención vengativa por parte de los tlaxcaltecas en memoria de sus compañeros sacrificados sobre los altares mexicanos: “acordándose de los tiempos atrás, que siempre en estas fiestas les solían sacrificar millaradas de ellos, fueron al capitán Alvarado y levantaron un falso testimonio a los mexicanos diciendo, que aquello hacían para juntarse y matarlos”.<sup>75</sup>

### *Todo humano es ofrenda divina*

La violencia laica y la religiosa se conjugan en un esfuerzo de bienestar y dominación terrenal, así como de predominancia espiritual en la sociedad indígena del imperio mexica. La guerra indígena se convierte, en el imaginario mestizo, en la principal fuente para obtener las ofrendas humanas requeridas por los dioses indígenas, pero, a su vez, depende de los favores divinos: cuantos más sacrificios humanos o más valiosos, más ayuda divina en las guerras; cuantos más conflictos, más cautivos de guerra como oblaciones humanas. Se crea un círculo vicioso, de interdependencia, entre dos de las prácticas más sobresalientes de esta sociedad, reflejado también en el estatus social indígena.

Por eso, en la secuencia tipológica de las víctimas humanas sacrificadas, el guerrero ocupa el lugar principal.<sup>76</sup> El guerrero como oblación humana adquiere tanta importancia que, como ya lo hemos visto, induce incluso un cambio en las normas, en la forma de un combate: capturar al enemigo,

<sup>73</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 185.

<sup>74</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 181.

<sup>75</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 453; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 228.

<sup>76</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 67, 94-95, 134, 142-143 y 152; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 405, 447 y 453; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 112, 137, 155, 183, 185, 187, 228 y 236; Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166, 167 y 199.

en la medida de las posibilidades, como una prioridad. Dentro de esta misma categoría de víctimas había, sin embargo, una diferenciación: sobresalían los guerreros que mostraban más valentía y los de origen noble o real, los “prisioneros de valor y cuenta”, como los identifica Muñoz Camargo.<sup>77</sup> Los primeros estaban destinados a representar a las principales divinidades y a ser sacrificados en fiestas muy importantes de la comunidad, como la de Xipe o Tezcatlipoca.<sup>78</sup> En honor a Xipe, dice Pomar, “hacían los sacrificios de los indios más valientes [...] haciendo primero muchas averiguaciones y diligencias del esfuerzo y animo de cada uno y su valentía; porque si no eran tales, no morían en el sacrificio de este ídolo”.<sup>79</sup> Algunas veces el guerrero valiente destinado al sacrificio principal llegaba a ser redimido por el rey debido a su comportamiento ejemplar pero, como dice el mismo Pomar, “al fin, tarde o temprano, había de venir a parar en eso [ser sacrificado]”,<sup>80</sup> ya que ése era y debía de ser el destino y el camino natural de un guerrero.

El mismo destino tenían las personas de la nobleza o descendencia real cautivadas en la guerra<sup>81</sup> pero, esta vez, según el imaginario mestizo, al caer en manos de los enemigos, su suerte estaba completamente sellada: iban a ser sacrificados por el enemigo o por sus propios conciudadanos en caso de ser liberados o escapar, ya que, según Ixtlilxóchitl, “El que era noble y de linaje, si era cautivo y se venía huyendo a su patria, tenía la misma pena [ser sacrificado], y el plebeyo era premiado”.<sup>82</sup> Eso mismo pasa con los principales mexicanos cautivados por los españoles y sus aliados, y enviados como embajada a Cuauhtémoc: “nunca más volvieron con la respuesta, porque los sacrificaron al pie de la letra como los otros lo recelaban”.<sup>83</sup>

Sin embargo, así como vemos también en el caso de las personas de linaje noble, no todos los cautivos de guerra eran guerreros. Por eso, el imaginario comprende una clase indistinta de víctimas para el sacrificio humano con el nombre indefinido de *cautivos* o *prisioneros*. En cuanto a la terminología, Muñoz Camargo utiliza ambos vocablos *cautivo/prisionero* indistintamente; Pomar utiliza exclusivamente el término *prisionero*, mientras que Ixtlilxóchitl manifiesta preferencia por el vocablo *cautivo* (cuatro

<sup>77</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132; Pomar, *Poesía...*, 197.

<sup>78</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 160-161, 167, 169 y 172.

<sup>79</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 169.

<sup>80</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 172.

<sup>81</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 163 y 183.

<sup>82</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 102 y 248.

<sup>83</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 248 y 102; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 476.

veces más empleado) en detrimento de *prisionero*. Sin embargo, el significado de cada uno de estos términos está relacionado con el contexto en el que se utiliza. Algunas menciones indistintas relativamente a prisioneros o cautivos destinados al sacrificio humano podrían relacionarse con los guerreros. Otras víctimas incluidas en esta categoría quedan, sin embargo, bajo el signo de la confusión; las menciones son significativas en cuanto a la cantidad.<sup>84</sup> Por el contexto, la mayoría de las imágenes de cautivos o prisioneros relacionados con el sacrificio humano podría identificarse como apuntando a los prisioneros de guerra comunes, no a guerreros o simplemente como esclavos. Al evocar las fiestas más importantes de los mexicas, Pomar menciona como ofrendas humanas a “todo género de prisioneros” o “todos los prisioneros que habían recogido, de toda suerte, edad y sexo”.<sup>85</sup> De aquí se colige el carácter común y genérico de los prisioneros tomados en una guerra. El mismo autor habla de los sacrificios de hombres que en una “guerra y rebelión prendían, en señal y agradecimiento de sus victorias”;<sup>86</sup> lo que se puede deducir de la escena descrita es que los prisioneros comunes o esclavos son el resultado de una campaña contra una provincia rebelde, especialmente cuando se mencionan decenas de miles de cautivos de guerra.<sup>87</sup> Muñoz Camargo presenta las oblacones como “carnes de hombres que prendían en las guerras y de esclavos o prisioneros”.<sup>88</sup> Al mencionar a las víctimas que podrían ser sacrificadas en los altares divinos, Ixtlilxóchitl se refiere, a su vez, “a los habidos en guerra, esclavos y cautivos”.<sup>89</sup>

Una categoría aparte de las víctimas sacrificiales está representada por los esclavos y las esclavas, como lo vimos anteriormente.<sup>90</sup> El origen de esta categoría es diverso. Algunas víctimas eran el resultado de las guerras contra las provincias rebeldes,<sup>91</sup> otras de la compra-venta<sup>92</sup> o de un delito castigado por la ley pública como lo eran las esclavas entregadas por los

<sup>84</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166, 196 y 197; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 544; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 150, 157 y 236.

<sup>85</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 167.

<sup>86</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166.

<sup>87</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 145.

<sup>88</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 142.

<sup>89</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 137, 330, 405 y 447; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 145; Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 166.

<sup>90</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 352 y 353.

<sup>91</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 447, 352, 386 y 405; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 137; Muñoz Camargo, *Historia...*, 142.

<sup>92</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 111 y 112.

tlaxcaltecas a Cortés, “esclavas que estaban dedicadas para el sacrificio de sus ídolos, y estaban condenadas a muerte por excesos y delitos que habían cometido contra sus leyes y fueros”.<sup>93</sup> Además de los esclavos, aparecen unas categorías poco comunes que podrían ser incluidas también en la clase tipológica de los esclavos. Entre estos se mencionan a los “hombres bermejos”, “hombres blancos y mujeres blancas, las que llama[ba]n albinas”, “bermejos retintos”<sup>94</sup> o “criados”.<sup>95</sup>

Toda esta tipología imaginaria de la víctima gira en torno a dos ejes: el primero es el eje del género, el segundo es el carácter interno o externo de la víctima con respecto a la comunidad que utilizaba a las respectivas víctimas como oblaciones. En cuanto al género, aunque el imaginario mestizo enfoca también a la parte femenina, prioriza, sin embargo, la figura masculina, sea que se trate de prisioneros, cautivos o esclavos. Aunque los dos primeros términos tienen un carácter indistinto, el término *hombre* aparece en más escenas que el de *mujer*.<sup>96</sup> Es una imagen habitual ya que, como estado militarista, la importancia de la guerra influye también en el carácter y la cualidad de la víctima humana.

En cuanto al segundo eje en el que se inscribe la percepción de las víctimas humanas, la atención se centra más en el carácter forastero de la víctima sacrificial que en el origen autóctono. Aquí la visión tampoco presenta una gran disonancia puesto que, con pocas excepciones, la fuente de donde provienen las ofrendas humanas se encuentra fuera de la propia ecúmene. Esas excepciones consisten solamente en los requerimientos de los gobernantes texcocanos para renunciarse a los sacrificios provenientes de entre “sus hijos y naturales” y sustituirlos con sacrificios de personas de origen foráneo, conseguidos por medio de la guerra, sean guerreros cautivos o esclavos prisioneros.<sup>97</sup>

La última categoría de víctima sacrificial indígena que aparece en el imaginario mestizo es una categoría a la que los frailes españoles le otorgan un lugar importante, pero apenas visible aquí. Se trata del niño como cuerpo sacrificial.<sup>98</sup> Su figura pasa casi desapercibida y no suscita ningún comentario

<sup>93</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 172.

<sup>94</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 136-137.

<sup>95</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 352.

<sup>96</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 166 y 197; Muñoz Camargo, *Historia...*, 142; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 330, 386, 405 y 447; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 137.

<sup>97</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 137; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 405 y 447.

<sup>98</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 142-143, 191 y 213; Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 165 y 168; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 272-273 y 279.

específico en comparación con la visión del fraile español para quien constituye la más horrible y condenable escena.

A esta tipología se añade una categoría extra que irrumpe en el panorama de la oblación corriente en la sociedad indígena, representada por los invasores españoles. Tipológicamente, el español como víctima sacrificial se sitúa en la categoría del guerrero, así como lo representa Ixtlilxóchitl en una escena sugestiva en la coronación de los tres reyes aliados indígenas durante la cual: “hicieron muy solemnes fiestas y grandes sacrificios a sus falsos dioses con los cautivos españoles, tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas y otros amigos de Cortés”.<sup>99</sup> Aquí no hay ninguna distinción entre los españoles y los indígenas aliados a ellos, todos son guerreros y enemigos de los mexicas.

### *Imaginar el procedimiento sacrificial*

Un aspecto específico que constituye el ritual sacrificial indígena consiste en la forma del ritual y el modo en el cual se lleva a cabo la inmolación de la víctima humana. Entre las formas que destacan dentro del imaginario mestizo se imponen dos en especial. La primera, relacionada con la guerra, consiste en el así llamado “sacrificio gladiatorio”.<sup>100</sup> Aunque esta terminología es utilizada por los estudiosos de las culturas prehispánicas, dicha perspectiva tampoco es ajena al imaginario mismo de la época a la cual nos referimos. El término lo encontramos en los escritos de los frailes españoles que recopilaron una abundante información con respecto a las culturas prehispánicas. Obviamente, la escena que ellos presentan es una mera traducción cultural, una comparación superficial con los juegos de los gladiatorios romanos. De aquí, de la imagen traductora española, esta información fue retomada e insertada en el imaginario mestizo. La encontramos expresada tal y como en la visión de Diego Camargo, quien al referirse a los cautivos guerreros más valientes, afirma que estos “morían sacrificados o peleando a manera de gladiadores romanos”.<sup>101</sup> Sin embargo, la mirada traductora no aparece en los otros dos autores. Aunque, probablemente, esta imagen haya llegado a su conocimiento, no la emplean al considerar que

<sup>99</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 236 y 253; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 471 y 472; véase también Muñoz Camargo, *Historia...*, 199.

<sup>100</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132 y 134; Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 169-171.

<sup>101</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

la carga sagrada y política contenida en el sacrificio indígena era incomparable con la escena del espectáculo sangriento romano de carácter lúdico.<sup>102</sup> De hecho, incluso Muñoz Camargo, aunque utiliza el sintagma “gladiador romano”, se refiere a la forma de combate más que al carácter sagrado o profano de este acto. El ritual indígena que refleja este tipo de sacrificio consistía en atar al guerrero que iba a ser sacrificado en medio de una piedra redonda “de más de treinta palmos de ancho de cada parte”, “con mucha solemnidad, según sus ceremonias”.<sup>103</sup> Otro elemento destacado de este ritual es la categoría de la víctima que iba a ser sacrificada: no podía ser cualquier guerrero cautivo sino “algún prisionero de valor y cuenta”.<sup>104</sup> Un aspecto que dista de la escena corriente del espectáculo romano y que la visión mestiza enfatiza está relacionado con el carácter del combate; se trata de una lucha desigual donde se le otorga de manera simbólica a la víctima, parcialmente inmovilizada, la capacidad de enfrentarse a sus adversarios con armas ofensivas sin navajas.<sup>105</sup> Aparecen, sin embargo, disonancias en la visión mestiza. Mientras que Pomar sigue la imagen genérica de la víctima en total desventaja ante sus oponentes, Muñoz Camargo presenta una versión donde la víctima tiene las mismas condiciones de lucha: “allí le ponían todos los géneros de armas con que se podía defender y ofender [...] Dábanle rodelas y espadas, arcos y flechas y macanas arrojadizas, porras de palo engastadas en ellas puntas de pedernales”.<sup>106</sup> El imaginario presenta variaciones también en cuanto a los guerreros que debían de enfrentar a la víctima. Sobre el fondo de la imagen genérica, que presenta a los combatientes como “hombres valientes”, se perfila otra alteración debida al mismo Muñoz Camargo. De nuevo, mientras que Pomar sigue la línea “tradicional” presentando a los guerreros actantes como “cuatro indios, los más valientes y escogidos que había en la ciudad toda y su provincia”,<sup>107</sup> Muñoz Camargo interfiere de nuevo, alterando la imagen: “aquí se probaban las fuerzas de algunos hijos de señores que salían aviesos o incorregibles, y probaban sus venturas, otros por adiestrarse y por perder el miedo de la

<sup>102</sup> En sus orígenes también la munera gladiatoria romana tenía un carácter sagrado; véase Alison Futrell, *Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power* (Austin: University of Texas Press, 2001); Donald Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (Nueva York: Routledge, 1998).

<sup>103</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132 y 134.

<sup>104</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132 y 134; Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 171.

<sup>105</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 169.

<sup>106</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

<sup>107</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 169.

guerra”.<sup>108</sup> Esta visión empuja más al imaginario del sacrificio gladiatorio fuera del carácter sagrado.

El último acto del sacrificio gladiatorio consistía en la inmolación de la víctima por medio de la extracción del corazón en el momento en el que ésta era incapaz de continuar la pelea. Aquí también la imagen presenta fluctuaciones. Mientras que Muñoz Camargo presenta como lugar de la ejecución del acto sacrificial el centro de la misma rueda de piedra que “servía de altar”<sup>109</sup> y donde tenía lugar el combate, Pomar lo presenta como “una piedra que junto a este sacrificadero estaba semejante a la que en el cu principal había”.<sup>110</sup>

Por lo general, la imagen del ritual del sacrificio humano apunta más a la finalidad que a la modalidad de la ejecución del ritual. En este sentido, además del carácter político-militar que implica el sacrificio gladiatorio, encontramos otras dos formas de sacrificio. La primera forma es el sacrificio funerario a la muerte de algún príncipe o rey, donde las víctimas humanas —esclavos, esclavas, criados— eran sacrificadas para acompañarlo en su camino hacia el otro mundo.<sup>111</sup> La segunda manera consta en el sacrificio dirigido al dios Tláloc y está relacionada con aspectos de la subsistencia comunitaria. Aquí la visión mestiza presenta una muy leve matización. Si Ixtlilxóchitl y Pomar presentan explícitamente la imagen del sacrificio infantil, “cinco o seis doncellitas de poca edad”,<sup>112</sup> “diez o quince niños inocentes, de hasta siete u ocho años de edad”,<sup>113</sup> Muñoz Camargo presenta, en cambio, una perspectiva genérica del sacrificio humano: “ofrecían gran suma de ofrendas [...] sin los demás crueles y sanguinolentos sacrificios de hombres humanos”.<sup>114</sup> Otras formas de sacrificio humano menos destacadas en el imaginario mestizo son la inmolación de “algunas personas graves y señaladas” con la ocasión de la entronización de los reyes,<sup>115</sup> el sacrificio de los niños cuya sangre era utilizada para la renovación del templo de Cholula<sup>116</sup> y los sacrificios propiciatorios en tiempos de calamidades.<sup>117</sup>

<sup>108</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

<sup>109</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

<sup>110</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 170; Muñoz Camargo, *Historia...*, 134.

<sup>111</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 352, 353 y 386; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 188.

<sup>112</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 273.

<sup>113</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 168.

<sup>114</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 155.

<sup>115</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 376.

<sup>116</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 191.

<sup>117</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 111.

El imaginario mestizo retiene dos maneras principales con respecto al modo en el cual se lleva a cabo el acto ritual de la inmolación de la víctima humana: la extracción del corazón y el degollamiento. El primer método constituye la escena más difundida e impactante del imaginario: la víctima humana era inmovilizada sobre la piedra del sacrificio y un sacerdote le abría el pecho debajo de las costillas para sacarle el corazón, la ofrenda más valiosa para la divinidad indígena.<sup>118</sup> El degollamiento aparece sólo en el caso del sacrificio infantil durante la fiesta de Tláloc.<sup>119</sup>

Una mirada desconcertante con respecto a la manera ritual de realizar el sacrificio humano que presenta Pomar es la siguiente: “lo degollaba luego en una piedra que junto a este sacrificadero estaba [...] sacándole el corazón por los pechos”.<sup>120</sup> Parecería que se induce la imagen de un ritual de degollamiento acompañado por uno de la extracción del corazón. Sin embargo, se trata del mismo rito de la extracción del corazón, pero expresado de una manera retorcida. El mismo vocablo lo encontramos en otras dos expresiones de su texto: “degollados por la garganta”<sup>121</sup> y “Degollábanlos en un pedernal agudo por los pechos”.<sup>122</sup> Si en el primer caso la expresión concuerda con el significado usual que encontramos en el diccionario de Covarrubias, “aparcar la cabeza del cuerpo, cortándola por el cuello”,<sup>123</sup> la respuesta a la segunda locución la encontramos en el mismo lugar. Para el mismo término Covarrubias menciona como explicación “Quando sacan a vno mucha sangre por las venas, solemos decir, que conviene degollarle, si el accidente requiere tanta evacuación”.<sup>124</sup> Algunas veces, sin embargo, el sacrificio no es más que —en el imaginario mestizo— el castigo para un delito, como en el caso de los malhechores que cometían grandes delitos y acababan con las cabezas aplastadas por dos piedras, pero dedicados en sacrificio a Tonacatecuhtli.<sup>125</sup> Otro caso es el de las esclavas ofrecidas a Cortés por los tlaxcaltecas, como vimos anteriormente.<sup>126</sup>

<sup>118</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 94-95, 155 y 183; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 273 y 352; Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 167-168.

<sup>119</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 168-169.

<sup>120</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 170.

<sup>121</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 168-169.

<sup>122</sup> Pomar, *Poesía náhuatl I...*, 167.

<sup>123</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco, *Parte primera del Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Madrid: Melchor Sánchez, 1674), 203v.

<sup>124</sup> Covarrubias, *Tesoro...*, 203v.

<sup>125</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 273.

<sup>126</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 172.

*Actitud, percepción y carácter de la víctima sacrificial  
y del auditorio*<sup>127</sup>

Un aspecto importante del sacrificio humano que indicaría cierta visión con respecto a la religiosidad indígena y al indígena en general es el contexto afectivo-sensorial. Este contexto puede manifestarse en varias formas. Por un lado, tenemos la imagen de la víctima, el modo en el cual está caracterizada y cómo es captada por el imaginario mestizo. Por otra parte, podríamos ver la manera en la que se percibe a la víctima humana antes y durante el acto religioso, por medio de su actuación. A estos dos aspectos se suma también el cuadro contextual de la audiencia participante en este ritual religioso. El imaginario podría captar el efecto que despierta en la asistencia la representación del sacrificio humano.

Cualquier escena religiosa relacionada con la sangre humana induce una imagen de rechazo y repulsión; lo mismo ocurre con el cuerpo sacerdotal involucrado en estas escenas.<sup>128</sup> Pero ¿cómo se percibe a la víctima humana en este ambiente? Los principales actores involucrados como víctimas en el sacrificio supremo son el guerrero (indígena o español), el niño, y el esclavo o la esclava. El guerrero indígena como víctima encamina, por lo general, la visión mestiza hacia una percepción apreciativa. Sin embargo, de entre todos destaca la imagen del guerrero ejemplar, el encargado de desempeñar un papel muy importante en los diferentes rituales sacrificiales relacionados con las divinidades patrocinadoras y de mayor importancia en el panteón indígena: el guerrero “valiente”.<sup>129</sup> Ésta es una imagen propia solamente de Pomar, ya que en la visión de Muñoz Camargo predomina el tono de pesadumbre, de lástima por el guerrero que iba a acabar sobre el altar sacrificial. El guerrero es visto, en esta otra hipóstasis, como una persona sin suerte cuyo camino en la vida acaba repentinamente y de manera trágica: es un “miserable”, un “desventurado”, un “pobre”.<sup>130</sup> Una vez dedicado a ser sacrificado, el curso de su destino se vuelve inevitable puesto que, aunque podía llegar a vencer a alguno de sus contrincantes, “no por

<sup>127</sup> Para un análisis de la víctima sacrificial en varias fuentes véase Guilhem Olivier, “‘No estimaban en nada la muerte’. El destino sacrificial en Mesoamérica. Aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 65 (2023): 75-114.

<sup>128</sup> Liviu Popescu, *Visión de la narrativa mestiza novohispana del siglo XVI sobre la religiosidad indígena*, *Korpus* 21, núm. 11 (2024), <https://korpus21.cmq.edu.mx/index.php/ohtli/article/view/183/298>.

<sup>129</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 160, 169, 172.

<sup>130</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132, 94, 95, 152 y 134; Pomar, *Poesía...*, 170.

eso era libre, antes le echaban luego otro de los tres que quedaban y al fin era vencido de alguno de ellos”.<sup>131</sup> Incluso la imagen del héroe otomí sufre la misma metamorfosis en la visión de Muñoz Camargo: “el desventurado Tlalhuicole fue atado en la rueda del sacrificio [...] y allí le sacrificaron y sacaron el corazón [...] y este fue del fin del miserable Tlalhuicole de Tlaxcalla”.<sup>132</sup> El niño en calidad de víctima recibe, sin embargo, un toque de ternura apenas perceptible en las pocas escenas en las que aparece en esta hipóstasis.<sup>133</sup> En cuanto a la percepción del conquistador español como víctima sacrificial, la mirada mestiza no refleja más que una perspectiva neutral, indiferente.<sup>134</sup> Es la misma mirada inexpresiva que se observa en el caso de otro participante importante de esta escena: el esclavo indígena sentenciado al mismo destino.<sup>135</sup>

Tras la visión del carácter externo de la víctima humana en la percepción mestiza, penetramos en otra esfera. Este nuevo espacio se nos revela como una capa más profunda, más íntima del imaginario donde el ser humano se confronta con su destino implacable en el contexto de la escena sacrificial. Es un escenario que hace brotar el avistamiento del verdadero carácter de la víctima por medio de su actitud y actuación. El imaginario mestizo reposa en este sentido especialmente en la persona del guerrero indígena como víctima sacrificial. Aquí encontramos dos hipóstasis distintas, ambas surgidas de la escena del sacrificio gladiatorio. Una primera imagen representa al guerrero valiente que, componiéndose “con esfuerzo y ánimo, como aquel que pensaba ir a gozar de la gloria de sus dioses”, logra a veces vencer a varios contrincantes.<sup>136</sup> Como corolario se asienta la versión excepcional del “prisionero valiente que representaba al Tezcatlipoca”, imagen eximida de cualquier sombra de reprobación o rechazo. De la trama contextual surge un sentimiento de verdadera admiración con respecto a la actitud de la víctima. El representante de Tezcatlipoca “con tener tanta libertad [...] y estar tan certificado de su muerte, no se averiguo que jamás ninguno de todos los que para esto fueron electos se hubiese huido ni puesto en salvo, pudiéndolo hacer”.<sup>137</sup> Por contigüidad del escenario, la imagen

<sup>131</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 170.

<sup>132</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 134.

<sup>133</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 165 y 168; Acuña, *Relaciones...*, vol. 1, 87v.

<sup>134</sup> Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 471 y 472; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 253.

<sup>135</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 142; Pomar, *Poesía...*, 168 y 172; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 1, 352, 353, 386 y 447; Ixtlilxóchitl, *Obras...*, vol. 2, 111, 112, 137 y 188.

<sup>136</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132 y 134; Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 170.

<sup>137</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 172.

se expande incluyendo también a las otras víctimas de la misma fiesta: “Y casi lo mismo se dice de la chusma de los demás prisioneros, aunque tenían más guardia, aunque no sin ocasiones de poderse ir, con todo eso jamás se aprovecharon de ellas”.<sup>138</sup> La razón por la cual la víctima muestra una actitud semejante reside en el profundo carácter ético que regía la casta guerrera indígena, “pareciéndole —afirma Pomar— cosa indigna para hombres que representaban tan grande majestad como la de este ídolo, por no ser tenido por cobarde y medroso, no solo en esta tierra, pero en la suya con perpetua infamia”.<sup>139</sup> El imaginario —en la versión de Pomar— presenta de este modo a la víctima indígena en una postura de alta dignidad humana frente a la sociedad y a la divinidad.

En cuanto al tratamiento que se les otorgaba a estas víctimas especiales destinadas para el sacrificio en fiestas de suma importancia, el imaginario deja entrever una atención peculiar. Sin embargo, no faltan las huellas sombrías, como las personas que los acompañaban en su breve lapso de vida remanente que son, a veces, denominados como “criados”, a veces claramente como “guardias”, con el propósito obvio de impedirles burlar su destino.<sup>140</sup> Otra imagen que ensombrece la figura del guerrero como víctima humana por excelencia —superior a cualquier otra oblación— es la escena en la que éste es comparado con un becerro llevado al matadero: “le ataban con esta soga, a manera de toro que se ata en bramadero” cantándole “cantares tristes y dolorosos”.<sup>141</sup> Es una percepción desdeñable que remite a la perspectiva de un sacrificio idolátrico en la antigüedad clásica, pero antropomorfizado, que atenúa aún más la imagen anterior del guerrero. De aquí hasta la segunda hipóstasis de la víctima humana no es más que un paso. El mismo guerrero indígena se sustrae al código de honor de su propio orden y a su deber; muestra una actitud apática al entregarse impasiblemente a su destino fatal: “muchos no quisieron gastar tiempo en esta vanidad, sino que luego se rendían a la muerte y sacrificio”.<sup>142</sup> Se trata del mismo sacrificio gladiatorio cuya imagen sufre un desgaste significativo en la visión de Pomar quien, al aludir a la calidad excepcional de la oblación humana, menciona que ésta debía “ser valiente para la dignidad de este

<sup>138</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 172.

<sup>139</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 172.

<sup>140</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 160, 169 y 172.

<sup>141</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 132.

<sup>142</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 170.

día”,<sup>143</sup> es decir, debía ofrecer la combatividad de un verdadero guerrero durante el enfrentamiento ritual para cumplir también con el propósito de la escena final de su propio sacrificio. Por esa razón, menciona el mismo Pomar: “aunque había muchos indios que habían prendido en la guerra muchos enemigos, no llegaban a sacrificar ninguno en este sacrificio de Xipe”.<sup>144</sup> La imagen genérica del guerrero como víctima sacrificial sufre de esta manera una considerable y evidente degradación.

Entre las otras categorías de víctimas humanas, solamente las esclavas regaladas por los tlaxcaltecas a Cortés aparecen en una escena que permite imprimir su reacción en el imaginario, como una actitud completamente humana: “las cuales iban llorando su gran desventura, a padecer crueles muertes”.<sup>145</sup> Todas las otras víctimas —prisioneros (indistintos), niños, esclavos, españoles— no reflejan, en la visión mestiza, ninguna señal de índole sentimental-emocional con respecto a su propia condición.

El imaginario abarca algunas breves secuencias donde se puede distinguir, como en una verdadera representación teatral, la presencia del público o auditorio. Algunas veces, la tristeza y los llantos van acompañados de los sacrificios humanos en periodos de gran turbulencia social.<sup>146</sup> El sacrificio humano representa en el mundo indígena prehispánico un fenómeno social que involucra las necesidades de la sociedad entera. Sin embargo, la visión de Pomar refleja un aflujo variable de espectadores. Lo que su visión permite inferir es la participación del pueblo en función del espectáculo que este acto ofrecía a los espectadores: “Hallábanse a este sacrificio [gladiatorio] mucha más gente que a los demás”, dice Pomar y lo justifica en seguida, porque “era cosa famosa de hombres valientes que en él morían”.<sup>147</sup> No se trata entonces de la simple muerte de un ser humano, sino de la representación escénica (bélica) y de la condición de la víctima humana que desempeña el papel principal (el guerrero valiente). Y, como lo hemos visto antes, se permitía incluso la presencia de los enemigos, con fines psicológicos y de prestigio, para infundir y difundir más la fama y el terror en los corazones de los enemigos cercanos o lejanos, presentes o posibles.<sup>148</sup> La imagen que implica la reacción del espectador es la misma, sin hacer una mención

<sup>143</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>144</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>145</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 173.

<sup>146</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 159.

<sup>147</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>148</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

distintiva entre locales o foráneos: tristeza y llantos. El espectáculo logra despertar en sus corazones, indiferentemente de su procedencia, la inquietud con respecto a un posible destino similar para ellos o para sus familiares:

Era cosa maravillosa, dizque, de ver el clamor y llanto que hacían, no solo las mujeres, pero también los hombres, con la vista de este espantoso sacrificio, imaginando que ellos, sus hijos, hermanos, tíos y sobrinos, amigos, andando en la guerra, habían de parar en esto.<sup>149</sup>

En esencia, dentro del imaginario mestizo con respecto a la actitud ante el sacrificio humano la percepción directa del autor no difiere mucho de la percepción que “atribuye” al indígena prehispánico; solamente que el autor es más directo y más incisivo en desdeñarlo y condenarlo. El sacrificio humano queda en este caso —en el imaginario mestizo— sólo como una prerrogativa de las clases dirigentes y de la casta sacerdotal indígena prehispánica, donde la casta guerrera incluso parece sufrir cierta devaluación. En este sentido tenemos por un lado, la imagen del guerrero que consigue cautivos durante la guerra y acepta el sacrificio; por otro, la del guerrero que, en la postura de víctima sacrificial tiende, a veces, a rechazarla.

Una imagen singular —una excepción tal vez— sin reverberación en el imaginario genérico mestizo aparece en la visión de Muñoz Camargo, el único que tiene la audacia de mencionar abiertamente su comunicación con un antiguo sacerdote indígena participante en estos tipos de sacrificios. Se trata de una escena sensible, impactante, de la extracción del corazón de un víctima humana, en la percepción directa de un sacerdote, que da la sensación de un simple acto quirúrgico:

Contábame uno que había sido sacerdote del demonio [...] que cuando arrancaba el corazón de las entrañas y costado del miserable sacrificado, que era tan grande la fuerza con que pulsaba y palpitaba, que le alzaba del suelo tres o cuatro veces, hasta que se iba el corazón enfriando.<sup>150</sup>

## Conclusiones

Dentro de estas narrativas podemos distinguir cierta dinámica imaginaria en cuanto a la etnicidad y la multiculturalidad conectadas a la imagen del

<sup>149</sup> Pomar, *Poesía náhuatl 1...*, 171.

<sup>150</sup> Muñoz Camargo, *Historia...*, 155.

sacrificio humano. En un principio, si el sacrificio humano es desconocido, por el camino empieza a aparecer la diversidad multicultural manifestada tanto en una inclinación distinta como en el apego con respecto a este ritual en el mundo indígena. La cúspide de este imaginario la constituye la imagen unánime del mexica como el responsable de la introducción y el auge de esta costumbre ritual entre los indígenas, sostenida por varias formas de proyección cualitativas y cuantitativas.

Una característica principal del imaginario mestizo consiste en la conexión entre el sacrificio humano, el aspecto bélico y las élites, al mismo tiempo que prioriza las visiones que reflejan dicha relación en detrimento de otras posibles, como las relacionadas a otras actividades socio-económicas del mundo indígena.

El imaginario mestizo ofrece, por otro lado, elementos para considerar el mestizaje cultural y la gran influencia de la nueva cultura y la religión que se inserta como una base fundamental en la construcción de este imaginario: los elementos indígenas reciben un valor cristiano (fabulaciones) o son aderezados para encajar con el otro mundo y su fundamento espiritual.

Sin embargo, este imaginario se encuentra incompleto, como en muchos otros casos, puesto que de los tres narradores ninguno procede de una descendencia mexica. En consecuencia, hasta cierto punto no se podría generalizar y su radio está limitado.

Como una última conclusión, no podemos afirmar con certeza que la visión de los tres cronistas constituyera una nueva etapa en el imaginario o el pensamiento novohispano. Para llegar a esto todavía hay un camino largo por recorrer. Hay que estudiar a fondo documentos de diferente índole pertenecientes a mestizos de la época, al igual que las visiones de otros segmentos de la sociedad novohispana (indígenas, españoles, criollos, nobleza, letrados, religiosos, etcétera). No hay que perder de vista que los documentos analizados aquí son las únicas fuentes de carácter histórico escritas por representantes (identificados) del grupo social mestizo en este periodo con relación a la religiosidad indígena.

El imaginario reflejado solamente en las narraciones de tres autores no puede generalizarse, de manera exhaustiva e incuestionable, para ser considerado como el imaginario común compartido por la categoría social novohispana a la que éstos pertenecen. Además, como lo mencionan los estudios, la categoría de los mestizos era bastante heterogénea y, por consiguiente, el imaginario presenta, en función de esto, varios matices, a veces con diferencias notables entre algunos grupos y aquellos pertenecientes a

esta categoría. Sin embargo, cabe también la posibilidad de que muchos de los aspectos que componen el imaginario de los tres autores podrían haber sido compartidos por los representantes de esta categoría, pero en una proporción distinta. Algunos de estos aspectos matizados estaban posiblemente presentes o ausentes entre los diferentes individuos o subcategorías de mestizos, mientras otros eran probablemente más fuertes y constituían verdaderos ejes de estereotipos. A fin de cuentas, el grado de inferencia en la investigación histórica (la historia mental) depende de la cantidad y la calidad —especialmente en el caso de la historia que busca la realidad— de la información disponible para el investigador.

## REFERENCIAS

- Acuña, René, coord. *Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala*. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O. Gorman. 2 vols. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes (1550-1640)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Blockmans, Wim y Peter Hoppenbrouwers. *Introduction to Medieval Europe, 300-1500*. Nueva York: Routledge, 2014.
- Brokaw, Galen y Jongsoo Lee, coords. *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.
- Brokaw, Galen y Jongsoo Lee, coords. *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives*. Denver: University Press of Colorado, 2014.
- Carrera Stampa, Manuel. “Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos xvi-xvii”. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6 (1971): 205-244.
- Córdoba, Juan de. *Vocabulario en lengua çapoteca*. México: Impreso por Pedro Char-te y Antonio Ricardo, 1578.
- Costilla Martínez, Héctor y Francisco Ramírez Santacruz. *Historia adoptada, historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Parte primera del Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Melchor Sánchez, 1674.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Vol. 2. México: Cien de México, 1995.

- Espericueta, José. “‘Vienen de gente de mucha discreción y entendimiento’: Ethnic Identity, Ambivalence, and Colonial Discourses in Diego Muñoz Camargo’s *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*”. *Colonial Latin American Review* 2, núm. 26 (2017): 200-218.
- Espericueta, José. “Writing Virtue and Indigenous Rights. Juan Bautista de Pomar and the ‘Relación de Texcoco’”. *Hispania* 2, núm. 98 (2015): 208-219.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado. Época prehispánica 1821*. México: Contrapuntos, 1987.
- Franciosini Florentin, Lorenzo. *Vocabulario español e italiano, segunda parte*. Venecia: Por el Barezzi, 1640.
- Futrell, Alison. *Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power*. Austin: University of Texas Press, 2001.
- Gibson, Charles. “The Identity of Diego Muñoz Camargo”. *The Hispanic American Historical Review* 30, núm. 2 (1950): 195-208.
- Graulich, Michel. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard, 2005.
- Gruzinski, Serge. *Conversation avec un métis de la Nouvelle-Espagne*. París: Fayard, 2021.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. París: Fayard, 1999.
- Inoue Okubo, Yukitaka. “Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-histórico de la Nueva España”. *Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 66 (2003): 2-14.
- Johansson, Patrick. *Xochimiquiztli, la muerte florida. El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Konetzke, Richard, coord. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Vol. 1 (1493-1592). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Kyle, Donald. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. Nueva York: Routledge, 1998.
- Lesbre, Patrick. *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxōchitl*. Traducción de Mario Zamudio. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2016.
- Lesbre, Patrick. “Un représentant de la première génération métisse face à l’aristocratie Acolhua. Juan Bautista Pomar (fin xvi e-début xvii e siècles)”. En *Transgressions et stratégies du métissage*. Coordinación de Bernard Lavallé, 183-200. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999.
- León-Portilla, Miguel, coord. *Historia documental de México*. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Manion, Margaret y Bernard J. Muir, coords. *Medieval Texts and Images Studies of Manuscripts from the Middle Ages*. Reading: Harwood Academic Publishers, 1991.
- Mattingly, Garrett. *Renaissance Diplomacy*. Nueva York: Dover Publications, 1988.

- McAlister, Lyle. *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Coordinación de Luis Reyes García. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2013.
- Olaechea, Juan. *El mestizaje como gesta*. Madrid: Mutualidad de Seguros de la Agrupación de Fincas Rústicas de España, 1992.
- Olivier, Guilhem. “‘No estimaban en nada la muerte...’. El destino sacrificial en Mesoamérica. Aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 65 (2023): 75-114.
- Oudin Caesar, *Tesoro de las dos lenguas española y francesa. Primera parte*. León de Francia: A costa de Miguel Mayer, 1675.
- Pomar, Juan Bautista de. *Poesía náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar. Texcoco, 1582. Coordinación de Ángel Ma. Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Popescu, Liviu. “La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo XVI”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Popescu, Liviu. “Visión de la narrativa mestiza novohispana del siglo XVI sobre la religiosidad indígena”. *Korpus* 21, núm. 11 (2024). <https://korpus21.cmq.edu.mx/index.php/ohtli/article/view/183/298> .
- Queller, Donald. *Office of Ambassador*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Romero Galván, José Rubén, coord. *Historiografía mexicana*. Vol. 1, *Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Sarabia Viejo, María Justina. *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.
- Townsend, Camilla. “Introduction. The Evolution of Alva Ixtlilxochitl’s Scholarly Life”. *Colonial Latin American Review* 1, núm. 23 (2014): 1-17.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel, eds. *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Vol. 2. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2021.
- Velasco, Salvador. “Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc”. *Mesoamericana*, núm. 38 (1999): 1-31.
- Velasco, Salvador. “La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Etnicidades emergentes y espacios de enunciación”. *Colonial Latin American Review* 1, núm. 7 (1998): 33-58.

## SOBRE EL AUTOR

Licenciado en historia (medie universal), maestro en Estudios Sur-Est Europeos por la Universidad de Bucarest, maestro y doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente se encuentra en un programa posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus líneas de investigación e interés abarcan el sacrificio religioso, el imaginario histórico del periodo colonial temprano de la Nueva España, la teoría de la historia, la ecocrítica y la historia ambiental. Ha publicado varios artículos especialmente enfocados en el estudio del imaginario y una traducción al rumano del libro *Tamoanchan y Tlalocan* del doctor Alfredo López Austin. Entre sus publicaciones destacan “Juan Bautista Pomar — Una lectura ecocrítica”, en *Pensamiento, arte y letras: la Nueva España gestada en Mesoamérica* (Cuernavaca: El Colegio de Morelos, 2023), 217-265; Popescu, Liviu y Javier Martínez Villarroja, “Entrevista a Alfredo López Austin”, *Ex novo: revista d’història i humanitats*, núm. 4 (2007): 145-166; “Imaginea regimului politic în Principate. De la fanarioți la mișcarea lui Tudor Vladimirescu”, en “*Societatea românească între modern și exotic văzută de călătorii străini în secolele XVIII-XIX*”, coord. de Ileana Căzan, Irina Gavrilă (Bucarest: Oscar Print, 2005), 27-92.