

Socializar con el enemigo; forjar identidades. La guerra azteca antiexpansionista

Socializing with the Enemy; Shaping Identities. Anti-Expansionist Aztec Warfare

Resumen

En el presente trabajo, analizamos las relaciones sociales entre los enemigos nahuas del Postclásico tardío. Damos importancia a la captura como generador de una diferenciación social, basado, como telón de fondo, en un “dualismo en perpetuo desequilibrio” (Lévi-Strauss, 1992: 297). Con apoyo en el concepto de “alteridad constitutiva” (Erikson, 1986), indagamos en el papel del enemigo para la formación de *persona* del noble guerrero, y como el captor pasa por un proceso de “enemización” (Vilaça, 2010).

En la segunda parte del texto, retomamos una (vieja) discusión entre Claude Lévi-Strauss y Pierre Clastres acerca de la guerra amerindia, que nos lleva a ubicar la guerra florida en el debate sobre el intercambio. Desde un enfoque relacional entre los adversarios, definimos esta guerra como un pacto basado en una relación de depredación.

Palabras claves: identidad, alteridad, parentesco, nahuas, guerra, relaciones interpersonales/intercomunitarios

Résumé

Dans ce travail nous analysons les relations sociales entre les groupes nahuas ennemis du Postclassique récent. Nous faisons ressortir l'étude de la capture en tant qu'événement générateur d'une différenciation sociale, fondée sur un « dualisme en déséquilibre perpétuel »

(Lévi-Strauss 1992 : 297). En nous appuyant sur le concept d'« altérité constitutive » (Erikson 1986), nous enquêtons sur le rôle de l'ennemi pour la formation du guerrier noble en tant que personne, y comment il passait par un processus « d'ennemization ».

Dans la deuxième partie du texte, nous reprenons une (ancienne) discussion entre Claude Lévi-Strauss et Pierre Clastres sur la guerre amérindienne, ce qui nous amène à placer la guerre fleurie dans le débat sur l'échange. A partir d'une approche relationnelle entre les adversaires, nous définissons cette guerre comme un pacte fondé sur une relation prédatrice.

Mots-clés: identité, altérité, parenté, aztèque, guerre, relations interpersonnelles/intercommunautaire

Summary

In this paper I analyze Postclassic Aztec period social relations with the enemy. My aim is to highlight captive-taking as a generator of social differentiation, based on the idea of a “dualism as a perpetual disequilibrium” (Lévi-Strauss, 1992: 297). Making use of the concept of “constitutive alterity” (Erikson, 1986), I investigate on the production of the warriors' person as a motivation for captive-taking, and how he goes through a process of “enemization” (Vilaça, 2010).

In the second part, I return to an (old) discussion between Claude Lévi-Strauss and Pierre Clastres on amerindian warfare, which will enable us to integrate the Aztec Flowery Wars in a more general debate on exchange. With a focus on relational complexity between Aztec rivals, I define this specific war as a form of politics of exchange based on a predatory relationship.

Key words: Identity, Alterity, Kinship, Aztecs, Warfare, Interpersonal/Intercommunity Relationships

Introducción

1 El presente trabajo deriva de una investigación (2018) más amplia sobre el consumo de un enemigo de guerra entre los nahuas del Postclásico tardío. Aunque en esta formulación, el vínculo entre el canibalismo y la guerra es lógico (la razón de la guerra es capturar un enemigo con el fin de sacrificar y consumirlo), no explica los motivos de esta dinámica. Mientras avanzaba el proyecto, surgió la comprensión de que no se puede entender, ni la antropofagiaⁱ, ni esta “guerra de captura” (tan particularmente descrita en las fuentes históricas, y a veces definida como la “guerra florida”), sin establecer una serie de nexos con otros fenómenos sociales, en ocasiones aparentemente alejados de la temática central que nos interesaba.

2 En un análisis anterior (Declercq, 2018, 2020), hemos cuestionado dos explicaciones anteriores sobre la guerra florida que consideramos demasiado reduccionistas: primero la teoría de la “guerra sagrada” (sintetizado en Canseco Vincourt, 1966) que reduce la batalla a la búsqueda de una víctima para la comunión con las deidades hambrientas que sustentan el cosmos. La segunda explicación critica a la primera, elimina los elementos religiosos y convierte la guerra florida en una táctica geopolítica de tipo ceremonial para dominar enemigos resistentes (Hassig, 1988). Mientras esta segunda teoría nos parece inverosímil, no descartamos la primera totalmente, sino la consideramos insuficiente. Dentro de esta perspectiva, la captura de un enemigo ha sido clasificada tradicionalmente como un motivo “ritual”, asociado a la cosmología de establecer un pacto entre humanos y dioses a través del sacrificio.

3 Acerca de la captura de prisioneros, Scherer y Verano (2014: 12) comentan:

Considering the ubiquity of scenes of prisoner display in Pre-Columbian art, however, we must question whether captives had some specific significance in the Pre-Columbian worldview. Is this display simply a favored stylistic convention, or does it point to the prominence of captive-taking as an objective in war? If so, what

does the prominence of captive-taking say about the nature of Pre-Columbian war? Was the entire motivation for war the taking of captives, perhaps for ritual sacrifice as some have suggested? Or do captives figure prominently in Pre-Columbian art because they possessed deeper sociopolitical significance pertaining to the outcome of war?

4 Nuestro objetivo aquí es indagar sobre estos significados sociopolíticos. En un trabajo anterior (Declercq, 2018, 2020), demostramos que la *raison d'être* de la guerra florida se encuentra en los vínculos entre el acto violento y el sistema sociopolítica indígena del parentesco y la reproducción social. Se trata de un conflicto que permite, como alternativa a la alianza matrimonial, la construcción de una relación depredadora con seres de la alteridad (el enemigo) relevantes, es decir, culturalmente cercanos. A diferencia de las obligaciones de reciprocidad vinculadas a la relación matrimonial, los nexos a través de la guerra parecen liberarse de estos compromisos, y ofrecen otras ventajas adicionales. Más adelante, presentamos un relato de los indígenas mixe del siglo XX en donde se rechaza claramente la opción de la alianza matrimonial, en favor del conflicto.

5 Posteriormente, ampliamos el estudio con un análisis (Declercq, JSA, en prensa), siguiendo a Olivier (2010), acerca del carácter de las relaciones entre grupos nahuas del Postclásico tardío, tanto a nivel histórico como en la dimensión mitológica. Vimos como los conflictos originarios entre parientes desembocaban en una ola de separaciones durante las migraciones fundacionales. Con base en el concepto de “*mutuality of being*”, o de identidades compartidas de Marshall Sahlins (2013), cuestionamos la idea de construir una “identidad propia” después de estos conflictos (Castellón, 1987; Navarrete Linares, 2011).

6 En el mito sobre el origen de la Guerra Sagrada queda claro que los adversarios (los Mimixcoa) se parecen unos a otros. A nuestro juicio, el nacimiento el mismo día de sus protagonistas, los cinco Mimixcohua y sus cuatrocientos homónimos (*Leyenda de los soles*, 2011: 185, 187) queda muy próximo al concepto indígena de gemelaridad. Con Camaxtli-Mixcóatl como deidad tutelar de los nahuas del Valle de Puebla-Tlaxcala, los enemigos de la Triple Alianza, los ámbitos mitológicos e históricos se entrelazan (Olivier, 2010: 468).

Concluimos que la guerra florida era una muestra de una interdependencia mutua (dentro de una red de relaciones que se perfila compleja), y la disolución de la identidad autónoma.

7 La reflexión que presentamos aquí surgió a partir de una invitación del CEMCA para exponer nuestras inquietudes acerca de la guerra florida. Para el análisis, haremos uso de algunos conceptos antropológicos acerca de la guerra amerindia, formulados originalmente para las comunidades de las Tierras Bajas de Sudamérica, y por otra parte en los Estados Unidos. Se podrá objetar que esta comparación entre culturas con una organización social tan distinta implica ciertos peligros interpretativos (algunos dirán que se tratará de un ejercicio en vano). Sin embargo, consideramos que la lógica de las guerras floridas y sus estrategias bélicas, distintas a las guerras de “conquista” para exigir un tributo, tiene un trasfondo comparable con otros casos del mundo amerindio (que, a diferencia de Mesoamérica, perduraron hasta el siglo XIX o XX), sin olvidar sus características particulares.

8 De la misma manera, el manejo de teoría antropológica para el estudio de las fuentes históricas no debe de ser un obstáculo metodológico. Cabe señalar que el uso de datos etnográficos (regionales) para la construcción de modelos históricos explicativos tiene una larga tradición en los estudios mesoamericanos.

9 Pensamos que el ejercicio podrá ser fructífero y complementar nuestras ideas anteriores, a partir del estudio fundamental acerca de la guerra del etnólogo Pierre Clastres, basado en su teoría política de la “Sociedad contra el Estado” ([1977], 1996). Su análisis nos permite entender de qué manera las guerras floridas formaban un obstáculo para los objetivos expansionistas de la Triple Alianza. Nos interesa en particular su discusión con Lévi-Strauss acerca de la guerra en relación con el intercambio. Aunque una parte de sus argumentos hoy en día perdieron algo de su validez (se trata de una crítica de antropología política), el trabajo de Clastres formó la base de varios estudios posteriores acerca de la política y la guerra amazónica.ⁱⁱ

10 Volviendo a Mesoamérica, es importante señalar que en el enfoque académico tradicional prevalece la noción de la captura de prisioneros para fines sacrificiales en función de una relación recíproca entre los humanos y los dioses, por medio de la consagración de la víctima

y la comunión con las deidades, basado en Robertson Smith (1846-1894) y la clásica definición de Hubert y Mauss (1964 [1898]: 10-13). En dicha explicación, el tema de la identificación entre el guerrero y su cautivo, o la asimilación del sacrificante con la víctima-sustituto ha sido la esencia del análisis (Graulich, 2005: 165, 349-350; Olivier (2015: 341, 627; 2004: 397-402; 2010: 466-467; Baudez, 2010, 2013). En palabras de Graulich (2005), se trataba de inmolar víctimas dignas para ofrendar a los dioses.

11 Sin ignorar esta percepción fundamental, nosotros pretendemos ampliar el campo de estudio y seguir la observación de Descola (1993: 171) de no olvidar los aspectos sociológicos (no nos referimos a una dicotomía sagrado/profano) cuando se trata de explicar los conflictos bélicos y el tratamiento de los enemigos capturados. Consideramos que la argumentación del sacrificio del “otro” como sustituto y como manifestación pragmática del autosacrificio subestima la relevancia de la captura del otro como forma de socialización intercomunitaria y como productor de identidad y transformación. En pocas palabras, se trata de profundizar en el potencial de la relación (Neurath, 2020: 117), con base en conceptos como “alteridad constitutiva” (Erikson, 1986; Vilaça, 2002: 349; Fujigaki Lares, 2015: 62). En este sentido, la guerra florida se perfila como una forma violenta de intercambio de “identidades antagónicas” (Taylor, 2000; Neurath, 2020), basado en los principios de una relación de depredación.

Breve descripción de las guerras según las fuentes

12 Las fuentes históricas del siglo XVI señalan una serie de guerras para los siglos XIV y XV entre distintos pueblos (*altépetl*) del Altiplano Central de México cuyas objetivas no se dirigían a ganar tierras, exigir tributo o conquistar comunidades (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, II: 112; I: 405). La intención tampoco era matar al enemigo, al menos no en el campo de batalla. Según fray Diego Durán (1984, I: 34) en aquellas batallas y reencuentros más pugnaban por prenderse que por matarse unos a otros, y este era su fin: prender y no matar [...] sólo traer de comer al ídolo y a aquellos malditos carniceros, hambrientos por comer carne humana.ⁱⁱⁱ En palabras de fray Benavente (2001: 101), "tenían para ejercitarse en la guerra y tener cerca de dónde haber cautivos para sacrificar, que no por pelear y acabarlos..." En su *Relación de Texcoco* señala Juan Bautista Pomar (1941: 16): "El modo y orden que en esto tenían era que

los enemigos que en la guerra podían matar no los mataban, antes los tomaban vivos y traían presos á fin de sacrificarlos".

13 El *Códice Florentino* (1950-1981, VI: 74) habla de *yaomiqui* o "muerte florida". Estas guerras se llevaban a cabo entre comunidades vecinas, o dentro de un área geográficamente cercana. Aunque sin duda, se conocían estos conflictos en otras partes de México (véase los distintos testimonios en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*), los más conocidos se llevaron a cabo entre grupos de la Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) y los enemigos del Valle Puebla-Tlaxcala, principalmente Tlaxcala o Huexotzinco. Se decía que el dios de los mexicas, Huitzilopochtli, prefería comer la carne de estos vecinos que la de los pueblos lejanos y "bárbaros" (Durán, 1984, II: 232, 233).^{iv} Así, por ejemplo, "[En el año 1484] Nezahualpilli [de Tezcoco] iba a Huexotzinco a cautivar" (Chimalpáhin, 2003: 157).

14 Hay que señalar otra característica fundamental: si los mexicanos se enfrentaban para buscar prisioneros, los enemigos de Tlaxcala y Huexotzinco "también decían lo mismo de los mexicanos y que de ellos prendían y sacrificaban tantos, como los otros de ellos" (Benavente, 2001: 101). Este último rasgo, que describe una dinámica de objetivos mutuos, es esencial para entender el aspecto relacional del conflicto. Además, contradice la idea que los ritos sacrificiales y antropofágicos eran un invento del "imperio" mexica con el fin de causar terror y debilitar a los adversarios.

15 Otro aspecto esencial que queremos señalar son las invitaciones y los encuentros secretos con el enemigo para presenciar los ritos sacrificiales. Para las ceremonias de la elección de Moctezuma II, "vinieron a estas fiestas hasta los propios enemigos de los Mexicanos como eran los de Michhuacan y los de la provincia de Tlaxcala, á los cuales hizo aposentar el Rey y tratar como á su misma persona, y hacerles tan ricos miradores desde donde viesan las fiestas, como los suyos, aunque encubiertos y disimulados, y salían, en los bailes y fiestas de noche, con el mismo Motecuczuma, el cual los trataba con tanta cortesía y discreción, que los dejó admirados y no menos gratos" (*Códice Ramírez*, 1975: 75). A nuestro juicio, se trata de un pacto secreto (y por lo tanto sagrado), en donde los jefes evocan y aseguran la obtención de los bienes (Walens: 1981). Así cuenta la *Relación de Michoacán* (2011: 189) como durante los preparativos a la guerra, un sacerdote "nombraba todos los señores de sus enemigos, por sus nombres a cada uno, y decía: 'tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo

en cargo, rescibe estos olores y *deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras*’.”^v

"Los enemigos de casa"^{vi}

16 Con base en los testimonios de los cronistas, se puede definir la guerra florida como un enfrentamiento entre dos o más partidos que comparten el mismo objetivo final: capturar el enemigo –no matarlo– con fines sacrificiales y antropofágicos. Se entiende que la confrontación es temporal y no se trata de dominar o conquistar el territorio del otro. Destaca también una clara preferencia en la selección del enemigo. En ocasiones, el enemigo participaba de manera secreta en ceremonias destacadas.

17 Después de esta descripción, vale la pena retomar la pregunta de Ross Hassig (2003: 50): “¿por qué tan pocos enemigos se involucraban en las guerras floridas?” La respuesta a esta pregunta ya nos fue aportada en 1939 por Ceballos Novelo en una publicación con título “Sentido religioso y social de la llamada Guerra Florida”. Este estudio, que no se suele mencionar en la discusión sobre la guerra florida, incluye ideas de un trabajo inédito de José García Payón. Según estos autores (1939: 492), “el pacto de la guerra religiosa se efectuó entre pueblos del mismo origen étnico, [...] tenían los mismos antecedentes culturales, especialmente, las mismas concepciones míticas”. En este sentido, no era extraño que se combatían para sacrificar prisioneros, ya que compartían “semejantes divinidades”. Posteriormente, según estos autores, las “distinciones” que uno se podía ganar a través de la captura adquirieron más importancia.

18 El papel de la cercanía (geográfica-cultural) y la identidad compartida resulta fundamental. Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 112; I: 544) los define como "los enemigos de casa". La guerra florida se ejecutaba con algunos “otros”, no con “todos”, o, como decía Todorov (1987: 84), la víctima sacrificial ideal no era “ni semejante, ni totalmente diferente”.^{vii} Baudot (2004: 63) describe el enemigo de Tlaxcala como el más cercano a la “identidad mexicatli”, según el francés, “una noción muy restrictiva de la auténtica humanidad”.

19 Cuando los mexicas se acercaron a Coatépéc durante su migración, los otomíes que moraban en la región comentaron que los recién llegados no eran humanos (*amotlaca*), sino

malvados y bellacos (Alvarado Tezozómoc, 1998: 28-50), una calificación que encontramos con frecuencia en la mitología para denominar al otro.^{viii} Esta observación explica por qué los pueblos lejanos eran llamados “bárbaros”, cuya carne no fue tan apreciada por el dios mexica, Huitzilopochtli (Durán, 1984).^{ix} Si las exigencias acerca de los prisioneros eran tan precisas y selectivas, no era para menos: la captura de un prisionero se asemejaba a un proceso de procreación, seguida por la asimilación entre el guerrero captor y su cautivo, una relación considerada de padre e hijo.^x Por medio de mecanismos de “humanización” o *nauatizque* (“nahuatlización” o conversión en un nahua), se producía e incorporaba personas reales y virtuales.^{xi} El prisionero se “domesticaba” a partir de este extraño proceso de consanguinidad. Por la misma razón, un guerrero noble capturado normalmente ya no era bienvenido en su comunidad de origen (*Relación de Michoacán*, 2011: 161).^{xii}

La “enemización” del guerrero captor

20 El guerrero captor, en cambio, era sujeto a un proceso de transformación a la inversa, es decir, se “enemizaba”.^{xiii} Los indígenas consideraban que la construcción de un vínculo con cualquier sujeto (humano o no-humano) con suficiente *tonalli* fuera de la propia comunidad iba acompañado de todo tipo de transformaciones en los involucrados. Estas transformaciones podían ser involuntarias y no deseadas. Así, por ejemplo, durante las hambrunas de 1450-1554, los nahuas del centro fueron vendidos como esclavos a los totonacos. Se decía que “la gente se atotonacó” (“*netotonacauillo*”, *Códice Aubin*, 2017: 58-59. Trad. de R. Tena), es decir, devinieron totonacos. A través de la convivencia, se adquirió la misma esencia.^{xiv}

21 El caso de la “enemización” por medio del prisionero se evaluó como algo peligroso, pero positivo. No estamos bien informados acerca de estos procesos en el caso de los antiguos nahuas. Sin embargo, hay indicaciones que el guerrero captor, por medio de la captura del enemigo, se apropiaba de ciertas propiedades del prisionero como “persona”.

22 Las mutaciones parecían funcionar en direcciones opuestas en ambos casos: tanto la enemización del captor debía ser controlada para evitar excesos, como la domesticación del prisionero corría el riesgo de disminuir demasiado su ferocidad (que debía demostrar por última vez en el *temalácatl*). Aunque la prohibición por parte del captor de comer la carne de

su propio prisionero se explica debido al lazo de parentesco construido y la consecuente identificación del uno con el otro, también se explica por el “exceso de sangre” que el captor llevó en su estómago debido a la captura de su cautivo (se podrá decir que la consubstancialidad se realizó desde la captura).^{xv}

23 La más prestigiada mutación o “devenir otro” (Viveiros de Castro, 1992: 254) se lograba a través de la captura de un hombre noble masculino, culturalmente reconocido, como máxima potencia de *tonalli* (calor, fuerza anímica), *tequayotili* (ferocidad) y *tléyotl* (fama).^{xvi} Se decía de Moctezuma que por los cautivos se hacía joven, se erguía, vivía más tiempo, se llenaba de fama. Encima de todo, “se embravecía. Así se hacía temible”, “*motecuantlalia. Icmotlamauhtilia*” (Trad. de López Austin, 2012: 241). En otras palabras, se convirtió potencialmente en un *tecuaní* o caníbal. El *tlatoani* era el máximo exponente de ferocidad guerrera (*tequayotili* o ‘*tequayotl*’) (Códice Florentino, VI, 1992. Trad. de Díaz Cintora; Olivier, 2008: 281; 2015: 447), “*ca ti-tequani-uh ca ti-tequa-ca-uh*”, “porque eres una fiera, porque eres su fiera”. La fuerza *tonalli* se encontraba principalmente en ancianos que habían acumulado prestigio y fama (*tléyotl*), asociado al temperamento y valor de cada individuo (López Austin, 2012: 231, 298), a nuestro juicio, el perfil de un hombre con múltiples hazañas en el campo de batalla.^{xvii}

24 Esta interiorización del enemigo se multiplicaba con cada cautivo, y se expresaba a través de una diferenciación exterior, en forma de signos corporales de prestigio, pero también, a diferencia de las Tierras Bajas sudamericanas, por medio de bienes materiales.^{xviii} Además, la captura de prisioneros entre la nobleza guerrera era una condición necesaria para poder casarse.^{xix} Se puede decir que la producción de un hijo virtual enemigo resultaba en la posibilidad de la reproducción biológica.^{xx}

25 En este sentido, el sacrificio del “otro” como expresión de una relación sobrepasa la noción de un “yo” como un don a los dioses. ¿Si la inmolación del “otro” en la mitología se asocia claramente con el inicio de la Guerra Sagrada y con su papel de sustituto del autosacrificio para las funciones cósmicas, valdría la pena explorar más acerca de la necesidad de la captura como vínculo relacional indispensable para la identidad y la vida social durante los tiempos iniciales de las grandes separaciones?

26 Con la muerte de la víctima no desaparece la “persona-enemigo”. Todo lo contrario, lo que presenciamos es la incorporación permanente del otro en el interior del captor (incluyendo su muerte simbólica). Otra parte (sustancia) se fragmenta en hombre-águila para viajar a la Casa del Sol, mientras el fémur obtiene el estatus de cautivo-divino.^{xxi} Finalmente, falta mencionar que la cabeza fue colgada en el *tzompantli*, un andamio de cráneos humanos que posiblemente representaba un árbol con sus frutos (Taube, 2017: 29).

El "Enemigo de Ambos Lados"

27 Debido a las transformaciones peligrosas descritas, la constitución social del guerrero se encontraba oscilando entre la comunidad propia y el mundo externo. Tal vez el máximo exponente de esta ambigüedad era el dios Tezcatlipoca como Necoc Yáotl, el "Enemigo de Ambos Lados".^{xxii} Recordamos que un himno en su honor decía: *Nomatca nehuatl ni Yaotl*, "Yo mismo soy el enemigo" (Sahagún, 1958: 253. Trad. de Garibay). Cabe señalar que Olivier (2004: 61-66), aunque identifica a varias deidades como Yáotl, no atribuye este título a los guerreros mismos. Pese a que las fuentes no mencionan a los guerreros directos como Yáotl, todo indica que el proceso de “enemización” va en este sentido. Consideramos que el conjuro en Ruiz de Alarcón (1987: 159, 160) para buscar abejas, en donde “Yaotzin” va en busca de sus tíos, “gente que habita en jardines” con “alas amarillas”, ciertamente alude a la guerra.^{xxiii}

28 Por otra parte, los episodios en Sahagún sobre los varones recién nacidos ilustran la ambigüedad ontológica al principio de su vida, y su conversión -cuando el niño empieza a comer maíz- en un ser humano pleno. En algunos fragmentos emblemáticos, derivados de los discursos que se pronunciaban durante los ritos del nacimiento, se decía: “Si [su nombre era] Yáotl [Enemigo], la partera habla varonilmente, le dice: ‘Oh Yáotl, Oh Yáotl, toma tu escudo, toma tu dardo, el pequeño escudo, para dar placer a Tonatiuh’” (*Códice Florentino*, VI, en Olivier, 2015: 651).^{xxiv} Esto llevó a Olivier (2014) a preguntarse, ¿Por qué dar a luz a un enemigo?

29 Se decía que la mujer que paría había *cautivado* un niño (Seler, en *Códice Borgia*, 1963, I: 25; Olivier, 2014). En caso de morir durante el parto, la mujer era enterrada con gritos bélicos y se ganaba un lugar en la parte occidental de la Casa del Sol, al igual que los

guerreros muertos en el campo de batalla (que iban a la región del este) (Torquemada, 1975-1983, 3: 92).^{xxv}

30 Otro aspecto llamativo dentro de los procesos de enemización son una serie de ritos en la zona fronteriza con el enemigo. Durante la veintena de Ochpaniztli, un personaje con el título de *cuauhnochtli* (“tuna de las águilas”, una metáfora para los corazones de los cautivos sacrificados, Caso, 2006 [1927]: 79) se llevó el corazón de la *ixiptla* de la diosa Madre Toci, al pueblo de Huexotzingo (territorio enemigo), donde lo enterraron entre los guerreros muertos, caídos en las guerras contra Tlaxcala (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945: 48, f.348r.). Después de su sacrificio, la víctima es desollada. En palabras de Sahagún (2003, I: 194, 196; CF II: 122), se llevaba el “pellejo del muslo” al templo de su (recién nacido) hijo Cintéotl Itztlacoliuhqui, el dios del maíz “frío”, del inframundo (Graulich, 1999: 127). Poco tiempo después, subían el joven con su “máscara de piel” (*mexxayacatl*) al cerro Popotl Temi, también en el límite de la región de los enemigos, en las laderas del volcán Iztaccíhuatl. De la misma manera, se enterraba el cordón umbilical de los varones en la frontera con el enemigo, un acto para favorecer la bravura del niño (Sahagún, 2003, I: 393). Es de notar que era necesario vigilar estos espacios rituales cerca de los campos de batalla, ya que los enemigos querían robarse estos atributos, y por lo mismo buscaban el enfrentamiento (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945: 48, f.348r.; Sahagún, 2003, I: 197). Finalmente, la piel de la diosa desollada, al igual que los vestidos de sus aliados guerreros que representaban los Huastecos, eran colgados en un andamio de madera, en el templo de Toci, llamado Tocititlan, ubicado en el límite de la ciudad (Durán, 1984, I: 148; Sahagún, 2003, I: 199).

31 Antes de comentar esta notoria costumbre, volvemos un instante a la extraña máscara hecha de la piel del muslo de la diosa Toci. Según el análisis de Thelma Sullivan (1974: 258), la máscara alude a “algo” que cubrió al hijo al nacer. En su opinión, se trata de un exceso de semen. La autora llega a esta conclusión, con base en el discurso de una partera en la obra de Sahagún (2003, I: 541), en donde se señala como no abstenerse de la actividad sexual antes del parto podrá generar una sustancia pegajosa, y riesgosa. El deshacerse de la máscara al final de la fiesta simbolizaría su nacimiento y su purificación, y, en combinación con el

abandono simultáneo del cordón umbilical en la frontera con el enemigo, expresaría en conjunto su misión como futuro guerrero, como señala Sahagún.

32 Para López Austin (1967: 41) el tocado completo representa la helada. Opina que se trata de un acto mágico de protección a la próxima cosecha de maíz, y que dejan la máscara de “hielo” en perjuicio de sus vecinos enemigos. Graulich (1999: 95, 107, 130, 131) retoma a López Austin y a Seler y, a diferencia de Sullivan, considera que es más bien el algodón que cubre el cuerpo completo del dios del maíz que representa al semen. La máscara, hecha de la piel -el sexo- de la diosa, sería la expresión de “suciedad”, la mancha y el primer pecado. En combinación con el sombrero de obsidiana de Cintéotl Itztlacoliuhqui, se trataría de la expulsión del pecado y el frío hacía el enemigo. Mazzetto y Rovira (2014: 111) señalan que tanto Tocititlan como Popotl Temi son zonas liminales: “uno era la reproducción del otro: el primero integrado en la dimensión cultural, el segundo en la dimensión natural”. Siguiendo a Dehouve (2009: 28), el abandono de estas partes corporales (y atributos asociados) consagradas podría corresponder a ritos de expulsión.

33 Otra posible explicación que queremos plantear es que la máscara que cubre el rostro del joven dios representa la placenta de la Madre Toci. Reconocemos que esta hipótesis se basa más en la teoría general de la relacionalidad que en datos concretos en las fuentes. Planteamos que el enterramiento de estas partes corporales (incluyendo vestidos u otros atributos) en lugares fronterizos podría estar vinculado con las distintas formas de socialización entre los enemigos que estamos planteando aquí, con fines regenerativos de la alteridad.

34 Es notable que hay cierta contradicción en los objetivos de las ofrendas fronterizas. Si la máscara de piel correspondería a la expulsión de un objeto sagrado y peligroso, como lo plantean Mazzetto y Rovira, es cierto que inhumar el cordón umbilical del varón tendría fines de reforzamiento bélico para el niño. Otros autores señalados argumentan que podría corresponder a fines mágicos agrícolas, con efectos negativos para los vecinos. ¿En tal caso, nos preguntamos por qué no los escondían en lugares más secretos? Y mientras el abandono de un “exceso de semen” podrá compensar las manchas y purificar la mente de lo sucio, ¿cómo explicar el traslado en manos de Cuauhnochtli del corazón de Toci? ¿Cómo explicar la presencia inmediata de guerreros enemigos en estos sitios sagrados? ¿Los enemigos

atacaban con el deseo de poseer un trofeo nuevo o querían eliminar los poderes mágicos y malevolentes introducidos en su hábitat?^{xxvi}

35 Sea como fuera, llama la atención que escogían la tierra de los “enemigos de casa” para depositar estos órganos, las víctimas sacrificiales por excelencia.^{xxvii} ¿En este sentido, nos preguntamos si estos ritos de expulsión no tenían fines regenerativos, con el fin de garantizar cautivos “idénticos” para las guerras sin fin? Para la producción de un hijo-cautivo y el proceso de identificación consanguinaria, lo más fructífero consistió en un *split* del propio ser. ¿La placenta representaba un doble yo, como era el caso en muchas culturas amerindias? (Viveiros de Castro, 2001: 32). Dehouve (2009: 28) observa que a menudo, los ritos de desplazamiento adquirirían una doble función contradictoria de expulsión y de obtención. A nuestro juicio, se trataría aquí de una expulsión desde el punto de vista mexicana, y de obtención y beneficio para el enemigo.

36 Siguiendo a Viveiros de Castro (2001: 32), en esta “dimensión natural” (Mazzetto y Rovira, 2014: 111), el enterramiento del doble tendrá lógica. En términos antagónicos, el destino terrestre por medio de la putrefacción de su cordón umbilical y la placenta garantizarían un destino solar del varón recién nacido.^{xxviii} En estas áreas liminares de fecundación, donde ambas comunidades abandonan/entregan de manera recíproca a la víctima (cautivos de guerra), la inhumación de elementos de identidad/alteridad podrían ser signos de intercambio regenerativos.

37 Es notable que después de haberle puesto al niño el nombre de alguno de sus “antepasados”, se invitaba a los muchachos del barrio, que “representaban a los hombres de guerra”, a un plato que llamaban “el ombligo del niño”. Y gritando, decían: “venid acá; venid a comer el ombligo de Yáutl” (Sahagún, 2003, I: 575). De manera curiosa, los jóvenes personificaban guerreros muertos en batalla, debido a que “se habían robado la ofrenda del cordón umbilical del niño” (*Códice Florentino*, 1950-1982, VI: 204)^{xxix}, ...tal como los enemigos reales en Popotl Temi (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945: 48, f.348r.).

38 ¿Es posible que estos actos simbolizaran la posición ontológica de *Necoc Yáotl* o "Enemigo de Ambos Lados"? A los infantes que nacían en el signo Ce Miquiztli, “Uno

Muerte”, asociado a Tezcatlipoca, les llamaban Míquiz, Yáotl o Nécoc Yáotl (*Sahagún*, 2002, I: 368).

La guerra florida: una guerra antiexpansionista

39 Al integrar la guerra florida en una competencia por el poder geopolítico, la propuesta de Ross Hassig no escapa a la lógica Hobbesiana de considerar la guerra como la secuencia de una paz fracasada. Para este autor, se trata de una estrategia de la Triple Alianza, en la que reduce al adversario en víctima. Esta visión unilateral puede tener validez para las guerras cuyo fin era exigir un tributo. La esencia de las guerras floridas, en cambio, solamente se deja ver si se acepta la intencionalidad pactada entre ambos adversarios, es decir, el carácter bilateral de la relación.^{xxx}

40 Recordamos que nuestro objetivo es demostrar que las guerras floridas no tuvieron como fin debilitar el poder político del adversario, sino al contrario, se aspiraba a mantener la autonomía de ambas comunidades. Para justificar esta conclusión, hacemos uso de algunos conceptos antropológicos acerca de la guerra y el intercambio.

41 Tomamos como punto de partida que las guerras floridas formaban una estrategia violenta para establecer una relación de parentesco (como señalamos más arriba). De esta manera, considerando el conflicto en primera instancia como una relación social, nos apoyamos en la teoría del intercambio y la reciprocidad de Lévi-Strauss. El antropólogo francés proponía que las alianzas matrimoniales, como forma de intercambio, evitaban los conflictos bélicos: “La política del matrimonio es la contraparte de la guerra” (1943: 127). En un artículo de 1977 titulado “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, que forma parte de una serie de textos sobre antropología política, Clastres (1996) elabora una explicación acerca de la guerra amazónica, basada en una serie de argumentos como respuesta al “discurso del intercambio” de Lévi-Strauss. Para Lévi-Strauss, decía Clastres, el intercambio es la esencia y siempre superior a la guerra. En dicho modelo, la guerra es visto como la negación del intercambio (principio de la sociabilidad) y, por lo tanto, no puede ser una contribución positiva a la sociedad. En síntesis, si para Hobbes la sociedad primitiva es una sociedad que niega el intercambio (la guerra de todos contra todos), para Lévi-Strauss, en

cambio, la sociedad primitiva es el intercambio de todos con todos (Clastres, 1996: 198). En otras palabras, es una sociedad idealmente sin guerra.

42 Clastres, por su parte, invierte la teoría de Lévi-Strauss, y prioriza la guerra, como fenómeno esencial de la sociedad, mientras el intercambio (en forma de alianzas) solamente está al servicio de la guerra. En su propuesta, el propósito de la guerra es asegurar la autonomía del grupo. Esta autonomía es fundamental para preservar (1996: 204) una diferencia irreductible en relación con los demás. Se trata de una sociedad de múltiples comunidades diferenciadas, que se oponen al intercambio, por el riesgo de perder su ser mismo, y la capacidad como un Nosotros autónomo: “Es un ser indiviso, el cuerpo social es homogéneo, la comunidad es un Nosotros” (1996: 212). Además, la guerra es un fin político en contra del intercambio, ya que cualquier forma de intercambio podrá generar poder para un jefe, y resultar en la formación de una sociedad jerarquizada.

43 ¿Volviendo a la guerra florida, nos preguntamos cuales son los aspectos de la teoría de Clastres que podemos rescatar? Compartimos su noción que estas guerras eran una estrategia para construir una entidad política discreta y autónoma. El antagonismo con el extranjero confirmó la noción de un “Nosotros autónomo” (Clastres, 1996: 211, 212). Al crear enemigos, el grupo se crea a sí mismo (Harrison, 1993: 128). Recordamos que las guerras floridas en ningún momento aspiraban la toma del poder político ajeno. Es en este sentido que nos atrevemos a definir las como unas guerras anti expansionistas. Aunque las fuentes históricas no nos revelan información al respecto, no nos parece improbable que hayan existido tensiones en los consejos militares de la Triple Alianza, entre partidarios de esta guerra llamada Xochiyaoyotl, que según Alvarado Tezozómoc (1975: 632) había que durar “para siempre”, y consejeros que defendían una política de expansión.^{xxxix}

“La guerra casaba a los principios opuestos”^{xxxix}

44 ¿Pero qué sucede con la negación al intercambio de Clastres? Volvemos un instante a las fuentes históricas. Para entender la dinámica de la guerra florida, hemos retomado la observación del cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo (1948:135, 136), de que los mexicanos y los enemigos de Tlaxcala nunca establecieron un parentesco por medio del matrimonio,

mientras “en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros”.^{xxxiii} A nuestro juicio, esta dinámica correspondería a una preferencia para obtener “bienes” por medio del conflicto armado. El enunciado es problemático, en primer lugar, porque (hasta donde sabemos) no hay más cronistas que señalan este hecho. En segundo lugar, podría tratarse más bien de un discurso en el contexto colonial de Muñoz Camargo, en defensa de los indígenas de Tlaxcala como aliados de los españoles.

45 Sin embargo, encontramos apoyo para la propuesta en dos o tres ámbitos: por medio del método comparativo (que no esbozaremos aquí) y en la información histórica y mitológica. Con varios ejemplos de los cronistas, demostramos en otra ocasión cómo las alianzas matrimoniales formaban un obstáculo para la guerra, y cómo en ocasiones los afines eran víctimas de matanzas. En el ámbito mitológico, varias deidades son productores de discordia. Resumimos aquí un ejemplo ilustrativo, es decir, el episodio en la historia temprana de los mexicas, cuando sacrifican a la hija del señor local de Colhuacan, Achitometl, la recién elegida “esposa” del dios Huitzilopochtli, dios patrono de los recién llegados nómadas mexicas. Este dios de la guerra, considerado por Durán (1984, II: 41; Alvarado Tezozómoc, 1998: 54) un “enemigo de tanta quietud y paz”, en cambio decide emparentarse con una diosa colhua que aparece en el instante de la muerte sacrificial de la joven, y es considerada una Yaocihuatl (“Mujer de la discordia”). Aunque en un principio, los mexicanos se integraron en Colhuacan “por vía de casamientos, y a tratarse como hermanos y como parientes” (Durán, 1984, II: 41), pronto “se enemistaron. Así pues, los que habían tomado mujeres, y las que habían tomado maridos, se ocultaron en el año 8 *Tochtli* [1318]” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 69, 71, 73). Cabe señalar que, en varios ritos y mitos de los antiguos nahuas, un supuesto matrimonio culmina con el sacrificio de la novia (Graulich, 1999: 385).

46 De manera curiosa, disponemos de un relato del siglo pasado, narrado por unos sacerdotes mixes, que nos parece un buen ejemplo de la problemática que aquí presentamos. Se trata de un episodio de un mito acerca de las migraciones fundacionales del pueblo mixe (actual Estado de Oaxaca). Una vez establecidos en un lugar llamado Zempoaltépetl, fueron recibidos y aceptados por un dios local, el “Dios de la Sala”. Pese a esta buena recepción, él exigía tributo y los trataba como sometidos. Los mixes solicitaron la ayuda de su dios solar,

mientras entraron en la lucha con los enemigos. El conflicto duró 40 días y de ambos lados murieron mucha gente.

Después de la derrota nos enviaron unas mujeres que convivieron con nosotros por algunos meses. Disgustado el Dios Sol por esto, las expulsamos a todas, causando con la expulsión el disgusto del Rey de ellas y fuimos nuevamente atacados y destrozadas nuestras chozas, muriendo en este combate 40 de nuestros soldados (Sánchez Castro, 1952: 13, 14).

47 En esta historia antigua de los mixes, el Dios del Sol parece suspender, al igual que el dios mexica Huitzilopochtli, las alianzas matrimoniales entre hombres mixes recién llegados y mujeres locales y expulsa a las últimas, en beneficio de un conflicto armado.

48 Regresando con Clastres, lo que vemos aquí efectivamente es la negación de al menos un tipo de intercambio (el matrimonio), en función de la guerra.^{xxxiv} Al mismo tiempo, refuerza la idea de una relación política de rivalidad entre dos entidades independientes (al romper la alianza, Huitzilopochtli se libera políticamente de los colhuas). De esta manera se evita una intromisión de parentesco que podrá llegar a abolir la distinción entre un Nosotros y los otros.

49 Hasta aquí seguimos a Clastres. ¿Pero hasta dónde es aceptable su rechazo al intercambio y su defensa de un pueblo “indiviso, homogéneo?” (Clastres, 1996: 212). Aparentemente, la eliminación del intercambio matrimonial (copular) se reemplazaba por la producción de parentesco por medio de la depredación (consumo). Graulich (1999: 114, 132) señala que el verbo *yecoa* significa tanto tener relaciones sexuales como hacer la guerra.^{xxxv}

50 El parentesco virtual de padre e hijo que se presenta como un “intercambio” de hijos-prisioneros es una cosmopolítica que conlleva la disolución de lo indiviso.^{xxxvi} En su estudio sobre la guerra entre los pano, Erikson (1986: 186-189) señala que la alteridad y la violencia son “componentes indispensables de la ontología pano” y define la guerra como una relación de intercambio de energía y de depredación-consumo. En este contexto, el “uso” del otro como un término de parentesco deja entender que se trata de otro “yo”. Se considera que este tipo de guerras sirve como un creador de identidad (Erikson, 1986: 199), que el peligro y el

extranjero son necesarios para la perdurabilidad del grupo social (Overing Kaplan, 1994: 150), y que estos conflictos consolidan identidades antagónicas (Descola, 1993: 172; Taylor, 2000: 313; 2006: 69). De esta manera, la alteridad es constitutiva.

Reflexiones finales

51 Es necesario suavizar un poco la visión de Clastres sobre la negativa de Lévi-Strauss a la guerra. En el caso de la captura de prisioneros y el tratamiento antropofágico, la guerra aseguraba, según Lévi-Strauss, el funcionamiento de las instituciones religiosas.^{xxxvii} Tal vez establecían, aunque de manera “inconsciente” e “involuntario” pero “en cualquier caso inevitable”, las prestaciones recíprocas esenciales a la mantención de la cultura. Quizá el mecanismo no era tan inconsciente como pensaba Lévi-Strauss.

52 Lo que destaca en las fuentes (y nos puede asombrar) es la intención de optar por una relación violenta. Anne Christine Taylor (2006: 67) argumenta que el mundo occidental suele calificar al fenómeno de la guerra como una relación negativa. Sin embargo, en varias sociedades, la violencia en contexto bélico está en el mismo nivel valorativo que el intercambio (Harrison, 1993).

53 Argumentamos que la comprensión de las llamadas guerras floridas está en su integración en la discusión sobre los nexos entre la guerra y el intercambio. Se puede entender las guerras floridas como una estrategia política violenta, pero valorada positivamente, para generar un antagonismo ambiguo. La guerra producía entidades políticas autónomas, ya que evitaba que las fronteras políticas se desmoronaban por medio de las alianzas matrimoniales. Se prefería esa discordia para obtener “bienes”, en un sociocosmos caracterizado por relaciones múltiples y complejas. Por lo tanto, pese a la reciprocidad matrimonial negativa, la guerra posibilitaba el “intercambio” de prisioneros. En este sentido, es probable que durante los encuentros secretos con los enemigos, se formaba un pacto^{xxxviii} para solicitar mutuamente prisioneros.^{xxxix}

54 Lejos de organizar el conflicto para mantener la homogeneidad dentro de la comunidad como proponía Pierre Clastres, se trataba de una forma de intercambio depredador, que, a diferencia del intercambio matrimonial, permitía de manera controlada y selectiva incorporar

“personas-otros” cercanos e ideológicamente relevantes. En palabras de Vilaça (2002: 359) la depredación y el canibalismo son formas de sociabilidad que producen parentesco.

55 Las propuestas más aceptadas acerca de la guerra y el sacrificio humano entre los antiguos nahuas se enfocan en el intercambio entre seres humanos y entidades sobrenaturales. Nosotros desplazamos el enfoque hacia el intercambio entre seres humanos (en donde el otro es menos humano, pero siempre con poderes especiales). Como decía Cartwright Brundage (1985: 132): “*Both sides recognized a close kinship in the service of the gods*”. En este ejercicio, hemos abordado a los protagonistas como entidades relacionales.

56 Al lado de fungir como un sustituto ideal del yo para el acto (auto)sacrificial y su conversión en un Hijo del Sol, el prisionero garantizaba *tonalli* (calor, fuerza anímica), *tequayotili* (ferocidad) y *tléyotl* (fama), elementos que a su vez generaban una diferenciación social constante. Mientras la dinámica del sacrificio exigía un sustituto “idéntico”, la ganancia constitutiva social se ubicó en la diferencia, en palabras de Viveiros de Castro (2002: 32), una reproducción de polaridad de uno mismo/otro. Las víctimas más cercanas a la humanidad mexicana, los nahuas de la región de Tlaxcala parecen haber sido las más aptas para esta relación de identidad (consanguínea) y de alteridad. Se trata de un intercambio de idénticos por diferencias, un “bien” muy estimado en “una sociedad obsesionada con la transformación y la diversidad” (Neurath, 2020: 18). ¿Es posible que las inhumaciones (expulsión/incorporación) de distintas partes corporales en la zona fronteriza y la captura de estos elementos por el enemigo podrían ser signos de intercambio regenerativos? Lo cierto es que las relaciones producían transformaciones, hasta tal punto de balancear en los dos campos, y convertirse en un “enemigo de ambos lados”.

57 En este sentido, la relación construida por medio de la guerra florida era un mecanismo esencial para la vida social, con implicaciones profundas en el ámbito religioso, social, político y económico. Como “identidades antagónicas”, los adversarios de las guerras floridas se mantenían políticamente separados pero indispensables el uno para el otro. En el caso de la Triple Alianza, esta dinámica quizá llegó a formar un obstáculo para los objetivos expansionistas, y aparentemente se perdió la costumbre durante el gobierno de Moctezuma II.

Referencias

Albert, Bruce, 1985, *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse présentée en vue du grade de docteur de l'Université de Paris X.

Alva Ixtlilxóchitl Fernando de, 1985, *Obras históricas*. Edmundo O'Gorman (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Alvarado Tezozómoc Hernando de, 1998, *Crónica Mexicáyotl*. UNAM, México.

Alvarado Tezozómoc Hernando de, 2001, *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. "Crónicas de América", Madrid, Dastin.

Anales de Tlatelolco, 2004, Paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta, México.

Baudez, Claude-François, 2010, "Sacrificio de "si", sacrificio del "otro", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 431-451.

Baudez, Claude-François, 2013, *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. UNAM, México.

Baudot Georges, 2004, "Identidad mexicatl, conciencia de alteridad cosmogónica y mexicayotl", en *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, UNAM, p. 55-66.

Benavente, Fray Toribio de, 2001, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edición de Claudio Esteva Fabregat. Crónicas de América, Madrid, Dastin.

Canseco Vincourt, Jorge, 1966, *La Guerra Sagrada*. INAH, México.

Caso, Alfonso, 2006 [1927], "El teocalli de la guerra sagrada", en *Obras 7, El México antiguo (nahuas)*, El Colegio Nacional, México, pp. 2-90.

Castellón R. Blas, 1987, "La subestimación del parentesco en la migración mexicana como un caso de transformación mítica", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I Coloquio*, UNAM, p. 123-136.

Castillo, Cristóbal del, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, Conaculta, México.

CEBALLOS NOVELO, Roque, 1939, "Sentido religioso y social de la llamada Guerra Florida", en *Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas, celebrada en la Ciudad de México*, tomo II, INAH/SEP, pp. 485-492.

CHIMALPÁHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo, 2003, *Séptima relación de las Différentes Histoires Originales*, Josefina García Quintana (ed.), UNAM, México.

CLASTRES, Hélène, 2013, "Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba", Centre d'Études et de Recherche Éditer/Interpréter. <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public>

CLASTRES, Pierre, 1996, *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, España.

Códice Aubin, 2017, Paleografía y traducción del texto náhuatl Rafael Tena. Secretaría de Cultura, INAH, México.

Códice Borgia, 1963, Edición facsimilar. Comentarios de Eduard Seler. Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Florentino, 1950-1982, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún, Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O Anderson, Salt Lake City: University of Utah Press.

Códice Florentino, 1992, Los once discursos sobre la realeza. Del libro sexto del Códice Florentino. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cintora. pórtico de la Ciudad de México, México.

Códice Ramírez, 1975, Manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias". México, Porrúa.

Codex Telleriano- Remensis, 1995, *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin, Universidad de Texas.

Contel, José y Katarzyna Mikulska Dabrowska, 2011, "Mas nosotros que somos dioses nunca morimos". Ensayo sobre *Tlamacazqui: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio?*". *Encuentros 2010, volumen V: De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus*

supervivencias. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia y IRIEC-Toulouse, Varsovia, pp. 23-66.

Dakin, Karen, 2004, “El Xólotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?”, en Montes de Oca Vega M., *La metáfora en Mesoamérica*, UNAM, México, pp. 193-233.

Declercq, Stan, 2018, *In mecitin inic tlacanacaquani: ‘Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana’*. *Canibalismo y guerra ritual en el México Antiguo*. Tesis de Doctorado, Estudios Mesoamericanos, UNAM, México.

Declercq, Stan, 2020, “Siempre peleaban sin razón. La Guerra Florida como construcción social indígena”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México (En prensa).

Declercq, Stan, En Prensa, “Del incesto a la exogamia. Identidades compartidas, parentesco y conflicto entre los grupos nahuas del Postclásico tardío”. *Journal de la Société des Américanistes*.

Dehouve, Danièle, 2008, “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de Campo*. Cuadernos de Etnología 4. México. INAH/Conaculta.

Dehouve, Danièle, 2009, “A propos de la notion d'expulsion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 148, pp. 25-31.

Descola, Philippe, 1993, “Les Affinités sélectives Alliance, guerre y prédation dans l'ensemble Jivaro”, *L'Homme* 33, no. 126-28, La remontée de l'Amazone, pp. 171-190.

Durán Diego, 1984 , *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

Erikson, Philippe, 1986, “Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi”, *Journal de la Société des Américanistes* 72, pp. 185-210.

Fujigaki Lares, Alejandro, 2015, *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los Rarámuri y los mexicas*. Tesis para obtener el grado de doctor, UNAM, México.

Harrison, Simon, 1993, *The Mask of War. Violence, ritual and the self in Melanesia*. Manchester University Press, Manchester.

Hassig, Ross, 1988, *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Civilization of the American Indian Series, no. 188. Norman, University of Oklahoma Press.

Hassig, Ross, 2003, "El sacrificio y las Guerras Floridas", en *Arqueología Mexicana* 63, pp. 46- 51.

Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1964 [1898], *Sacrifice: it's nature and function*. The University of Chicago Press.

Graulich, Michel, 2005, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris, Fayard.

Graulich, Michel, 2016, *El sacrificio humano entre los aztecas*. FCE, México.

Lévi-Strauss Claude, 1943, "Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du sud", *Renaissance*, Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études [New York], 1 (1-2), pp. 122-139.

Lévi-Strauss Claude, 1992, *Historia de Lince*. Anagrama, Barcelona.

Lévi-Strauss Claude, 1997, *El pensamiento salvaje*. FCE, México.

Leyenda de Los Soles, 2011, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, p. 167-206.

López Austin, Alfredo, 1967, *Juegos rituales aztecas*. UNAM.

López Austin, Alfredo, 2012, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA, UNAM, México.

Martínez González, Roberto, 2011, *El nahualismo*. México, IIH, UNAM.

Mazzetto, Elena y Rovira, Rossend, 2014, "Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de atempanécatl y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan", *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 59, pp. 93-120

McKeever Furst, Jill Leslie, 1995, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale University Press, London.

Molina Alonso de, 1977, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Porrúa.

Monaghan, John D., 2000, "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions", en Victoria Reifler Bricker (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, vol.6, Ethnology*, Universidad de Texas, Austin, pp. 24-49.

Muñoz Camargo, Diego, 1948, *Historia de Tlaxcala*. 6ª ed., edición cotejada por el historiador Lauro Rosell con la copia del original del autor que obra en el Archivo del Museo Nacional. Introducción de Alfredo Chavero, con anotaciones de José Fernando Ramírez. México.

Navarrete Linares Federico, 2011, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM.

Neff Nuixa, Françoise, 2009, "La lucerna y el Volcán Negro", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, IIH-UNAM, ENAH, México, pp. 353-373.

Neurath, Johannes, 2020, *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Sb editorial, Buenos aires.

Neurath, Johannes, 2021, "Beyond Nature and Mythology: Relational Complexity in Contemporary and Ancient Mesoamerican Rituals", en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena festivals*. Peter Lang, New York, pp. 101-124.

Olivier, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, FCE.

Olivier, Guilhem, 2008, "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 263-292.

Olivier, Guilhem, 2010, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 453-482.

Olivier, Guilhem, 2014, ““Why give birth to enemies?” The Warrior aspects of the aztec goddess Tlazolteotl-Ixcuina”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 65/66, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, pp. 54-72.

Olivier, Guilhem, 2015, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*, FCE, IIH-UNAM, CEMCA.

Overing Kaplan, Joanna, 1994, “Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela”, in Kensinger Kenneth M. (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 127-155.

Pomar, Juan Bautista, 1941, “Relación de Texcoco”, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 3-64.

Pomar, Juan Bautista, 1986, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, UNAM, pp. 45-113.

Relación de Michoacán, 2011, Jerónimo de Alcalá. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Morelia, El Colegio de Michoacán.

Ruiz De Alarcón, Hernando, 1987, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 123-223.

Sahagún, Bernardino de, 1958, *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K., México, IIH, UNAM.

Sahagún, Bernardino de, 2003, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. (Crónicas de América), Madrid, Dastin.

Sahlins Marshall, 1985, *Islands of History*. The University of Chicago Press.

Sahlins Marshall, 2013, *What Kinship Is – And Is Not*. The University of Chicago Press, Chicago.

Sánchez Castro, Alejandro, 1952, *Historia antigua de los mixes*, según sus tradiciones que recopiló D. Juan Nepomuceno Cruz. SEP, Dirección General de Asuntos Indígenas.

Scherer, Andrew K. y John W. Verano, 2014, "Introducing War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes", en Andrew K. Scherer y John W. Verano (eds.), *Embattled Bodies, Embattled Places*, Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia, Washington, D.C., pp. 1-23.

Sullivan, Thelma D., 1974, "The Mask of Itztlacoliuhqui", en *Congreso Internacional de Americanistas 41*, 2, pp. 252-262".

Taube, Karl, 2017, "Los 'andamios de cráneos' entre los antiguos mayas", *Arqueología Mexicana* 148, vol. XXV., Editorial Raíces, México.

Taylor, Anne-Christine, 1985, "L'art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro". *Journal de la Société des Américanistes* 71, pp. 159-173.

Taylor, Anne-Christine, 2000, "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*. Revue française d'anthropologie 145-155, pp. 309-334.

Taylor, Anne-Christine, 2006, "Devenir Jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en amazonie". Éditions de l'Herne "Cahiers d'anthropologie sociale", 2006/2, no. 2, pp 67-84. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2006-2-page-67.htm>

Todorov, Tzvetan, 1987, *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI.

Torquemada, Juan de, 1975-1983, *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH, UNAM.

Vilaça, Aparecida, 2002, “Making Kin out of Others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8:2, pp. 347–365.

Vilaça, Aparecida, 2010, *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Duke University Press, Londres.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1992, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago press.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del eterno*. IWGIA, Documento no. 39, Copenhague, pp. 37-82.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2010, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Madrid.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2010b, “The Untimely, Again”, introducción de *Archaeology of Violence* de Pierre Clastres. Semiotext(e), Los Angeles, pp. 9-51.

Walens, Stanley, 1981, *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton University Press

ⁱ Utilizamos los términos canibalismo y antropofagia indistintamente, como parte de una red de consumo o “cosmofagia” dentro del sociocosmos. Para el término sociocosmos en un sentido animista, en donde la naturaleza forma parte del mundo social, véase Viveiros de Castro (2004).

ⁱⁱ Véase los comentarios al trabajo de Clastres de Viveiros de Castro en *Archaeology of Violence* (2010b: 9-51).

ⁱⁱⁱ Para una descripción más extensa y una discusión sobre las diferencias entre los dos tipos de guerra, véase Roque Ceballos Novelo, 1939; Declercq, 2020).

^{iv} También Pomar (en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986: 89).

^v Las cursivas son mías.

^{vi} Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 112; I: 544).

^{vii} Para que “algo” sea relevante en el mundo indígena, “las diferencias no pueden ser excesivas” (Neurath, 2020: 18).

^{viii} También el *Códice Aubin* (2017: 49-51), cuando los colhuas se asombran de las hazañas mexicas y exclaman que “no son hombres [seres humanos]”. Atribuir lo no-humano por lo regular se asocia a tener fuerzas especiales (Véase Contel y Mikulska Dabrowska, 2011: 46-49).

^{ix} También Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1975, II: 111). Los que cautivaban a los enemigos de la región de Tlaxcala recibían mayores títulos que los valientes que lograban someter a un cuexteco o tenime (Sahagún, 2003, II: 687).

^x En el momento de la captura, el guerrero decía a su prisionero: “él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre” (*Códice Florentino*, 1975-1979, II: 54).

-
- ^{xi} Véase la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 169. F.19v): “*tleyñ ic nauatizque*”, “¿Con qué se convertirán en nahuas?” *Nauatizque* se refiere al proceso de “nahuatlización” o conversión en un nahua, entre otras cosas, a través del lenguaje, la alimentación, etc. (comunicación personal, Leopoldo Valiñas).
- ^{xii} Se podrá decir con Lévi-Strauss (1997: 292) que “toda creación de una relación nueva desencadena un proceso de renominación en el seno del dominio de la relación”.
- ^{xiii} Retomo el término “enemización” de Vilaça (2010: 71).
- ^{xiv} Otro ejemplo (negativo) es la alteración de un cazador y su metamorfosis en un ser salvaje por un exceso de cazar animales (un proceso de “ensalvajamiento”, Dehouve, 2008). Como resultado, el cazador se comporta como un animal, perdido en el bosque. En palabras de Neff (2009: 359): “El contacto con un ser diferente puede operar una metamorfosis. [...] Existe un riesgo de mutación por contacto o por convivencia con seres distintos”.
- ^{xv} “acaso me comeré a mí mismo”, decía el captor (*Códice Florentino*, libro II). Véase Olivier (2010: 466, 467).
- ^{xvi} Sobre el *tonalli* superior en el sexo masculino de nobleza (López Austin, 2012: 280, 354; Graulich, 2016: 228). También Mc Keever Furst (1995: 137) sobre el proceso de transferir tonalli del cautivo a su captor. Según Sahlins (1985: 79), lo poderoso se adquiere desde lo exterior y se asocia con lo bárbaro. (“*Power is seen as something that comes from outside of the community, power is barbarian*”).
- ^{xvii} De la jerarquía social y religiosa dependía también el nahual-protector. En el caso de un noble, esto podía ser un jaguar, mientras el guajolote, el perro o la comadreja acompañaba a la gente humilde (Martínez González, 2011: 92).
- ^{xviii} Una diferenciación que, distinto a los grupos amazónicos, aumentaba la desigualdad social.
- ^{xix} En varias ocasiones, Olivier (2010: 468, 469; 2014) enfatiza en los aspectos fecundadores de la captura de enemigos, tanto mitológicos como históricos. Taylor (1985: 161) señala casos parecidos de esta gestación masculina, como precondition simbólica necesaria para la procreación femenina.
- ^{xx} Durante la veintena de Ochpaniztli, hay una descripción (incompleta) de lo que podía ser un parto masculino. Justo antes, la diosa Toci moja el dedo con sangre de los recién sacrificados, se inclina y empieza a “gemir dolorosamente” (Durán, 1984, I: 147). Se trata de la fecundación de la diosa Toci y “la mímica de un parto” con brazos y piernas abiertas (Graulich 1999: 113, 116). Poco después, un guerrero parece imitar a Toci: “metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma ceremonia que el indio en figura de la diosa había hecho”. Enseguida, estalla una batalla ritual sangrienta (Durán, 1984, I: 147). No sabemos con certeza si el guerrero realmente fingió un parto, o solamente chupa la sangre (fecundadora) con el dedo.
- ^{xxi} El fémur de la víctima se usaba como trofeo y se convertía en un dios de la guerra (“*maltéotl*”), ataviado con una vestidura de cordeles y plumas de garza (*Códice Florentino*, 1950-1982, II: 60; Sahagún, 2002, I: 187). Alvarado Tezozómoc (2001: 330) le da el nombre de hueso-cautivo (“*malli yomio*”).
- ^{xxii} Yáotl, “enemigo” (Molina, 1977: 31r) era otro nombre de Tezcatlipoca (Castillo, 2011: 113; López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002: 1448) o Huitzilopochtli (Garibay, en Sahagún, 1958: 254), pero también de Quetzalcóatl (Ruiz de Alarcón, 1987: 152; Olivier, 2004: 64).
- ^{xxiii} Véase Declercq (2018).
- ^{xxiv} “*intla iaotl, oqujchtlatoa in ticittl: qujlhvia: lavtle, iauttle xoconcuñ in mochimal, xoconcuñ in tlacochtli, in tevevelli, in javiltitoca Tonatiuh*” (Traducción de Olivier [Ibid.]).
- ^{xxv} A las mujeres nobles, les decían que iban a ser guerreras águilas y jaguares, que mantenían los pequeños escudos en sus manos (*Códice Florentino*, 1950-1981, VI: 97).
- ^{xxvi} ¿Será que los enemigos intentaban de flechar a Cinteótl Itztlacolihqui, tal y como evidencia la flecha que penetra su tocado en diversos códices (Véase el *Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 36, f. 16v), al igual que la Estrella de la Mañana Tlahuizcalpantecuhtli, flechada por el Sol? En este sentido, queremos señalar un rito en la veintena de Huey Tozoztli, que consistía en la “captura de Cintéotl”, *cinteoanaloyan* (Graulich, 1999: 328), es decir, se cortaban plantas dobles (“*mecóatl*”) en los campos de cultivo, en son de guerra. Así se puede asociar a Cintéotl-Itztlacolihqui y sus aspectos dobles con Venus, la Estrella de la Mañana (Tlahuizcalpantecuhtli) y Xólotl (el “doble”). Para la relación entre Xólotl y Venus, véase Dakin (2004: 209).

-
- ^{xxvii} Queremos señalar también el rito extraño de mandar un hijo en forma de cuchillo sacrificial en una cuna al mercado, siempre y cuando la diosa Madre Cihuacóatl exigía carne humana para su consumo (Durán, 1984, I: 130). Al igual que el campo de batalla (cautivo), el mercado equivaldría a un espacio liminar y el lugar para obtener una víctima (esclavo). Es llamativo que se trata otra vez de un recién nacido, expresado por la cuna. Por otra parte, vemos como, en este juego de reversibilidad, el papel del hijo se puede convertir en el de la víctima, y por lo mismo, en objeto de deseo: Cuando don Martín Ecatl gobernaba en Tlatelolco, Cihuacóatl aparecía de “día y de noche”, y de repente se comía un niño dentro de una cuna en Azcapotzalco (Sahagún, 2003, II: 640).
- ^{xxviii} Se podrá decir que la placenta es la mitad del doble que muere/es sacrificado, para dar vida a su otra parte, en este caso, Cintéotl.
- ^{xxix} “*These [young men], they said, corresponded to, represented, those who had died in war, because they robbed the umbilical cord offering of the baby*” (Traducción de Dibble y Anderson, *Códice Florentino*, 1950-1982, VI: 204).
- ^{xxx} Asociado a esta idea está la doble identificación, siempre presente en la imaginaria indígena, de guerrero valiente (o guerrera en ciertos casos femeninos) por un lado, y presa o víctima, por el otro. Véase Olivier (2010, 2014, 2015).
- ^{xxxi} Sobre la guerra tupinambá dice Hélène Clastres (2013 s/p): “El estado de guerra es un sistema sin fin” (“*L’état de guerre, un système sans fin*”).
- ^{xxxii} Graulich (1999: 132).
- ^{xxxiii} Véase Declercq (2020; en prensa).
- ^{xxxiv} Según Albert (1985: 338), entre enemigos, hay “reciprocidad matrimonial negativa”.
- ^{xxxv} Véase Simeón (2007: 178). Recordamos que las diosas Ixcuiname (otro nombre de Toci) de la Huasteca matan a flechazos a sus maridos cautivos (*Anales de Cuauhtlán*, 2011: 59), según Graulich (1999: 117), un matrimonio entre guerreros cautivos y la Tierra.
- ^{xxxvi} El término cosmopolítica refiere al conjunto de habitantes del universo, tanto humanos como no humanos, todos dotados de percepción e intencionalidad, y sus relaciones sociales (Viveiros de Castro, 2010: 34, 35).
- ^{xxxvii} “*Una image toute différente de l’activité guerrière s’esquisse-t-elle à travers la lecture des anciens ouvrages: non pas seulement négative, mais positive; ne trahissant pas nécessairement un déséquilibre dans les relations entre les groupes et une crise, mais fournissant ou contraire le moyen régulier destiné à assurer le fonctionnement des institutions*” (Lévi-Strauss, 1943: 124).
- ^{xxxviii} Según el concepto de “Pacto” o “*Covenant*” de Monaghan (2000).
- ^{xxxix} Véase Declercq (2018, 2020).