

# SACRIFICIO Y REPRODUCCIÓN

## DEL SACRIFICIO HUMANO AL SACRIFICIO DE CRISTO

María Alba Pastor\*

**E**n el ensayo "Voluntad de forma", Octavio Paz, al referirse a la conquista de México, sostiene que el puente que conectó el cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana fue el sacrificio:

El fundamento de la religión mesoamericana, su mito fundador y el eje de sus cosmogonías y de su ética, era el sacrificio: los dioses se sacrificaban para salvar al mundo y los hombres pagan con su vida el sacrificio divino. El misterio central del cristianismo también es el sacrificio: Cristo desciende, encarna entre nosotros y muere para salvarnos. Los teólogos cristianos habían visto en los ritos paganos vislumbres y premoniciones de los misterios cristianos; los indios, a su vez, vieron en la eucaristía el misterio cardinal del cristianismo, una milagrosa aunque sublime confirmación de sus creencias.<sup>1</sup>

Las siguientes notas intentan recoger la propuesta que se desprende de la cita anterior, es decir, poner el sacrificio en el centro de la gran transformación ocurrida en México tras la llegada de los españoles y, con ello, presentar algunas reflexiones sobre la función del mismo en la reproducción material y espiritual de las sociedades mesoamericana y colonial, en la constitución del sentido de la vida de esas sociedades.

### LAS FUNCIONES DEL SACRIFICIO

Para algunos científicos sociales como Émile Durkheim, Robertson Smith y Edward Evans-Pritchard, el sacrificio —el acto de matar violentamente a algún ser vivo para ofrendárselo a una divinidad, o bien, ofrendarle objetos preciados o excedentes— tiene como función básica fortalecer los lazos de solidaridad, afirmar la cohesión de la comunidad y garantizar el mantenimiento del grupo; de ahí su repetición constante, la inversión de trabajo colectivo en celebrarlo y la obligación de que todos participen; de ahí también que, durante el culto al sacrificio, se recuerde a los antepasados, el mito fundacional y a sus dioses primigenios. Para otros científicos sociales, como Edward B. Tylor, Henri Hubert y Marcel Mauss, lo sagrado constituye el centro de las religiones y el sacrificio es más que un rito. Su función es establecer una comunicación e intercambio entre los hombres y los dioses o las fuerzas superiores con el fin de agradecerles los bienes recibidos, de pedirles algo, de venerarlos y propiciar que ahuyenten las calamidades y eviten la catástrofe.<sup>2</sup> Para Sigmund Freud,

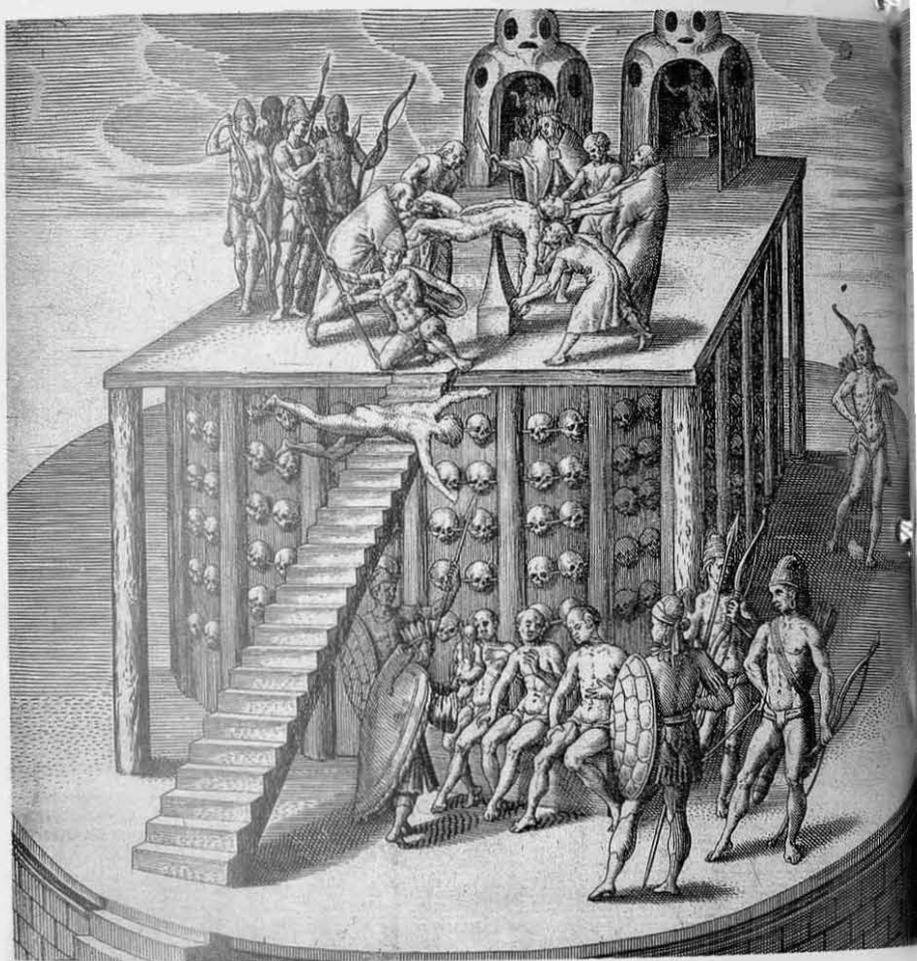
Doctora en historia. Autora del libro *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, que próximamente será publicado por el FCE.

En *México. Esplendores de treinta siglos*, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1991, pág. 22.

Véase Mircea Eliade (ed.), "Sacrifice", en *The Encyclopedia of Religion*, 12 vols., MacMillan, Nueva York-Londres, 1987, y Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

el sacrificio se explica como el primer intento de los seres humanos de dominar y domesticar la naturaleza, como el acto cuyo objetivo principal es sublimar la violencia que produce la represión de los instintos, impuesta por la comunidad a sus miembros (originalmente el tabú del incesto); es la forma de desviar los deseos destructivos y orientarlos hacia la creación y la reproducción. Para Freud, el sacrificio es un paso esencial en la humanización, en el desarrollo de la cultura. Permite mantener la cohesión del grupo y atenuar el miedo que todo sujeto siente ante la muerte.<sup>3</sup>

Tomando en cuenta los trabajos de los autores antes citados y, especialmente, las reflexiones de Freud, los miembros de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, así como algunos de sus continuadores –Klaus Heinrich y Horst Kurnitzky–, han planteado cómo en todas las comunidades religiosas y parareligiosas<sup>4</sup> el sacrificio es el centro que estructura y organiza la vida social; cómo la práctica de diversos tipos de sacrificios es una reiteración en la historia humana, así como los procesos de sustitución de unas formas de sacrificio por otras, los intentos de superar los sacrificios humanos y las frecuentes regresiones. Para este grupo de filósofos, el sacrificio cumple las funciones de cohesión de la comunidad, de comunicación entre el mundo sagrado y el profano, de control de la naturaleza salvaje y contención de la violencia, pero –a diferencia de otras corrientes de pensamiento– debido a que a partir de él se establecen los modos de producción y reproducción de la vida en términos biológicos, económicos y culturales. Así, el sacrificio no es un acto para lograr la cohesión, el intercambio ni la comunicación, sino al revés: del sacrificio surgen la cohesión, la comunicación y el intercambio. Lo dado y lo recibido, los dones y contradones entrañan el gran conflicto humano de desear y, al mismo tiempo, de verse obligado a reprimir o renunciar a los deseos propios para pertenecer a la comunidad. Aquellos que siguen el llamado de sus instintos y pasiones y transgreden las reglas son castigados o expulsados de la vida social. De este modo, el sacrificio y el culto al sacrificio establecen los acuerdos colectivos por los que se determina la justicia: los modos prohibidos y permitidos de pre-



- <sup>3</sup> *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid-México, 1986; *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid-México, 1989; *Moisés y la religión monoteísta*, Alianza, Madrid-México, 1989. En *La violencia y lo sagrado* (Anagrama, Barcelona, 1983), René Girard, recurriendo a las mitologías griega y cristiana, retoma a Freud y hace un planteamiento similar.
- <sup>4</sup> Se entiende por religiosas y parareligiosas no sólo a las comunidades que profesan abiertamente un credo o se reconocen como parte de una Iglesia, sino a todas las comunidades donde la explicación de la vida y la muerte se basa en la acción de fuerzas sobrenaturales; donde el acaecer responde a designios mágicos, misteriosos, divinos, extrahumanos o extramundanos; donde no existe disociación entre lo sagrado y lo profano; donde lo espiritual y lo material se amalgaman.

servar y reproducir la vida social. Por ellos se desarrollan las guerras, las técnicas, los conocimientos y se calculan los pesos y las medidas de los intercambios permitidos. Esto es visible en la comunión o ingestión simbólica o real de los dioses, en el reparto que hacen los sacerdotes de los animales víctimas del sacrificio y cuando, en el banquete del sacrificio, distribuyen los tributos o excedentes de producción conforme a lo que las fuerzas sagradas han establecido que le corresponde a cada quien. Según este concepto de justicia, al monarca le corresponde más o lo mejor porque es la figura semidivina que se autosacrifica y realiza los mayores esfuerzos por preservar la repetición de los sacrificios y, con ello, la cohesión, supervivencia y reproducción de la comunidad. También, según este concepto, es justo que desde éste hacia abajo se establezca la jerarquía social que señala los merecimientos y el lugar que debe ocupar cada miembro de la comunidad.<sup>5</sup>

La relación entre el sacrificio y la reproducción de la comunidad puede verse con claridad en las sociedades agrícolas donde el culto primordial es a las diosas-madre, que a veces son ambivalentes y aparecen transformadas en figuras masculinas o adquieren diversas formas o advocaciones: diosas de la fertilidad, del agua, de la tierra, de la vida, de la muerte, protectoras del guerrero o de los esclavos. Asimismo, puede observarse en la necesidad que tuvo el cristianismo de recuperar los atributos de las diosas-madre de los pueblos paganos (principalmente de la Diana de Efesia) en la figura de María, la cual aparece en las inundaciones, los terremotos, las guerras de conquista, la cura de las enfermedades y como modelo de madre y mujer.

Otro caso en el que se evidencia la función central del sacrificio en la reproducción y articulación de la vida social está en las comunidades que encuentran en el cristianismo la explicación del mundo y el sentido de la vida. Para ellas, por el sacrificio de Cristo es posible la salvación de toda la humanidad. Éste es el acontecimiento más importante del relato mítico, es el centro de la religión, es la misa, es el más excelso modelo de conducta, está presente en los cantos y rezos, en el tránsito a la muerte, en la fiesta principal de Semana Santa, en las representaciones artísticas del martirio y la crucifixión y en otras manifestaciones culturales.

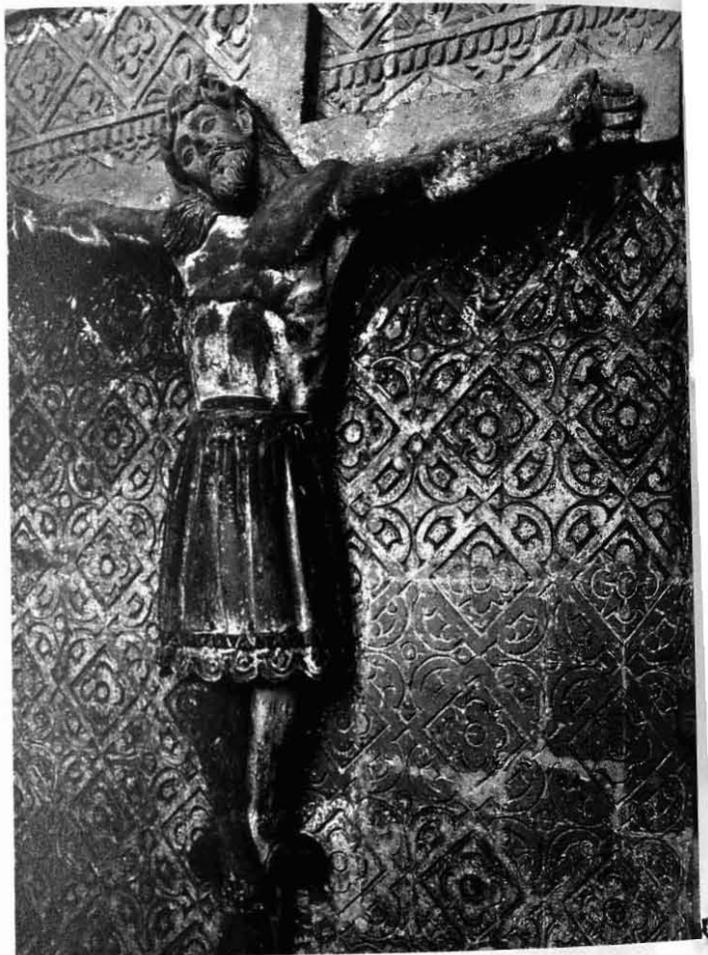
Los días de fiesta, de culto al sacrificio, son los momentos de expresión y exteriorización más importantes de una comunidad religiosa. La Semana Santa o Semana Mayor, el *Corpus Christi*, la Natividad y otras celebraciones vinculadas con Cristo, al igual que las celebraciones menores consagradas a la Virgen o al santo patrón, están establecidas en el calendario, o sea, tienen un lugar y relación con el cosmos, y se verifican en el templo, en el espacio terrenal-sagrado especialmente elegido por la divinidad. Las comunidades se preparan durante todo el año para esos días excepcionales; disponen las cosechas y producen los excedentes que serán ofrendados y consumidos; confeccionan los vestidos y adornos; componen la música; ensayan los cantos y las danzas... Las actividades que promueve la veneración de Cristo, la Virgen o el santo son la base de la colaboración, la fraternidad, la formación de los mismos sentimientos, la esperanza de continuidad del grupo; son, en suma, de lo que depende la reproducción de la comunidad.<sup>6</sup>

## EL SACRIFICIO ENTRE LOS MEXICAS

Existe una aceptación general entre los científicos sociales de considerar el papel central de la religión entre los mexicas. Miguel León-Portilla afirma que la religión era "el sustrato último en el cual todo tenía su fundamento y a la vez se podía volver comprensible".<sup>7</sup> Todo se hallaba integrado en un universo sagrado: el cómputo del tiempo, las edades cósmicas, el calendario, la guerra, los ciclos de las fiestas, los mitos y los dioses, la educación, el trabajo, el juego, etcétera. Todo giraba en torno a la religión. La religión regulaba el comercio, la política, la conquista e intervenía en todos los actos de las personas desde el nacimiento hasta la muerte.<sup>8</sup>

Lo mismo ocurría en otros pueblos mesoamericanos y, también para ellos, como para los mexicas, el sacrificio y, particularmente, el sacrificio humano, era central. Como lo ha subrayado Octavio Paz y como lo muestran los testimonios prehispánicos y de la época de la conquista: "Es imposible cerrar los ojos ante la función central de los sacrificios humanos en Mesoamérica".<sup>9</sup> Por ello, es especialmente importante preguntarse qué ocurrió cuando los españoles prohibieron éstos, así como otros sacrificios no cruentos, acostumbrados por los pueblos mesoamericanos, y responder dejando de lado las interpretaciones emocionales que se horrorizan ante el hecho, lo minimizan, le restan importancia o lo justifican con argumentos simples y biologicistas, como la necesidad de matar por hambre, de mantener el equilibrio demográfico o consumir proteínas.<sup>10</sup>

Los mitos mesoamericanos de la creación del mundo y de la fundación de Tenochtitlán tienen como centro el sacrificio y el autosacrificio: los dioses se sacrifican y autosacrifican para dar origen al mundo y mantenerlo en movimiento. Después, para continuar y preservar la vida del cosmos y de las comunidades o para que ocurran otros orígenes y otras fundaciones será necesario recordar periódicamente el mito, reproducirlo con sacrificios y autosacrificios de hombres divinizados. Por eso, el lugar de la fundación de Tenochtitlán fue aquél donde brotó el nopal como producto del corazón del primer sacrificado. El sol, representado en el águila, se alimenta de los corazones humanos de los prisioneros que toman los mexicas en la guerra.<sup>11</sup> El corazón está ampliamente representado y tiene una profunda significación, pues está presente en muchos ámbitos de la vida: como maíz en la agricultura, como el órgano más importante del cuerpo humano, como una parte del dios patrono de la comunidad.<sup>12</sup>



<sup>7</sup> De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1977, pág. 467.

<sup>8</sup> Véase Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1998, y Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México, 1985.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

<sup>10</sup> Y. González, *op. cit.*, págs. 70-82.

<sup>11</sup> Alfonso Caso, *Pueblo del sol*, FCE, México, 1971, págs. 25-33.

<sup>12</sup> A. López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1996, pág. 220.

La guerra, la "guerra florida", es la actividad primordial de reproducción para los mexicas, porque a través de ella se consiguen las víctimas del sacrificio que permiten la continuidad de la vida propia y de las comunidades sometidas; pero además, al mismo tiempo, se obtienen los tributos (granos, mantas, aves, flores) que aseguran la subsistencia del aparato religioso-militar, encargado de organizar y expandir el culto y de establecer las normas. Siempre que alguna tribu se rendía a los mexicas, ambas partes determinaban la cantidad y calidad de los productos que debían pagar por concepto de tributo.<sup>13</sup> El tributo imponía la cantidad y el tipo de trabajo que debía realizar cada quien para entregarlo en los días de celebración del sacrificio o en las fechas preestablecidas por los centros de poder.

Los sacerdotes-guerreros, actores y directores principales del sacrificio son quienes, como representantes de la comunidad, toman en sus propias manos la muerte violenta. Con ello intentan dominar la naturaleza y arrebatarle su mayor arma, que es la muerte ineluctable o sorpresiva. El miedo a la parte cruel de la naturaleza, a las enfermedades, la esterilidad, las inundaciones, los terremotos, las sequías; el miedo a la catástrofe y la muerte tiene momentos de liberación en el sacrificio, pues éste garantiza todo lo contrario: la salud, la fertilidad, la abundancia, el equilibrio; en síntesis, el permanente renacimiento y continuidad de la vida. Según la mitología náhuatl existe la amenaza del fin del mundo, pero con sacrificios se puede posponer.

A los sacerdotes-guerreros que están más cerca del monarca les corresponde realizar autosacrificios (perforaciones en las orejas, la lengua, las piernas, los brazos, el pene) con el fin de ofrendar su sangre y obtener beneficios para toda la comunidad. Su posición especial en la estratificación social determina que ellos señalen las reglas de reproducción en la actividad económica y en la guerra, y que señalen el papel de los sexos, o sea, las normas y conductas prohibidas y permitidas.

De acuerdo con las interpretaciones antropológicas, Coatlicue era la diosa de la reproducción, que adoptaba distintas formas y cumplía funciones similares a las de cualquier otra diosa-madre: era la fertilidad, daba la vida, el alimento, la muerte; también era el ser guerrero que imponía el orden. En ella o en la simbología mexicana de la flor puede constatarse la función central del sacrificio para la reproducción de la comunidad: las flores son la primavera, el renacer de la vida; son las flores "de nuestra carne", es decir, el maíz; también están en relación con el origen mítico del hombre y con las guerras, que son "floridas" porque las flores son los corazones humanos de los sacrificados.<sup>14</sup> Quizá también, como en otras culturas, son el símbolo del sexo femenino.

El hecho de que la cerámica, la escultura, la pintura y los relieves prehispánicos aludan a la guerra, a los sacrificios y autosacrificios pone en evidencia cómo éstos procuraron ser los trasmisores de la cosmovisión mexicana, de su historia y tradiciones; cómo trataron de funcionar como integradores de una misma cultura o cohesionadores de las comunidades en torno a un mismo centro de poder.

Según Bernal Díaz del Castillo, cuando Cortés visitó el Templo Mayor de Tenochtitlán, le dijo a Moctezuma que sus dioses eran diablos. La respuesta que le

Adolph Bandelier, "Sobre la organización social y las formas de gobierno de los antiguos mexicanos", pág. 313, en M. León-Portilla, *op. cit.*  
Véase Justino Fernández, "Coatlicue", y Ángel María Garibay, "Poesía religiosa", en *ibid.*

dio entonces el monarca mexica es una prueba de la necesidad de los sacrificios como fundamento de la reproducción: "Señor Malinche: si tal deshonor como has dicho creyera que habías de decir, no te mostrara mis dioses. Éstos tenemos por muy buenos, y ellos nos dan salud y aguas y buenas sementeras y temporales y victorias cuantas queremos; y *tenémoslos de adorar y sacrificar*; lo que os ruego es que no se digan otras palabras en su deshonor".<sup>15</sup>

#### EL SACRIFICIO PARA TORQUEMADA

El clero español sabía la importancia de los sacrificios humanos porque así constaba en la Biblia, en la obra de Aristóteles y en los libros de teología cristiana, que daban cuenta pormenorizada de todas las experiencias de lucha de los cristianos contra pueblos paganos e infieles, entre los cuales la mayoría realizaba sacrificios de animales y, esporádicamente, sacrificios humanos.<sup>16</sup>

Como se advierte en el tratado sobre el sacrificio escrito por Juan de Torquemada en su obra *Monarquía indiana* (libro VII) a principios del siglo XVII y en muchos otros textos, los españoles doctos conocían mejor que nosotros la función articuladora del sacrificio. Por ello, la extensa obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*,<sup>17</sup> empieza, precisamente, por el dios a quien más sacrificaban los mexicanos. Todavía, a más de un siglo de distancia de la conquista de Tenochtitlán, uno de los frecuentes centros de interés de Sor Juana Inés de la Cruz sigue siendo el sacrificio humano y su relación simbólica con el sacrificio de Cristo.<sup>18</sup>

A diferencia de los soldados españoles y de otros evangelizadores españoles, Torquemada no sólo se asombró y reprobó el sacrificio humano, sino que se esforzó por ubicarlo en su dimensión histórica universal y por explicar sus fundamentos sociales. Los que nos preciamos de españoles y blasonamos ser más valiosos que los de otras naciones, también hemos de reconocer –dijo Torquemada– que nuestros antepasados sacrificaron a seres humanos por influencia de los fenicios y africanos, quienes enseñaron a aplacar a los dioses con sangre humana.<sup>19</sup>

El sacrificio es "de suyo bueno", afirmó. Por ello, una vez que los pueblos paganos superaron el sacrificio humano, éste se continuó en el sacrificio del cuerpo y sangre verdadera de Cristo; porque la nueva ley entró junto con un nuevo modo de sacrificar, que fue "ofrecer en el altar a Cristo en sacrificio".<sup>20</sup>

Todas las naciones del mundo –según Torquemada– han reconocido que hay Dios superior en todas las cosas, del cual necesitan para ser ayudadas y socorridas. Para acallar su furia, para evitar la muerte y librarse de la adversidad, los hombres le ofrecen a Dios sacrificios y quedan siempre en deuda con él por la vida que les concede. El sacrificio es un medio por el cual los hombres agradecen los beneficios que obtienen. Es una prueba de la honra y reverencia que Dios les merece y una manera de pedirle las cosas necesarias para la vida. Pues si a los reyes temporales los hombres les hacen servicios de las cosas que trabajan, con más razón deben reconocer "por mayor y supremo en todo" al criador de todas ellas, que es criador también de aquellos que las poseen. Por un instinto natural, los hombres saben

<sup>15</sup> *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1969, pág. 162.

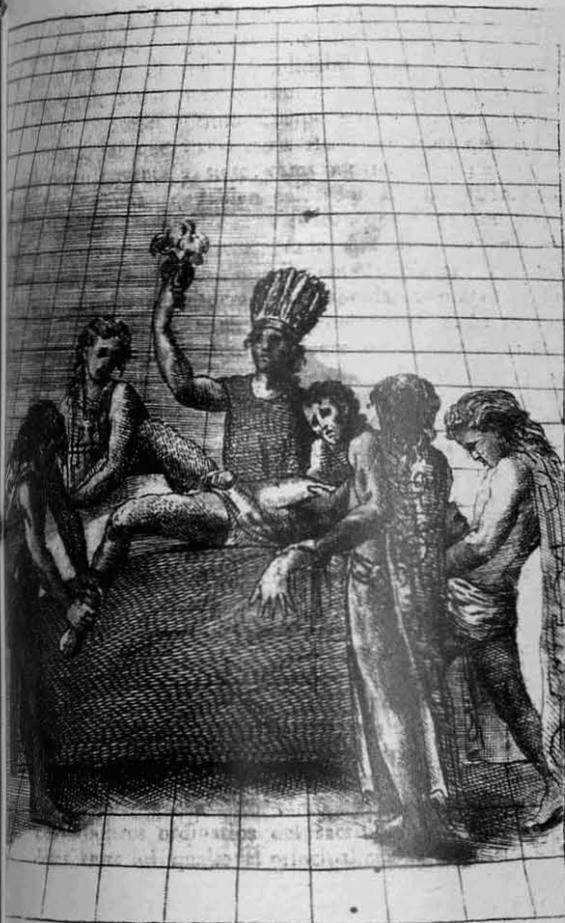
<sup>16</sup> John Holland Smith, *The Death of Classical Paganism*, Geoffrey Chapman, Londres-Dublín, 1976, págs. 5-10.

<sup>17</sup> Porrúa, México, 1975.

<sup>18</sup> Wolfgang Zwack, "Religión indígena y noción cristiana del sacrificio: el choque de dos mundos en la 'Loa para El Divino Narciso' de Sor Juana Inés de la Cruz", *Voz y Letra. Revista de Filología*, t. II, vol. 2, 1991, págs. 117-143.

<sup>19</sup> Cfr. *Monarquía indiana*, 7 vols., IIH-UNAM, México, 1975, vol. 3, págs. 135-167.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 141.



que "todo su ser y vida, conservación y sustentación" se las deben a Dios.<sup>21</sup>

Como se advierte, para Torquemada el sacrificio tiene como función central el intercambio de dones y la reproducción. Pero, además, Torquemada observa en el sacrificio otra función nodal: la de contener la violencia interna que pueden desencadenar algunos "hombres desatinados" y permitir la unión de todos en comunidad. Según él, los sacrificios fueron permitidos para "evitar mayores males y locuras", para que todos los miembros de una comunidad se reconocieran "sujetos y obedientes a Dios", y para que, siguiendo la ley natural, ofrecieran el sacrificio en común.<sup>22</sup>

Cuando Torquemada señala que la práctica del sacrificio es "ley natural", está indicando que, en el origen de la formación de las comunidades, los seres humanos enfrentaron los mismos problemas de reproducción y supervivencia respondiendo a ellos de modo similar. No obstante, Torquemada hace una distinción importante: las cosas que se ofrecen en sacrificio las determinan los hombres, las comunidades o las leyes o costumbres que rigen a éstas.<sup>23</sup> Es decir, las víctimas, las ofrendas, las prácticas y el culto del sacrificio varían de una cultura a otra. En este sentido, el Dios cristiano no come ni bebe, porque éstas son pasiones de la naturaleza humana.<sup>24</sup>

#### LA SUSTITUCIÓN DEL SACRIFICIO HUMANO POR EL SACRIFICIO DE CRISTO

La sustitución del sacrificio humano por el sacrificio de Cristo fue posible gracias a que en todas las religiones los sacrificios comparten una estructura similar. El sacrificio del cordero pascual había sido desplazado por el de Cristo en la cruz. Éste era, para los cristianos, el último de los sacrificios humanos realizados para la completa redención de la humanidad y sólo quedaría simbolizado. En el futuro, cada semana, ese sacrificio o misa se recordaría en el templo con la participación de toda la Iglesia o comunidad reunida y hermanada.<sup>25</sup> Aquí, un cuerpo de expertos, los sacerdotes, conducirían el acto del sacrificio pero para difundir una nueva cosmovisión: la fe en un único Dios y la garantía no sólo de la reproducción en esta Tierra, sino de la salvación de la comunidad en el más allá.

Por eso, porque los españoles y, particularmente, los religiosos doctos sabían muy bien que el sacrificio constituye el centro de la religiosidad, lo primero que hicieron fue prohibir su realización y destruir todos los elementos de su culto: templos, ídolos, instrumental, calendarios, códices... Inmediatamente, en su lugar, celebraron misas, o sea, sacrificios cristianos, construyeron templos y elaboraron imágenes, libros y códices que remplazaran los antiguos. También, muy pronto, los frailes establecieron escuelas para hijos de nobles mexicas y eliminaron a sus sacerdotes. Aunque

*Ibid.*, pág. 137.  
*Ibid.*, págs. 137-139.  
*Ibid.*, pág. 145.  
*Ibid.*, pág. 155.  
 Franz J. Hinkelammert,  
*Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*,  
 Departamento Ecuménico de  
 Investigaciones, Costa Rica,  
 1991.

nunca hayan visto un sacrificio humano, Cortés, Bernal Díaz del Castillo y otros conquistadores y evangelistas orgullosamente le informaron al monarca español sobre sus triunfos en la lucha contra la idolatría; cómo a su paso fueron acabando con los lugares de sacrificio y los "falsos dioses" y colocando cruces, imágenes de María y de otros santos.

La posibilidad de establecer una comunicación entre lo mesoamericano y lo español radicó en la elevada religiosidad de ambas culturas, en el hecho de que para ambas el sentido de la vida estaba plasmado en una cosmovisión en la cual el mundo tangible e intangible, visible e invisible, el cielo y la tierra, el bien y el mal, los dioses y los hombres, en suma, lo profano y lo divino estaban en estrecha comunión. No podía ser de otra manera, porque sólo en la época moderna, ahí donde realmente se dio un proceso de desacralización o secularización, lo natural y lo sobrenatural se divorciaron. De hecho, aunque para el siglo XVI el Estado ya era una entidad separada de la Iglesia, el imperio español que conquistó América fue cristiano-católico; sus normas y leyes apoyaron a la religión y fueron intolerantes de otros credos.

Si el sacrificio y, fundamentalmente, el sacrificio humano era el centro que le daba sentido a la vida y la muerte de las comunidades mesoamericanas, con su eliminación todo se vino abajo. Lo sustancial de estas cosmovisiones se perdió: se abandonó el calendario en el que se establecía, cada 20 días, la obligación de sacrificar y, con él, la idea del cosmos y el ordenamiento de las actividades económicas; se dejaron de repetir los mitos y leyendas de los antepasados que cohesionaban y explicaban los orígenes de la comunidad y lo que de ella se esperaba; se destruyeron los templos, las imágenes y esculturas de los dioses en torno a las cuales se reunían las comunidades, así como las técnicas e instrumentos que los acompañaban. Los sacerdotes-guerreros, los amos o señores que dictaban las reglas, las autoridades que trasmitían las enseñanzas, que recogían y distribuían los tributos, murieron en la guerra, fueron asesinados u obligados a convertirse. Sin ellos, las posibilidades de estructurar a la sociedad, de recordar las antiguas leyendas y seguir los códigos morales y jurídicos fueron muy escasas.

Para llevar a cabo la conversión y pacificación, para recibir servicios y excedentes de producción, los españoles, al igual que conquistadores de otros tiempos y lugares, aprovecharon el trabajo colectivo y las formas de organización comunitarias existentes en el mundo prehispánico y, en muchos casos, las conservaron casi intactas, pero atenuadas a un centro de cohesión y reproducción que ya no fue el antiguo sacrificio.





Si cada comunidad agrícola, si cada *calpulli*<sup>26</sup> había tenido como figura sagrada a un dios particular al cual le sacrificaban y tributaban, éste fue cambiado por algún santo patrón de la Iglesia cristiana. En las iglesias –ahora espacios cerrados construidos conforme a una arquitectura europea–, de acuerdo con el nuevo calendario y la nueva liturgia, se establecieron los días de realización, de continua repetición de los sacrificios cristianos: las misas dominicales, las de los santos o auxiliares de Dios, las de honra a la Virgen María, la gran intercesora entre Dios y los hombres, etcétera.

Los que llegaban al Nuevo Mundo tenían la intención primordial de hacer que los indígenas cambiaran de fe, que la conversión fuera sincera y profunda. De ahí que se quemaran los códices y otros vestigios donde se narraban otras historias y que se elaboraran nuevos testimonios bajo las directrices de los frailes.

Para darles una identidad propia, los sitios donde se asentaban las comunidades fueron antecidos con el nombre del santo patrón o de la advocación de la Virgen. En la Biblia, en los textos sagrados y las hagiografías cristianas, pletóricas de relatos sobre los autosacrificios de los mártires, se encontraron los nuevos mitos o relatos de la fundación y formación de las comunidades, aunque –como había sucedido en situaciones anteriores en el Viejo Mundo– éstos fueron sometidos a nuevas interpretaciones

y tuvieron que sufrir algunas adaptaciones o alteraciones para convencer e incorporar a la nueva población al programa universal de la historia cristiana.

Pablo Escalante ha analizado cómo Sahagún y sus discípulos acomodaron la *Psalmódia Christiana* para ser mejor recibida por los indígenas, para quienes las plumas de quetzal y las cuentas de jade o chalchihuites eran los objetos más preciados: “El alma del creyente es semejante a un chalchihuite y a una pluma de quetzal; las campanas que suenan el día de Pentecostés son de jade, y es de jade también el sepulcro de María en el valle de Josafat. Las alas del arcángel san Gabriel son de quetzal, Jesús mismo es comparado con una pluma preciosa”.<sup>27</sup>

Así, en algunas representaciones, las piedras de jade que entre los mexicas se empleaban en los actos de sacrificio o autosacrificio se colocaron en las llagas de Cristo crucificado,<sup>28</sup> haciendo evidente la sustitución. Por supuesto, esta sustitución pudo ser más fácil en el caso del tránsito de la sangre y el corazón del sacrificio mexica a la sangre y el sagrado corazón de Jesús.

Si para facilitar la comprensión de los textos cristianos los frailes introdujeron elementos de las cosmogonías mesoamericanas, del mismo modo trasladaron elemen-

Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México, 1999, pág. 43. “Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI”, en Helga von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen*, 6-9 abril del 2000, Bremen, Frankfurt am Main, 2002, pág. 72 y ss. Idem.

tos cristianos a ellas. Quizá un caso ilustrativo sean las coincidencias entre las vidas de Quetzalcóatl y Jesucristo: ambos nacidos de una virgen que quedó encinta por medios milagrosos; ambos guías religiosos y mediadores entre los hombres y los dioses que ejercitan la penitencia y el autosacrificio y, lo más importante, ambos enemigos del sacrificio humano.<sup>29</sup>

Como era usual en otros procesos de evangelización en Europa, los españoles permitieron la conservación de aquellos elementos indígenas que no alteraran la religiosidad cristiana, que no fueran sustanciales, o sea, que no recordaran los sacrificios ni los cultos al sacrificio mesoamericanos. Aunque las prácticas de idolatría prosiguieron durante el resto del siglo xvi, los estragos causados por la conquista y la posterior desaparición de 90 por ciento de la población indígena, principalmente a causa de epidemias, las hicieron casi desaparecer, obligando a las nuevas comunidades a conservar sólo algunos elementos periféricos o bien a inventar nuevas prácticas de carácter mágico-religioso, en las que se incorporaron elementos cristianos o que funcionaron como abierta oposición o resistencia a la religión hispana.

Los evangelistas impusieron un código moral, un conjunto de reglas de comportamiento para hombres y mujeres, especialmente concentrado en la sexualidad y la reproducción biológica. Enseñaron que el sacrificio de Cristo, de la Virgen María y de los santos conlleva toda una vida de control de los instintos libidinales, de lucha contra las tentaciones a las que incita el Demonio. La manera de disciplinar el cuerpo, de evitar sus inclinaciones al placer y de mantener permanentemente limpia el alma se alcanza con una intensa actividad espiritual, con la penitencia y el autosacrificio, con la participación en la misa y la confesión. Pronto, en Nueva España, la familia, constituida sobre la base del matrimonio monogámico, la virginidad, la maternidad y la abnegación femeninas, así como la autoridad superior y castidad de los varones, serían el modelo de la unión de los sexos.

Los cronistas españoles sostienen que el imperio mexica estaba organizado en corporaciones o cuerpos sociales análogos a los del imperio español, o sea, los sacerdotes pertenecían a algo parecido a una orden religiosa, los guerreros a una orden de caballería, las mujeres solteras a conventos de monjas, los jóvenes a colegios y los artesanos a gremios. Esto es posible en la medida en que, para los Estados centralizados, burocratizados y autoritarios —como parece haber sido la teocracia mexica—, el mayor y mejor control y dirección de las comunidades se obtiene cuando todos los sujetos pertenecen a algún cuerpo social que vigila a cada miembro y norma su criterio; cuando nadie queda libre de pensar u obrar por sí mismo.



<sup>29</sup> Bartolomé de las Casas, *Los indios y Nueva España*, Porrúa, México, 1999, págs. 53-54; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo xvi*, Porrúa, México, 1980, pág. 92.

En el imperio español, tanto la Iglesia como el Estado estaban organizados en cuerpos sociales estratificados, que cumplían todas las funciones: las civiles en la audiencia, los cabildos, los tribunales, los consulados, las órdenes de caballería y los gremios; las religiosas en los cabildos eclesiásticos, las órdenes religiosas, las hermandades, los conventos, los colegios y las cofradías. Esta organización probó su eficacia pues, durante los 300 años que se mantuvo el régimen colonial, no hubo grandes conflictos que pusieran en peligro su estabilidad.

Las corporaciones garantizaron la reproducción biológica, económica y cultural de las comunidades, ya que todos sus miembros quedaron protegidos en vida y muerte e incluso en el más allá a través de su trabajo, sus tributos, las cuotas o donaciones que proporcionaron. Estos cuerpos sociales transmitieron y vigilaron los comportamientos de sus miembros y arreglaron los matrimonios; también organizaron el ahorro y concedieron préstamos o créditos para producir, invertir o enfrentar las malas rachas. Asimismo, difundieron el pasado cristiano que todos compartirían y transmitieron la ética de sumisión a la autoridad que el nuevo credo reclamaba: sumisión a los varones representantes de la Iglesia y el Estado (padre, cura, cacique, mayordomo; rey, virrey, arzobispo, alcalde); y la ética del sufrimiento que se desprende del centro del sacrificio condensado en Cristo, María y los santos. De esta forma, el sacrificio cristiano, evidenciado básicamente en las conductas de humildad, sumisión y sufrimiento, cohesionó y fortaleció los lazos de solidaridad mostrados en vida, pero, particularmente, a la hora de la muerte y el entierro.

Si —como afirmó Octavio Paz— aceptamos que el sacrificio fue el puente que conectó al cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana; si aceptamos que en las comunidades mexica y novohispana —predominantemente religiosas— la función central del sacrificio fue la reproducción socioeconómica y cultural, entonces surge un conjunto de preguntas a cuyas repuestas ayuda la comparación con comunidades sacrificiales y conversiones efectuadas en otros tiempos y lugares; ayuda el análisis de la función del sacrificio humano en formaciones sociales de carácter tribal; de los sacrificios cruentos e incruentos ocurridos en grandes civilizaciones como la egipcia o la griega; o del sacrificio en el tránsito del paganismo romano al cristianismo.

Al tomar el sacrificio como centro, se puede superar el conocimiento fragmentario del pasado mesoamericano y novohispano, que frecuentemente analiza los problemas fuera del contexto en el que suceden, o bien, en ámbitos separados (lo económico, lo político, lo artístico, lo religioso, etcétera), los cuales, como piezas de una máquina, se conectan en algún punto pero no alcanzan a problematizar las complejas realidades de las comunidades donde las creencias, los ritos, las representaciones, las actividades cotidianas y excepcionales se articulan y se dirigen hacia un fin, que es, en primera y última instancia, preservar la vida por medio de su reproducción.