

INTRODUCCIÓN

La primera vez que descubrí las culturas prehispánicas del México antiguo era apenas una niña. Desde entonces siempre me fascinó el misterio y la admiración con que los libros de historia describían a las culturas mesoamericanas, especialmente sus rituales y celebraciones, pero también me confundía el prejuicio implícito en el halago. Muchos años después, en mis clases sobre literatura novohispana en la universidad y durante mis estudios de posgrado me di cuenta de que esa ambivalencia tenía su origen en la naturaleza paradójica del archivo colonial, mezcla de historia y literatura, y a partir del cual se codificó la historia del Nuevo Mundo. Así pues, me preguntaba cómo era que ese llamado “encuentro de dos mundos” había cambiado la manera en que se concebía y escribía la historia, cuál era el origen de las prácticas de representación de la cultura nahua y por qué su religión y rituales sacrificiales fueron siempre un punto de referencia para conocerla. En particular, considero que es tiempo de elucidar de manera más precisa la manera en que los sacrificios humanos sirvieron al discurso del colonizador y en ese sentido, el por qué la violencia, el colonialismo y la historia son conceptos íntimamente relacionados.

En el contexto de la historia novohispana el tema de los sacrificios humanos constituyó el origen del estereotipo del indígena americano y un nudo de desencuentro entre los llamados cronistas de Indias. En ese sentido, Alfredo López Austin ha afirmado que “ninguna otra faceta de la vida mesoamericana ha sido más conspicua y persistente en los estereotipos que pretenden reflejar la realidad histórica de las

sociedades prehispánicas” (432). Las prácticas rituales de los indígenas americanos, en particular las del pueblo mexica, obligaron a los cronistas a debatir cuestiones tan importantes como la validez de las religiones indígenas, la guerra justa, la naturaleza y sofisticación de las culturas americanas y la definición misma de historia. Pero, además, es precisamente en la representación del ritual sacrificial donde el discurso histórico se torna más poético, el tono descriptivo y expositivo de la historia se transforma en un lenguaje que sugiere misterio, admiración y espanto. Así pues, los pasajes concernientes a las prácticas rituales indígenas de los historiadores de la época colonial, especialmente aquellos que narraron la conquista de México, muestran el sacrificio como un escenario, es decir, como un espacio literal y metafórico en acción en el que se representa y se reinventa a las culturas amerindias para articular una (re)visión del pasado y de la historia.

Este libro trata, pues, uno de los temas más polémicos en la historia de México y del corpus de textos que definieron nuestra forma de entenderlo. Sin embargo, mi pregunta no es por qué culturas mesoamericanas como los mexicas practicaban sacrificios humanos, sino por qué los sacrificios humanos fueron importantes en la articulación de la historia durante la época colonial, cuáles fueron las consecuencias interpretativas de transponer la memoria indígena al discurso alfabético de Occidente, por qué los historiadores, conquistadores, misioneros, e intelectuales indígenas colocaron el problema del sacrificio en el centro de la cuestión y por qué los sacrificios humanos son el punto de partida del nuevo discurso histórico de la modernidad. Las respuestas a estas preguntas tienen que ver con la construcción retórica e ideológica del sacrificio humano, la cual constituyó una manera productiva de imaginar un pasado prehispánico y premoderno, pero sobre todo sirvió para hacer un comentario crítico sobre el presente, específicamente sobre el papel de Europa frente a la diferencia cultural de otros pueblos. En ese sentido, varias de las cuestiones que guían este estudio tienen que ver con el imaginario y bagaje cultural que se asocia con el ritual sacrificial, especialmente en aquel en el que la víctima es un ser humano. Por lo tanto, es necesario hacerse otras preguntas: ¿de dónde viene el término “sacrificio humano”?, ¿cuáles son los textos que determinaron la manera en que concebimos este ritual y las características que le atribuimos?, ¿cómo se acuñó el término y

qué connotaciones ha adquirido en la historiografía y el discurso occidental en general?

Al describir la obra del fraile franciscano Bernardino de Sahagún, Juan Villoro explica que para describir al otro se utilizan categorías y conceptos de la propia cultura, lo cual tiene sus límites, pues hay aspectos de la cultura del otro que simplemente no caben o no coinciden con las categorías de la propia cultura (16-17). El caso de los sacrificios humanos ilustra esta limitación quizá más que cualquier otra manifestación cultural, pues al hablar de los sacrificios humanos se llega al límite de lo comprensible o lo descifrable de otra cultura. Además, como ha mencionado David Carrasco, el problema del sacrificio azteca pone de manifiesto una faceta en la historia de las religiones que muchas veces ha sido dejada de lado, pues desafía nuestra expectativa de lo que el ser humano considera sagrado (*City of Sacrifice* 193). La muerte ritual no es única a las religiones mesoamericanas, por lo que indagar sobre el sacrificio ritual mexicana es también indagar sobre el origen mismo de la religión y la universalidad de la naturaleza y sociedades humanas.

En ese sentido, este libro entra en conversación con otros estudios, como los de Carlos Jáuregui o Roger Bartra, que trazan los fundamentos ideológicos y las influencias textuales que dieron origen al mito del salvaje y del caníbal¹. En particular, es relevante el estudio de Bartra sobre la imagen del hombre salvaje durante el siglo XVI, pues al igual que esta figura, el sacrificio humano mesoamericano sirvió como metáfora para comprender los cambios que se estaban dando en el panorama global en el marco de la Contrarreforma y los debates teológicos y políticos en torno a la libertad². Sobre todo, las reflexiones en rela-

-
1. Al respecto del caníbal, Carlos Jáuregui menciona: “En su significación colonial concurren el archivo clásico sobre la otredad, la teratología medieval, compendios y catálogos del saber del Renacimiento, historias populares sobre brujas y judíos, relatos de viajeros y los miedos y ansiedades culturales de la Edad Media tardía” (*Canibalia* 25). Véase también la segunda parte de *El mito del salvaje* de Bartra: “El salvaje artificial”. Para Bartra el mito del salvaje constituye una “etnografía imaginaria” que les ha revelado a los europeos a lo largo de la historia los peligros y amenazas para la civilización (11).
 2. Véase también *The Noble Savage* de Stelio Cro, en el que el autor traza las raíces americanas del salvaje noble de Rousseau en el siglo XVIII y el uso de dicho mito como alegoría. En particular, Cro hace un análisis de los textos de Pedro Mártir y López de Gómara, así como las relaciones jesuitas americanas en la construcción de este mito y en la articulación del pensamiento utópico de Rousseau.

ción al sacrificio humano sirvieron para construir una historia que en su esencia buscaba comprender las fronteras entre la vida civil y la vida natural. Si como afirma Bartra, la figura del salvaje noble aparece en el siglo xvi, el encuentro de los españoles con los rituales sacrificiales mexicas vino a complicar la idea sobre el carácter benévolo y virtuoso de dicho estereotipo para incorporar los aspectos más escandalosos y exacerbar aún más las existentes dudas morales sobre la naturaleza humana. En ese sentido, el sacrificio humano enfrentó al europeo a una realidad que serviría más a los discursos demonológicos del siglo xvi y a los empiristas del siglo xvii que abogaban por un control del hombre natural por la fuerza de la Iglesia o del Estado³.

Ciertamente, los antiguos mexicanos no definieron sus ritos como “sacrificios humanos”, el término le fue impuesto a las prácticas rituales indígenas por parte de los europeos como parte de un proceso colonizador. Durante los primeros años de conquista, los europeos calificaron los rituales indígenas en los que se inmolvaban víctimas humanas como “sacrificios de sangre” o “ceremonias en que ofrecen la sangre de los miserables”. Estos primeros cronistas se enfocaron en resaltar la violencia y crueldad con que se llevaban a cabo estos rituales, además de describir con gran detalle y expresividad el procedimiento ritual de estas ceremonias. En particular, ponían especial atención en nombrar y describir las partes del cuerpo de la víctima, así como la sangre derramada en dichos ritos. Los primeros frailes misioneros del México colonial, como Motolinía (c. 1491-1569), Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590), Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y Juan de Torquemada (1527-1624), por su parte, los vieron como el problema central de la diferencia religiosa, por lo que trataron el tema desde una perspectiva comparativa con el fin de desarrollar métodos para lograr la asimilación. Sin embargo, esto no significó necesariamente

3. Como lo ha mostrado Bartra, el hombre salvaje fue siempre la contraparte del hombre civilizado europeo en gran parte de los textos literarios, políticos, económicos, y teológicos de Europa. Esa tensión seguiría proponiéndose a lo largo de los siglos. En el siglo xvii, con la aparición del concepto de Estado soberano y la idea de que era necesario moldear la humanidad naturalmente salvaje bajo el poder del mismo; en el siglo xviii, con la Ilustración y las ideas de Rousseau sobre la fuerza moral del salvaje; en el xix, con el nacimiento de la nueva sociedad industrial y las ideas acerca de la malignidad de lo monstruoso; finalmente, en el siglo xx, con las tesis freudianas, basadas en la idea de que la civilización se asienta en la subyugación permanente de los instintos humanos.

una visión apologética de estos rituales y, de hecho, términos similares al de “sacrificios humanos” continuaron utilizándose siglos después del comienzo de la conquista. Por ejemplo, todavía en el siglo XVIII, en el contexto ilustrado de los debates sobre la moralidad y la libertad individual, el jesuita Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México*, describía estos rituales como sacrificios “inhumanos” o “sacrificios de víctimas humanas”, y para entonces, más que una descripción pormenorizada de las ceremonias sacrificiales, el término aludía ya solo a una serie de características negativas asociadas a las culturas indígenas: salvajismo, barbarie y primitivismo.

Es importante subrayar que para los indígenas, específicamente los mexicas, el ritual sacrificial tenía un significado completamente diferente al que le adjudicaron los europeos. Varios antropólogos e historiadores han precisado sus varias funciones y posibles significados, tal como lo hace el connotado estudioso del México precolombino, Alfredo López Austin, quien establece que el sacrificio humano en última instancia señalaba para los mexicas una operación mercantil entre dioses y hombres, lo cual se refleja en términos como *nextlahualiztli* para designar el sacrificio a los dioses y que literalmente significa “acción de pago” (82-83). Por su parte, Patrick Johansson Keraudren afirma que lejos de ser un acto bárbaro “el sacrificio humano, culminación letal de una compleja trama mítico-ritual, expresa la visión trágica que el indígena tenía del mundo y la necesidad imperiosa que sentía de integrar la muerte a una periodicidad específica de su quehacer existencial” (“Lo lúdico y lo trágico” 12). Así pues, el sacrificio ritual nahua servía diferentes propósitos y transmitía significados culturales que tenían que ver con el origen de esta civilización, su renovación, su identidad, su vocación guerrera, su dominio sobre los demás pueblos y con la conmemoración de eventos fundacionales de su historia.

Algunas fuentes coloniales, como el *Códice florentino*, obra monumental compuesta en el siglo XVI por el franciscano fray Bernardino de Sahagún junto con veinticuatro colaboradores nahuas, presenta veladamente estas ideas, pues describen una variedad de ritos que dan luz a la complejidad y funciones del sacrificio ritual. En el presente estudio se destacan festivales como el del *panquetzaliztli*, en el que se conmemoraba el triunfo de Huitzilopochtli frente a sus enemigos y en el que se extraían los corazones de las víctimas; el *tlacaxipehualiztli*, o sacrificio gladiatorio, en el que se inmolaba a los cautivos de guerra

en un simulacro de combate. También estaban los rituales a deidades como Tezcatlipoca, en los que se inmolaba a jóvenes doncellas, o las secuencias rituales del ochpaniztli, en las que una mujer considerada la personificación (*ixiptla*) de la diosa Toci era decapitada. No obstante, se muestra que la agenda religiosa, política y militar europea fue borrando los significados más profundos de los ritos indígenas a través de mecanismos discursivos e ideológicos que silenciaron su pensamiento religioso.

Por todo ello, este libro cumple con tres objetivos: primero, hacer un recuento de la génesis de este concepto y de las connotaciones que se le fueron imponiendo desde Occidente; segundo, dilucidar el significado teológico-cultural de algunos de los rituales sacrificiales que resultaron más impresionantes para los europeos y, finalmente, explicar su función estética y teatralizadora en la narrativa histórica novohispana. El presente análisis no intenta proponerse a favor o en contra de los sacrificios humanos, ni trata de probar si realmente existieron, lo que se propone es explicar cómo fueron representadas las culturas americanas a partir del escenario ritual en los discursos de la temprana época colonial, así como explicar por qué el sacrificio humano y las culturas indígenas son ideas tan íntimamente relacionadas en dichos discursos.

La producción textual en torno al sacrificio ritual nahua se da en una coyuntura política y cultural importante en Europa. El siglo xvi es la época del Renacimiento, de la Reforma, del Concilio de Trento, y por supuesto, de la expansión imperial en América. Uno de los argumentos centrales de este estudio es que el ritual sacrificial se representa como un escenario, es decir, como un evento en acción en tiempo presente. Dicho escenario se construye como un espectáculo textual en el que algunas veces se reflejan los valores de las civilizaciones indígenas, aunque en la mayoría de los casos se ve reflejada la agenda e ideología del imperialismo europeo cristiano. Esto se debe a que, en una gran cantidad de casos, las escenas sacrificiales en las crónicas e historias de América sirvieron como una apología de la conquista. Tal es el caso de los escritos del colonizador, regidor de Indias y primer cronista oficial de la Corona española, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), considerado además como el primer naturalista de la Edad Moderna (Ballesteros Gaibrois 11).

Su *Historia general y natural de las Indias* (1535) se escribe en el contexto de una estructuración imperial de la corte de Castilla y de

la influencia intelectual del Renacimiento. En estas circunstancias y debido a su cercanía con el círculo del poder imperial, Oviedo se sirve del tema de los sacrificios y religión indígena para articular un discurso providencialista con respecto a la empresa colonizadora y pretende ser un testimonio de la acción divina en la historia universal. Este discurso legitimador de la conquista reduce los rituales sacrificiales a reverencias a Satanás y está presente también en textos de otros conquistadores y cronistas como Hernán Cortés o López de Gómara.

El escenario del ritual sacrificial fue además el medio mediante el cual los cronistas de Indias establecieron su posición en el campo de la historiografía americana. Por ejemplo, los textos del franciscano Toribio de Benavente, Motolinía (c. 1491-1569) utilizan una narrativa del contraste entre los rituales mexicas y las ceremonias cristianas con el propósito de abogar por un método de conversión urgente que competiría con los propuestos por las otras órdenes religiosas, en particular con el de los dominicos. En cuanto a las crónicas escritas por indígenas o mestizos, hay también diferencias importantes. Aunque en general estos cronistas se muestran como parte de la cultura dominante, el papel del escenario ritual sacrificial tiene propósitos diferentes. En el caso de Hernando Alvarado Tezozómoc (c. 1538-c. 1610), nahuatlato descendiente de la nobleza tenochca, el principal objetivo es reconstruir la identidad mexica y conservar la memoria de este pueblo a partir de una relación detallada de sus ritos, su historia y su ideología, mientras que autores como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1648) o Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) hacen un intento muy claro de establecer un vínculo entre la historia indígena y el esquema providencial cristiano.

Otro aspecto importante que se trata en este libro es la inclusión de textos en lengua náhuatl que describen los rituales sacrificiales. El contraste entre estos textos y los textos en español es evidente, sobre todo en documentos como el *Códice florentino*, cuyo contenido en náhuatl se ha estudiado poco en comparación con el análisis del texto en español. En la versión en náhuatl, destacan los conceptos filosóficos y teológicos nahuas que constituyeron los fundamentos de las festividades y rituales mexicas. En dicha versión, se hace aún más evidente el contraste con el cristianismo. Algunas de las ideas que sobresalen en el análisis de la traducción del *Códice florentino* son la relación

entre el cuerpo humano y la organización del espacio, los lazos entre la comunidad y los miembros de la nobleza, la fiesta como elemento organizador del tiempo, la reproducción biológica como la base de los conceptos rituales y la unión de lo humano con lo sagrado.

Por todo ello, este estudio contribuye de manera importante al campo de los estudios coloniales y establece relaciones interdisciplinarias entre la historia, la religión, el *performance* y la literatura, puesto que compara los diferentes usos éticos y estético-performativos del escenario sacrificial en la historiografía de Indias. Se ha hablado mucho del tema del sacrificio humano como el catalizador de debates con respecto a la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo y a la naturaleza del indio americano. Sin embargo, aunque mi estudio definitivamente aborda el tema de las polémicas que originan las prácticas sacrificiales, se centra sobre todo en su función performativa y estético-discursiva. Además, para los estudiosos de la religión, este libro explica la manera en que la idea del sacrificio y el ritual fue importante no solo para las culturas indígenas del Nuevo Mundo, sino también para la cultura occidental. En particular, muestro cómo los trabajos de los frailes misioneros contribuyeron de manera importante al desarrollo de los estudios comparados en el campo de la religión, los cuales a su vez contribuyeron en la configuración de los discursos sobre el Otro que perdurarían hasta el presente. Así pues, mi enfoque pone de manifiesto las estrategias empleadas por los europeos y cronistas indígenas para tratar de conciliar y asimilar las diferencias culturales más profundas. Finalmente, este estudio contribuye a explicar la presencia y relevancia del pasado ritual indígena en la configuración de los discursos en torno a la historia de México.

Existen trabajos, como los de Rolena Adorno, sobre la importancia del discurso jurídico en la configuración de la historiografía americana, o como los de Enrique Pupo-Walker, que enfatizan su dimensión literaria⁴.

4. Rolena Adorno ha afirmado que el corazón de la tradición literaria en América se encuentra en los textos en donde se debaten los derechos de la Corona española en el Nuevo Mundo así como los derechos de los indígenas. Además, explica que estos debates se expresan en forma narrativa, dándole así sus autores más importancia a la dimensión literaria del discurso que a su autoridad testimonial como historiadores (*The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*). Enrique Pupo-Walker, por su parte, ha estudiado el uso de anécdotas y relatos de tono literario en la historiografía (*La vocación literaria del pensamiento histórico en América: desarrollo de la prosa de ficción, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*).

Mi libro complementa estas interpretaciones poniendo de manifiesto el carácter performativo del discurso histórico en América y explica que las polémicas coloniales se originan en gran medida en la discusión y representación de los rituales sacrificiales indígenas. Es precisamente el escenario ritual el que no solo da pie a los debates en torno a la naturaleza del indio americano y al papel de España en el Nuevo Mundo, sino que dispara la dimensión imaginativa del discurso histórico.

A lo largo de los capítulos de este libro el lector podrá ver que surge un motivo constante en la historia colonial: la fascinación y el horror por la diferencia. Esta actitud ante lo desconocido fue lo que dio lugar a la expresividad y novedad de la crónica de Indias, y mi propuesta es que la diferencia cultural más radical se encuentra en las prácticas religiosas indígenas y, más precisamente, en los rituales sacrificiales. Así pues, la singularidad de los textos coloniales, específicamente los históricos tiene su origen en la representación teatralizadora de las culturas amerindias. A fin de cuentas, el escenario ritual es como menciona Richard Scheschner un “como si”, una manera de experimentar la cultura del otro a través de la vívida descripción de movimientos, sonidos, secuencias e incluso gestos (*Between Theater and Anthropology*). En otras palabras, la representación del ritual del sacrificio enfatiza la “otredad” a manera de espectáculo y a partir de la descripción de este *performance*, se comunica un mensaje en torno a los debates más polémicos durante la colonia. Por lo tanto, el escenario sacrificial sirve para hacer un comentario en clave dramática acerca de la historia, la conquista, la evangelización y la recuperación de la cultura indígena.

Esa dimensión teatralizadora del sacrificio se analiza desde una perspectiva performativa del ritual, siguiendo principalmente los planteamientos de S. J. Tambiah, Diana Taylor y Richard Schechner⁵. Para Tambiah, el ritual constituye una fórmula con características recurrentes; sin embargo, a diferencia de la antropología estructuralista,

5. La relación entre ritual y transmisión cultural ha sido extensamente estudiada desde varias disciplinas, como la sociología, la religión, los estudios culturales y la antropología. Sin embargo, recientemente se ha estudiado el ritual desde la perspectiva del *performance* por los académicos que cito basándose sobre todo en las teorías de Arnold Van Gennep sobre los ritos de paso, y en los estudios de Victor Turner sobre la transformación de la etnografía en *performance*. Véase *The Rites of Passage* y *From Ritual to Theater*.

sostiene que debe estudiarse en su contexto ideológico y cosmológico particular. De sus aportes, aplico al análisis del ritual sacrificial mexica, tal como aparece descrito en los textos que examino, tres ideas fundamentales: el ritual como un modo de comunicación, como una experiencia comunitaria intensa y como una práctica regida por reglas definidas, considerando siempre las circunstancias ideológicas y políticas que influyeron en la producción de dichas descripciones. Asimismo, retomo el concepto de *performance* en el sentido amplio que le otorga Diana Taylor, quien destaca su valor tanto estético como epistemológico. En particular, me interesa su concepción del ritual como memoria cultural: una práctica o acto de imaginación e interconexión mediante el cual un intermediario actualiza en el presente un suceso colectivo (82-83). Finalmente, recurro al concepto de metaevento, acuñado por Richard Schechner, para analizar la operación discursiva que implica reproducir o recapturar un ritual a través de la escritura.

El primer capítulo, “El sacrificio humano en el archivo colonial”, es una reflexión en torno al contenido del archivo colonial y la manera en que el discurso historiográfico colonial incorporó los conceptos y la ritualidad de la religión nahua, así como sus omisiones y silencios. En este capítulo utilicé el concepto de archivo en su sentido simbólico del lugar de la memoria, pero también en el sentido material del conjunto de documentos y objetos que contienen información sobre el sacrificio ritual mexica. En ese sentido, el archivo colonial constituyó una doble y contradictoria labor de regreso al origen de la cultura mexica y de eliminación de sus elementos más controvertidos, y por tanto, de expiación de la memoria nahua.

El segundo capítulo, “Del templo al texto. El espacio ritual indígena como escenario de transgresión”, explica la manera en que se construyen los espacios rituales del mundo mesoamericano en los textos coloniales del siglo XVI en la Nueva España a partir tres espacios rituales paradigmáticos en la historiografía novohispana temprana: la isla de los Sacrificios, los espacios rituales de Tlaxcala y el Templo Mayor de Tenochtitlan. Argumento que la construcción textual del espacio ritual indígena en las crónicas de Oviedo y Motolinía constituye el espacio transgresor por excelencia, el cual se contrapone a los espacios sagrados de la cultura occidental. Más aún, el escenario sacrificial sirve como preámbulo tanto de la narración de la conquista militar de México como de su conversión. En concreto, en la *Historia*

de los indios de Motolinía la conversión de México se da a partir de la transferencia ritual, es decir, de la transformación de los elementos performativos del ritual nahua al ritual cristiano. Además, explico que la representación de los espacios rituales por parte de cronistas indígenas, en particular por parte de Tezozómoc, contrasta significativamente con las crónicas europeas al proponer al escenario ritual sacrificial como el locus de su identidad y memoria. En la *Crónica mexicana*, el sacrificio además se expresa no solo como concepto o narración de un pasado sino como la experiencia vivida del pueblo mexicana.

El tercer capítulo, “Temporalidades indígenas y mediaciones coloniales en el *Códice florentino*”, se enfoca en la centralidad del ritual sacrificial en la medición, rememoración y manipulación del tiempo. A partir de las descripciones de la festividad del ochpaniztli en el *Códice florentino* y de la comparación entre el texto en lengua náhuatl y en español, se muestra la manera en que los conceptos nahuas fueron resignificados desde el horizonte cultural cristiano. En ese sentido, argumento que las descripciones de las fiestas del calendario mexicana muestran más que nada un esfuerzo por hacer caber los rituales nahuas en la concepción del tiempo occidental cristiano. Sin embargo, el análisis del texto en náhuatl revela también que en el mundo nahua el sacrificio era la manera en que se ejercía un control sobre el pasado, presente y futuro del imperio. Por lo tanto, concluyo que el sentido original de las ceremonias rituales indígenas solo se puede acceder desde el texto en náhuatl, y en ese sentido, el texto da cuenta de la manera en que el pensamiento indígena siguió existiendo y sobreviviendo en los discursos coloniales. Más aun, es sobre todo a través del performance ritual que ese pensamiento pudo ser transmitido.

Finalmente, el cuarto capítulo “Entre verdugos y víctimas: del binomio colonial a la polisemia indígena” analiza el paradigma sacrificador-sacrificado a partir de varios textos historiográficos como la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas, y el comentario a la crónica de la conquista de México de Francisco López de Gómara por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. En dichos textos nuestro que el binarismo maniqueo sacrificador-sacrificado sirve retóricamente tanto para justificar la guerra justa como para criticarla.

Como contrapunto, analizo dos obras compuestas en lengua náhuatl: la descripción de la veintena del *tlacaxipehualiztli* en el *Códice florentino* y *El sacrificio de Isaac*, auto sacramental atribuido a Motolinía y celebrado durante la fiesta del Corpus Christi de 1538-1539 en Tlaxcala. En el *Códice florentino* los participantes y beneficiarios de las ceremonias rituales se representan ya no como un binomio sacrificador-sacrificado, sino como un evento de beneficio común entre las deidades y la comunidad. En el auto *El sacrificio de Isaac* muestro que Motolinía apela a un registro afectivo, en contraste con la convencionalidad de los rituales sacrificiales nahuas, para persuadir a la población indígena de dejar sus antiguas prácticas rituales, las cuales se basaban en la obligación social y comunal.

En suma, este libro traza las influencias, los orígenes y la pluralidad de la representación de los rituales sacrificiales del mundo nahua durante el primer siglo de colonización europea en México. El argumento central es que estas representaciones toman forma en una variedad de escenarios etnográficos imaginarios para hacer una reflexión sobre las culturas indígenas del Nuevo Mundo, pero sobre todo sobre los fundamentos mismos de la cultura occidental.