



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
POSGRADO EN LETRAS

LA MIRADA DE MEDUSA: IDEOLOGÍA Y VIOLENCIA EN LA *HISTORIA
VERDADERA DE LA CONQUISTA DE LA NUEVA ESPAÑA* DE BERNAL DÍAZ DEL
CASTILLO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN LETRAS (LETRAS MEXICANAS)

PRESENTA:
MANUEL ILLANES DÍAZ

Directores de Tesis:
Dr. Rubén Romero Galván
Instituto de Investigaciones Históricas
Dra. María Stoopan Galán
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Junio 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPITULO 1. Apuntes para una vieja polémica: acerca de la naturaleza de los habitantes de las Indias	6
1. El nativo americano, ¿bestia u hombre?.....	6
2. Acerca del concepto de bárbaro	15
3. El bárbaro en la conquista de México	22
3.1) El indio como caníbal	26
3.2) El indio como idólatra	30
3.3) El indio como sodomita.....	32
CAPITULO 2. La construcción de una imagen del indio en la <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> : contexto histórico y perspectiva del cronista en el capítulo LXXXIII.....	35
1) El contexto socio-histórico de escritura de la <i>Historia verdadera</i>	35
2) El desarrollo de una imagen del indio en la <i>Historia verdadera</i> : recursos y figuras.....	49
3) La perspectiva del narrador	53
3.1) La perspectiva del narrador en el capítulo LXXXIII de la <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i>	55
4) La perspectiva de la trama	60
5) Algunas reflexiones sobre la perspectiva del narrador y la perspectiva de la trama en el capítulo LXXXIII de la <i>Historia verdadera</i>	63
CAPÍTULO 3. Conflicto de cosmovisiones: el infierno cristiano <i>versus</i> el Mictlán (capítulos XC, XCI y XCII).	66
1) El diálogo entre Cortés y Moctezuma: diferencias entre el concepto de infierno cristiano e inframundo mexica	66
2) El retrato de Moctezuma en el capítulo XCI de la <i>Historia verdadera</i>	74
3) La visita al mercado y el Templo en el capítulo XCII: del simbolismo de la serpiente en el mundo cristiano y en la cosmovisión mexica.....	80
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA.....	90

INTRODUCCIÓN

Porque en este drama el que mira es el que destruye.

J.M.G. Le Clezio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*

La conquista de México, emprendida por Hernán Cortés en 1519 y culminada dos años más tarde con la toma de Tenochtitlán el 13 de agosto de 1521, se destaca -desde mi punto de vista- como uno de los hitos más importantes del encuentro entre América y Europa. Por primera vez desde que las naves de Colón tocaron tierras americanas, los españoles se encontraron frente a frente con una sociedad en que el fenómeno urbano contaba con un pleno desarrollo, tenía una estructura político-social altamente jerarquizada, había organizado de manera compleja un culto religioso en torno a un panteón de dioses patrocinados institucionalmente, etc. Lo que el conquistador español fue revelando a los ojos del mundo europeo mientras se internaba por el Anáhuac en busca del reino de Moctezuma no habría podido ser imaginado por el más alucinado de los autores de esas novelas de caballerías que por entonces deleitaban a los lectores de la península. El asombro que todos estos descubrimientos produjeron entre la hueste de hombres que siguió a Cortés ha quedado registrado en las crónicas y relaciones que testimonian sobre la expedición, de las cuales la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo constituye una de las más relevantes.

El asombro, la admiración mutua que españoles y mexicas se prodigaron por un tiempo, no fueron obstáculo, sin embargo, para que a poco de producirse el encuentro entre ambos pueblos, estallara un fatal conflicto que terminaría finalmente con la ruina de la capital del reino de Moctezuma. Existen múltiples razones que podemos invocar para explicar este conflicto: los afanes de expansión imperial de Cortés, el orgullo tribal mexica, el sentimiento que tenían los españoles de participar de una cruzada, las abismales diferencias culturales, etc. Dentro de este grupo de razones, de todos modos, ocupa un papel importante la imagen que los europeos se construyeron de los naturales en tanto *bárbaros*, vieja categoría proveniente del mundo antiguo que los griegos habían aplicado a las naciones que los rodeaban y que los españoles actualizarían para caracterizar a los pueblos que encontraron en el Valle del Anáhuac, puesto que gracias a dicha imagen -elaborada a partir de ciertos rasgos de los naturales- los europeos se sintieron reafirmados en su papel de portadores de la civilización.

Independientemente de la razón que se busque como causa de la conflagración, la violencia que se desató tras el inicio de la guerra entre españoles y mexicas alcanzó una potencia inusitada, de la que dan testimonio los textos de Cortés, López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo entre otros. El recuento final que hace Francisco López de Gómara, por ejemplo, respecto de la caída de México-Tenochtitlán permite ilustrar este punto:

De la manera que dicho queda ganó Fernando Cortés a México Tenuchtitlán, martes a 13 de agosto, día de San Hipólito, año de 1521. En remembranza de tan gran hecho y victoria hacen cada año, semejante día, los de la ciudad fiesta y procesión, en que llevan el pendón con que se ganó.

Duró el cerco tres meses. Tuvo en él doscientos mil hombres, novecientos españoles, ochenta caballos, diez y siete tiros de artillería, y trece bergantines y seis mil barcas. Murieron de su parte hasta cincuenta españoles y seis caballos, y no muchos indios. Murieron de los enemigos cien mil, y a lo que otros dicen, muy muchos más; pero yo no cuento los que mató la hambre y la pestilencia. Estaban a la defensa todos los señores, caballeros y hombres principales; y así, murieron muchos nobles. Eran muchos, comían poco, bebían agua salada, dormían entre los muertos y estaban en perpetua hedentina; por estas cosas enfermaron y les vino la pestilencia, en que murieron infinitos; de las cuales también se colige la firmeza y esfuerzo que tuvieron en su propósito, porque llegando a extremo de comer ramas y cortezas, y a beber agua salobre, jamás quisieron paz.¹

Esta violencia que recogen las crónicas y relaciones de conquista (que halla en ellas una narración privilegiada) tiene un marco muy claro: responde a la visión que los españoles han elaborado del mundo indígena -su condición de *barbarie*-, que a pesar de ser motivo de alabanzas múltiples por parte de los cronistas, tiene puntos oscuros que la mentalidad europea atacará, recalcándolos repetidas veces: la idolatría de los naturales, sus prácticas antropofágicas, la sodomía. Tzvetan Todorov señala respecto a la manifestación de la violencia en el ámbito americano:

Ciertamente el deseo de hacerse rico y la pulsión de dominio, esas dos formas de aspirar al poder, motivan el comportamiento de los españoles; pero también está condicionado por la idea que tienen de los indios, idea según la cual éstos son inferiores; en otras palabras, están a mitad de camino entre los hombres y los animales. Sin esta premisa existencial, la destrucción no hubiera podido ocurrir.²

Se puede destacar, entonces, que uno de los atributos que posee dicha violencia es su carácter, carácter que, con el riesgo de caer en un anacronismo, podemos llamar *ideológico*: aunque entendemos que la discusión contemporánea acerca del carácter de las ideologías hace problemática una definición unívoca del término, considero útil para esta investigación, algunas de las aportaciones realizadas por Terry Eagleton en torno al tema. Particularmente me parece pertinente su concepción de la ideología en tanto afirmación del poder -ya sea político, económico, etc.:

Así, pues, ¿a qué hace referencia la ideología? Quizá la respuesta más general es que la ideología tiene que ver con la *legitimación* del poder de un grupo o clase social dominante. “Estudiar la ideología”, escribe John B. Thompson, “es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio”. Esta es probablemente la

¹ Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 229.

² Tzvetan Todorov, *La Conquista de América: el problema del otro*, Editores Siglo XXI, 2012, p. 179.

definición de ideología más aceptada; y el proceso de legitimación implicaría, por lo menos, seis estrategias diferentes. Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo *promocionando* creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma.³

En el contexto del conflicto entre españoles e indígenas, postulo que lo ideológico (considerado como expresión de un “poder dominante” que se legitima a sí mismo “promocionando creencias y valores afines a él”) va a manifestarse en la generación de un discurso, de una narración sobre los hechos de la Conquista que busca congelar en el relato pergeñado en las crónicas y relaciones una constelación de características del mundo mexicana (la idolatría, el canibalismo, la práctica sodomítica), fundado básicamente en un sentimiento de superioridad que los europeos establecen sobre los naturales, al identificarlos como *bárbaros*: aun cuando esta superioridad nunca será declarada abiertamente, ni de forma completa (puesto que la invectiva de ciertos rasgos del carácter indígena se combina con el elogio de sus virtudes lo que hace que la crítica aparezca velada a la lectura), sí podemos señalar que se constituye como una línea de interpretación del mundo de los naturales en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo.

Es de mi interés mostrar cómo este proceso toma forma en el texto bernaldiano, primero en el capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera*, que refiere la así llamada “matanza” de Cholula (que abordaré en la segunda parte de mi estudio, intitulada “La construcción de una imagen del indio en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*: contexto histórico y perspectiva del cronista (capítulo LXXXIII)”) y luego en el conjunto que conforman los apartados XC, XCI y XCII donde Bernal plasma un retrato de Moctezuma y narra la visita que hicieron los españoles a los principales edificios y lugares de México-Tenochtitlán como el templo, el mercado, la casa de las aves, la de los libros, el arsenal, etc. (cuyo análisis se realizará en el último capítulo de mi investigación, “Conflicto de cosmovisiones: el infierno cristiano *versus* el Mictlán (capítulos XC, XCI y XCII)”). A mi entender, el cronista configura una imagen del mexicana en estos capítulos instituida sobre un eje de rasgos (la idolatría, el canibalismo y la sodomía ya mencionados) que acentuará mediante el uso de la perspectiva y de los elementos descriptivos. Con el fin de ahondar sobre estos puntos utilizaré, por un lado, el concepto de *perspectiva* desarrollado por Luz Aurora Pimentel en *El relato en perspectiva* y las observaciones que Gérard Genette hace sobre la descripción en un artículo de 1969, “Las fronteras del relato”.

Como preámbulo a este análisis, en el primer capítulo de mi investigación (“Apuntes para una vieja polémica: acerca de la naturaleza de los habitantes de las Indias”), examino los variados estadios que alcanza el concepto de *barbarie* en el marco de las reflexiones

³ Terry Eagleton, *Ideología: una introducción*, Ediciones Paidós, 2005, pp.24-25.

derivadas del Descubrimiento de América: en ese sentido, hago un seguimiento del desarrollo de esta noción desde el instante en que Colón arriba a las Antillas en 1492 hasta el período en que los españoles entran en contacto con el mundo mesoamericano (en los años que van de 1517 a 1521), hecho que permitirá el surgimiento de una teoría sobre la barbarie, elaborada por Fray Bartolomé de las Casas. En el mismo capítulo, se emprende también el estudio del entramado de intereses particulares que afectan un acercamiento desinteresado al concepto de barbarie, entre los que destaca el deseo de obtención de encomiendas, que en el caso específico de Bernal, va a determinar en gran medida la imagen que éste construirá de los mexicas en los capítulos que abordaremos (tema que se tratará a comienzos del segundo capítulo).

El fin de mi investigación es desentrañar de qué forma actúan estos mecanismos de configuración de imagen en los capítulos de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* seleccionados. Desde mi punto de vista, lo que hace Bernal en ellos es llamar la atención de los lectores, fijando determinados rasgos de los mexicas ante sus ojos, de ahí el título de este trabajo: *la mirada de Medusa*. Sostengo que la labor realizada por el cronista, en ese sentido, tiene los mismos poderes transformadores que los que poseía la Gorgona del mito al convertir en piedra la materia viva; sólo que en el relato que construye Bernal, dichos poderes transformadores se enuncian a través del señalamiento de ciertas características del mundo descubierto por los españoles, que van a aparecer destacadas por sobre otras con el objeto de construir una imagen de los naturales. El discurso de la *Historia verdadera* se vuelve entonces como el reflejo que parpadea en las pupilas de Medusa: el brillo de una realidad desconocida que vibra un instante antes de desaparecer.

CAPITULO 1. Apuntes para una vieja polémica: acerca de la naturaleza de los habitantes de las Indias

1. El nativo americano, ¿bestia u hombre?

-¡Ay de mí! ¿Entre qué gentes he venido a parar de nuevo? ¿Son bandidos inhumanos y bárbaros sin ley, o, son, por el contrario, seres hospitalarios y temerosos de dios?

Homero, *La Odisea*

El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, efectuado esencialmente por españoles desde fines del siglo XV hasta mediados del siguiente, es un acontecimiento de gran relieve dentro de la historia moderna (como lo afirman muchos estudiosos, siendo uno de los más destacados entre ellos, Tzvetan Todorov)⁴ y en tal sentido presenta una multiplicidad de aristas para la investigación que lo hacen extremadamente complejo de abordar. Temas como el de la expansión del mundo conocido hasta ese momento, la confrontación entre civilizaciones con distintas matrices culturales, la incorporación de los productos provenientes de América al acervo mundial surgen de inmediato al examinar los efectos que trajo la hazaña colombina. A pesar de la amplísima discusión desarrollada en torno al significado y consecuencias que este hecho tiene para el surgimiento y evolución de nuestra identidad, los distintos trabajos realizados no logran exponer una síntesis que dé cuenta cabal de todas las dimensiones que dicho acontecimiento muestra, cosa totalmente comprensible si se considera el carácter inagotable que éste tiene, y que de seguro continuará poseyendo en el futuro.

Se debe destacar dentro del conjunto de efectos y secuelas que he mencionado, el impacto que la novedad de los territorios americanos supuso en la conciencia que los europeos tenían de sí mismos y de los límites del mundo: una de las consecuencias más importantes que conllevó el Descubrimiento es la serie de ajustes que aquellos debieron realizar respecto de la imagen del mundo generada por la Cristiandad -entendido por el hombre medieval como un orbe cerrado donde la voluntad divina tenía un rol preponderante- al confrontarse con la

⁴ Muy importante es señalar aquí las palabras de Todorov relativas a este acontecimiento: "El descubrimiento de América no sólo es esencial para nosotros hoy en día porque es un encuentro extremo y ejemplar: al lado de ese valor paradigmático tiene otro más, de causalidad directa. Ciertamente que la historia del globo está hecha de conquistas y de derrotas, de colonizaciones y de descubrimientos de los otros; pero, como trataré de mostrarlo, el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año de 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes directos de Colón, con el mismo comienzo nuestra genealogía". Tzvetan Todorov, *op.cit.*, p. 15.

realidad de las tierras y los habitantes de este continente desconocido, tal como lo indica Edmundo O' Gorman en *La invención de América*:

La cosa es clara: desde el momento en que se aceptó que el *orbis terrarum* era capaz de trascender sus antiguos límites insulares, la arcaica noción del mundo como circunscrito a sólo una parcela del universo benévolamente asignada al hombre por Dios perdió su razón de ser, y se abrió, en cambio, la posibilidad de que el hombre comprendiera que en su mundo cabía toda la realidad universal de que fuera capaz de apoderarse para transformarla en casa y habitación propia; que el mundo, por consiguiente, no era algo dado y hecho, sino algo que el hombre conquista y hace y que, por lo tanto, le pertenece a título de propietario y amo.⁵

Con estas palabras, O' Gorman destaca el resultado final de un proceso que se inaugura con el primer viaje de Colón y que (a través de las posteriores travesías del Almirante hacia el continente, y de la mano con las exploraciones de Américo Vespucio) posibilitó la reflexión en torno a este “descubrimiento” y el descarte de varias posibilidades que explicaran el sorprendente fenómeno que representaba la aparición de estas tierras ignotas para la concepción de mundo del hombre medieval. En efecto, en el período que sigue a este primer viaje, distintos cronistas y viajeros tantean hipótesis y van construyendo lentamente una imagen de las tierras descubiertas que contradice la suposición básica del Almirante de encontrarse en un archipiélago aledaño a Cipango, lo que a la larga significó la definitiva incorporación de América al universo conocido. Todo este proceso de discusión es analizado brillantemente por O' Gorman en el extraordinario ensayo ya mencionado.

Ahora bien: podemos creer que en la misma medida que el arribo de Colón a las Antillas en 1492 supuso un desafío para todas las ideas establecidas en cuanto a la geografía del mundo y derivó en un reajuste de ellas, también este arribo, al enfrentar a los españoles con pueblos nunca antes conocidos, con niveles de civilización tan disímiles unos de otros, debió significar a la vez una crisis para las nociones de “ser humano” y “humanidad” aceptadas hasta ese entonces. Lewis Hanke nos dice lo siguiente a propósito de las interrogantes que para el europeo planteaba la presencia de estos pueblos:

Los aborígenes de ese maravilloso Nuevo Mundo eran, por cierto, el centro de la especulación. Aun antes de transcurridos los primeros diez años, esta gente pintada y adornada con plumas - tan inevitable y erróneamente denominados *indios*- pasó a ser el principal misterio que dejó perplejos a la nación española, a los conquistadores, a los eclesiásticos, corona y pueblo de España. ¿Quiénes eran ellos? ¿De dónde procedían? ¿Cuál era su naturaleza, su capacidad para adoptar el cristianismo y la civilización europea? Y lo que es más importante, ¿cómo habían de relacionarse los españoles con ellos?⁶

La cuestión acerca del carácter indígena englobaba no sólo aspectos filosóficos sino que tocaba al mismo tiempo puntos que respondían a problemas de orden práctico. Desde el

⁵ Edmundo O' Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 2004, p. 140.

⁶ Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, Sep / Setentas, México, 1974, pp. 28-29.

momento del primer contacto encontramos el deseo por parte de los exploradores de describir a la población aborigen que encontraron a su paso y de ahondar en sus costumbres para poder comprender de manera más profunda este nuevo mundo que se presenta ante sus ojos (obviamente en grados distintos y respondiendo a preocupaciones muy diferentes). Pero incluso esta mirada inicial se encuentra atravesada por conceptualizaciones e intereses que empañan la transparencia de la imagen que pretende entregarse. Analicemos, por ejemplo, las primeras descripciones que Colón realiza de los aborígenes que encuentra en Guanahani el 12 de octubre de 1492:

En fin todo tomaban y daban de aquello que tenían de muy buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos, como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto hermosa. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras: los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballos, e cortos: los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos de tras que traen largos, que jamás cortan. Dellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y dellos se pintan de blanco, y dellos de colorado, y dellos de lo que fallan, y dellos se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y dellos sólo los ojos, y dellos sólo el nariz. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro: sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas. [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían.⁷

Con algunas variantes, Colón ha de insistir en este retrato de los indios durante todo el Diario de su primera navegación: para él, los indígenas antillanos serán siempre esos seres desnudos, desinteresados, pacíficos, a los que consideraba como “buenos servidores”, muy fáciles de evangelizar.⁸ La elección de estas características (que se basan en la observación por parte del Almirante de la vida de las comunidades taínas a la vez que en intereses específicos que se busca alimentar mediante este retrato) tiene directa relación con aquellos para quienes estaba destinada la lectura del Diario del Almirante, sus lectores privilegiados: Los Reyes Católicos. En la medida que la empresa colombina responde a intereses como la conquista de nuevas tierras, la obtención de riquezas y el proceso de evangelización -que estará detrás de todas las concesiones papales otorgadas a la Corona de Castilla-, el Almirante debe alentar

⁷ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa Calpe S.A., Madrid, 1982, pp. 30-31.

⁸ Esta imagen colombina está en el origen del concepto de “buen salvaje” que dominará la visión sobre el mundo aborigen (junto con su opuesto complementario, el *caníbal*) durante los siguientes siglos, de acuerdo a Samuel Morison: “El mito del ‘salvaje virtuoso’, que alcanzó su cumbre en el siglo XVIII, comenzó en Guanahani el 12 de octubre de 1492”. Samuel Morison, *El almirante de la Mar Océano: vida de Cristóbal Colón*, FCE, México DF, 1993, p. 339. Sobre la preeminencia del concepto de “buen salvaje”, Tzvetan Todorov señala: “La imagen del buen salvaje va a desempeñar un papel importante entre los siglos XVI y XVIII, sin que por ello sea el único retrato de poblaciones salvajes y, ni siquiera, la imagen dominante. Va a estar presente, en particular, en las relaciones de viaje, género muy en boga”. Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros: reflexiones sobre la diversidad humana*, Siglo XXI Editores, México, 2003, p. 311.

con sus informes el atractivo de las nuevas tierras tanto para los Reyes como para los funcionarios que conforman el círculo de poder de los monarcas. Nunca este objetivo quedará más evidenciado que en la siguiente entrada del Diario del Almirante, correspondiente al 12 de noviembre:

Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos, que creo que si comienzan, en poco tiempo acabará de los haber convertido a nuestra Santa Fe multitudumbre de pueblos, y cobrando grandes señoríos y riquezas y todos sus pueblos de la España, porque sin duda es en estas tierras grandísimas sumas de oro, que no sin causa dicen estos indios que yo traigo, que ha en estas islas lugares donde cavan el oro y lo traen al pescuezo, a las orejas y a los brazos e a las piernas, y son manillas muy gruesas, y también he piedras y ha perlas preciosas y infinitas especerías.⁹

Es así como la estampa que nos presenta Colón de los habitantes de las Antillas, señalados como seres ingenuos e impresionables que vivían en un estado natural,¹⁰ tiene su origen en las finalidades del viaje de exploración del genovés, de acuerdo a un estudioso como Antonello Gerbi:

Colón *quiere* demostrar que las islas que ha encontrado son deliciosas de clima y están henchidas de prodigiosas riquezas, de tal modo que en ellas podrán vivir los españoles igual que en España, y mejor: son pródigas de oro, o al menos están cerca de los lugares donde nace el oro y crecen las especias; y los indios son tan simples en los trueques y tan cobardes en guerra, que con las astucias del honesto comercio o la violencia de las armas será fácil obtener de ellos cuanto se quiera.¹¹

Se puede considerar que esta caracterización propuesta por Colón se ajusta, a grandes rasgos, a la naturaleza de las poblaciones taínas que poblaban gran parte de las islas antillanas, pero, respecto de tribus como los caribes, con un temperamento guerrero más pronunciado y que habitaban la misma zona, encontramos obvias discordancias. Habría, por tanto, el deseo por parte de Colón de proporcionar una imagen homogénea de estos hombres que habían irrumpido tan repentinamente en la realidad y en el imaginario de los europeos, matizando las diferencias que existían entre los indígenas con el fin de hacer más comprensible esta representación para los destinatarios del Diario del Almirante, vale decir, los Reyes Católicos:

⁹ Cristóbal Colón, *op.cit.*, p. 58.

¹⁰ "Cuando Colón escribe al regreso de su primer viaje al tesorero Rafael Sánchez informándole del descubrimiento de las islas, no pone la menor duda acerca de si sus habitantes son hombres. 'Ni son perezosos ni rudos, dice, sino de un grande y perspicaz ingenio'; 'son amables y benignos' y añade 'no encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad". Edmundo O' Gorman, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". En *Imprevisibles historias: en torno a la obra y legado de Edmundo O' Gorman*, FCE / UNAM, México, 2009, Estudio preliminar y edición a cargo de Eugenia Meyer, p. 130.

¹¹ Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, p. 27.

La ruindad y debilidad de los naturales, que hasta De Pauw y más lejos será tema de tantas diatribas, nace de la bienintencionada propaganda de Colón. Para excitar las ambiciones de los Reyes Católicos, sin sobresaltar su demasiada conocida prudencia, el Almirante generaliza el legítimo terror de los indígenas antillanos -que desde tiempo indeterminado habían venido sufriendo los crónicos asaltos de los feroces caribes- al verse invadidos por esta nueva especie de seres provenientes del mar, hombres o a lo mejor demonios, acorazados, barbudos, tonantes y humeantes, con el rostro pálido y las manos llenas de abigarradas, destellantes brillantísimas alhajas de vidrio.¹²

Ramón Iglesia -en un pequeño ensayo escrito a comienzos de los 30', *El hombre Colón*, en que indaga en la mentalidad del Almirante genovés-, va más lejos en la explicación de esta imagen colombina:

¿Cómo ve Colón a los indios? Temperamento tan simple como el suyo, seco, nada emotivo, duro, egoísta -la pretendida complejidad de su carácter sólo existe en la miopía espiritual de los eruditos o en la hipercrítica y bizantinismo intelectual de nuestra hora-, ve a los indios como objetos, como cosas que pueden producir un rendimiento. Ni es bondadoso ni es cruel en sí. Su actitud cambia con las circunstancias. Su fondo es muy enérgico, muy duro.¹³

Aunque difiero de la simplificación que hace Iglesia del carácter del Almirante, sí estoy de acuerdo respecto del rasgo *utilitario* presente en la figura que construye Colón de los indígenas: debido a los riesgos que supuso el viaje realizado desde el continente, y teniendo que responder a las inmensas expectativas puestas en éste, Colón no podía sino establecer, tanto en su Diario, como en las epístolas posteriores dirigidas a los monarcas españoles, las ganancias que podían obtenerse de las nuevas tierras descubiertas (lo que incluía dentro del cuadro a sus pobladores). Nada en ese sentido podía ser más contraproducente que informar a los Reyes de las posibles dificultades que se tendrían al confrontar a estos aborígenes, cuyo comportamiento, tan a las claras, parecía diferir de unos a otros. En la misma línea, las relaciones que establece el Almirante con los indígenas están mediadas por el carácter práctico que les imprime Colón, muy cuidadoso de no generar roces que enturbiaran un posible entendimiento futuro (idea que Iglesia destaca con fuerza en el retrato que hace del Almirante en *El hombre Colón* y que yo suscribo).

Con posterioridad al arribo del Almirante en 1492, otros observadores van a ampliar la imagen primera establecida por Colón en su Diario respecto de estas comunidades indígenas: ya fuesen viajeros que habían acompañado al Almirante en alguna de sus expediciones a las tierras recién descubiertas (por ejemplo el doctor Álvarez Chanca o Michele Da Cuneo que participaron en el segundo viaje de Colón) o intelectuales que nunca estuvieron en América (como Nicola Scillacio o Pedro Mártir de Anglería) cuyas aproximaciones se sustentan en testimonios de algunos navegantes, ya fuesen otros exploradores (como Americo

¹² *Ibid.*, pp. 27-28.

¹³ Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, FCE, México, 1986, p. 76.

Vespucio),¹⁴ en el período que va entre 1492 y 1500 se multiplican las visiones del espacio (que llamaré para facilitar las cosas) “americano” y de las gentes que lo habitan. Aunque hay en sus relatos múltiples diferencias originadas en las perspectivas con que cada uno encara la observación, algunos rasgos comienzan a destacar. Tomemos como ejemplo al doctor Álvarez Chanca, cuya carta-relación, datada a fines de 1493 o comienzos de 1494 se refiere a los indígenas en términos nada idílicos, que Gerbi expone en *La Naturaleza de las Indias Nuevas*:

En cuanto a los naturales de las islas, el doctor Chanca los describe con la misma curiosidad, pero también con un tono de superioridad que llega casi a la irrisión. Nuestro galeno se halla evidentemente más a sus anchas frente a un vegetal o a un animalillo que delante de esos horribles, fierísimos y sin embargo indiscutibles campeones de humanidad. Parece casi que nos está hablando un moderno higienista cuando el sevillano nos describe la insalubridad de sus cabañas, “bestialmente” edificadas, y “tan cubiertas de yerba o de humedad, que estoy espantado como viven” (p. 363). Apenas encuentra chozas un poco mejor aliñadas, si bien siempre de paja, nota que “esta gente nos pareció más pulítica” (p. 252) [...] La imagen grotesca y loca de esas caras pintarrajeadas “por gala” reaparece cuando las vemos inclinadas vorazmente al suelo: “comen cuantas culebras e lagartos e arañas e cuantos gusanos se hallan en el suelo, ansí que me parece es *mayor su bestialidad que de ninguna bestia del mundo* (página 371).¹⁵

La “rusticidad cultural” de los indios antillanos (uso las comillas puesto que, siendo verdadero que estos no han alcanzado un gran desarrollo cultural ni tecnológico, se hallan, por otro lado, perfectamente adaptados al medio ecológico en el que les tocó vivir, de lo que son muestras palmarias, por ejemplo, su ligereza de vestimenta, las habitaciones en que moraban, etc), que comenta Antonello Gerbi en este pasaje, despierta en la mentalidad europea una asimilación inmediata: los aborígenes son *bestias*, puesto que sus viviendas y alimentación no se parecen en nada a las utilizadas por los europeos (el punto de referencia desde el que se establece la comparación). La inédita forma de vivir de estos indios excede el marco de referencia que manejan los exploradores y los lleva a aceptar esta idea con gran facilidad.

En dicha carta, Álvarez Chanca retrata a los caribes con crudeza:

La costumbre desta gente de Caribes es bestial, son tres islas [...] Esta gente saltea en las otras islas, que traen las mujeres que pueden haber, en especial mozas y hermosas, las cuales tienen para su servicio, e para tener por mancebas, e traen tantas que en cincuenta casas ellos no parecieron, y de las cativas se vinieron más de veinte mozas. Dicen también estas mujeres que estos usan de una crueldad que parece cosa increíble; que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturalmente. Los hombres que pueden

¹⁴ Un interesante estudio respecto de este material se encuentra en el libro ya citado de Antonello Gerbi, cf. pp. 37-95.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 39-40.

haber, los que son vivos llevanselos a sus casas para hacer carnicería dellos, y los que han muerto luego se los comen. Dicen que la carne del hombre es tan buena que no hay tal cosa en el mundo; y bien parece porque los huesos que en estas casas hallamos todo lo que se puede roer, todo lo tenían roído, que no había en ellos sino lo que por su mucha dureza no se podía comer. Allí se hallo en una casa cociendo en una olla un pescuezo de un hombre. Los mochachos que cativan cortanlos el miembro, e sirvense de ellos fasta que son hombres, y después cuando quieren hacer fiesta matanlos e comenselos, porque dicen que la carne de los mochachos e de las mujeres no es buena para comer.¹⁶

La descripción realizada por Álvarez Chanca asocia las costumbres guerreras de los caribes con la antropofagia (que se practica incluso con los hijos “bastardos” tenidos con las mujeres taínas capturadas) y con una sodomía sugerida (la de los muchachos capados, especie de eunucos de los que los indígenas se “sirven” hasta una determinada edad). Vemos que en fecha tan temprana como 1494, estas costumbres se hallan vinculadas fuertemente en la observación de los europeos que desembarcan en las islas y se destacan en las relaciones escritas por ellos por sobre otras características.

Aunque el canibalismo ocupará un papel central en muchos de los relatos que los europeos harán de sus exploraciones del área (tal como lo demuestra el párrafo citado), existe también un grado de interés importante respecto de las prácticas eróticas usadas en el área de las islas: la gran liberalidad con que los aborígenes establecían sus contactos sexuales y se relacionaban unos con otros, conduce a Michele Da Cuneo, participante del segundo viaje colombino, a señalar que “en conclusión, sí, los naturales de las islas “viveno como proprie bestie” y “usano el coito palesemente quando le ne vena voglia.”¹⁷

El mismo Cuneo, por otro lado, mencionará en una misiva dirigida a Gerolamo Annari, fechada en 1495, las prácticas sodomitas de los indios antillanos -que él achacará a la influencia de los caribes. Se vislumbra así un cuadro donde ciertos rasgos (como lo son la antropofagia y la sodomía) comienzan a ser destacados con gran fuerza en las descripciones realizadas por los europeos.

Lo anterior no debe llevarnos a simplificar el carácter de las aproximaciones realizadas por los exploradores europeos respecto de las poblaciones antillanas. Los españoles no sólo se interesaron por efectuar exposiciones detalladas de los rasgos geográficos de las islas, de la flora y fauna de las regiones conquistadas, de las características físicas y los atributos más destacados de la naturaleza de sus habitantes con fines exclusivamente utilitarios. Ellos buscaron también entender de una manera más completa la vida de las comunidades que descubrían. Es así que, dentro del conjunto de sus acercamientos, se pueden encontrar textos notables como la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, escrita por Fray Ramón

¹⁶ La versión íntegra de la carta, de la cual he tomado el párrafo citado, se encuentra disponible en el sitio web: <http://www.historiadelnuevomundo.com/docs/Carta-Relacion-Doctor-Chanca.pdf>. Consultado el 01 de noviembre de 2015.

¹⁷ Antonello Gerbi, *op.cit.*, p. 49.

Pané siguiendo órdenes del Almirante Colón (circa 1498). El estudio de este jerónimo acerca de los mitos y rituales celebrados por los taínos inauguró una veta de investigación que siguieron con un grado de profundidad cada vez mayor grandes eruditos de las civilizaciones amerindias como Olmos, Motolinía, Sahagún y Las Casas durante el siglo XVI.¹⁸ Además de su preocupación por los aspectos religiosos de las comunidades taínas, el estudio de Pané permitió entender toda una serie de costumbres y hábitos de los que de otra forma no hubiéramos tenido conocimiento, dada la rápida desaparición de los habitantes de la zona. Ejemplo de esto es lo que el fraile catalán nos dice acerca de la manera en que se transmitía el saber y se conservaba la memoria entre los taínos:

Porque yo lo he visto en parte con mis ojos, bien que de las otras cosas conté solamente lo que había oído a muchos, en especial a los principales, con quienes he tratado más que con otros; pues éstos creen en estas fábulas con mayor certidumbre que los otros. Pues, lo mismo que los moros, tienen su ley compendiada en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura. Y, cuando quieren cantar sus canciones, tocan cierto instrumento, que se llama mayohabao, que es de madera, hueco, fuerte y muy delgado, de un brazo de largo y medio de ancho. La parte donde se toca está hecha en forma de tenazas de herrador y la otra parte semeja una maza, de manera que parece una calabaza con el cuello largo. Y este instrumento tocan, el cual tiene tanta voz que se oye a legua y media de distancia. A su son cantan las canciones, que aprenden de memoria; y lo tocan los hombres principales, que aprenden a tañerlo desde niños y a cantar con él, según su costumbre.¹⁹

Es inevitable considerar de todas formas, a la luz de los testimonios estudiados, que ninguna de las imágenes elaboradas por estos exploradores tiene una coincidencia adecuada con la figura del otro que buscan retratar; frente al mismo “hecho humano” que deben enfrentar los europeos al arribar a las islas, las reacciones son completamente disímiles: los indios serán hombres, con un alto grado de idealización (como vemos en la estampa que hace de ellos Colón) o, en el extremo contrario, serán bestias (hay que aclarar que esta consideración no debe tomarse en forma estricta; más bien se tiene que entender en una acepción amplia, en un sentido metafórico). En ambos casos, de todas maneras, nos encontramos con que las perspectivas propuestas niegan ciertos rasgos del carácter y del comportamiento de los aborígenes para privilegiar otros, que sean funcionales a la imagen que se busca plasmar y que se adecue a la visión de mundo que estos exploradores desarrollan.

¹⁸ En referencia a la importancia del texto de Fray Ramón Pané, José Juan Arrom señala: “La *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, del fraile jerónimo Ramon Pané, marca un hito en la historia cultural de América. Compuesta en la isla Española en los primeros días de la conquista, es la única fuente directa que nos queda sobre los mitos y ceremonias de los primitivos moradores de las Antillas. Si se tiene en cuenta que se terminó de redactar hacia 1498, su importancia trasciende los límites insulares: resulta, por su fecha de composición, el primer libro escrito en el Nuevo Mundo en un idioma europeo. Y como Fray Ramón fue también el primer misionero en aprender la lengua e indagar en las creencias de un pueblo indígena, su *Relación* constituye la piedra angular de los estudios etnológicos de este hemisferio”. En *Estudio preliminar de Ramón Pané, Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Siglo XXI Editores, México, 1974, p. 1.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

Este vaivén en la imagen del habitante de las tierras recién descubiertas adquirirá un carácter más radical después que distintas expediciones entre 1517 y 1519 pongan en contacto a los europeos con el mundo mesoamericano. El desconcierto que producirá a los españoles la presencia de ciudades de gran tamaño, con una organización política-social compleja y una religión establecida, entre otros rasgos, hará más complicada la comprensión de estos hombres que -desafiando la lógica bíblica y las ideas aceptadas por los pensadores medievales como la de la imposibilidad de la existencia de vida humana en las zonas tórridas-, han aparecido perturbando de forma profunda la homogeneidad de la imagen del ser humano construida por los europeos.²⁰

Pero previo a lo señalado anteriormente, la discusión en referencia al carácter de los indígenas va a adquirir una dimensión *legal*, con ocasión de los reclamos hechos por los dominicos establecidos en Santo Domingo debido a las duras condiciones en que los colonos mantenían a los indios que trabajaban para ellos (condiciones que tienen, a mi parecer, una relación directa con la idea que habían desarrollado hasta ese entonces los españoles acerca de los habitantes de esa isla). Un sermón pronunciado por el fraile Antonio de Montesinos en los días previos a la Navidad de 1511 donde denunciaba la explotación sufrida por los indios, provocó fuertes polémicas entre los colonos y los religiosos, las que fueron llevadas ante el rey Fernando para su resolución. A propósito de esto y de las consecuencias que tuvo en la evolución de la discusión sobre el carácter de los indios, Lewis Hanke nos dice:

La disputa que surgió en América se llevó a España para obtener una decisión. Los dominicos no se asustaron ante las tajantes órdenes de su superior y del rey, y volvieron a la lucha. El asunto era demasiado grave para ser resuelto por correspondencia, y ambas partes despacharon emisarios especiales para presentar sus opiniones ante la corte.

Los pobladores enviaron un franciscano, Alonso del Espinal, como representante suyo, mientras que los dominicos confiaron al mismo Montesinos que hablara a favor de los indios. Cuando al fin se halló ante la presencia real, asombró y turbó tanto a Fernando con su relación

²⁰ Este asombro era completamente explicable, si se toma en cuenta que los españoles hasta ese instante en América sólo se habían encontrado con pueblos que desconocían el fenómeno urbano y cuyas herramientas y utensilios eran muy básicos. Bernal Díaz ilustra bien este pasmo, junto con las dudas desatadas en torno a la identidad de estos hombres, en su relato de la Conquista de México: "Y escribimos a Diego Velásquez, gobernador, muy en posta, haciéndole saber que habíamos descubierto tierras de grandes poblaciones y casas de cal y canto, y las gentes naturales de ellas traían vestidos de ropa de algodón y cubiertas sus vergüenzas y tenían oro y labranzas de maizales [...] y después que hubieron desembarcado los dos indios que hubimos en la Punta de Cotoche, que se decían Melchorejo y Julianillo, y sacaron el arquilla con las diademas y anadejos y pescadillos y otras pecezuelas de oro, y también muchos ídolos, sublimábanlo de arte, que en todas las islas, así de Santo Domingo y en Jamaica y aun en Castilla hubo gran fama de ello, y decían que otras tierras en el mundo no se habían descubierto mejores. Y como vieron los ídolos de barro y de tantas maneras de figuras, decían que eran de los gentiles. Otros decían que eran de los judíos que desterró Tito y Vespasiano de Jerusalén, y que los echó por la mar adelante en ciertos navíos que habían aportado en aquella tierra". Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1992, p. 13.

de agravios a los indios, que el rey ordenó a un grupo de teólogos y funcionarios que deliberaran en seguida para redactar leyes adecuadas.²¹

El cuerpo de reglamentaciones del que nos habla Hanke corresponde a lo que se conoce como las leyes de Burgos, emitidas en 1512 y que sancionaban de manera legal una discusión que se había iniciado a nivel, casi podríamos decir, “filosófico”, pero que con el tiempo había adquirido ribetes prácticos, como lo eran las condiciones de explotación en que los colonos mantenían a los indígenas de las islas.²²

Esta suma de aristas hizo de la discusión acerca de la naturaleza de los habitantes de las “Indias Nuevas” un todo sumamente difícil de resolver, tal como nos lo explica Edmundo O’Gorman en “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”:

La polémica acerca de la verdadera naturaleza del indio americano no fue una discusión de puro interés teórico. Se encuentra tejida en el fondo de un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. En efecto, del concepto que se tuviera del indio, dependía todo el programa misionero de la evangelización americana y muy agudamente la urgente cuestión de la capacidad o incapacidad de los naturales para recibir los sacramentos de la Iglesia. También dependía de la solución que a aquel primer problema se diera, el encontrar un justo título para fundar en derecho la conquista y posesión de las tierras del Nuevo Mundo. Y, por último, el régimen jurídico a que quedarían sujetos los indios en sus personas y bienes, forzosamente estaba condicionado por el concepto que de ellos se formaran los europeos. Lo más relevante a este respecto era, sin duda, la justificación o, por el contrario, el rechazo de la esclavitud.²³

Como se puede observar, el asunto adquirió dimensiones cada vez más complicadas, debido a esta mezcla de antecedentes e intereses de diversas índoles. A mi entender, una salida que encontraron -tanto los conquistadores, como aquellos pensadores que habían reflexionado profundamente sobre la cuestión de la humanidad de los aborígenes- para darle una solución al enigma que implicaba la presencia de seres humanos con costumbres y prácticas tan alejadas a todo lo conocido hasta entonces fue la utilización del concepto de *barbarie*, de tan añeja consideración en el pensamiento de Occidente, que pasaré a revisar a continuación.

2. Acerca del concepto de bárbaro

A medida que los españoles tomaban conciencia de la gran diversidad de pueblos que habitaban en las nuevas tierras descubiertas por Colón, se fue haciendo cada vez más necesario ampliar la primitiva idea que se habían hecho respecto de la naturaleza de los seres

²¹ Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959, pp. 49-50.

²² Como parte de este proceso, debemos considerar también la aparición de la bula *Sublimis Deus*, promulgada por el Papa Paulo III en 1537, en que se defendía la aptitud de los naturales para ser convertidos al Cristianismo. Para revisar las implicaciones filosófico-legales de ésta, cf. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”. En *Imprevisibles historias*, pp.138-139.

²³ *Ibid.*, pp. 129-130.

humanos (que, tal como hemos mostrado, variaba entre la idealización, por un lado, y la importancia otorgada a los rasgos más negativos de los indígenas, por otro). Uno de los conceptos que fue usado desde muy temprano por los europeos para explicar el carácter de estos naturales tiene que ver con su señalamiento como *bárbaros*, identificación que puede comprenderse fácilmente si se toma en cuenta la dificultad que, por lo general, tienen todas las sociedades para reconocer y valorar al otro:

Independientemente de la mejor o peor manera en que hayan resuelto el problema, lo cierto es que todas las sociedades humanas han presentado resistencia al reconocimiento del *otro*, culturalmente distinto, como igualmente humano. Parece en ese sentido de lo más plausible hablar de un “etnocentrismo espontáneo” como de un fenómeno universal, presente en todas las culturas, y que sólo empezó a ser dejado (parcialmente) atrás con el “salto” que supuso en diferentes tradiciones de determinadas áreas culturales la emergencia de religiones universalistas de salvación.²⁴

Esta tendencia a reducir o explicar la diferencia entre sociedades con características disímiles en términos asimétricos, encuentra su origen en Occidente en la cultura griega, de acuerdo a lo expuesto por José Antonio Pérez:

En el ámbito cultural griego, en el que en gran parte hunde sus raíces la tradición cultural de Occidente, encontramos de manera clara esa distinción y ese discurso desvalorizador. Tanto es así, que el término «bárbaro» procede directamente del griego, en el que decantó su significado desde la acepción neutra de «extranjero» –más exactamente, «el que no habla la propia lengua», que es lo que quiere decir la palabra griega «bárbaros», de origen onomatopéyico–, hacia la acepción valorativa de «salvaje», «rudo», «no civilizado»; en definitiva, *infrahumano*. Los testimonios a ese respecto son abundantes, y van desde Heródoto, que describe la *barbarie* –en especial la de los escitas– en términos opuestos a una noción de civilización absolutamente determinada por las características de la propia sociedad, hasta el mismísimo Aristóteles, quien en la cumbre del pensamiento griego no avanzó, sin embargo, un paso para superar el limitado y distorsionante antagonismo *civilización-barbarie*.²⁵

Hallamos aquí el origen del término (en cuya base se encontraba el sentido de “extranjero”, “el que no habla la propia lengua” y que luego será re-significado para incluir preferentemente las ideas de “salvaje” y “no civilizado”) y el modo en que los griegos van a usarlo para designar a aquellos que no respondían a su ideal antropológico, representado de manera perfecta por el habitante de la polis, es decir, a la gran mayoría de los pueblos -por no decir *a todos*- que rodeaban el mundo de la Hélade durante los siglos IV y V AC. La Edad Media heredó dicho concepto a través de los romanos (para los cuales, los celtas y los germanos, enemigos capitales del Imperio, han de cumplir el rol de *bárbaros* dentro de su imaginario) llegando finalmente hasta fines del siglo XV y comienzos del XVI, en que,

²⁴ José Antonio Pérez, “Humanidad y barbarie. De la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”. Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3630>. Consultado el 15 de abril de 2015.

²⁵ *Idem*

enfrentados a comunidades tan heterogéneas y con tipos de vida que diferían tan abiertamente de la que se practicaba en Europa, los españoles han de reutilizar este dispositivo conceptual para caracterizar a un amplio espectro de pueblos (que van desde los taínos y caribes en las Antillas hasta pueblos como los mayas, mexicas e incas).

Tal como se puede vislumbrar, el concepto *bárbaro* tiene una fuerte carga peyorativa en tanto señala a seres que -suponemos- se encuentran en una situación intelectual, moral o tecnológica *más baja* de la del que realiza el juicio respecto del otro, estableciendo de entrada una dicotomía entre *superior* e *inferior*. Es así como lo comprende Urs Bitterli en *Los “salvajes” y los “civilizados”: el encuentro de Europa y Ultramar*:

“Bárbaro”, “salvaje” y “pagano” son antónimos de aquello por lo que uno se toma a sí mismo; eran conceptos que definían a la parte contraria del encuentro cultural por su heterogeneidad y extranjería, sin que quien los utilizase hubiera de molestarse en razonar de modo más riguroso; es más, hallándose de antemano seguro de recibir un amplio consenso por parte de sus congéneres. La esencia del etnocentrismo queda constituida primariamente por esta exclusión del hombre exótico y de su insólita forma de vida, modalidad esta de conducta moral que resulta difícil de valorar, ya que también encierra el aspecto positivo de un vital sentimiento de unidad cultural y autocomprensión. El aspecto negativo de semejante egocentrismo cultural –no ineludiblemente, pero sí a menudo íntimamente ligado al aspecto positivo- conduce de modo fatal a una discriminación del extraño: el hecho, por ejemplo, de que se tenga al negro por perezoso, taimado y disoluto, y que, en consecuencia, se le rechace, por lo general presupone la existencia de unos principios basados en el prejuicio y la parcialidad, pero los criterios morales de apreciación casi siempre se hallan arraigados en la conciencia de la propia superioridad.²⁶

En el centro del concepto *barbarie* está instalada la noción de *superioridad*: el eje de comparación parte, obviamente, de la certeza de que son nuestras características, los rasgos que nos definen, los que deben servir como medida para valorar a otras culturas y pueblos; siguiendo esa línea, se puede construir la imagen del bárbaro de forma negativa, inversa, en tanto la figura de éste se completa con todos aquellos atributos que son opuestos a los que dan forma a nuestra idiosincrasia o nuestra forma de vida:

En realidad, esta descripción de Colón, en cuanto al planteamiento que la vertebra, responde al mismo patrón que las de los marinos portugueses relativas a pueblos africanos y las que, unos años después ofrecerán también los colonizadores ingleses y franceses. Este patrón característico es el de que todos estos pueblos no cristianos, están *sin ley, sin fe, sin señor*. El dominio territorial o señorial, la religión cristiana y la ley dada a conocer por la revelación divina son los parámetros para medir la civilización; su ausencia constituye la barbarie o el salvajismo [...].²⁷

²⁶ Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”: el encuentro de Europa y Ultramar*, FCE, México DF, 1981, p. 445.

²⁷ Joan Bestard, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Ed. Barcanova, Barcelona, 1987, p. 37.

Sin dejar de estar de acuerdo en lo esencial con la idea que propone Bitterli, se debe señalar de todas maneras, que la discusión en torno al concepto de *barbarie* alcanzó en la América española una altura y complejidad intelectuales que distan mucho de ser explicadas con la frase *sin que quien los utilizase hubiera de molestar en razonar de modo más riguroso*. Se puede conceder que el término se encontraba muy extendido entre los participantes de los primeros viajes trasatlánticos y, después, entre los conquistadores,²⁸ tal como lo prueba el hecho que soldados como Cortés y Bernal lo utilizan para identificar a los pueblos que debieron vencer para completar la Conquista de México;²⁹ no obstante esto, la polémica Las Casas-Sepúlveda³⁰ y la construcción de una teoría sobre la *barbarie*, por parte del primero - que el dominico emprendió en su obra *Apologética historia sumaria*- demuestran que la

²⁸ Es pertinente observar que en el español de esta época, el término reúne varias acepciones, que van desde la tradicional, relativa al carácter “extranjero” del *bárbaro*, hasta nociones que apuntan a la naturaleza moral del acusado de *barbarie*, tal como lo demuestra la entrada correspondiente al vocablo, presente en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado por Sebastián de Covarrubias en 1611: “Este noble fingieron los griegos de la grossera pronunciación de los extranjeros, que procurando hablar la lengua griega la estragaban con los labios [...]De aquí nació el llamar bárbaros a todos los estragados de la Grecia, adonde residía la monarquía, y el imperio, después que se pasó a los Romanos: también ellos llamaron a los demás barbaros, fuera de los Griegos: finalmente a todos los que hablan con tosquedad y grosseria, llamamos barbaros: y a los que son inorates sin letras, a los de malas costumbres, a los esquivos que no admiten la comunicación de los demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente los que son desapiadados y crueles”. El diccionario se encuentra disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>. Consultado el 28 de agosto de 2015.

²⁹ Un ejemplo de esto, que me parece preciso citar, es la famosa alocución hecha por Cortés en Texcoco, el día 26 de diciembre de 1520, en que, además de explicar los motivos que llevan a los españoles a retomar Tenochtitlán, caracteriza a los mexicas como *bárbaros*: “Y que se acordasen de cuántos peligros y trabajos habíamos pasado, y vieses cuánto convenía al servicio de Dios y de vuestra majestad tornar a recobrar lo perdido, pues para ellos teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe y contra gente bárbara, y lo otro, por servir a vuestra majestad, y lo otro, por seguridad de nuestras vidas, y lo otro porque en nuestra ayuda teníamos muchos de los naturales nuestros amigos, que eran causas potísimas para animar nuestros corazones.” Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Ed. Porrúa, México DF, 1994, p. 106.

³⁰ La discusión entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, destacado estudioso de Aristóteles y autor del *Democrates alter, sive de justis belli causis contra indos* -en que defendía la postura de que los nativos americanos eran *esclavos por naturaleza* y podían ser dominados por la fuerza de las armas- en torno a la justicia o no de las guerras emprendidas por el Imperio Español contra los indios, alcanzó su cima en lo que se conoce como la “Controversia de Valladolid”, por cuanto fue en esta ciudad, en agosto de 1550, donde se reunieron ambos frente a un jurado selecto de juristas, teólogos y autoridades del Consejo de Indias para dirimir la disputa. Bernard Lavallé dice lo siguiente respecto a los objetivos de la junta: “Durante el verano de 1549, el 3 de Julio, el Consejo de las Indias propuso la organización de una consulta teológica sobre los puntos esenciales de la controversia, con el fin de precisar cómo se podían hacer las conquistas ‘con justicia’ y sin problemas de conciencia. Al cabo de unos meses, el 29 de noviembre de 1549, Sepúlveda presionó al príncipe Felipe para que organizase un debate oficial sobre todos estos asuntos. El Emperador, único capacitado para zanjar el conflicto en una materia tan importante y delicada, tomó la gran decisión, esperada por ambas partes, el 16 de abril de 1550. Convocó una junta encargada de estudiar ‘cómo nuestra santa fe católica se ha de predicar y promulgar en aquel Nuevo Orbe que Dios nos ha descubierto, y cómo aquellas gentes quedasen sujetas al Emperador, nuestro señor, sin lesión de su conciencia y conforme a la bula de Alejandro VI.” Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*, Ed. Ariel, México, 2009, p. 185.

reflexión en torno al tema alcanzó una profundidad difícil de hallar en otras naciones (considerando además la época en que tales elucubraciones tuvieron lugar, a medio camino entre el Renacimiento y la Contrarreforma).

Por otro lado, es importante aclarar que los españoles no fueron los propietarios exclusivos del enfoque que juzgaba como *bárbaros* a aquellos pueblos aparecidos del otro lado del Atlántico: ya fueran portugueses, franceses o ingleses, las naciones que organizaron grandes imperios coloniales, a partir del siglo XVI, usaron de la misma idea en sus aproximaciones a los nativos de los diferentes lugares sometidos.³¹ La universalidad del concepto se refleja incluso al notar su presencia al interior del mundo mesoamericano, específicamente entre mayas y mexicas:

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre, o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemec*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas mam como “tartamudos” o “mudos”. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz, *nonoualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes. Comparten el desprecio de todos los pueblos hacia sus vecinos al considerar que los más alejados, cultural o geográficamente, ni siquiera son propios para ser sacrificados y consumidos (el sacrificado debe ser al mismo tiempo extranjero y estimado, es decir, cercano).³²

Lamentablemente no contamos con antecedentes que nos permitan reconstruir de una manera acabada el cómo los mexicas, por ejemplo, vislumbraban a los españoles -lo que sería interesante para comparar sus visiones. Salvo textos como el de los informantes de Sahagún respecto de la Conquista o el manuscrito anónimo de Tlatelolco, son pocos los testimonios que han sobrevivido para poder profundizar respecto de una posible imagen generada por los súbditos de Moctezuma acerca de los conquistadores (ambos textos han sido rescatados por Miguel León Portilla en *Visión de los vencidos*)³³. Sin embargo, me parece pertinente apuntar que, tal como lo menciona Todorov, también algunos de los pueblos mesoamericanos habrían usufructuado de este tipo de discriminación, aplicándola dentro de sus propios límites, puesto que esto ilustra de qué forma la noción de *barbarie* o sus equivalentes encuentra eco en culturas muy diversas.

³¹ Al respecto, es interesante analizar los antecedentes que maneja Lewis Hanke -principalmente para el ámbito anglosajón- en su libro *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, cfr., pp. 163-172.

³² Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 94.

³³ De alguna manera, el trabajo de James Lockhart acerca de la evolución de la sociedad nahua luego de concretada la conquista española, nos permite aproximarnos a esta imagen, al señalar cómo los indígenas pasarán de una comprensión de los conquistadores en tanto “dioses” a una en que estos serán simplemente los portadores de una cultura “superior”. Cf. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, 1999, pp. 625-630.

A medida que transcurre el siglo XVI el entendimiento del término se hace cada vez más enmarañado (lo que parece ir en consonancia con el conocimiento que adquieren los españoles de las nuevas tierras, ya que la realidad de la población americana que se descubre se vuelve una cuestión muy espinosa), alcanzando su versión más compleja en la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, en que se desarrolla una teoría al respecto. Bernabé Navarro, en su libro *Filosofía y cultura novohispanas* plantea una idea audaz respecto al intento del dominico

Nos inclinamos a creer –salvo algo positivo en contrario– que en fray Bartolomé de Las Casas se encuentra por vez primera una teoría completa y detallada acerca del concepto de *barbarie* o de *bárbaro*. Porque nos parece que los principales autores que cita para fundamentar su pensamiento, Aristóteles y Tomás de Aquino, no desarrollan en forma sistemática y explícita las diversas clases y acepciones y aplicaciones de tal concepto. Es verdad que en el desarrollo entero de su teoría manifiesta fray Bartolomé que la toma de aquellos autores, principalmente; pero en ellos no se encuentra estructurada como él la presenta, sino sólo las bases.³⁴

Independientemente de si el esfuerzo de Bartolomé de las Casas es o no la primera conceptualización completa acerca del concepto de *barbarie*, sí es cierto que el afán teórico del dominico surge de la necesidad de comprender los sucesos americanos y de establecer algún tipo de categorización que ayude a entender la naturaleza de las poblaciones aborígenes, acusadas –según él, injustamente– de *barbarie* por los colonizadores españoles. Las Casas, en ese sentido, usa de las herramientas que el mismo Aristóteles le había proporcionado para orientar su pensamiento en pro de la defensa del indígena, construyendo un edificio teórico en que el nativo de las nuevas tierras se ve libre de dicha acusación y donde sus obras son valoradas al mismo nivel que las de los antiguos griegos y romanos.

Edmundo O’ Gorman estudia esta categorización de Las Casas y la incluye en el marco de la polémica acerca del carácter del indígena de las “Indias Nuevas” en su artículo “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”

[Las Casas] Distingue cuatro especies de bárbaros: 1° Bárbaros “tomando el término larga e impropriamente”, que se dice de cualquier persona o personas que tienen alguna extrañeza, desorden, degeneración de justicia, costumbres o benignidad, o bien que sostienen opiniones confusas, tumultuosas o furiosas. Por ejemplo, los que siguen con pasión una parcialidad. 2° Bárbaros en un sentido más estrecho. A saber: los que carecen de “ejercicio y estudio de letras” o carecen “de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina”. Por ejemplo, eran bárbaros para los griegos todos los que no hablaban griego. 3° Bárbaros en un sentido muy propio. Los que por malas costumbres son crueles, y no se rigen por razón, ni tienen ley, ni pueblo, ni amistad, ni ciudades, ni señores, ni tratos con otros hombres y andan como animales por los montes. Estos son verdaderamente los siervos *a natura*. 4° Bárbaros son todos los infieles por más sabios que sean, pues la razón es que sin la religión de Cristo necesariamente tienen defectos y barbarizan en sus leyes y costumbres. Cita

³⁴ Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispana*, UNAM, México DF, 1998, p. 49.

en su apoyo a San Agustín y a San Jerónimo para afirmar que “todos los que carecen de la verdadera fe no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden.”³⁵

De acuerdo a la clasificación expuesta, Las Casas ubica a los indígenas en la cuarta categoría, es decir, los indios serían bárbaros debido a su infidelidad. Sin embargo, el fraile dominico hace hincapié en que éstos son gentiles sólo en el sentido que “nunca oyeron nuevas de Cristo ni de su fe y doctrina” (lo que él llama “infidelidad negativa”). Como se ve, uno de los objetivos que se busca con la elaboración de este complejo aparato conceptual es eximir de una manera convincente a los aborígenes americanos de la acusación de *barbarie* levantada por los españoles que se dispersaban por las islas y el continente, acusación que en el contexto de esos años podía tener consecuencias jurídicas catastróficas (ya que conducía o podía conducir a que la Corona los juzgara aptos para ser esclavizados).

O’ Gorman concluye respecto al pensamiento de Las Casas en relación con este asunto lo siguiente:

En suma, de esta breve exposición de las ideas de Las Casas resulta que los indios no son bárbaros propiamente hablando, pues son racionales y capaces para la vida política y urbana. No son siervos *a natura*; por lo contrario, son libres y nada autoriza el atropello de sus derechos a esa libertad. El dominio que tienen sobre sus bienes debe ser respetado. Son capaces para recibir la fe de Cristo. En ningún sentido se acepta la asimilación del indio con la bestia. La verdadera barbarie es una monstruosidad y es excepción en la Naturaleza. Por más crueles y feroces que sean los hombres tienen *almas racionales e innata disposición para la vida humana perfecta*. Todos los hombres, en lo esencial de su ser, que es la humanidad, son iguales.³⁶

La influencia que tuvo esta concepción de Las Casas debe ser relativizada, considerando que una obra como la *Apologetica historia...* no fue publicada en vida del dominico, sino muchos siglos después. Además, las ideas que Las Casas discutía en este y otros libros no hallaron el eco que él esperaba, ya que se encontraban inmersas en una cuestión que, como el mismo O’ Gorman ha manifestado, tenía multitud de aristas, lo que dificultaba su aprehensión de una manera llana. A pesar de todo lo anterior, la importancia que tiene su esfuerzo teórico es muy significativa, ya que pone de relieve la profundidad que alcanzó la reflexión en torno al tema por parte de los españoles.

Habiendo revisado brevemente algunos antecedentes sobre la concepción de *barbarie* a comienzos del siglo XVI, creo necesario estudiar a continuación la forma en que se traslada a la práctica esta noción durante el proceso de la Conquista de México, llevado a cabo por Cortés entre 1519 y 1521.

³⁵ Eugenia Meyer, *op.cit.*, pp. 142-143.

³⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

3. El bárbaro en la conquista de México

No se puede negar que los conquistadores fueron impactados hondamente por la sorprendente realidad que encontraron al internarse en lo que hoy es México desde la costa de Yucatán en dirección a la región de los lagos. Por primera vez, desde el arribo a las Antillas de los europeos en 1492, éstos se hallaban frente a pueblos con un alto grado de organización política y social, que vivían en ciudades, construían con materiales sólidos sus viviendas y poseían un ceremonial que los hacía considerar estar en presencia de hombres con “orden y pulicía”. Ramón Iglesia comenta respecto a la visión maravillada de Cortés al penetrar en las tierras desconocidas:

Ya hemos indicado antes que Cortés, si no le da importancia a lo que hace, se la da, a lo que ve. Hay en él una enorme admiración por la magnitud y la belleza de las tierras que descubre, por la pujanza y diversidad de las organizaciones sociales indígenas, muy superiores a todo lo que hasta entonces habían encontrado los españoles en las islas. El conquistador es quien queda, en realidad, conquistado [...] Pero lo que más llama la atención del conquistador es el nivel de cultura alcanzado por los naturales. Donde mejor se puede apreciar este asombro es en las descripciones de ciudades.³⁷

Conocidas por todos son estas descripciones mencionadas por Iglesia, en que el conquistador muestra la enorme sorpresa que le produjo encontrar grandes y bien ordenadas urbes en los reinos que visitaba. Cortés señala, por ejemplo, en relación a Tlaxcala:

La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo que de ella podría decir deje, lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan y de aves y caza y pescado de ríos y de otras legumbres y cosas que ellos comen muy buenas. Hay en esta ciudad un mercado en que casi cotidianamente todos los días hay en él de treinta mil ánimas arriba, vendiendo y comprando, sin otros muchos mercadillos que hay por la ciudad en todas partes. En este mercado hay todas cuantas cosas, así de mantenimiento como de vestido y calzado, que ellos tratan y puede haber. Hay joyerías de oro y plata y piedras y de otras joyas de plumaje, tan bien concertado como puede ser en todas las plazas y mercados del mundo. Hay mucha loza de muchas maneras y muy buena y tal como la mejor de España. Venden mucha leña y carbón y hierbas de comer y medicinales. Hay casas donde lavan las cabezas como barberos y las rapan; hay baños. Finalmente, que entre ellos hay toda manera de buena orden y policía, y es gente de toda razón y concierto, y tal que lo mejor de África no se le iguala.³⁸

³⁷ Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, Sep/Setentas, México DF, 1972, pp.54-55.

³⁸ Hernán Cortés, *op.cit.*, p. 41.

Las palabras encomiásticas que Cortés utiliza para describir la ciudad de México-Tenochtitlán forman parte también del imaginario colectivo sobre nuestros orígenes:

Porque para dar cuenta, muy poderoso señor, a vuestra real excelencia, de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitán, del señorío y servicio de este Mutezuma, señor de ella, y de los ritos y costumbres que esta gente tiene, y de la orden que en la gobernación, así de esta ciudad como de las otras que eran de este señor, hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos; no podré yo decir de cien partes una, de las que de ellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender. Pero puede vuestra majestad ser cierto que si alguna falta en mi relación hubiere, que será antes por corto que por largo, así en esto como en todo lo demás de que diere cuenta a vuestra alteza, porque me parecía justo a mi príncipe y señor, decir muy claramente la verdad sin interponer cosas que la disminuyan y acrecienten.³⁹

Toda la sección que sigue a este preámbulo de la *Segunda carta de relación*, en que se detallan las particularidades de la capital mexicana, da cuenta de este pasmo del conquistador enfrentado a una realidad que lo rebasa completamente.

Comentando el asombro de Cortés, Luis Villoro señala en *Los grandes momentos del indigenismo en México* que los españoles:

Frente a las ciudades, al orden y “policía” de la sociedad indígena, a su arte y magnificencia, es siempre su actitud de admiración y encomio. En su descripción el punto de comparación obligado es la propia España. No desmerece este mundo de la más grande nación de la época; el paralelo es constante.⁴⁰

Para Villoro, este juicio realizado por Cortés de la estructura urbana de la civilización mexicana (que él denomina la “valoración del humanista”) encuentra su correlato en la visión que se tiene del indígena:

¿Y cuál será la visión que le merece el creador de esta civilización, el indígena? Reconoce en él magníficas cualidades, sin que deje por ello de observar sus grandes defectos. Es el indio “gente de tanta capacidad, que todo lo entienden y conocen muy bien” (III: 309); mañosos e inteligentes en la batalla (“ardides en cosas de guerra” nos dice sabrosamente Cortés), saben ser de buenas y civilizadas maneras en la paz. Su celo religioso es grande, tanto que “es cierto que si con tanta fe, fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros” (I: 124)⁴¹

Es claro, entonces, por los ejemplos ya citados, que Cortés admira varios rasgos de la cultura náhuatl (destacamos esta cultura en particular debido a que en sus *Cartas de relación*, Cortés aborda -principalmente- la historia y las costumbres de los mexicanos, y sólo de un modo

³⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁴⁰ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México DF, 1996, p. 26.

⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

oblicuo comenta y se interesa por las de pueblos como los mayas, los totonacas, los huastecos, los purépechas, etc.); sin embargo, incluso si reconocemos que alienta en él el ideal renacentista de conocimiento y comprensión del que nos habla Villoro, también debemos admitir que el conquistador sigue siendo un hombre de su tiempo, es decir, alguien que carga sobre sí con prejuicios mantenidos durante siglos en el pensamiento occidental. El mismo filósofo mexicano acepta que en la mentalidad de Cortés tiene también incidencia su formación “medieval”, que influirá en la forma en que ve a estos indígenas que conoce durante su expedición hacia la región del Anáhuac.⁴²

Todorov señala de una manera muy perspicaz cuáles son los límites del afán de Cortés de conocimiento y de simpatía por el otro:

A Cortés le interesa la civilización azteca y, al propio tiempo, es totalmente ajeno a ella. Y no es el único: ése es el comportamiento de mucha gente ilustrada de su época. Durero admira, desde 1520, las obras de los artistas indios que Cortés ha enviado a la corte real, pero no se le ocurre tratar de hacer lo que ellos; hasta los dibujos de los indios hechos por Durero siguen siendo totalmente fieles al estilo europeo [...] Digámoslo de otra manera: en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan a los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de *sujeto*, comparable con el sujeto que yo soy. Podríamos entonces precisar de la manera siguiente la relación entre las palabras que constituyen mi título: si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de “tomar”; el saber quedará subordinado al poder.⁴³

Aunque Cortés muestre un nivel de entendimiento poco común si se considera el que muestran otros conquistadores contemporáneos suyos, que no dejan ningún tipo de constancia escrita acerca de las regiones y pueblos que visitan, la originalidad de la cultura que se había desarrollado en Mesoamérica no sólo fascina sino que también golpea su visión del mundo. Son precisamente aquellas peculiaridades que se alejan de la matriz cultural a la que Cortés pertenece las que encontrarán un rechazo abierto de su parte, y que condenará de manera apenas velada en algunas de sus cartas. Luis Villoro nos habla respecto a esta posición -que él denomina “medieval”- en el juicio de Cortés que

Presenta el pueblo indígena, desde este nuevo ángulo de visión, distinta faceta: son criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vasallaje a Satanás si no quiere perecer. Si la primera valoración positiva de la civilización aborígen

⁴² Luis Weckmann insistirá particularmente sobre la influencia de las ideas medievales sobre los conquistadores: “Como ha dicho Lévi-Strauss, los españoles no salieron de su tierra tanto para adquirir nuevos conocimientos cuanto para comprobar antiguas creencias; y proyectaron sobre el Nuevo Mundo la realidad y las tradiciones del Viejo, el cual estaba aún fuertemente matizado de conceptos medievales.” Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, El Colegio de México / FCE, México DF, 1996, p.113.

⁴³ Tzvetan Todorov, *La conquista...*, pp. 161-162.

correspondía al moderno humanista, esta otra corresponde al caballero feudal que lleva en su espíritu.

El indígena pronto se le presenta sujeto a los peores vicios: es sodomita y antropófago, “y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte y es que...en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas” (I: 123). Para castigarlos de sus pecados y yerros merecerán la esclavitud y Cortés, aunque tratando inútilmente de justificarse, somete a los antropófagos y a los que se rebelan contra su soberano al hierro infamante.⁴⁴

Villoro refiere con esto un pasaje de la *Primera carta de relación* que -aun cuando no fue escrita letra por letra por Cortés (por cuanto el texto que sobrevive corresponde a la misiva dirigida por el Cabildo de la Vera Cruz al Emperador), sí fue dirigida e influida por éste- menciona las costumbres sacrificiales y sodomíticas de los pueblos mesoamericanos:

Estas casas y mezquitas donde los tienen, son las mayores y mejores y más bien obradas y que en los pueblos hay, y tiénelas muy ataviadas con plumajes y paños muy labrados y con toda manera de gentileza, y todos los días antes que obra alguna comienzan, queman en las dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas, cortándose unos las lenguas y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas. Toda la sangre que de ellos corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola por todas las partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo y haciendo otras muchas maneras de ceremonias, por manera que ninguna obra comienzan sin que primero hagan allí sacrificio. Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto hemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto.

[...] Porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado.⁴⁵

Es aquí donde, a mi entender, se inserta la noción de *barbarie* que hemos estado tratando en páginas anteriores. La singularidad de la cultura que Cortés y sus compañeros contemplan, integrada por cualidades y defectos tan marcados (siempre desde la perspectiva europea), conduce al conquistador a considerar en última instancia la validez de este tipo de mirada para caracterizar al otro. Ya hemos visto cómo en la famosa alocución que realiza en Texcoco el 26 de diciembre de 1520, que ha quedado registrada en la tercera carta de relación, Cortés apela a este argumento para justificar el asedio al que va a someter la capital del imperio

⁴⁴ Luis Villoro, *op.cit.*, p. 32.

⁴⁵ Hernán Cortés, *op.cit.*, pp. 21-23.

mexica; idea a la que suma, además, razones como el servicio al Emperador, la ayuda recibida de muchos de los naturales de la región de Anáhuac y la propia seguridad del ejército español.

No es una casualidad que alguien tan versado en las leyes utilice tal tipo de razonamiento: me parece que el conquistador era consciente de las repercusiones, tanto jurídicas como morales, que tenía el uso del término *bárbaro* para los fines de su conquista. Sin embargo, no debe entenderse por esto que Cortés emplea el vocablo como mera excusa en apoyo de sus intereses particulares. Considero que existe un eje de rasgos negativos sobre los que Cortés y otros españoles fundan esta reflexión, una constelación que -desde su posición- permite validar dicha perspectiva; este eje está integrado por los atributos de *canibalismo*, *idolatría* y *sodomía* designados como manifestaciones de la barbarie del indígena mexicano.

Cortés no está solo en esta visión acerca de ciertas peculiaridades (negativas) del mundo indígena: son muchos los cronistas que aludirán a estos rasgos, condenándolos en sus relaciones e historias. Demás está decir, de todas maneras, que ni él ni sus contemporáneos van a explicar la naturaleza del indio de la Nueva España únicamente por estos atributos. Tal como se revisó con anterioridad, la mirada del europeo va a moverse entre la maravilla y el pasmo, entre la aceptación y el rechazo, valorando ciertas características y repudiando otras. Sin embargo, dentro de este vaivén en la aprehensión del mundo indígena se puede asegurar que se perfila ya una caracterización determinada.

López de Gómara en su *Historia de la conquista de México* insistirá en el vínculo entre estos tres vicios:

No es razón que dejemos tanto bien comenzado, sino que vamos a do nos llaman la fe y los pecados de nuestros enemigos, que merecen un gran azote y castigo; que si bien os acordáis, los de aquella ciudad, no contentos de matar infinidad de hombres, mujeres y niños delante las estatuas en sus sacrificios por honra de sus dioses, y mejor hablando, diablos, se los comen sacrificados; cosa inhumana y que mucho Dios aborrece y castiga, y que todos los hombres de bien, especialmente cristianos, abominan, defienden y castigan. Allende de esto, cometen sin pena ni vergüenza el maldito pecado por que fueron quemadas y asoladas aquellas cinco ciudades con Sodoma.⁴⁶

La antropofagia (junto con el sacrificio humano), la idolatría, la práctica sodomita. Se hace necesario revisar someramente estos rasgos para poder comprender el por qué los españoles considerarán como *bárbaros* a los indios hallados durante la Conquista de México.

3.1) El indio como caníbal

La polémica acerca de la verdadera índole del canibalismo de los mexicas es de viejo cuño: destacados historiadores y antropólogos han discutido acerca de esta cuestión durante todo

⁴⁶ Francisco López de Gómara, *op.cit.*, p. 188.

el siglo XX (y el que recién comienza). Aunque la práctica de la antropofagia entre los indígenas del Anáhuac no puede ser cuestionada, ya que contamos con distintos testimonios de cronistas y de códices indígenas que permiten afirmar la importancia que tenía este hábito en el contexto mesoamericano, sí hay dos enfoques diferentes para abordar el mismo punto. Existe una línea, respecto a este tema, que defiende la posición de que el canibalismo usado por los mexicas era únicamente de tipo ritual: dentro de esta concepción se ubica, por ejemplo, George Vaillant, quien señala en *La civilización azteca* lo siguiente: “A veces se practicaba el canibalismo ritual, en la creencia de que el que se comía la carne de un hombre podía absorber las virtudes de la víctima: pero este rito no puede considerarse un vicio.”⁴⁷

En esta misma línea podemos ubicar a Jacques Soustelle que, en su reconocido libro *Vida cotidiana de los aztecas en la víspera de la conquista*, coincide con las apreciaciones de Vaillant indicando que: “Y en las ocasiones en que se practicaba el canibalismo ritual, era la carne misma del dios lo que el creyente consumía en una comunión sangrienta.”⁴⁸

Entre los representantes de esta posición habría que mencionar también a Alfonso Caso, ilustre arqueólogo mexicano que en *El pueblo del sol* recalca el carácter ritual de la práctica:

Un aspecto muy importante del ritual azteca, que se ha discutido mucho, es el canibalismo, o sea la comida de la carne de las víctimas. ¿Los aztecas comían carne humana para alimentarse o era una ceremonia ritual? Indudablemente el canibalismo azteca era un rito, que se efectuaba como una ceremonia religiosa, a tal punto que el que había capturado al prisionero no podía comer su carne, pues lo consideraba como su hijo.⁴⁹

En la vereda opuesta, otra línea de investigación ha especulado con que los mexicas habrían llegado a adquirir el gusto por la carne humana y que su canibalismo tendría entonces una faceta no regida estrictamente por motivos rituales: al respecto es interesante revisar libros como *Flor letal: economía del sacrificio azteca*, de Christian Duverger, *El sacrificio humano entre los mexicas*, de Yólotl González, y *El sacrificio humano entre los aztecas*, de Michel Graulich, en los que se sugiere que esta práctica, circunscrita en un comienzo a los grupos nobles, habría comenzado a extenderse a otros estratos sociales. Duverger afirma al respecto que

Como los condicionamientos sociales habían hecho de la carne humana un manjar estimado, el pueblo se encontraba, en este plano, en estado de frustración: puede creerse que se sintió tentado de realizar este deseo, imposible de satisfacer legalmente, es decir religiosamente, suscitando la profanación y la desviación de ciertas cantidades de carne humana. Era así como,

⁴⁷ George Vaillant, *La civilización azteca*, FCE, México DF, 2003, p. 174

⁴⁸ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en la víspera de la conquista*, FCE, México DF, 1956, pp. 103-104.

⁴⁹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, FCE, México DF, 1992, p.98

al término de un circuito dudoso, los cuerpos de algunos sacrificados se encontraban expendidos en pequeños trozos en los mercados populares.⁵⁰

González va más lejos que Duverger en sus aseveraciones, observando que el canibalismo mexica tenía una dimensión culinaria:

Sin embargo, estoy segura de que la antropofagia entre los mexicas no era exclusivamente ritual, y que ya se había desarrollado un verdadero gusto por la carne humana, a la que incluso le encontraban un sabor parecido a la carne de puerco (*Códice Magliabeciano*, p. 72); por ello a las futuras víctimas las engordaban, salvo en el caso de la imagen de Tezcatlipoca.⁵¹

Michel Graulich incluye entre las razones para la práctica de la antropofagia el deseo de venganza contra el enemigo derrotado:

Los aztecas pertenecen a la categoría de los que comen a los vencidos. Las amenazas que proferían manifestaban el deseo de venganza, de destrucción y humillación [...] El canibalismo ordinario del que acabamos de hablar era un canibalismo de odio y envidia: odio del enemigo, envidia de sus cualidades.⁵²

Sin el ánimo de entrar en polémica, considero necesario señalar que las afirmaciones de estos historiadores parecen basarse más en apreciaciones personales que en hechos concretos: no se apela directamente a testimonios provenientes de las crónicas o a una revisión exhaustiva de los códices indígenas sino que se sostiene tal postura en aseveraciones del tipo, “puede creerse que...” o “estoy segura”. En ese sentido, creo importante hacer hincapié en que existe un vínculo entre esta posición y aquella defendida ya en el siglo XVI por Bernal: éste sugiere en el capítulo XCI de la *Historia verdadera* que el consumo de carne humana era parte integral de la dieta de Moctezuma y que no sólo se desarrollaba como parte del ceremonial religioso de los indígenas. En cierta medida, la postura de estudiosos como Duverger, González y Graulich hereda, entonces, una mirada que se había generado desde los primeros años de la conquista.

Independientemente de cuál sea la posición con que se enfrente el tema, no puede dejar de observarse el impacto que esta costumbre provocó entre los conquistadores españoles.⁵³ Son muchos los que, en sus relaciones y crónicas, han de señalar como uno de los hábitos recurrentes de los habitantes del valle del Anáhuac el de la antropofagia. Así, por ejemplo, en la llamada relación del Conquistador Anónimo, que Ramusio rescata hacia mediados del siglo XVI, se nos dice que: “En la guerra es la gente mas cruel que darse puede, porque no

⁵⁰ Christian Duverger, *Flor letal: economía del sacrificio azteca*, FCE, México, 1993, p. 189.

⁵¹ Yólotl González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México, 1994, p. 296.

⁵² Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, FCE, México, 2016, pp. 423-424.

⁵³ “No hay nada más desconcertante para la mente contemporánea que entender, aunque sea remotamente, la forma en que los mexicanos veían el sacrificio humano. Desde el momento de los primeros contactos entre los mexicanos y los españoles, el horror y disgusto que inspiraron estas ofrendas convencieron a los conquistadores de que los dioses nativos eran demonios y que ellos tenían el deber de acabar con cualquier vestigio de su culto”. Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México*, FCE, México, 2004, p. 212.

perdonan a hermano, pariente, ni amigo, ni dejan con vida a ninguno que prenden, pues aunque sean mujeres y hermosas, las matan todas y se las comen.”⁵⁴

Andrés de Tapia también menciona este hábito, en el contexto de la lucha armada, mientras los conquistadores se internan hacia la altiplanicie: “Llegados al real dijeron cómo ellos se andaban juntando para nos dar batalla e pelear a todo su poder para nos matar e comernos.”⁵⁵

Francisco de Aguilar en su *Relación breve de la conquista de la Nueva España* se extiende al respecto, y relaciona directamente la religión de los mexicas con las prácticas antropofágicas:

Digo, pues, que yo desde muchacho y niño me ocupé en leer y pasar muchas historias y antigüedades persas, griegas, romanas; también he leído los ritos que había en la India de Portugal, y digo cierto que en ninguna de éstas he leído ni visto tan abominable modo y manera de servicio y adoración como era la que éstos hacían al demonio, y para mí tengo que no hubo reino en el mundo donde Dios nuestro Señor fuese tan deservido, y adonde más se ofendiese que en esta tierra, y adonde el demonio fuese más reverenciado y honrado. Tenían estos naturales templos muy grandes, todos cercados con grandes almenas, y en otras tenían aquella cerca de leños, uno sobre otro, todo en circuito, y de allí ponían fuego y sacrificaban. Tenían grandes torres y encima una casa de oración, y a la entrada de la puerta, un poco antes, tenían puesta una piedra baja, hasta la rodilla, en donde o a mujeres o a hombres, que hacían sacrificio a sus dioses, los echaban de espaldas, y ellos mismos se estaban quedos, adonde salía un sacerdote con una navajón de piedra que casi no cortaba nada, hecho a manera de hierro de lanza, y luego con aquella navaja le abría por la parte del corazón y se le sacaba, sin que la persona que era sacrificada dijese palabra; y luego al que o a la que eran así muertos, los arrojaban por las escaleras abajo y lo tomaban y hacían pedazos, con gran crueldad, y lo asaban en hornillos y lo comían por manjar muy suave; y de esta manera hacían sacrificios a sus dioses.⁵⁶

A los testimonios previos, habría que agregar los que aparecen consignados en los textos de Cortés, Gómara y Bernal sobre la conquista. En todos ellos rezuma el mismo horrorizado rechazo, la misma condena, completamente explicable si reparamos en que no existían antecedentes directos de tales prácticas en Occidente.⁵⁷ Además, en la mentalidad de los

⁵⁴ Anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temistitán Mexico, escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Ed. América, México DF, 1941, p. 23.

⁵⁵ Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del mar Océano. El cual salió de la isla de Cuba, que es en las dichas Indias, y fue al puerto de la Villa Rica de la Veracruz, que es el primer nombre que puso a una villa que pobló y fundó en lo que él llamó después Nueva España*. En Agustín Yáñez (editor), *Crónicas de conquista*, UNAM, México DF, 1963, p. 33.

⁵⁶ Francisco De Aguilar, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, UNAM, México DF, 1980, pp. 102-103.

⁵⁷ Aunque James Frazer ha estudiado algunos casos de sacrificio humano en la Antigüedad, dichos casos pertenecían al orbe pagano, del cual la Cristiandad se había deslindado totalmente. Cf. James Frazer, *La Rama Dorada*, FCE, México DF, 1986, p. 23-33.

Europeos, no existía nada más aberrante que la idea de sacrificar gente a los “ídolos” indígenas (no hablemos ya de comerlos: perversa comunión). Era lógico, por lo tanto, que los europeos vieran esto como una manifestación de barbarie de los mexicas.

3.2) El indio como idólatra

La complejidad de la religión mexicana, aunque establecida ya desde los primeros informes o relaciones hechos por los conquistadores, no fue suficientemente comprendida por éstos, incluso a pesar que hombres tan capacitados como Andrés de Olmos, Toribio de Benavente y Bernardino de Sahagún dedicaron gran parte de su trabajo a resolver las dificultades que les proponía su estudio. Aún hoy, esta materia sigue siendo objeto de grandes investigaciones. De todas maneras, en líneas generales, podemos suscribir la afirmación hecha por Alfonso Caso respecto del carácter de dicha religión:

En el momento en que lo sorprendió la conquista española, el pueblo azteca tenía una religión politeísta, fundada en la adoración de una multitud de dioses personales, con atribuciones bien definidas en su mayor parte. Sin embargo, la magia y la idea de ciertas fuerzas impersonales y ocultas representaban un gran papel en el pueblo, y había también, entre las clases incultas, una tendencia a exagerar el politeísmo, concibiendo como varios dioses lo que en la mente de los sacerdotes sólo eran manifestaciones o advocaciones del mismo dios.⁵⁸

La idea del politeísmo de los mexicas es tomada por López de Gómara, en un capítulo llamado “Los ídolos de México” de su obra *Historia de la conquista de México*, quien explica al respecto: “Los dioses de México eran dos mil, a lo que dicen. Pero los principalísimos se llaman Uitcilopuchtli y Tezcatlipuca, cuyos ídolos estaban en lo alto del *teucalli* sobre los dos altares.”⁵⁹

Obviamente existe una exageración respecto del número de dioses a los que se adoraba en el panteón mexicano (que a mi modo de ver no es para nada gratuita), que también va a remarcar Bernal Díaz del Castillo:

También digo que el *cu* de la ciudad de Tezcoco era muy alto, de ciento y diez y siete gradas, y los patios anchos y buenos y hechos de otra manera que los demás, y una cosa de reír es que tenían en cada provincia sus ídolos, y los de una provincia o ciudad no aprovechaban a los otros, y así tenían infinitos ídolos, y a todos sacrificaban.⁶⁰

⁵⁸ Alfonso Caso, *op.cit.*, p. 16.

⁵⁹ Francisco López de Gómara, *op.cit.*, p. 131. Se hace necesario aclarar que las divinidades adoradas en la cima del Templo Mayor son Huitzilopochtli y Tláloc, numen de la lluvia, y no Tezcatlipuca, como afirma erróneamente Gómara.

⁶⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 177.

Más allá de la risa que provocará a Bernal la presencia multitudinaria de ídolos en la religión mexicana, la importancia que ésta tenía para el pueblo no puede ser disminuida desde ningún punto de vista. Tomemos como ejemplo lo que se dice en el “Conquistador Anónimo”:

Son estas gentes las más devotas y observantes de su religión de cuantas Dios ha criado, tanto que ellos mismos se ofrecían voluntariamente a ser sacrificados, creyendo con esto salvar sus ánimas: se sacaban también sangre de la lengua, de las orejas, de las piernas y de los brazos, para ofrecerla en sacrificio a sus ídolos. Tienen en las afueras y por los caminos muchos adoratorios donde los caminantes van a derramar su sangre y ofrecerla a sus ídolos: hay también de estos adoratorios en montañas altísimas, que eran lugares muy venerados, donde hacían estas ofrendas de sangre.⁶¹

La imagen anterior respecto del papel que cumplía la religión en el modo de vida de los mexicanos está en consonancia con lo que historiadores como Caso han observado:

Por la breve descripción que hemos hecho, se comprenderá la enorme importancia que tenía la religión para el pueblo azteca. Era tan grande, que podemos decir, sin exagerar, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión, y no había un solo acto de la vida pública y privada que no estuviera teñida por el sentimiento religioso.

La religión era el factor preponderante, e intervenía como causa hasta en aquellas actividades que nos parecen a nosotros más ajenas al sentimiento religioso, como los deportes, los juegos y la guerra. Regulaba el comercio, la política, la conquista, e intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas. Era la suprema razón de las acciones individuales y la razón de Estado fundamental.⁶²

No extraña entonces que el conflicto entre españoles y mexicanos se haya declarado tan tempranamente en este ámbito: ambos pueblos estaban imbuidos de un sentimiento religioso muy marcado, y consideraban a la religión como uno de los ejes sobre los que se articulaba su vida. Para los españoles, en particular, el desafío que representaba el credo religioso de los aborígenes les recordaba los siglos de lucha contra el Islam -por mucho que entre los musulmanes, monoteístas, y los indígenas, practicantes del politeísmo, hubiera diferencias- del que habían salido victoriosos recientemente en 1492 con la toma de Granada. La conquista de México (y la de América) por tanto, va a ser enmarcada por el afán evangelizador de los españoles y entrevista como una “guerra santa”;⁶³ para los europeos (hay que insistir particularmente en esto) la religión nativa no podía entenderse más que como una manifestación demoníaca y debía, en consecuencia, combatirse y erradicarse.

⁶¹ Conquistador Anónimo, *op.cit.*, p. 35.

⁶² Caso, *op.cit.*, p. 117.

⁶³ Así lo considera Jacques Lafaye: “La guerra santa impuesta a España desde el siglo IX, por el imperialismo de las naciones mahometanas había conferido a toda lucha armada contra los infieles el carácter de un deber sagrado. La guerra santa se había convertido en la forma por excelencia de manifestar la fe en Jesucristo”. Jacques Lafaye, *Los Conquistadores*, Editorial Siglo XXI, México DF, 1978, p. 142.

3.3) El indio como sodomita

Existen múltiples declaraciones de parte de soldados que participaron de la conquista de México respecto de los hábitos sodomíticos de la población de lo que después se denominó “Nueva España”. A los testimonios ya citados con anterioridad de Cortés y Gómara, se suma, por ejemplo, la visión del Conquistador Anónimo:

Todos los de esta provincia de la Nueva España, y aun los de otras provincias vecinas comen carne humana, y la tienen en más estima que cualquier otro alimento, tanto que muchas veces van a la guerra y ponen sus vidas en peligro, solo por matar a alguno y comérselo. Son comúnmente sodomitas, como dejo dicho, y beben sin medida.⁶⁴

En varias partes de su obra, Bernal Díaz también nos presenta la sodomía como una parte integral de la vida cotidiana de los pueblos del Altiplano. Así, en un discurso que hace Cortés a los cholultecas a la llegada de los conquistadores a esta ciudad, declara:

Y les comenzó Cortés a hacer un parlamento diciendo que nuestro rey y señor, cuyos vasallos somos, tiene tan grandes poderes y tiene debajo de su mando a muchos grandes príncipes y caciques y que nos envió a notificarles y mandar que no adoren ídolos, ni sacrifiquen hombres, ni coman de sus carnes, ni hagan sodomías ni otras torpedades.⁶⁵

El eje del que habíamos hablado en páginas anteriores (el que une el sacrificio humano, la antropofagia, la idolatría y el pecado nefando) se despliega aquí completamente como expresión del carácter bárbaro de los indios de esta región. De igual forma, Bernal nos repite la imagen de Cortés como portador del mensaje “civilizador” en un diálogo que éste tendrá con Moctezuma unos días después del arribo del ejército español a Tenochtitlán:

Y luego le dijo muy bien dado a entender, de la creación del mundo, y cómo todos somos hermanos, hijos de un padre y de una madre, que se decían Adán y Eva, y cómo tal hermano, nuestro gran emperador, doliéndose de la perdición de las ánimas, que son muchas las que aquellos sus ídolos llevan al infierno, donde arden a vivas llamas, nos envió para que esto que ha ya oído lo remedie, y no adorar aquellos ídolos ni les sacrifiquen más indios ni indias, pues todos somos hermanos, ni consienta sodomías ni robos.⁶⁶

El rechazo que los europeos tenían de la práctica de la sodomía se hallaba asentado no sólo en el repudio que la doctrina cristiana hacía de este hábito, sino que también en una situación ideológica y jurídica que había endurecido las penas contra los homosexuales, tal como lo señala Federico Garza:

En la España de principios de la edad moderna, la persecución de los sodomitas y la codificación de la Sodomía como un crimen nefando y un pecado contra la naturaleza tomó un

⁶⁴ Conquistador Anónimo, *op.cit.*, p. 45.

⁶⁵ Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 143.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 165.

giro desagradable en 1497, en una marcada ruptura con la tolerancia observada con tales prácticas en los períodos anteriores en la península. El 22 de julio de 1497, en Medina del Campo, Isabel y Fernando, todavía relamiéndose los labios por el dulce sabor de la reconquista y el descubrimiento, proclamaron la primera y celebrada *Pragmática* contra la sodomía del período de inicios de la edad moderna. La *Pragmática* de 1497 agravaba significativamente los discursos y las sentencias y penas decretadas contra los sospechosos de sodomía.⁶⁷

Es interesante contrastar los informes de los conquistadores con los estudios realizados por algunos historiadores mexicanos respecto al tema. Guilhem Olivier, quien en su artículo “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’” realiza un estudio de estas prácticas a través de un sondeo en distintas fuentes, reconoce la presencia de usos homosexuales en el área mesoamericana, aunque en distintos grados y formas. Con respecto a la zona central de México (y refiriéndose a los sacerdotes), donde se encontraban asentados pueblos de origen náhuatl, el historiador, empero, recalca: “Cuando menos en la parte central de México, las fuentes coinciden en la escasez de casos de homosexualidad en el clero y en la severidad de las penas que los castigaban.”⁶⁸

Esto coincide con el estudio de Alfredo López Austin respecto al tema, quien admitiendo la presencia de homosexuales en las sociedades precortesianas, indica que su práctica era menor y que existían severas penalizaciones para castigar a los que fueran sorprendidos en actos de esta naturaleza:

Basta leer los textos relativos a la edad y al sexo que forman el apéndice 7 para captar la imagen sumamente negativa que tenían los antiguos nahuas de la homosexualidad. Se imponía pena de muerte a los homosexuales femeninos y masculinos, activos y pasivos, y aun a los individuos que vestían ropajes de sexo contrario. Más tolerantes los tlaxcaltecas que el resto de los nahuas, no castigaban jurídicamente a los homosexuales; pero les atribuían la calidad de *tetzauhtin*, como a la adúltera y al adúltero, y huían de ellos.⁶⁹

López Austin ha discutido también la existencia de prácticas eróticas homosexuales entre los nobles, concluyendo que:

Si llegara a aceptarse como verídica la noticia de la existencia de la homosexualidad entre los señores, debería rechazarse la calificación de que su práctica derivara simplemente del vicio. En una sociedad en que los nobles tenían que justificar su posición como integrantes del grupo dirigente por medio de una vida rígida y ejemplar, y en que la homosexualidad era reprobada y punida con la pérdida de la vida, sólo un motivo mágico-religioso, de supuesto interés general, sancionado por el rito, podría justificar tal tipo de costumbres.⁷⁰

⁶⁷ Federico Garza, *Quemando mariposas: sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Ed. Laertes, Barcelona, 2002, pp. 66-67.

⁶⁸ Guilhem Olivier, 1992, *Conquistadores y misioneros frente al “pecado nefando”*. En *Historias*, 28: pp. 47-64.

⁶⁹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984, p. 346.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 343.

Para un estudioso como Christian Duverger, la supuesta limitación de algunas prácticas sexuales en la sociedad mexicana (como la homosexualidad) se basaría en la idea que tenían los naturales acerca de la *energía* que debía resguardar la sociedad:

Pero la recuperación por el canal del mito o del rito, tiene sus límites; y si se hace hincapié muy particular en el plano de la moral sexual, es porque en esta ocurrencia el riesgo social es importante: el gasto inútil que entraña la disolución de las costumbres, el libertinaje o la homosexualidad, es vivido como una lesión, como una peligrosa “energorragia”, factor de debilitamiento del cuerpo social.⁷¹

A mi modo de entender, existe todavía un amplio campo por investigar respecto a este tema y los anteriores. De todas maneras, es claro que los españoles condenaban tal práctica de manera rotunda y su uso entre los mexicas y otros pueblos del área mesoamericana los llevaba a vislumbrar en malos términos a la sociedad azteca.

Una vez que hemos podido comprender el cómo los europeos asociaban la barbarie de los indios con ciertas características negativas de éstos (su canibalismo, su idolatría, su sodomía), se hace necesario estudiar los distintos recursos “literarios” a los que apela Bernal Díaz en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* para exhibir la barbarie de los aborígenes. Es lo que pasaremos a revisar a continuación.

⁷¹ Christian Duverger, *op.cit.*, p. 64.

CAPITULO 2. La construcción de una imagen del indio en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*: contexto histórico y perspectiva del cronista en el capítulo LXXXIII

Soy testigo haber visto cosas, que en mucho tiempo no podría decir de aquestas insolencias, que si las oyéramos pasar entre bárbaros, como a tales los culpáramos, y tratándolas a los ojos, no hacemos caso de ellas.

Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*

1) El contexto socio-histórico de escritura de la *Historia verdadera*

Hemos podido verificar en el capítulo 1 cómo el concepto de *barbarie* fue utilizado por los españoles desde muy temprano para caracterizar a las comunidades indígenas que descubrían mientras las huestes de conquistadores avanzaban por las Antillas, Tierra Firme y finalmente al arribar a las costas de Yucatán en 1517. Con independencia del nivel cultural de los hombres que encontraban a su paso, dicho concepto se usaba de forma indiscriminada (por lo menos en un primer momento: ya vimos como hacia mediados del siglo XVI, justo cuando Bernal comienza la composición de la *Historia verdadera*, la apreciación de la *barbarie* indígena alcanzó su análisis más refinado en la teoría desarrollada por Bartolomé de Las Casas) para identificar a los hombres descubiertos en las nuevas tierras que Colón puso en el horizonte cultural de los europeos, asimilando de algún modo los rasgos de éstos que eran completamente ajenos a su cultura. También señalamos cómo la aplicación práctica de este concepto a los nativos americanos -concepto que poseía una larga data en la tradición filosófica europea- tenía aristas determinadas que complicaban un discernimiento *imparcial* por parte de todos los actores involucrados en el proceso de conquista (funcionarios de la Corona, soldados, religiosos, colonos, etc.), tal como fue apuntado por Edmundo O' Gorman en "Sobre la naturaleza bestial del hombre americano". En la gran mayoría de los casos, el uso del concepto no podía separarse de los intereses particulares que los conquistadores tenían cuando enfrentaban la ocupación de un nuevo territorio: su deseo de ser premiados con tierras y de que se les asignaran vasallos que las trabajaran, propio de la mentalidad feudal que estos hombres poseían.

En el terreno concreto, se puede afirmar que el concepto de *barbarie* se encontraba fuertemente ligado con las ideas de *servidumbre natural* y de *guerra justa* (ideas que revisaremos prontamente) que varios tratadistas europeos analizaron durante ese mismo siglo y, por lo mismo, la reflexión en torno a él abandonaba el terreno puramente especulativo para tener consecuencias prácticas irremediables: declarar *bárbaros* a los indios establecía de entrada la justicia de la guerra emprendida por los españoles contra ellos, sustentaba la opinión de que eran culturalmente inferiores (dando pie para que se viera en ellos a *siervos*

por naturaleza que rechazaban la acción civilizatoria de los europeos) y descubría su puerilidad y la necesidad de tenerlos bajo una tutela manifestada en el régimen de encomiendas. Así lo entiende, por ejemplo, un historiador como Silvio Zavala, quien advierte: “En la práctica de las Indias, es de creer que la servidumbre natural a la que se refería Palacios Rubios, distinta de la estricta o la legal, correspondería la institución de las encomiendas”.⁷² Se generaba, entonces, una cadena de entendidos en la que los intereses particulares tenían un grado mayor de influencia.

Respecto de estos intereses particulares (la obtención de tierras y vasallos), que serán uno de los principales móviles de las empresas de conquista, Silvio Zavala declara:

La estructura particular de estas expediciones hace explicable que los componentes de ellas esperaran alguna compensación de sus gastos y trabajos. Los bienes muebles y los cautivos constituían solamente una parte de los premios; pero los soldados aspiraban a otros de carácter más estable. Sabían que en las guerras de la Edad Media, después de los combates, los hombres más valerosos eran elevados al rango nobiliario y se convertían en señores de vasallos. Ellos creían merecer iguales premios. Bernal Díaz del Castillo, haciéndose eco del sentimiento colectivo de los conquistadores de América, dice que, a más de sus antiguas noblezas, puesto que pertenecían a la clase de los hijosdalgo españoles, y algunos eran caballeros, se ilustraron mucho más con sus hazañas, y así como los reyes dieron a los antiguos guerreros villas, castillos y grandes tierras y privilegios con franquezas, como en las guerras del rey Don Jaime de Aragón y cuando se ganó Granada y en la expedición del Gran Capitán a Nápoles y en tiempo del príncipe de Orange, se debían poner en una balanza y medida sus hechos y se hallaría que eran dignos de ser remunerados como los caballeros dichos.⁷³

El ejemplo de las recompensas otorgadas por los monarcas a los guerreros que se destacaran en la conquista de nuevos territorios estaba muy fresco en la memoria de aquellos que siguieron a Cortés en su expedición contra el reino de Moctezuma: tal como lo señala el mismo Zavala, los reyes españoles habían premiado de esta forma a algunos de sus soldados durante la Reconquista, proceso que culmina con la toma de Granada en enero de 1492, mismo año en que América es descubierta.⁷⁴ Era lógico pensar, de acuerdo a estos antecedentes, que los conquistadores ambicionaran la obtención de prerrogativas similares y que esto influyera en la composición de los documentos que tratan acerca de la conquista de México, en especial de aquellos que habían sido escritos por ex combatientes.

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* no escapa a este orden de cosas; desde mi punto de vista, Bernal desarrolla en la crónica una imagen del indio en tanto *bárbaro* sustentada en una constelación de rasgos claramente reconocibles (el indio como caníbal, idólatra, sodomita). A pesar de que en muchos aspectos, la *Historia verdadera* da muestra de la admiración que sentía el viejo soldado por la cultura de los mexicas, admiración basada en

⁷² Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, FCE, México DF, 1984, p. 51.

⁷³ Silvio Zavala, *La colonización española en América*, Sep/Setentas, México, 1972, pp. 102-103.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

sus logros tanto materiales como espirituales (que también refleja Cortés en sus *Cartas*), esto no obsta para que los rasgos negativos ya señalados sean asociados frecuentemente con el fin de configurar una representación del indio que vaya en apoyo de los intereses particulares ya mencionados, es decir, el establecimiento de un tipo de sociedad en que los conquistadores recompensados por su participación en las guerras mexicanas pudieran sostenerse gracias a una explotación *feudal* de los territorios ocupados.

Lo particular del caso es que Bernal hará uso de herramientas que podríamos denominar *literarias* para alcanzar estos fines: ya sea a través del uso de la perspectiva y del tiempo narrativo en los capítulos que van desde el LXXIX al LXXXIII (como pasaré a revisar en las siguientes páginas) o a través del retrato y descripción que hará de Moctezuma y Tenochtitlán en los apartados XC, XCI y XCII (que analizaremos en el capítulo 3), el soldado buscará construir una imagen del mexica sostenida en los tres rasgos mencionados.

Existen muchos ejemplos, que se pueden tomar tanto de la biografía de Bernal como del contexto de escritura de su crónica, que permiten sustentar la idea de que el conquistador se vio influido por el ansia de estas recompensas al momento de plasmar el cuadro de los naturales que aparece en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Vamos a estudiar, en primer lugar, aquellos datos provenientes de su vida personal que autorizan considerar esta hipótesis.

Nacido en 1495 o 1496, de acuerdo a los testimonios más confiables,⁷⁵ Bernal pasó a América en 1514, momento en que se habría sumado a la expedición de Pedrarias Dávila que tenía por objeto conquistar tierras de la América Central, y participó posteriormente de las tres expediciones (Hernández de Córdova en 1517, Grijalba en 1518 y finalmente Cortés en 1519) que tocaron las costas de lo que más tarde sería llamado Virreinato de la Nueva España. Como resultado de su participación en la campaña de Cortés contra el imperio mexica, inmortalizada en la *Historia verdadera*, Bernal se vio beneficiado con la entrega de algunas encomiendas en la zona de Tabasco y Chiapas. Así lo confirman varias cédulas reales y la

⁷⁵ Así lo asegura, por ejemplo, Ramón Iglesia, quien señala: “Podemos, pues, afirmar, con bastante precisión las fechas de 1495 o 1496 para el nacimiento de Bernal y descartar en absoluto la fecha de 1492 propuesta por Genaro García”. Ramón Iglesia, *El hombre Colón...*, p. 141. Coincide con este dato Carmelo Sáenz de Santa María, uno de los mayores estudiosos de la obra bernaldiana, quien señala al respecto: “Hay cuatro testimonios auténticos de Bernal en que establece su edad. Se escalonan en los años 1557 a 1569 y para cada uno de ellos se dan las siguientes edades: en 1557 tenía sesenta años; en 1563, sesenta y siete años; en 1567, setenta y dos años, y en 1569, setenta y cuatro años. O sea: tres votos a favor del año 1495 y uno a favor de 1496. Partiendo la diferencia podemos establecer el nacimiento de Bernal, en la casa de la Plaza del Pan (o en otra cualquiera) de Medina, en un mes de los comprendidos entre octubre de 1495 y marzo de 1496”. Carmelo Sáenz de Santa María, *Introducción crítica a la “Historia verdadera” de Bernal Díaz del Castillo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, p.45.

relación de méritos que él mismo elaboró en 1539 para reclamar tales encomiendas, que le habían sido arrebatadas. Joaquín Ramírez Cabañas nos indica en relación a esto que:

En 20 de septiembre de 1522 le dio Cortés la encomienda de los pueblos de Tlapa y Potonchan, que con ser lo mejor que había en la provincia de Cimatlan no lo dejaron satisfecho; un año pasado y, en premio a sus afanes de la entrada a Chiapas con el capitán Luis Marín, se le dio el pueblo de Chamula, que tenía más de cuatrocientas casas; en 1527, pedía al gobernador Marcos de Aguilar que le diese indios en la comarca de México, porque no le daban lo suficiente los que tenía en Coatzacoalcos [...] En 3 de abril de 1528 obtuvo la encomienda de los pueblos de Gualpitan y Micapa, en la provincia ya citada de Cimatlan, y el pueblo de Popoloatan dentro de la provincia de Centla.⁷⁶

Este antecedente nos permite establecer, sin lugar a dudas, la posición social que el cronista había alcanzado en la tercera década del siglo XVI. Aunque durante el transcurso de su vida, el conquistador sufrió los vaivenes de la fortuna y de la cambiante política regional respecto de estas concesiones, nada se aleja más de la realidad que la imagen que Bernal busca traspasarnos en la *Historia verdadera* acerca de la supuesta “pobreza franciscana” que soportaba y de la urgente necesidad que tenía de ser auxiliado por el soberano de España o la más cercana Audiencia del Virreinato. No pretendo, al decir esto, hacer un juicio “valorativo” del cronista: entiendo que la solicitud de recompensas y dádivas era un lugar común en los textos de los autores de relaciones y crónicas (en especial, de aquellos que habían participado en las guerras de conquista), tal como lo recalcó atinadamente Alfonso Reyes.⁷⁷ Incluso Cortés mismo, habiendo sido uno de los principales favorecidos por la campaña, no cejará en toda su correspondencia con Carlos V, de pedir nuevos favores al emperador.

Lo que a mi parecer es importante subrayar aquí es el hecho de que Bernal formaba parte de una clase social que había adquirido gran relevancia en la Nueva España desde la caída de México-Tenochtitlán en 1521, a tal punto que los encomenderos fueron capaces de oponerse a las reformas que -bajo el nombre de las *Nuevas Leyes*- la Corona intentó implementar en el Virreinato de Nueva España y otras colonias de América para limitar la influencia de éstos y favorecer la posición de los indígenas, muy desmedrada como resultado de la destrucción del imperio mexica.

⁷⁶ Joaquín Ramírez Cabañas, *Introducción*, en Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, pp. XII-XIII.

⁷⁷ Así nos lo dice en su conocida obra *Letras de la Nueva España*: “Las historias y epopeyas de la conquista escondían una finalidad práctica, que era el cobrar servicios. Buscaban un falso equilibrio entre la apariencia de realidad -cierto prosaísmo ya implícito en las tradiciones de la épica española, la cual puede completar a las crónicas y siempre fue reacia a lo maravilloso- y el afán de exagerar la deuda, afán de que ya se burlaba Oquendo a propósito de sus mentidas hazañas en un pueblo de Tucumán”. Alfonso Reyes, *Letras de la Nueva España*, FCE, México, 1948, pp. 76-77.

Con el nombre de *Nuevas Leyes* se designa a un conjunto de medidas que la Corona trató de poner en funcionamiento en 1542, en cuya elaboración Fray Bartolomé de las Casas colaboró activamente. Juan Friede indica sobre el contenido de las leyes que:

Las Nuevas Leyes, sin responder a todas las aspiraciones de Fray Bartolomé, constituyeron, juzgándolas por el texto, la culminación en España de la corriente indigenista y de la lascasiana en particular. Eran un amplio y serio esfuerzo administrativo para resolver de una vez por todas la totalidad del problema, agudizado por entonces a causa de los recientes descubrimientos en el Perú y en el Nuevo Reino de Granada. Las leyes prohibían a virreyes y gobernadores tomar parte en la Conquista, aunque no a particulares con licencia de las reales Audiencias. Se prohibía la esclavización de los indios, cualquiera que fuese el título alegado para ello. Quedaba abolido el “servicio personal” de los indios, quedando éstos sujetos sólo al pago de un tributo. Solamente a los primeros conquistadores y a sus viudas e hijos se señalaban algunas mercedes, y con respecto a las encomiendas se tomaron medidas propensas a su total abolición en un corto plazo.⁷⁸

Entre 1542, año en que se intentó implementar estas *Nuevas Leyes*, y 1550 (que justamente varios analistas postulan como aquel en que Bernal comenzó la redacción de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* como revisaremos a continuación), tendrá lugar una extensa polémica acerca de la validez de las leyes expedidas, en que se enfrentarán duramente los partidarios del régimen de encomiendas por un lado y religiosos y funcionarios de la Corona, por otro, con el resultado ya conocido del rechazo de las leyes, que no pudieron ser sancionadas oficialmente.⁷⁹

En apoyo de la idea de que los intereses particulares inciden en la escritura de la *Historia verdadera* y en la imagen que se configura del indígena concurre la inclusión de un capítulo (CCXI) en que se habla sobre una reunión sostenida en España en 1550 con el objeto de votar por la perpetuidad del sistema de encomiendas. En esta sección, Bernal da clara cuenta del interés que tenían él y los conquistadores de la Nueva España en que se ratificara tal sistema de ordenación del trabajo indígena, al entregar los fundamentos que sustentaban su posición:

Lo primero que se platicó, que siendo perpetuos serían muy mejor tratados e industriados en nuestra santa fe, y que si algunos adoleciesen los curarían como a hijos, y les quitarían parte de sus tributos, que los encomenderos se perpetuarían mucho más en poner heredades y viñas y sementeras y criarían ganados, y cesarían pleitos y contiendas sobre indios, y no habría menester visitadores en los pueblos, y habría paz y concordia entre los soldados en saber que ya no tienen poder los presidentes y gobernadores para en vacando indios dárselos por vías de parentescos, ni por otras maneras que en aquella sazón les daban y que con darlos perpetuos a los que han servido a Su Majestad descargaba su real conciencia, y se dijo otras muy buenas

⁷⁸ Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, Siglo XXI Editores, México, 1974, pp. 134-135

⁷⁹ Sobre el amplio rechazo que las leyes provocaron en las colonias americanas, y en particular en el Virreinato de México, cfr. capítulos VII y VIII de Juan Friede, *op.cit.*

razones; y más se dijo, que se habían de quitar en el Perú a hombres bandoleros los que se hallasen habían deservido a Su Majestad. Y después que por todos aquellos de la ilustre junta fue muy bien platicado lo que dicho tengo, todos los más procuradores con otros caballeros dimos nuestros pareceres y votos que se hiciesen perpetuos los repartimientos.⁸⁰

Con razón, José Rodríguez Barbón alega que apartados como el citado formaban un lugar común de las crónicas de conquista:

Tópico en las crónicas de Indias es el capítulo, en sentido más amplio, que todas más o menos registran: el relativo a la encomienda. Bernal Díaz fue partidario de ella. Las razones que aduce distan mucho de ser puntos de vista personales. Reflejan fielmente el pensamiento de la época en el sentido que mediante ella si bien el conquistador se beneficiaba también se favorecía el indio. Había asistido a la junta de Valladolid y parece evidente que allá pudo escuchar los argumentos jurídicos que sobre el asunto se esgrimían.⁸¹

Fue también gracias a esta posición social, y los beneficios económicos que conllevaba la posesión de tierras e indios que las trabajaran, que Bernal pudo realizar dos viajes a España (en 1540 y 1550) con el objeto de gestionar precisamente la devolución de las encomiendas ya mencionadas (que le significó la entrega de los pueblos de Zacatepec, Goanazapa y Mistán como compensación, mientras se resolvía el problema con estas encomiendas). Si bien es cierto que no fue plenamente satisfecho en sus requerimientos, este incesante roce con la burocracia imperial, tanto en la metrópoli como en los centros administrativos de la Nueva España y Guatemala, le permitió ganarse un nombre entre los funcionarios de estos lugares, al punto de ser designado posteriormente regidor de la Ciudad de Guatemala, cargo que desempeñará desde 1552 hasta su muerte en 1584.⁸² También, a partir de 1558, ha de ocupar el cargo de fiel ejecutor. Esto reafirma la buena situación que Bernal se había labrado en el seno de la naciente sociedad guatemalteca.

Respecto de los elementos del contexto de escritura de la *Historia verdadera* que ayudan a sustentar la hipótesis propuesta, es importante destacar el hecho de que la crónica de Bernal fue escrita en un momento ideológico determinado por ciertas ideas y conceptos muy particulares, ideas que otorgan al texto, desde mi punto de vista, sus directrices más prominentes. Los estudios más recientes respecto de la fecha de composición y acabado de la obra de Bernal, sostienen que ésta puede datarse con un alto grado de probabilidad en los años que corren entre 1550 y 1575-1580: Carmelo Sáenz de Santa María -uno de los principales estudiosos de la obra de Bernal-, afirma que el impulso inicial de composición del libro coincide con la vuelta del conquistador de su segundo viaje a la península, es decir,

⁸⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 588.

⁸¹ José Antonio Rodríguez Barbón, *Estudio*. En *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: manuscrito "Guatemala"*, El Colegio de México / UNAM / Servicio Alemán de Intercambio Académico / Agencia Española de Cooperación Internacional, México DF, 2005, p. 213.

⁸² Sigo aquí la cronología que Carmelo Sáenz establece para el desempeño de Bernal en este cargo, que se puede revisar en *Introducción...*, pp. 107-110.

a una fecha posterior a 1550, y que el cierre del texto se habría producido en 1575, cuando la crónica fue enviada a España.⁸³ Basa sus asertos en una serie de declaraciones hechas por el mismo Bernal en la *Historia* y en algunas probanzas jurídicas, además de en alusiones hechas de la obra no publicada de Bernal por distintos cronistas y funcionarios tales como Alonso de Zurita, Pedro de Villalobos, Juan Rodríguez Cabrillo de Medrano y Diego Muñoz Camargo.⁸⁴

Este método de datación ya había sido utilizado por Ramón Iglesia en un señero artículo publicado en 1941, en que el historiador español contradecía la opinión generalizada de ese momento, en torno a que la *Historia verdadera* se habría compuesto en fecha cercana a 1568. Para Iglesia, el proceso de escritura ocupó varias décadas:

Con lo apuntado basta para darnos idea de lo lento que es el proceso de elaboración de la *Verdadera historia*. Una primera mención anterior a 1557; otras de 1563 y 1568; la última que podemos situar hacia 1579 o 1580. El libro se entreteje todo a lo largo de la vida de su autor desde el siglo XVI.⁸⁵

Tanto Santa María como Iglesia sitúan, por lo tanto, la composición y acabado del texto de Bernal durante la segunda mitad del siglo XVI, específicamente entre los años de 1550 y 1575-1580, período marcado por conceptos tales como el de la comprensión de la conquista en tanto *misión providencial* otorgada por Dios a España, el carácter *civilizatorio* señalado para ella, las ideas de *servidumbre natural* y de *guerra justa*, que vamos a exponer a continuación.

Respecto al primero de estos rasgos, Enrique Florescano, historiador mexicano, indica: “El descubrimiento de tierras ignotas y la conversión de pueblos paganos parecieron a los españoles un signo claro de la misión providencial que Dios le había señalado al pueblo escogido”.⁸⁶ Florescano incluso considera que este rasgo puede estimarse como una condición de la mayor parte de la historiografía indiana escrita en este siglo:

⁸³ “Bernal se sentó en su casa de Guatemala decidido a escribir la *Relación* de la conquista de México hacia el año 1551 y en el de 1575 envió el primer manuscrito de su *Crónica* a la corte de España”. Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia: la crónica de Bernal Díaz del Castillo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 15.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 26-27.

⁸⁵ Ramón Iglesia, *El hombre Colón...*, p. 143.

⁸⁶ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1995, p. 277. En este, como en tantos otros aspectos, el trabajo de Ramón Iglesia había anticipado el carácter *providencial* del dominio español en América, así como su talante *civilizatorio*, desde el punto de vista de los españoles del siglo XVI. De esta manera, comentando la obra de Gómara, señala: “La gran empresa de los descubrimientos y conquista es obra de españoles. ‘Nunca nación extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y armas, ni caminó tan lejos por mar y tierra, las armas a cuestas.’ (*Ibid.*). Los españoles gozan del favor divino porque realizan sus hazañas en defensa y para la propagación de la fe. ‘Comenzaron unas conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles’ (*Ibid.*). Esto último es esencial. Para Gómara la religión católica es el eje de la cultura y de la historia. Su defensa es la defensa de la civilización misma. Y el abandono o cambio de la religión va siempre unido, según él, a toda una serie de calamidades”. Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores*

A partir de la Conquista, el discurso histórico se desenvuelve dentro de los márgenes de la idea cristiana de la historia con sus vertientes apocalípticas, mesiánicas y providencialistas, y se nutre de la poderosa corriente del imperialismo español, al que defiende y legitima. Algunos protagonistas de la historia americana, como Colón y varios soldados y misioneros, actuaron convencidos de que eran agentes de la Providencia. También algunos historiadores, como Pedro Mártir de Anglería, y sobre todo Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, transmitieron en sus obras la certidumbre de que los sucesivos descubrimientos y conquistas eran parte de un plan providencial dirigido a unificar a todos los pueblos y razas del mundo bajo el manto de la cristiandad y la Corona de los reyes católicos.⁸⁷

En relación al segundo de los puntos mencionados, Florescano acota que:

La acción civilizadora que España obraba en el mundo bárbaro era aducida de ese modo como una justificación de la conquista. Además, las sucesivas epopeyas de los españoles parecían demostrar que sus actos eran guiados por la Providencia y tenían una misión redentora: eran los nuevos cruzados que habían venido a derrotar el más extenso de los reinos de Satán.⁸⁸

Ambas ideas adquieren singular relevancia en el entramado de la *Historia verdadera*, particularmente en los capítulos relativos al sitio que sufrió Pedro de Alvarado por parte de los mexicas y a la Noche Triste que le siguió, además de aquellos en que se relata el cerco a la capital del imperio. Bernal repite constantemente en tales apartados que sin la intervención de la Providencia hubiera sido imposible conquistar al poderoso imperio mexica, dadas las escasas fuerzas con que contaba la hueste de Cortés, la lejanía de España y la cantidad de pueblos que debían subyugar.

Así, por ejemplo, Bernal declara en el capítulo CXXV, respecto del cerco sufrido por Alvarado:

Otra cosa dijo Pedro de Alvarado, y esa sola cosa la dijeron otros soldados, que las demás pláticas sólo Pedro de Alvarado lo contaba; y es que no tenían agua para beber; y cavaron en el patio e hicieron un pozo y sacaron agua dulce, siendo todo salado también; todo fue muchos bienes que Nuestro Señor Dios nos hacía.⁸⁹

Más adelante, mientras relata los pormenores de la batalla de Otumba (capítulo CXXVIII), referirá:

de la conquista de México, Sep / Setentas, México, 1972, p. 165. También Jacques Lafaye habla del tema: "Pero sobre todo el descubrimiento de las Indias fue experimentado por sus contemporáneos como un momento importante en el desenvolvimiento providencial de la historia humana, como la última etapa antes del advenimiento del Reino que sería instaurado precisamente en las Indias, por lo pronto en la forma de la nueva Iglesia Católica [...] La convicción de ser los instrumentos de la Providencia dominaba el espíritu de los Conquistadores y constituye una de las explicaciones de sus proezas." Jacques Lafaye, *op.cit.*, pp. 27-28.

⁸⁷ Enrique Florescano, *op.cit.*, p. 277.

⁸⁸ *Ibid.*, p.279.

⁸⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p.247.

Volvamos a nuestra batalla, que Nuestro Señor Dios fue servido que, muerto aquel capitán que traía la bandera mexicana, y otros muchos que allí murieron, aflojó su batallar, y todos los de a caballo siguiéndolos, y ni teníamos hambre ni sed, sino que parecía que no habíamos habido ni pasado ningún mal ni trabajo, seguimos la victoria matando e hiriendo. Pues nuestros amigos los de Tlaxcala estaban hechos unos leones, y con sus espadas y montantes y otras armas que allí apañaron hacíanlo muy bien y esforzadamente. Ya vueltos los de a caballo de seguir la victoria, todos dimos muchas gracias a Dios que escapamos de tan gran multitud de gente, porque no se había visto ni hallado en todas las Indias, en batalla que se haya dado, tan gran número de guerreros juntos [...] ⁹⁰

Podríamos multiplicar las referencias en torno al mismo tema: lo que Bernal y otros cronistas dejan muy en claro es la importancia *capital* que habría tenido la intervención divina en el proceso de conquista de México.

Central también en la discusión que acompaña al Descubrimiento es la noción de *servidumbre natural*, ampliamente invocada por distintos pensadores y juristas del siglo XVI español, tanto para apoyar esta tesis como para rechazarla. Básicamente se trata de la actualización de una idea desarrollada por Aristóteles en la *Política*, tal como nos lo advierte Silvio Zavala:

Nos referimos al planteamiento de la Conquista como una dominación de hombres prudentes sobre bárbaros; es decir, a una consideración del problema desde el punto de vista de la Razón. En este caso, no hay que buscar los antecedentes en el pensamiento teológico y canónico desarrollado en la Europa del siglo XIII al XVI, sino en la filosofía política de los griegos.

Aristóteles, en la parte de su *Política* dedicada al estudio de la servidumbre, inquiriere si esta institución es natural. Recuerda que ciertos autores juzgan que ser un hombre amo de otro es contrario a la naturaleza, porque la distinción entre libre y esclavo es convencional, y no hay diferencia natural entre los hombres; en consecuencia, se trata de una relación injusta, basada sobre la fuerza.

Pero si bien Aristóteles tiene en cuenta a los autores que sostienen semejante opinión, él, por su parte, admite el carácter natural de la servidumbre, cuya base filosófica encuentra en las diferencias que existen entre los hombres en cuanto al uso de la razón.

Son esclavos por naturaleza, afirma, aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse; es decir, hombres que ‘hasta tanto alcanzan razón que puedan percibirla, mas no la tienen en sí’.⁹¹

Zavala estudia la evolución de esta noción en el siglo XVI, en su *Filosofía de la conquista* mencionando nombres como los de Juan Maior, Palacios Rubio, Fray Bernardo de Mesa, Fray Juan Quevedo, etc. en términos de aquellos que utilizaron el concepto y lo aplicaron para el caso indígena. Pero es en la famosa polémica de las Casas y Sepúlveda donde la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁹¹ Silvio Zavala, *Filosofía...*, pp. 40-41.

discusión sobre la servidumbre natural alcanza su punto más álgido, puesto que Sepúlveda defenderá a ultranza la posición que remarca la *inferioridad* del mundo indígena y de la necesidad del Imperio de Carlos V de someter a los indios -si fuese necesario por la fuerza- en su afán civilizatorio:

El argumento más sorprendente aducido en Valladolid, y por cierto el más vigorosamente debatido, tanto entonces como ahora, fue la segunda justificación presentada por Sepúlveda en apoyo del señorío de los españoles, es decir, la ‘inferioridad y rudeza natural’ de los indios que, según declaraba inequívocamente, armonizaba con la doctrina de los filósofos de que algunos hombres son por naturaleza esclavos. Los indios de América -sostenía-, por ser sin excepción personas rudas, nacidas con una limitada inteligencia, y por lo tanto clasificadas como *servi a natura*, deben servir a sus superiores y a sus amos naturales, los españoles.⁹²

Bernal, según sus propias declaraciones, asistió a la Junta de Valladolid y, por tanto, no podía ignorar los detalles del enfrentamiento y de las posiciones de ambos contendientes. Si bien no encontramos en la *Historia* una declaración abierta del cronista a favor de la tesis defendida por Sepúlveda acerca de la servidumbre natural del nativo americano, es posible suponer que los conceptos *asociados* y *derivados* de ella (la justicia del dominio español y de las guerras de los conquistadores en América, la necesidad de una tutela de los europeos sobre los indígenas que desembocó en el surgimiento de la encomienda), sí eran de su agrado y habrían de tomar cuerpo en su gran crónica. De todas maneras, el énfasis que Bernal expondrá -en los capítulos que analizaremos a continuación- sobre la condición *bárbara* del mexica permiten sospechar que, aunque no comulgaba completamente con la tesis de Sepúlveda, sí consideraba a los indios como *inferiores* en casos determinados y, por ende, juzgaba que se requería de su sometimiento para lograr su asimilación.

Otro concepto que tuvo gran fuerza en la disputa derivada del Descubrimiento y la expansión española por América, y que asimismo se refleja en el pensamiento de muchos de los cronistas que escriben en esta época -entre ellos, Bernal-, es el de la *guerra justa*. Esta noción se impone en la filosofía política a partir de San Agustín, pero adquiere con la escolástica medieval su materialización más perfecta. Silvio Zavala nos explica en relación a él:

La doctrina escolástica exige, en primer lugar, que la guerra sea declarada por una autoridad legítima, esto es, por un poder que no esté sujeto a otro en el orden temporal; porque si dos súbditos de un Estado se desavienen, como hay un juez que está por encima de ellos, deben referir a él su querrela para que la decida; solamente cuando la diferencia afecta a poderes soberanos, que no pueden recurrir a una autoridad común más elevada para que restablezca la justicia, cabe emprender la guerra con autoridad legítima. En segundo lugar, se exige que la guerra tenga causa justa, es decir, que haya de ejercitarse en virtud de culpa del enemigo y para satisfacer la injuria que éste haya causado, si se niega a repararla por medios pacíficos. Y finalmente, como tercer elemento, se requiere la recta intención de parte de quien hace la

⁹² Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, p. 82.

guerra, de manera que su propósito sea el de reparar las injurias causadas por la otra parte, y no robar o infligir un castigo desproporcionado a la injuria.⁹³

Los principales juristas y pensadores españoles del siglo XVI (Palacios Rubio, Vitoria, Las Casas, Sepúlveda, etc.) abordaron esta idea y buscaron su aplicación práctica en el contexto de la expansión en las nuevas tierras. Cortés apeló a ella en sus *Cartas* (la alocución del 26 de diciembre de 1520 a la que ya he aludido antes, *cf. supra* p. 18). Bernal desarrolla la idea en el apartado que trata sobre la matanza de Cholula: uno de los temas que se busca aclarar ahí, desde mi punto de vista, es si la respuesta dada por los españoles a la supuesta celada que preparaban los indígenas en la ciudad era *proporcional* a la amenaza en sí (cosa que el cronista responde positivamente, desarrollando con extremo cuidado las formas que esta amenaza va tomando desde que abandonan Tlaxcala hasta que se desata el “contraataque” español, tal como lo demostraré más adelante), vale decir, si los españoles contaban con los argumentos suficientes para desatar una *guerra justa*.

Las ideas tratadas anteriormente forman, en conjunto con la polémica sobre las encomiendas, el fondo ideológico sobre el que se escribieron la *Historia verdadera* y otros textos contemporáneos. Es indudable que tales ideas permearon las relaciones de los conquistadores y las crónicas de soldados e historiadores “profesionales” tales como Gómara; en ese sentido, no hay que perder de vista que una de las particularidades más señaladas de estos textos (nos referimos a las relaciones de méritos y servicios, de las que derivan las relaciones de los militares y en muchos casos las crónicas en sí), es el carácter funcional que presentan, en tanto son el vehículo privilegiado de las solicitudes hechas por los participantes de las guerras de conquista a las autoridades correspondientes con el fin de obtener los beneficios que creían merecer por sus hazañas,⁹⁴ una de las razones que se encuentra en la base de la composición de las *Cartas de relación* de Cortés y de la misma *Historia verdadera* de Bernal, tal como pasaremos a analizar. No había, de esta manera, posibilidad alguna de soslayar conceptos y hechos que, aunque pertenecían a la contingencia del siglo, influyeron en las condiciones de escritura de estos textos: ejemplo de ello, quizás el más destacado, es la polémica Las Casas-Sepúlveda en torno a la naturaleza de los habitantes de las Indias Nuevas, la justicia de las guerras de conquista y la legalidad del dominio de la Corona sobre las tierras recién descubiertas, que encuentra en la *Historia verdadera* un fuerte eco, en particular, en el capítulo LXXXIII ya mencionado.

Es pertinente, entonces, explicitar los motivos que habrían llevado a Bernal Díaz a escribir la *Historia verdadera* puesto que, a mi entender, éstos determinan en gran medida la

⁹³ Silvio Zavala, *La colonización española...*, p.60.

⁹⁴ Dichas solicitudes se enmarcaban dentro de la estructura señorial de la que los conquistadores formaban parte y de la relación rey-vasallo, tal como lo explica Silvio Zavala: “Nótese: trabajos y costas de particulares que descubren, pacifican y pueblan; sujetos a un ente superior (rey y señor natural), a quien por exigencias jurídicas de vasallaje y servicio, entregan y adjudican la obra, esperando lógicamente la recompensa y ‘gratificación’ de sus gastos y esfuerzos”. Silvio Zavala, *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, El Colegio Nacional, México DF, 1991, p. 20.

orientación que textos como la crónica de Bernal y otros presentan. Ramón Iglesia declara al respecto:

Léase con atención la *Verdadera historia* y se encontrarán a granel pasajes como éste. Todos los conquistadores, tarde o temprano, hubieron de presentar su relación de méritos y servicios, haciéndolo en ocasiones colectivamente y por orden superior, como ocurrió bajo el gobierno del Virrey Mendoza. El acierto genial de Bernal Díaz fue que para darnos la relación de sus propios méritos el “memorial de las guerras” como hemos visto que la llama, escribió la crónica más completa y mejor de la Conquista de la Nueva España [...] El germen de la obra de Bernal ha de buscarse, pues, en la lucha por las encomiendas y en las relaciones de méritos y servicios [...] Así, pues, fueron los intereses y los pleitos de Bernal Díaz encomendero los que dieron origen en su forma primera al relato estupendo de las hazañas del Bernal Díaz conquistador y de sus compañeros.⁹⁵

Carmelo Sáenz de Santa María invoca idénticas razones, apuntando además la importancia que tuvo el deseo de fama e inmortalidad por parte de Bernal:

He aquí el resorte principal que puso en actividad aquella facundia literaria hasta entonces inédita; en la idea de Bernal se trataba de completar las probanzas -tan raquílicas- presentadas por él ante el Consejo de Indias; había que redondear una narración que fuera completa y que pusiera en sus auténticas dimensiones su participación personal en la conquista de la capital del imperio azteca. Este es el primer resorte de signo positivo y por lo mismo insuficiente para embarcar a Bernal en tamaña aventura.⁹⁶

Ambos autores, por otro lado, restan importancia a la lectura de la crónica de Gómara como factor detonante de la composición del texto bernaldiano.

Frente a la posición de Iglesia, que veía en la “relación de méritos” el germen más destacado de la *Historia verdadera*, se erige aquella que defiende Miguel León Portilla, para el que el motivo privilegiado de composición de la crónica de Bernal es el deseo de fama y reconocimiento. De esta manera, nos refiere que:

Sin embargo, reducir todo a la demanda -probanza larguísima- creo que sería exageración simplista. El ya referido gusto y regusto en el recordar y el narrar coadyuvó a que Bernal se persuadiera de que con lo que escribía, además de que emprestase *mi relación para saber muy por extenso las cosas que pasaron en las conquistas de México (CCXII), así quede memoria de mí (CCXII)* [...] En suma -cuando ya viejo emborrataba e introducía añadidos en su obra sin atinar tan presto como a ponerle punto final-, tres cosas tuvieron que resultarle claras. De un lado, que mucho era lo que él y los otros conquistadores habían realizado [...] Por otra parte, le quedaba también claro que poco era lo que habían recibido por recompensa [...] La tercera cosa que debió tener asimismo por obvia -como lo proclamó muchas veces y sobre todo en el

⁹⁵ Ramón Iglesia, *El hombre Colón...*, pp. 149-150.

⁹⁶ Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia*, p. 120.

diálogo que como último recurso, tan humano como de buen tino literario, quiso tener con la fama- fue que había escrito no por pasatiempo, sino para que su dicho tuviera perenne validez.⁹⁷

La importancia del aporte de León Portilla es asumido por Alfonso Mendiola en su *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, quien busca establecer una posición intermedia entre la que patrocina Iglesia y la postulada por el brillante estudioso de las culturas prehispánicas:

En resumen, podemos decir lo siguiente: en el hecho de que Bernal se ponga a escribir su crónica confluyen varias razones. Por un lado la situación de ocio en que se encuentra a partir del regreso de su segundo viaje a España, pues como hemos dicho, para esa época la historia es una actividad secundaria. Por otro, el peso jurídico que tienen las probanzas de méritos y servicios que obligan a todo soldado a realizar una mínima relación de su participación en las batallas. A estos dos elementos se unen el deseo de fama -propio de la mentalidad caballesc-, de quedar en la memoria de la humanidad para siempre, y el considerar los hechos de la conquista como hazañas memorables llevadas a cabo en nombre del rey y de Dios. Y finalmente, el encuentro con la narración de López de Gómara, que va a permitir el gran efecto del *decir verdad* del texto bernaldiano.⁹⁸

Aunque no se puede señalar que los intereses particulares de Bernal sean la razón única de composición de la *Historia verdadera* puesto que con ello negaríamos la variedad de motivos que guiaron a Bernal a escribir (soslayando, por ejemplo, el valor que la idea de fama tuvo, entre otras, sobre su voluntad), sí es posible aseverar, sin temor a equivocarnos, que estos intereses (afán de obtener tierras e indios encomendados, deseo de cargos en la estructura colonial) tuvieron una gran importancia en la escritura del texto, y que, por lo mismo, determinan en más de una forma la organización y los objetivos que la obra traza en su desarrollo. Ejemplos como la sección dedicada a declarar la “memoria de las batallas y reencuentros en que me hallado” -que se encuentra en el capítulo CCXII, prácticamente cuando finaliza la *Historia verdadera*- demuestran de qué manera el texto de Bernal es atravesado por consideraciones de orden práctico (como lo sería dejar un testimonio casi de corte “legal” de su participación en la conquista de México, con miras a la obtención de hipotéticos beneficios) a la hora de dar una ordenación determinada a la crónica.

Esto también se halla perfilado en el énfasis testimonial que Bernal imprime a su texto, por cuanto éste lo aleja de las características propias de la historia tradicional, tal como era practicada durante el siglo XVI, acercándolo más al modelo jurídico de “relación de méritos y servicios” en el que se inspira. Walter Mignolo ha realizado investigaciones en torno a cómo durante los siglos XVI y XVII, la crónica y la historia se confunden en la historiografía

⁹⁷ Miguel León Portilla, *Bernal Díaz del Castillo*, Cuaderno para la Docencia 7, Universidad de Colima /UNAM, Colima, 1994, pp. 23-24.

⁹⁸ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1995, p. 145.

indiana. En referencia a la manera de historiar tradicional, el estudioso de la literatura colonial señala:

Antes de ocuparnos de algunas de las principales figuras de la historiografía indiana, mencionemos rápidamente los aspectos que caracterizan a la historiografía como formación discursiva. Ello quiere decir que quien escribe *historia* no lo hace, como en el caso de las cartas y relaciones sólo por la obligación de informar, sino que lo hace aceptando el *fin* que la caracteriza y la distingue (*i.e.*: el *fin* de la actividad historiográfica). El *fin* de la historia (del escribir historia) se caracteriza, por un lado, en un nivel filosófico y, por otro, público. En cuanto al primero, sabemos desde Aristóteles que la historia se diferencia de la poesía por ocuparse de verdades particulares, en tanto que la poesía lo hace de generalidades verosímiles. El fin público de las verdades particulares es el de la utilidad comunitaria.⁹⁹

Esa conciencia del oficio de historiar no figura en el texto de Bernal, quien, obviamente, no estaba versado en tal arte y cuya preparación intelectual, como pasaremos a comentar, era muy distinta de la de un Gómara o un Oviedo, cronistas oficiales ellos mismos, además de hombres que habían visitado Italia, cuna de las principales corrientes humanistas.

Con respecto al historiador mismo, y los rasgos que debía cumplir, Mignolo agrega:

Un segundo y fundamental aspecto es el de la “causa eficiente”: el historiador. Como en toda formación discursiva, ésta regula las condiciones que deben cumplir los agentes de tal actividad. La Historia exige que el historiador cumpla con determinadas condiciones [...] En una palabra, la escritura de la historia no puede dejarse en manos de cualquiera, sino de los *letrados*.¹⁰⁰

Lo anterior explica las críticas frecuentemente realizadas al texto de Bernal, desde Antonio de Solís hasta William Prescott, en relación a la “incapacidad” de su autor, hombre poco “pulido”, que no respondía al perfil de “historiador” o “cronista” oficial, tal como éste era entendido durante los siglos XVI y XVII. Esta apreciación de los doctos respecto al libro del soldado-cronista se entremezclaba, por otro lado, con la propia insistencia de Bernal en su falta de preparación: el hecho de no ser versado en latín ni académico (como su aborrecido Gómara) era una desventaja demasiado grande que el cronista no cejará de invocar a lo largo de toda la *Historia verdadera*, aun cuando, desde mi punto de vista, tal “falta de preparación” no sea más que un artificio retórico, una hipérbole del viejo tópico de *falsa modestia* tan usado en todo tipo de obras durante esos siglos.

Habiendo revisado detalles de la biografía de Bernal y del contexto histórico de escritura de su obra que permiten alentar la hipótesis planteada respecto de la configuración de la imagen del indio, creo pertinente abordar la idea que tradicionalmente se ha tejido en torno a la habilidad retórica del cronista: ¿era realmente Bernal un *idiota sin letras* como él mismo

⁹⁹ Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento”. En Luis Iñigo Madrigal, *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Tomo I, Editorial Cátedra, Madrid, 1993, p. 77.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 78.

afirma en algún momento de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*? Pasaremos a examinar esto en el próximo apartado.

2) El desarrollo de una imagen del indio en la *Historia verdadera*: recursos y figuras

La pregunta obvia que surge a raíz de la propuesta que hago en torno a la configuración literaria de la imagen del indio por parte de Bernal es: ¿estaba capacitado el viejo soldado para tratar *artísticamente* estos temas en su obra?; ¿poseía la habilidad suficiente para cumplir una tarea así? Aunque, como he señalado, Bernal no contaba con una preparación “académica” comprobable como la que tuvieron Cortés, Gómara o Fernández de Oviedo por mencionar algunos nombres, sí hay suficientes datos para sostener que se trataba de un hombre más culto de lo que se ha supuesto hasta el día de hoy. Miguel León Portilla, comenta esto al tratar del origen social del cronista:

El que su padre haya sido regidor en Medina, lleva a inferir que la familia debió tener una buena posición social. Bernal -aunque alardea muchas veces de no ser un hombre de letras y *estas mis palabras tan groseras y sin primor* (XVIII)-, en modo alguno era persona ruda. Esto lleva a pensar que había recibido cierta forma de educación. A diferencia de muchos, sabía leer y escribir. Más tarde le atraerían los libros de los *Amadis* y también las historias de griegos y romanos, y otras obras a las que alude con relativa frecuencia.¹⁰¹

No tenemos suficiente información sobre la infancia y adolescencia de Bernal en España como para corroborar la afirmación de León Portilla. Sin embargo, la sugerencia hecha en torno a la educación del cronista en España encuentra eco en otros estudiosos de su obra, en especial, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Carmelo Sáenz esboza en su *Introducción crítica a la “Historia verdadera” de Bernal Díaz del Castillo* la hipótesis cierta de que el cronista sí habría recibido algún tipo de instrucción:

Los estudios de Bernal Díaz en Medina del Campo comprenderían lo que entonces se denominaba ‘cartilla y péñola’ y ahora se dice leer y escribir. Medina del Campo se vanagloriaba de sus escribanos, y la Reina Católica llegó a decir -lo recordaban cariñosamente los medinenses- que desearía tener tres hijos: el uno para sucederle en sus Estados, el otro para la mitra de Toledo y el tercero para escribano de Medina. Escribanos de nombre porque eran famosos los medinenses por su preciosismo caligráfico y porque la intensa vida comercial de aquella villa prometía pingues rendimientos a los que entrasen por aquel camino.¹⁰²

Un camino válido para verificar esta idea es el análisis de la *Historia verdadera* puesto que la obra del cronista evidencia una serie de intertextualidades que demuestran que su grado de preparación y sus intereses literarios eran mucho más amplios de lo que se había sospechado.

¹⁰¹ Miguel León Portilla, *op.cit.*, p. 9.

¹⁰² Carmelo Sáenz, *Introducción...*, p. 111

Tal camino ha sido seguido, por ejemplo, en los análisis de Santa María y José Rodríguez Barbón de la crónica de Bernal. Éste último nos indica respecto a las lecturas de Bernal:

Si ciertas lecturas -pocas en número- ya nos dan la imagen de un conquistador muy alejado de la clásica soldadesca, las citas que deja en distintas partes de la obra nos sugieren otras lecturas que nos sería muy difícil identificar, pero que evidentemente realizó. Estas citas terminan de perfilarnos un contorno humano sobre el que quizá la crítica no ha puesto la debida atención. Si para el hombre común del siglo XVI una alusión al Romancero podía ser natural, ciertas referencias a la Antigüedad podemos considerar que exceden los límites culturales del grueso de los conquistadores, sobre todo de los primeros contingentes.¹⁰³

Entre los autores que mencionan tanto Carmelo Sáenz como Rodríguez Barbón a modo de posibles lecturas de Bernal encontramos a Cortés, Gómara, Jovio, Illescas, Flavio Josefo, Fray Bartolomé de las Casas, Gonzalo de Alvarado y el *Amadís de Gaula*.¹⁰⁴ El último de los estudiosos agrega además al catálogo anterior los nombres de Julio César y Fernández de Oviedo.¹⁰⁵ Esta lista da cuenta de una serie de textos relacionados principalmente con la conquista de México que habrían servido de fuentes para la composición del texto bernaldiano, teniendo algunos más uso que otros (el caso de Gómara -y en menor medida de Jovio e Illescas asociados a aquel- es arquetípico en ese sentido, puesto que la obra de Bernal es una gran refutación de su *Historia general de las Indias*, en lo que al episodio mexicano se refiere), como es lógico. Lo trascendente de estas investigaciones es que han abierto nuevas posibilidades de comprensión de la obra del cronista.

Dentro de esta reciente línea crítica de la *Historia verdadera* ha habido particular interés en resaltar la influencia que habrían tenido los libros de caballerías (y particularmente el *Amadís de Gaula*, publicado en 1508) sobre el estilo de Bernal. Dicha influencia ya había sido estudiada con anterioridad por Irving Leonard en *Los libros del conquistador*, publicado en 1949, donde el hispanista estadounidense habla sobre el influjo que tuvo este tipo de literatura (de amplia popularidad a fines del siglo XV y comienzos del XVI en la península) sobre la mentalidad de la generación a la que pertenecían los conquistadores:

Para la cándida generación de las primeras décadas del siglo XVI, estos fascinantes libros de caballerías constituían un espejo donde el lector se veía retratado en la actuación valerosa y triunfal del héroe, con cuyos azares se identificaba completamente, y las costumbres que con tanta brillantez se relataban en esas páginas ofrecían el modelo que imitaba la sociedad renacentista. Valor individual frente a los mayores obstáculos, aceptación estoica de desventuras y heridas, exaltado sentido del honor y de la dignidad personal, maneras corteses y un concepto caballeresco del amor, todo esto reflejaba los más altos ideales del carácter español, forjado en un largo y triunfante batallar contra el extranjero infiel, invasor de la península. En estas narraciones, como en los hechos históricos del tiempo, la glorificación del

¹⁰³ José Rodríguez Barbón, *op.cit.*, p. 36.

¹⁰⁴ Carmelo Sáenz, *Introducción...*, cfr. pp. 93-95.

¹⁰⁵ José Rodríguez Barbón, *op.cit.*, pp. 33-35.

guerrero alcanzó la suprema altura. Para el individualista español, las prodigiosas hazañas que estos héroes imaginarios llevaban a cabo sin ayuda de nadie, tenían un atractivo especial. El espectáculo del valeroso caballero, como el del torero que se enfrenta al mayor y más terrible de los misterios -la muerte- saturó a la juventud española, dominada por el fanatismo, de una tenaz determinación de emular tan notables hechos, los cuales eran invariablemente coronados por el éxito y la gloria. En su mundo, que de pronto se había ensanchado llenándose de oportunidades, el soldado y particularmente el conquistador, no importa cuán bajo fuese su origen, podía aspirar a las mayores retribuciones de riqueza y a los más elevados sitios de poder. ¿Por qué no iban a convertirse en emperador de Constantinopla, como Esplandián y otros héroes legendarios, o por lo menos como se le prometió más tarde a Sancho Panza, en gobernador de alguna ínsula encantada?¹⁰⁶

En la *Historia verdadera* el *Amadís* es citado en la famosa descripción que hace Bernal de la entrada de los españoles a México-Tenochtitlán, que ha sido comentada innumerables veces como prueba de la influencia de los libros de caballerías sobre la obra de los conquistadores:

Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a Mexico, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquellos que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé como lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni aun soñadas, como veíamos.¹⁰⁷

El enfoque aplicado en estas últimas décadas pretende destacar el valor que poseyeron ciertos patrones estilísticos en la construcción de la crónica más que apuntar a un influjo de tipo ambiental -que de todas formas, no se niega: indudablemente los caracteres y las imágenes fantásticas presentes en los libros de caballerías, por un lado, inflamaron la imaginación de los conquistadores, y por otro, parecen haberse acercado de una forma más certera a la novedad radical que significó para los europeos el descubrimiento de la realidad americana, con todas sus complejidades. De esta manera, Jesús García, refiriéndose a los libros de caballerías y las crónicas, señala:

Así, estos elementos cualitativos han de buscarse en el grado de ficcionalización de ambos géneros, el cual debe entenderse como el modo en que se cuenta, es decir, la técnica narrativa empleada en novelas y crónicas, más allá de su origen, sin importar si se trata de un relato que consigna la realidad objetiva o de un discurso de la fantasía creativa. Esa técnica está conformada por el modo como el escritor organiza la relación, el orden en que cuenta los hechos, la manera como construye y presenta a los personajes, la frecuencia con que les

¹⁰⁶ Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, FCE, México DF, 1996, p. 43.

¹⁰⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 159.

concede la palabra, el tono de las descripciones, etcétera, además de la utilización de ciertos temas y motivos que por su naturaleza son más fáciles de reconocer.¹⁰⁸

Abordaremos en profundidad el tema de la organización del relato bernaldiano en las páginas siguientes, al hablar acerca del concepto de *perspectiva* desarrollado por Luz Aurora Pimentel; por ahora es importante notar que García señala como elemento central de este tipo de análisis lo que él llama la “construcción del protagonista en los libros de caballerías y en las crónicas de Indias”. Con esto se refiere a la exposición de una “realidad plausible y coherente” mediante la cual “todos los elementos que constituyen la novela convergen en el objetivo de presentar un protagonista perfecto.”¹⁰⁹En relación a las crónicas de Indias, indica que aquellas se “construyen sobre un eje narrativo que supone presentar a Cortés y a sus hombres como vasallos fieles, hombres valientes y probos, lo que habrá determinado la elección de ciertos modelos por parte de los cronistas.”¹¹⁰Dicha idea ya había sido apuntada por Beatriz Pastor en su *Discurso narrativo de la conquista de América* al analizar las directrices que gobiernan la escritura de las *Cartas de relación* de Cortés:

La ficcionalización de los acontecimientos que se da en las Cartas mencionadas resulta de dos procedimientos concretos: la selección del material, con supresión de todo lo que no sea asimilable al objetivo que se persigue –uno de cuyos elementos centrales es todavía la transformación de la rebelión en servicio- y la reelaboración cuidadosa del material seleccionado.¹¹¹

No es posible desconocer que operaciones como éstas tienen lugar en la *Historia verdadera*: Bernal establece en su relación la idea *heroica* de la compañía liderada por Cortés que se ve enfrentada a múltiples amenazas en su recorrido hacia Tenochtitlán, a cuya conquista sólo se aspira para engrandecer el imperio de Carlos V y expandir la fe católica de la que esos hombres son representantes. Tal como lo señala García, la hueste cortesiana es particularizada por valores como la lealtad, la valentía, la capacidad de soportar el sufrimiento, entre otros, que tienen un obvio modelo en la imagen de los héroes de estos libros de caballerías. Bernal juega diestramente con las figuras de carne y hueso que llevaron adelante la empresa y transmite con ellas esta idea de gran gesta colectiva.

De lo revisado hasta ahora se puede colegir que para dimensionar la magnitud de la empresa escritural que significó la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* debemos reevaluar la imagen tradicionalmente asignada al cronista en tanto hombre sin estudios, ignorante. Así lo afirma Rodríguez Barbón:

¹⁰⁸ Jesús García, *Excursus y discurso en Bernal Díaz del Castillo*, UAM, México DF, 2012, p. 103.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la Conquista de América*, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1983, p. 165.

Naturalmente que se quedan en el camino otros nombres y otras citas. Éstas que se han espigado por entre los renglones de la *Hist. Verd.* son suficientemente indicativas de que nos encontramos ante un conquistador excepcional. Llegado a América, a lo sumo en los dieciocho años de su vida, halló tiempo para aprender a leer, escribir y las cuatro reglas, si es que no las conocía ya antes. Al final este bagaje sobró para dejarnos las páginas más hermosas y patéticas de la conquista y que en la literatura en lengua española no necesitan luchar por un lugar de privilegio.

Lo de contarse entre los *idiotas* y *sin letras*, como él se llama, dicho ya al final de su obra [...] cuando casi escribía más por placer que por necesidad histórica no pasa de ironía. Por sus manos pasaron más libros que los que hemos citado; que no sepamos si fue un ‘lector infatigable’ como se suele decir hoy, nada impide afirmar –muy por el contrario, todo lo indica que leyó mucho y no leyó mal, y además escribió mucho y escribió bien.¹¹²

Bernal sin ser un retórico -como su aborrecido Gómara-, disponía de las armas suficientes para construir una obra como la *Historia* y usar de una serie de recursos que provienen de otros ámbitos, además del propiamente histórico, como vamos a demostrar ahora.

3) La perspectiva del narrador

Y así me parece a mí, pues cuando pudiera y debiera extender la pluma en las alabanzas de tan buen caballero, parece que de industria las pasa en silencio: cosa mal hecha y peor pensada, habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*

Me ha parecido pertinente comenzar este apartado, que busca dimensionar el peso de un rasgo propio del género narrativo -el de la perspectiva-, en la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, con esta cita proveniente del libro de Cervantes, por cuanto, a mi entender, en ella se describe de manera precisa la tradicional visión con que comprendemos la labor de la historia como ciencia positiva, encargada de presentarnos los hechos sin alteración y ofrecernos así una mirada *transparente* de los acontecimientos, una en la que no medie ningún tipo de filtro entre el relato o la representación que hacemos de dichos acontecimientos y el orden y coherencia que éstos tuvieron. Para una visión de este tipo, la consideración de la historia en tanto narrativa, relación de hechos que sigue, en cierta medida, los parámetros establecidos por la ficción, parece traicionar de forma absoluta la misión que desde la época de los griegos, sus fundadores, habría heredado esta disciplina. Y sin embargo, la reflexión actual sobre el tema

¹¹² José Rodríguez Barbón, *op.cit.*, p. 41.

tiende a igualar -o, cuando menos, a aproximar- el modo de operación de los discursos históricos y los literarios, aparentemente tan disímiles. Hayden White, por ejemplo, señala al respecto:

Sin embargo, yo argumentaría que las historias ganan parte de su efecto explicativo a través de su éxito en construir relatos a partir de meras crónicas; y los relatos, a su vez, son contruidos a partir de crónicas por medio de una operación que en otra parte he llamado “tramado”. Por tramado entiendo simplemente la codificación de los hechos contenidos en las crónicas como componentes de tipos específicos de estructuras de trama, precisamente en la forma que Frye ha propuesto que sucede en el caso de las “ficciones” en general.¹¹³

Como vemos, para White existiría un denominador común entre el relato de ficción y el que se desarrolla en la historia: este factor sería el de la constitución de una trama que subyace a la narrativa y, de cierta forma, la orienta en una determinada dirección.¹¹⁴ Lo anterior no implica obviar la especificidad propia del discurso histórico sino que, muy por el contrario, significa reconocer el hecho de que este discurso tiene, desde su origen, un *lineamiento* determinado que obedece a la *mirada* que adopta el historiador sobre los acontecimientos que estudia; vale decir, ser consciente de los límites epistemológicos que tiene la historiografía en cuanto disciplina científica.

Con relación a la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* existe una línea de investigación reciente que busca rastrear en el texto de Bernal recursos provenientes de las obras de ficción de los siglos XVI-XVII (tales como los libros de caballerías) que habrían enriquecido el tramado de la crónica del conquistador español. Nombres como Alfonso Mendiola, Oswaldo Estrada y Jesús García -y antes que ellos, Carlos Fuentes¹¹⁵- han ahondado en este punto, proponiendo lecturas de la *Historia verdadera* que rebasan un marco puramente historiográfico y disponen el uso del aparato crítico literario para el análisis de esta obra. El último de los mencionados, en las “Conclusiones” a su *Excursus y discurso en Bernal Díaz del Castillo* indica que:

Por otro lado, la pertinencia de utilizar criterios literarios para analizar la *Historia verdadera* queda demostrada, por ejemplo, mediante el estudio de los recursos eminentemente narrativos que Díaz del Castillo utiliza, como la narración estereoscópica con la que se narra el triple

¹¹³ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003, pp. 111-112.

¹¹⁴ Así, White equipara la tarea del narrador de un relato ficticio al del historiador que debe enfrentarse al ordenamiento de los hechos históricos: “Los acontecimientos son *incorporados* en un relato mediante la supresión y subordinación de algunos de ellos y el énfasis en otros, la caracterización, la repetición de motivos, la variación del tono y el punto de vista, las estrategias descriptivas alternativas y similares; en suma, mediante todas las técnicas que normalmente esperaríamos encontrar en el tramado de una novela o una obra”. *Ibid.*, p 113.

¹¹⁵ Fuentes será uno de los primeros estudiosos que examina los elementos propios de la novelística en la *Historia verdadera*, a la que considera como una obra fundacional de la narrativa latinoamericana contemporánea. Cf. Carlos Fuentes, “La épica vacilante de Bernal Díaz del Castillo”, pp. 72-96. En *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, FCE, México, 1990.

asedio a Tenochtitlán, o con los juicios del narrador que administra el texto en cantidades de información necesarias para producir una especie de suspenso en el lector. Esta es una estrategia para motivar el interés del receptor, pero también funciona para dar cohesión al texto. Lo mismo ocurre con las digresiones recapitulatorias, que no sólo resumen lo que el narrador ha contado hasta el momento, sino que subrayan la importancia de determinados hechos con respecto al resto de los sucesos, e incluso pueden orientar la lectura en un sentido ideológico.¹¹⁶

Es mi intención insertarme dentro de dicha línea de investigación y realizar un análisis de ciertos aspectos de la perspectiva en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomando como base la clasificación realizada por Luz Aurora Pimentel en *El relato en perspectiva*. Deseo analizar específicamente dos facetas del concepto de perspectiva desarrolladas ahí, las que Pimentel señala en su estudio como la *perspectiva del narrador* y la *perspectiva de la trama*. Considero que de la revisión de estas facetas en la *Historia verdadera...* se desprende la imagen creada por los conquistadores para entender el mundo indígena que se le oponía, al que el cronista caracterizará esencialmente como *bárbaro*, como ya vimos. Para ello me centraré en el capítulo LXXXIII del libro de Bernal, relativo al paso de los españoles por la ciudad de Cholula y a la llamada “matanza” perpetrada ahí por la hueste de Cortés en su camino hacia México-Tenochtitlán.

3.1) La perspectiva del narrador en el capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*

Antes de comenzar el análisis de estas facetas en la *Historia verdadera* se hace necesario explicar qué es lo que Luz Aurora Pimentel entiende por *perspectiva* (y dentro de ella, la *perspectiva del narrador*), concepto central para el estudio del relato de ficción. De acuerdo a lo explicado en el capítulo “Mundo narrado. IV La perspectiva: un punto de vista sobre el mundo” de *El relato en perspectiva*, se define el concepto inicialmente como

Una restricción de ‘campo’ que es en realidad una selección de la información narrativa [...], lo cual explica la elección (o no) de un ‘punto de vista’ restrictivo.¹¹⁷

Esta definición, que sigue los términos establecidos por Gérard Genette en torno al tema, se ve luego matizada por el propio aporte de la estudiosa, la que -después de reconocer la importancia de la definición realizada por el teórico francés para el desarrollo de un pensamiento sobre la cuestión-, considera que el modelo propuesto por éste se restringe únicamente a la “relación entre historia y discurso”, por lo que su abordaje está limitado al “problema de la perspectiva desde el solo discurso narrativo” quedando, “así excluidas otras

¹¹⁶ Jesús, García, *op.cit.*, p. 224.

¹¹⁷ Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002, p. 95.

formas de discurso, cuyo modo de enunciación no sea estrictamente narrativo y que, sin embargo, son parte integral de un relato.”¹¹⁸

En contraposición con lo anterior, Pimentel -incorporando el trabajo de Genette y sumando a éste las aportaciones de Iser y de Uspensky-, buscará ampliar el concepto de *perspectiva*, dando cuenta de todos aquellos aspectos que permitan un entendimiento más preciso de dicha noción:

El problema de la perspectiva en el relato puede abordarse en distintos niveles de generalidad. En el presente estudio, el trabajo analítico se funda en una división de la perspectiva narrativa en dos aspectos, dos parámetros cuya conjunción obligada es responsable del complejo tejido de lo que por afán de síntesis se denomina perspectiva narrativa: 1) una articulación de sus articulaciones estructurales, y 2) una orientación temática susceptible de ser analizada en planos que se proponen como sendos puntos de vista sobre el mundo. En el primer caso se trata de una dimensión más abstracta del problema de la perspectiva, para la cual se reserva el término de perspectiva, strictu sensu, que se define como un filtro, un principio de selección y de combinación de la información narrativa (Genette 1972; 1983), pero que se define también en términos de su origen, es decir, por una posición, o deixis de referencia, a partir de la cual se opera ese principio de selección y combinación de la información narrativa. La perspectiva, en ese primer nivel, queda definida entonces en términos de una limitación y de una filiación.¹¹⁹

Pimentel señala a continuación que “son *cuatro* las perspectivas que organizan un relato: 1) la del *narrador*, 2) la de los *personajes*, 3) la de la *trama* y 4) la del *lector*”.¹²⁰ Nos encontramos aquí muy cerca ya de abordar directamente el tema de nuestro interés, puesto que la autora de *El relato...* nos señala en relación con la *perspectiva del narrador* (entendida como la focalización asociada a esta figura y a los tipos de “elecciones narrativas que se le presentan”) que pueden vislumbrarse dentro de ella tres tipos de focalización o filtros, que nombra como: “focalización cero o no focalización, la focalización interna y la focalización externa.”¹²¹ Respecto al primer filtro, que es el que me interesa, Pimentel indica que

En la focalización cero, que Genette también denomina no focalización, el narrador se impone a sí mismo restricciones mínimas: entra y sale ad libitum de la mente de sus personajes más diversos, mientras que su libertad para desplazarse por los distintos lugares es igualmente amplia.¹²²

A mi parecer, la descripción que efectúa Pimentel respecto de esta “focalización cero” (asociada tradicionalmente a lo que se conoce como “narrador omnisciente”) responde de manera ajustada al procedimiento con que el cronista de la *Historia verdadera* enfrenta la

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 96-97.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹²¹ *Ibid.*, p. 98.

¹²² *Ibid.*, p. 98.

narración de muchos momentos de la Conquista -y en particular, con la que verificamos en el capítulo LXXXIII-, puesto que el dicho cronista mantiene un dominio completo de los *tempos* narrativos, saltando al pasado o adelantando acontecimientos de la historia que cuenta, accediendo a noticias de lugares y sitios a los que no debería tener entrada por las limitaciones de su posición de conquistador y extranjero y, más importante aún, penetrando de manera rudimentaria en la conciencia de los personajes que describe. Para ilustrar este punto, quiero comenzar mostrando el uso que hace el narrador de la *Historia verdadera* de una prolepsis al iniciar el capítulo LXXXIII. Bernal abre este capítulo informándonos de lo siguiente:

Habiéndonos recibido tan solemnemente como dicho tengo, y ciertamente de buena voluntad, sino que después pareció envió a mandar Montezuma a sus embajadores que con nosotros estaban que tratasen con los de Cholula que con un escuadrón de veinte mil hombres que envió Montezuma, que tenía apercebidos para en entrando en aquella ciudad que todos nos diesen guerra, de noche o de día, nos acapillasen y los que pudiesen llevar atados de nosotros a Méjico que se los llevasen, y con grandes prometimientos que les mandó, y muchas joyas y ropa que entonces les envió, y un atambor de oro, y a los papas de aquella ciudad, que habían de tomar veinte de nosotros para hacer sacrificios a sus ídolos. Pues ya todo concertado, y los guerreros que Montezuma luego envió estaban en unos ranchos y arcabuesos, obra de media legua de Cholula, y otros estaban ya dentro en las casas, y todos puestos a punto con sus armas, y hechos mamparos en las azoteas y en las calles hoyos y albarradas para que no pudiesen correr los caballos, y aun tenían en unas casas llenas de varas largas e colleras de cueros e cordeles con que nos habían de atar y llevarnos a Méjico. Mejor lo hizo Nuestro Señor Dios que todo se les volvió al revés.¹²³

Podemos verificar que el narrador está realizando un doble movimiento al adelantarnos cuál será el resultado final del arribo de los españoles a Cholula: por un lado, se genera el interés del lector respecto de la historia que está siguiendo, al filtrar ciertos datos de cómo concluye el encuentro que producen un suspenso; y por otro, al señalar los supuestos preparativos de los indígenas para sorprender a los españoles en la ciudad, se está justificando la actitud que tomarán los conquistadores para sofocar esta celada, al hacer entendible el castigo que recibirán los indígenas por su maldad (ya que en el capítulo previo se nos ha mostrado a los líderes de Cholula dando la obediencia al rey, aunque no mediante un acta ante escribano, sí de “palabra”). Demás está decir que Bernal, por otra parte, jamás pudo haber presenciado estos preparativos, por lo que la reconstrucción que de ellos se hace en el párrafo citado responde a una estrategia de ficción más que a un acercamiento de tipo histórico.

Como vemos, sin ninguna sutileza el narrador está deslizándose en la mente de los lectores de su *Historia verdadera* la idea de que los indios -al menos, los de Cholula- son traidores y no respetan los pactos establecidos con los españoles. Este principio de configuración de una imagen del indígena se ve reforzado por algunas intrusiones en la conciencia de los indios,

¹²³ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, pp. 143-144.

que el narrador incluye en el capítulo LXXXIII. Así, por ejemplo, después de exponer un diálogo establecido entre Cortés y el “cacique y papas y los principales de Cholula”, tenemos que

Y dijéronle que sí darían, y demandaron licencia para irse luego a los apercibir, y muy contentos se fueron, porque creyeron que con los guerreros que nos habían de dar y con las capitanías de Montezuma questaban en los arcabuesos y barrancas, que allí de muertos o presos no podríamos escapar por causa que no podrían correr los caballos, y por ciertos mamparos y albarradas, que dieron luego por aviso a los que estaban en guarnición que hiciesen a manera de callejón que no pudiésemos pasar, y les avisaron que otro día habíamos de partir, y que estuviesen muy a punto todos, porque ellos nos darían dos mil hombres de guerra, y como fuésemos descuidados, que allí harían su presa los unos y los otros y nos podían atar; y que esto que lo tuviesen por cierto, porque ya habían hecho sacrificios a sus ídolos de la guerra y les han prometido victoria.¹²⁴

El “creyeron” y el “pensaban” (verbos de acción anímica) que invoca el narrador aquí, nos instalan de lleno en la mente de los indígenas, que en el relato del cronista parecen dedicados exclusivamente a la preparación de una estratagema para sorprender y asesinar a los españoles. El adjetivo que se antepone a la descripción de los pensamientos de los indios (“contentos”), da cuenta de la intención traicionera de éstos, ya que, de acuerdo con lo relatado por el narrador, los habitantes de Cholula van a aprovechar el pedido de hombres realizado por Cortés (que los requiere para transportar los víveres y el armamento pesado del ejército) para afinar el asalto que han estado preparando por orden de Moctezuma, lo que hace aún más profunda la traición indígena, puesto que agrega un elemento de perfidia a la conducta de los indios.

Es importante también que se haga la asociación entre la idolatría de los indios y la conjura en marcha, por cuanto es manifestación de la voluntad de estos falsos dioses que los españoles mueran; prueba de ello es que ante el sacrificio humano realizado por los indios con el objeto de predecir el resultado de la acción, los dioses responden “prometiendo victoria”. Esta no será la primera vez -en el capítulo LXXXIII- en que el narrador vincule las ideas de idolatría y la rebeldía contra el mandato español: unas páginas más adelante, nos sorprenderá con una interiorización en la conciencia del propio Moctezuma, que revela la trampa que espera al ejército de Cortés a su llegada a México-Tenochtitlán:

Y supimos muy de cierto que cuando lo supo Montezuma que sintió gran dolor y enojo, y que luego sacrificó ciertos indios a su ídolo Uichilobos, que le tenían por dios de la guerra, porque le dijese en lo que había de parar nuestra ida a Méjico o si nos dejaría entrar en su ciudad; y aun supimos que estuvo encerrado en sus devociones y sacrificios dos días, juntamente con diez papas, los más principales, y que hubo respuesta de aquellos ídolos, y fue que le aconsejaron que nos enviase mensajeros a disculpar de lo de Cholula y que con muestras de paz nos deje entrar en Méjico, y que estando dentro, con quitarnos la comida y agua o alzarnos

¹²⁴ *Ibid.*, p. 145.

cualquiera de los puentes nos matarían, y que en un día si nos daba guerra no quedaría ninguno de nosotros a vida, y que allí podría hacer sus sacrificios así al Uichilobos, que le dio esta respuesta, como a Tezcatepuca, que tenían por dios del infierno. Y tendrían hartazgos de nuestros muslos y piernas y brazos, y las tripas y el cuerpo y todo lo demás hartarían las culebras y sierpes y tigres que tenían en unas casas de madera, como adelante diré en su tiempo y lugar.¹²⁵

La posibilidad de que el narrador hubiera accedido a esta información, por algún medio propio de la crónica o de la relación histórica (el testimonio de algún indio, el cotejo con alguna fuente documental) parece completamente improbable, dada la riqueza y el detalle de los datos proporcionados; además, el hecho de que se indiquen los sentimientos del tlatoani mexica (se habla del “gran dolor” y “enojo” de Moctezuma) , nos lleva a pensar inmediatamente que el recurso utilizado pertenece al orden de la ficción más que al de la crónica, ya que lo que se nos está mostrando es una ventana a la conciencia del líder de los mexicas.¹²⁶ Superando las limitaciones del espacio (ya que el narrador, en tanto testigo de los acontecimientos indicados se encuentra en Cholula con el resto del ejército español) y de lengua (ya que Bernal no es nahuatlato y la información que recibe Cortés debe pasar por el cedazo de la traducción de Malinche y Aguilar, es decir, del náhuatl al maya y de éste al español), el narrador nos presenta una imagen privilegiada de lo que piensa Montezuma, que funciona a la vez como una caracterización del tlatoani, y por metonimia, de la del conjunto del pueblo mexica: en su mente aparecen relacionados la idolatría, el canibalismo y la insubordinación frente al poder español que serán, entonces, parte esencial del *ser* indígena que deben enfrentar los conquistadores.

La última estrategia usada por el autor-narrador-testigo para construir una imagen del indio a partir de sus intervenciones, es la apelación al lector que encontramos casi al finalizar el capítulo:

Ya creo que estarán hartos los curiosos lectores de oír esta relación de Cholula; ya quisiera haberla acabado de escribir, y no puedo dejar de traer aquí a la memoria las redes de maderos gruesos que en ella hallamos que estaban llenas de indios y muchachos a cebo, para sacrificar y comer sus carnes, las cuales redes quebramos y los indios que en ellas estaban presos les mandó Cortés que se fuesen a donde eran naturales y con amenazas mandó a los caciques y capitanes y papas de aquella ciudad que no tuviesen más indios de aquella manera, ni comiesen

¹²⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁶ Es importante hacer notar aquí que Pimentel, en su caracterización de la narración en una focalización cero, hace particular hincapié en la capacidad del narrador para internarse en la conciencia de los personajes: “Este modo de focalización corresponde al tradicional narrador omnisciente; aunque su “omnisciencia” es, de hecho, una libertad mayor no sólo para acceder a la conciencia de los diversos personajes, sino para ofrecer información narrativa que no dependa de las limitaciones de tipo cognitivo, perceptual, espacial o temporal de los personajes”. Luz Aurora Pimentel, *op.cit.*, p. 98.

carne humana, y así lo prometieron; más que aprovechaba aquellos prometimientos, que no lo cumplían.¹²⁷

Vemos reforzarse en este comentario del autor, todas las ideas expuestas con anterioridad respecto de la naturaleza de los indígenas. La imagen de los prisioneros encerrados en las jaulas, comparados con animales de consumo, debía ser especialmente fuerte para los lectores, considerando el carácter *verdadero* que el narrador asignaba a su relato, en tanto crónica fiel de hechos acontecidos durante la Conquista de México. La aseveración con que cierra el comentario (el que a pesar de ser constantemente advertidos de no seguir practicando del canibalismo, los indios volvieran a esta costumbre) nos indica, además, que los indígenas permanecían en su rechazo de la “cultura” ofrecida por los conquistadores, siendo, de alguna manera, imposibles de asimilar para la civilización de la que ellos eran portadores.

No es casual, por otro lado, que esta apelación al lector anteceda a una discusión intertextual con el libro de fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. La naturaleza “testimonial” del comentario sustenta con mayor fuerza el razonamiento del narrador, que ha dispuesto diversos elementos -a nivel de sus intervenciones narrativas- para defender la justicia del castigo realizado en Cholula:

Pasemos ya adelante y digamos que éstas fueron las grandes crueldades que escribe y nunca acaba de decir el obispo de Chiapa, fray Bartolomé de las Casas, porque afirma que sin causa ninguna, sino por nuestro pasatiempo y porque se nos antojó se hizo aquel castigo, y aun dícelo de arte en su libro a quien no lo vio ni lo sabe, que les hará creer que es así aquello y otras crueldades que escribe, siendo todo al revés, que no pasó como lo escribe.¹²⁸

Este ordenamiento de la narración, de acuerdo a un plan fácilmente deducible, nos está descubriendo el hilo con el que se construye el relato, a partir de la *trama* de su historia, aspecto que pasaremos a revisar a continuación.

4) La perspectiva de la trama

Oswaldo Estrada, en su libro *La imaginación novelesca. Bernal Díaz entre géneros y épocas*, realiza el siguiente comentario en referencia a la construcción de la trama en el capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera*

Con más sutileza que de costumbre, Bernal Díaz se lava las manos y presenta la matanza de Cholula no como un hecho predecible sino, más bien, aceptable. El tiempo cronológico se rinde ante la presión del tiempo psicológico, de tal forma que lo más sobresaliente del terrible suceso es el desenvolvimiento de los hechos, la trama, las consecuencias para los españoles y los mexicas, representados en este caso por los cholultecas. Lo novelesco del relato yace en que

¹²⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 150.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 150-151.

todos los hechos que nos llevan hacia la conclusión tienen sentido y los vemos como piezas necesarias en una cadena de acciones.¹²⁹

Esta idea engarza completamente con la visión que tiene Luz Aurora Pimentel respecto del concepto que ella denomina la *perspectiva de la trama*, definida en los términos que siguen:

Si recordamos, por una parte, que la perspectiva se define de manera elemental como un *principio de selección y restricción de la información narrativa*, y, por otra, que los acontecimientos no proliferan arbitraria o indefinidamente, sino que están configurados por un principio de selección orientada, es evidente que se puede hablar de ese principio de selección en términos de una *perspectiva de la trama*.¹³⁰

La organización de los acontecimientos (es decir, su selección y restricción), por lo tanto, tiene gran importancia como factor del que se deduce una *orientación*, una determinada dirección que sigue el relato mientras establece las pistas que el lector debe reconstruir para poder interpretar de manera suficiente el texto propuesto. Esta trama puede seguirse, sin duda, en el capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera* incluso a partir del título que se nos ofrece para los sucesos ocurridos en la ciudad (“Cómo tenían concertado en esta ciudad de Cholula de nos matar por mandado de Montezuma, y lo que sobrello pasó”), ya que el autor nos está marcando desde un principio cuál debe ser la *lectura* que debemos hacer de los acontecimientos que va a presentar.

El narrador, en ese sentido, irá desarrollando *gradualmente* la idea de la conjura de los cholultecas; ya en el capítulo LXXIX, nos entregará una primera señal de esta conjura al indicar que

Y estando platicando sobre el camino que habíamos de llevar para Méjico, porque los embajadores de Montezuma que estaban con nosotros, que iban por guías, decían que el mejor camino y más llano era por la ciudad de Cholula, por ser vasallos del gran Montezuma, donde recibiríamos servicio, y a todos nosotros nos pareció bien que fuésemos a aquella ciudad. Y como los caciques de Tlaxcala entendieron que nos queríamos ir por donde nos encaminaban los mejicanos, se entristecieron y tornaron a decir que, en todo caso, fuésemos por Guaxocingo, que eran sus parientes y nuestros amigos, y no por Cholula, porque en Cholula siempre tiene Montezuma sus tratos dobles encubiertos.¹³¹

A este indicio se sumará luego la resistencia de los cholultecas a enviar embajadores para coordinar con los españoles su arribo a la ciudad (capítulo LXXXI):

Ya he dicho en el capítulo pasado cómo envió nuestro capitán mensajeros a Cholula para que nos viniesen a ver a Tlaxcala. Y los caciques de aquella ciudad, desde que entendieron lo que Cortés les mandaba, parecióles que sería bien enviar cuatro indios de poca valía a disculparse

¹²⁹ Oswaldo Estrada, *La imaginación novelesca. Bernal Díaz entre géneros y épocas*, Iberoamericana, Madrid, 2009, p. 136.

¹³⁰ Luz Aurora Pimentel, *op.cit.*, p. 121.

¹³¹ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 138.

y a decir que por estar malos no venían, y no trajeron bastimento ni otra cosa, sino así secamente dijeron aquella respuesta.¹³²

Como aquí vemos, la narración apunta determinados hechos que van configurando una *intención* por parte de los habitantes de Cholula, *intención* que resulta evidente a los españoles una vez llegados a la ciudad:

E dejémoslo ahora, y volvamos a decir que así como nos aposentaron, como dicho he, nos dieron muy bien de comer los dos días primeros, y puesto que lo veíamos que estaban muy de paz, no dejábamos siempre de estar muy apercebidos, por la buena costumbre que en ello teníamos; y al tercero día ni nos daban de comer ni parecía cacique ni papa; y si algunos indios nos venían a ver estaban apartados, que no se llegaban a nosotros, e riéndose, como cosa de burla.¹³³

Desde la llegada de los españoles a Cholula, esta narración de hechos, que iba sucediéndose con lentitud, se acelera, y el narrador comienza a mencionar diferentes acontecimientos, que dan cuenta de la trampa preparada por los cholultecas: a la falta de comida sigue una serie de signos que indican la inminencia de la traición:

Y estando en estas pláticas vinieron tres indios de los de Cempoal, nuestros amigos, y secretamente dijeron a Cortés que han hallado, junto adonde estábamos aposentados, hechos hoyos en las calles, encubiertos con madera y tierra encima, que si no miran mucho en ello no se podría ver, y que quitaron la tierra de encima de un hoyo y estaba lleno de estacas muy agudas, para matar los caballos si corriesen, y que las azoteas que las tienen llenas de piedras y mamparos de adobes, y que ciertamente no estaban de buen arte, porque también hallaron albarradas de maderos gruesos en otra calle. Y en aquel instante vinieron ocho indios tlaxcaltecas, de los que dejamos en el campo que no entraron en Cholula, y dijeron a Cortés: “Mira Malinche que esta ciudad está de mala manera, porque sabemos que esta noche han sacrificado a su ídolo, que es el de la guerra, siete personas, y los cinco de ellos son niños, porque les dé victoria contra vosotros, e también hemos visto que sacan todo el fardaje y mujeres y niños”.¹³⁴

La casi simultaneidad de las advertencias entregadas -por parte de los indios de Cempoal primero, y los de Tlaxcala después-, traduce magistralmente el suspenso de la situación, además de sumar más pruebas a los antecedentes que ya manejan los españoles para sospechar sobre la trampa que se cierne sobre ellos; por otro lado, el paso de un discurso indirecto libre a uno directo que se produce cuando los tlaxcaltecas informan a Cortés de lo que han observado permite al narrador otorgar a estas aseveraciones un grado más alto de confiabilidad por cuanto corresponden a testimonios directos de participantes de los acontecimientos.

¹³² *Ibid.*, 141.

¹³³ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 145.

El clímax del relato se alcanzará con la confesión efectuada por una india cholulteca que, apiadada de la Malinche, revelará finalmente a Cortés y su hueste el plan ideado por los habitantes de la ciudad, con todo lujo de detalles:

Y una india vieja, mujer de un cacique, como sabía el concierto y trama que tenían ordenado, vino secretamente a doña Marina, nuestra lengua, como la vio moza y de buen parecer y rica, le dijo y aconsejó que se fuese con ella [a] su casa si quería escapar la vida, porque ciertamente aquella noche y otro día nos habían de matar a todos, porque ya estaba así mandado y concertado por el gran Montezuma, para que entre los de aquella ciudad y los mejicanos se juntasen y no quedase ninguno de nosotros a vida, y nos llevasen atados a Méjico, y que porque sabe esto y por mancilla que tenía de la doña Marina, se lo venía a decir, y que tomase todo su hato y se fuese con ella a su casa, y que allí la casaría con su hijo, hermano de otro mozo que traía la vieja, que la acompañaba.¹³⁵

Esta confesión constituye el cierre de la serie de acontecimientos que el narrador ha ido construyendo desde el capítulo LXXIX, puesto que a contar de este punto, Cortés no puede *sino* castigar a aquellos que han dado tantas demostraciones de perfidia, siendo todo lo que sigue un epílogo, una conclusión *natural* de los hechos que han sido contados. La narración, así, nos ha conducido desde el vislumbre de una sospecha incierta, fruto de la consuetudinaria enemistad entre tlaxcaltecas y cholultecas, a la aceptación plena de esa sospecha, que el narrador acompaña con todo un conjunto de detalles y testimonios que le dan un peso lapidario a sus afirmaciones.

5) Algunas reflexiones sobre la perspectiva del narrador y la perspectiva de la trama en el capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera*

La revisión de los aspectos derivados de la noción de *perspectiva* propuesta por Luz Aurora Pimentel, nos ha llevado a comprobar de qué manera el cronista de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* -por lo menos en el capítulo LXXXIII analizado- apela a recursos propios de una narración en primera persona para destacar ciertas facetas del otro, en este caso, el indígena cholulteca al que deben enfrentar en su paso hacia México-Tenochtitlán; en la práctica, la visión que éste nos propone en su relato de los acontecimientos ocurridos en octubre de 1519 resalta por su articulación en dos ejes:

1) Su total correspondencia con lo que Pimentel describe como *focalización cero*, por cuanto el narrador del capítulo LXXXIII de la *Historia verdadera* demuestra un dominio total de las situaciones relatadas (en sus facetas de espacio y tiempo), amén de un conocimiento notable de la conciencia de los personajes: esto se expresa ya sea dándonos un adelanto de acontecimientos venideros (a través del uso de *prolepsis* narrativas), vía intrusiones de la mente de los indígenas o mediante la apelación al narratario del relato, como manera de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 146.

reforzar la imagen que nos está presentando. Este conocimiento se manifiesta en fragmentos como: “y dijéronle que sí darían, y demandaron licencia para irse luego a los apercibir, y muy contentos se fueron, porque creyeron que con los guerreros que nos habían de dar y con las capitánías de Montezuma questaban en los arcabuesos y barrancas, que allí de muertos o presos no podríamos escapar por causa que no podrían correr los caballos” o “y supimos muy de cierto que cuando lo supo Montezuma que sintió gran dolor y enojo, y que luego sacrificó ciertos indios a su ídolo Uichilobos, que le tenían por dios de la guerra, porque le dijese en lo que había de parar nuestra ida a Méjico o si nos dejaría entrar en su ciudad” en que el narrador exhibe los pensamientos y emociones que atraviesan la imaginación de cholultecas y mexicas.

2) Una construcción de los acontecimientos asociados al paso por Cholula, y a la matanza efectuada ahí, estructurada sobre una secuencia narrativa que orienta la lectura en una determinada línea, en que se hace responsables a los cholultecas de los hechos.

Las características que se verifican en este narrador (por un lado, ser el autor-narrador de los hechos narrados, y por otro, ser testigo de los mismos), otorgan al relato de los sucesos de Cholula un acento particular, ya que la naturaleza *testimonial* de la narración acrecienta el poder retórico de la misma, fenómeno que se puede comprobar en otras obras de la época, tal como nos lo señala María Stoopen en un estudio sobre *La Araucana* de Ercilla:

Por su parte en la epopeya latina se insiste en el valor del testimonio por medio de motivos tales como *quaeque [...] ipse vidi*, palabras pronunciadas por Eneas en su relato de la destrucción de Troya. Más adelante, en los siglos IV y V d.c., la *Saturnalia IV* de Macrobio registra la fórmula *attestatio rei visae*, testimonio de las cosas vistas, como técnica de la retórica de la evidencia con el fin de exaltar la propia valía del narrador y la intensidad del proceso de representación. De este modo, los recursos y las expresiones de credibilidad, tanto cuanto la insistencia de que los hechos narrados son estrictamente verídicos, se extienden a los relatos medievales de tradición homérica, tales como *Ephemeris belli Troiani* de Dictis, y *De excidio Troiae historia*, de Dares.¹³⁶

El párrafo citado delata una estrategia (cuyo origen, según la tesis de la ponencia, está en Heródoto y su figura del *histor*) que luego utilizará Ercilla en *La Araucana*, y que podemos extender a lo realizado por el narrador de la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*.

Para finalizar, es importante subrayar que el uso de los recursos señalados apunta a satisfacer una función retórica básica, cual es persuadir a los lectores del texto (entre los que, obviamente, podían encontrarse autoridades de la burocracia imperial) de que el castigo

¹³⁶ María Stoopen, *La figura del histor en La Araucana* (ponencia). En *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del Hispanismo*, (París, del 9 al 13 de Julio de 2007), v. II, 2010 (CD-ROM), p. 120. Texto disponible en el sitio web: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_121.pdf. Consultado el 10 de mayo de 2016.

infligido a la ciudad y sus habitantes, por muy terrible y sangriento que haya sido, se encontraba plenamente justificado en vista de los antecedentes, pruebas y testimonios recabados por Cortés antes de que éste tomara la resolución de adelantarse a la celada con un ataque sorpresa. En tal sentido, el episodio se inserta en el contexto de las discusiones acerca de la *guerra justa* y posee una resonancia jurídica muy clara: demostrar que los españoles no tenían más opción que arrasarse la ciudad.

CAPÍTULO 3. Conflicto de cosmovisiones: el infierno cristiano *versus* el Mictlán (capítulos XC, XCI y XCII).

1) El diálogo entre Cortés y Moctezuma: diferencias entre el concepto de infierno cristiano e inframundo mexica

El descubrimiento de América por parte de los españoles supuso desde un primer momento un desafío a muchas de las convenciones establecidas desde la caída del Imperio Romano para el pensamiento occidental: ideas como las de que la tierra era plana o de la imposibilidad que pudieran existir pobladores en las zonas tórridas tuvieron que ser desechadas tras la hazaña de Colón, tal como se ha examinado en el capítulo 1. En este mismo sentido, el contacto con los diversos pueblos que habitaban la extensa geografía americana obligó a los españoles a revisar una serie de prejuicios que estaban en la base de su entendimiento del ser humano: no fue tan sólo la imagen del mundo la que se vio afectada después del 12 de octubre de 1492 (en tanto un lugar cerrado cuyas fronteras en Occidente estaban demarcadas por las columnas de Hércules) sino que también, y mucho más importante, entró en crisis una apreciación del hombre limitada por consideraciones de orden religioso: el convencimiento de que todas las naciones, aun cuando tuvieran diferencias físicas, descendían de la pareja primigenia, y por tanto, eran parte de esa creación divina proclamada por la revelación y los textos bíblicos, es decir, que existía un tronco común, una *unidad* de todo el género humano; esta crisis -que forma parte de un proceso que, sin lugar a dudas, fue desencadenado por la travesía de Colón- va a culminar con el establecimiento del pensamiento ilustrado en pleno siglo XVIII, del cual nuestro mundo es heredero. La inmensa variedad de culturas que se desarrollaron en estas tierras, su gran pluralidad de creencias, hábitos y costumbres, impactó de lleno en la mentalidad de los descubridores y sus legatarios, que enfrentados con esta -al parecer- inagotable alteridad fueron constreñidos a revisar gran parte de las perspectivas que habían guiado su conducta: ya fuese para ratificarse en sus viejos escrúpulos (cosa que sucedió en muchos casos y que no tiene nada de extraordinario dado el arraigo de estas ideas), ya para trascender de los marcos gastados y abrirse a nuevas especulaciones.

Dentro de este cuadro general de sorpresa y revaloración que ofreció el llamado “descubrimiento” de América -que hemos podido seguir en la primera parte de esta investigación-, el conflicto que estalló entre los españoles y aquellos pueblos que habitaban el territorio mesoamericano tiene un carácter casi “arquetípico”: por primera vez desde que pisaron el nuevo continente los europeos se vieron cara a cara con civilizaciones cuyo nivel de vida era “similar” al que tenían ellos del otro lado del Atlántico: vivían en grandes ciudades, tenían un sentido de orden y etiqueta si no idéntico, al menos parecido al de los occidentales, habían erigido una estructura política-social altamente compleja y poseían una religión con un ceremonial establecido y sobre el que giraba toda su vida social. El pasmo

que esto produjo se refleja muy bien en el conjunto de crónicas y relaciones que Cortés, Gómara, Tapia, De Aguilar y el mismo Bernal Díaz escribieron respecto al proceso de Conquista de México. En estos textos surge, desde un principio, una mirada doble con respecto a estas civilizaciones: por un lado, encontramos admiración de parte de los españoles por el alto grado de organización que hallaron en pueblos como el mexica; por otro se manifiesta una condena de ciertos aspectos presentes en su cultura que son completamente reprobables en la visión del conquistador: hábitos como el del sacrificio humano (y la consecuencia asociada en muchos casos a éste, la antropofagia), la sodomía, la adoración de falsos dioses (idolatría). La perspectiva de los cronistas se debate entre estos dos polos, acercándose más a uno u otro -aunque no de un modo absoluto- de acuerdo a las creencias que sostengan la visión del que suscribe las observaciones.

Este choque de visiones se constata de manera radical en la unidad que conforman los capítulos XC, XCI y XCII de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, que pasaremos a revisar ahora, puesto que en ellos van a enfrentarse ideas correspondientes a las cosmovisiones cristiana e indígena acerca de la “otra vida”, en especial respecto de la noción cristiana de infierno y su contrapartida en el ámbito mexica, el Mictlán; a través de una descripción que parte de la figura del tlatoani mexica, y que luego se va extendiendo hacia su palacio y recintos más importantes (como el circuito de templos, el zoológico, el mercado, el arsenal, etc., de la ciudad), el cronista leerá múltiples rasgos de la cultura indígena (en especial aquellos que tienen relación con la religiosidad y el culto) desde la metáfora del *infierno* cristiano, asimilando estos rasgos con encarnaciones del mal que se manifiestan por influencia de Satanás.

Se puede observar en estos apartados cómo el uso de elementos descriptivos por parte del cronista-narrador permite caracterizar a los mexicas desde varios ángulos: ya sea usando el relato para destacar ciertos rasgos de los naturales (como lo hará en el capítulo XC) o estableciendo un retrato del tlatoani indígena que culmina con una descripción de la ciudad de México-Tenochtitlán (capítulos XCI y XCII), Bernal utiliza la descripción como herramienta para llamar la atención del lector sobre algunos aspectos del mundo indígena sobre los que desea poner especial énfasis.

Este papel desempeñado por los elementos descriptivos, que parecen establecer un *simil infernal* para leer la cultura mexica, se desarrolla a partir del discurso de Cortés a Moctezuma en el apartado XC de la *Historia verdadera*. En éste, Bernal construye de manera muy sutil una imagen del indígena en la medida que Cortés explica los fundamentos de la religión cristiana al tlatoani. Considero que la inserción de esta sección en el entramado del relato de Bernal funciona como un verdadero preámbulo de la caracterización que hará de los naturales en los capítulos posteriores mediante la descripción de Moctezuma y de algunos lugares de la ciudad.

¿Cómo logra el cronista plasmar esta imagen de la que hablo? Si tomamos en consideración las categorías de relato y discurso que Gérard Genette discute en su artículo “Las fronteras del relato” podremos darnos cuenta que Bernal asigna un sentido representativo, una cualidad metafórica al discurso que realizará Cortés a Moctezuma. Veamos primero lo que dice Genette:

Esta división corresponde aproximadamente a la distinción, propuesta hace un tiempo por Émile Benveniste, entre *relato* (o *historia*) y *discurso*, con la diferencia de que Benveniste engloba en la categoría de discurso todo lo que Aristóteles llamaba imitación directa y que consiste efectivamente, al menos en su parte verbal, en discurso prestado por el poeta o el narrador a uno de sus personajes. Benveniste muestra que algunas formas gramaticales como el pronombre *yo* (y su referencia implícita a *tú*), los “indicadores” pronominales (algunos demostrativos) o adverbiales (como *aquí*, *ahora*, *ayer*, *hoy*, *mañana*, etcétera) y, al menos en francés, algunos tiempos del verbo, como el presente, el pasado compuesto o el futuro, están reservados al discurso, en tanto que el relato *en su forma estricta* se caracteriza por el empleo exclusivo de la tercera persona y de formas tales como el aoristo (pasado simple) y el pluscuamperfecto.¹³⁷

La categoría de discurso, instalada aquí por Genette, tendrá su expresión en el capítulo XC de la *Historia verdadera* a través de una serie de alocuciones desarrolladas en un estilo indirecto libre. En el capítulo que comentamos, el cronista relata una visita que hace Cortés al emperador, pocos días después de arribados él y su hueste a la capital mexicana, en la que el líder del ejército español declara al tlatoani los objetivos de su expedición, entre los que destaca la difusión del evangelio de Cristo.¹³⁸ El discurso comienza de la siguiente manera:

¹³⁷ Gerard Genette, “Las fronteras del relato”. En María Stoopan (coordinadora), *Sujeto y relato: antología de textos teóricos*, UNAM, México DF, 2009, p. 145.

¹³⁸ Hay que hacer notar aquí que el discurso que Cortés desarrolla ante el emperador presenta muchos puntos en común con el texto del *requerimiento*, documento elaborado por los españoles para justificar sus conquistas en América. Respecto a él, Manuel Orozco y Berra señala: “Para quitar a la invasión hasta la menor sombra de ilegalidad, se ejecutaba el *requerimiento*. Era este un escrito compuesto por el doctor Palacios Rubio, jurisconsulto de fama en su tiempo y del consejo de los reyes. Formado principalmente para servir a Pedrarias en su gobernación, se hizo después extensivo a todas las Indias. Puestos los conquistadores en presencia de los bárbaros, o bien a larga distancia, de noche algunas veces o en ausencia de los requeridos, leía el escribano el extraño documento, y no siguiendo la pronta sumisión, el ánimo del invasor quedaba tranquilo y él estaba autorizado para ser cruel y tirano.” Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, Tomo IV [1880], Editorial Porrúa, México, 1978, pp.75-76. La idea de la creación del mundo por Dios, el envío de los soldados como representantes de una autoridad validada por el creador, etc., son rasgos que unen este discurso al Requerimiento, del que, sin embargo, se han eliminado todos los aspectos de amenaza en el capítulo que tratamos. La pregunta que habría que hacerse es, ¿por qué Bernal consideró necesario no explicar que se trataba de esta instancia jurídica si en diversas ocasiones anteriores sí lo hizo patente (por ejemplo cuando se enfrentan a los mayas en Tabasco)? Para estudiar el texto completo del Requerimiento, cfr. nota 7, p. 75, Tomo IV de la *Historia antigua*...

Que este Nuestro Dios resucitó al tercero día y está en los cielos, y es el que hizo el cielo y la tierra, y la mar y arenas, y creó todas las cosas que hay en el mundo, y da las aguas y rocíos, y ninguna cosa se hace en el mundo sin su santa voluntad, y que en Él creemos y adoramos, y que aquellos que ellos tienen por dioses, que no lo son, sino diablos, que son cosas muy malas, y cuales tienen las figuras, que peores tienen los hechos, y que mirasen cuán malos son y de poca valía, que adonde tenemos puestas cruces como las que vieron sus embajadores, con temor de ellas no osan parecer delante, y que el tiempo andando lo verán.¹³⁹

Es válido preguntarse frente a este segmento, que corresponde supuestamente a una mera “reproducción” del discurso cortesiano: ¿a quién pertenece la voz que habla, en realidad? ¿A Cortés? ¿A Bernal que transcribe dicha alocución? ¿O es a la visión que tienen los conquistadores de la religión mexicana?¹⁴⁰ Desde mi consideración, existe un entrelazamiento completo entre las alternativas señaladas, entrelazamiento que hemos podido verificar con anterioridad en la cristalización de una perspectiva *ideológica* común frente al mundo mexicana: así, en la voz de Cortés resuena, obviamente, la de Bernal, y en ésta la del conjunto de conquistadores que realizó la Conquista de México. Ello se puede percibir, por ejemplo, en la forma que la religión de los indígenas se aprehende y cómo se contrapone esta religión de manera directa al dogma cristiano y a la figura del Salvador, como si fueran polos opuestos y absolutamente distanciados, sin puntos en común. Incluso la exposición de la doctrina cristiana que hace Cortés es suspendida un instante para enjuiciar las creencias de los naturales (“y que aquellos que ellos tienen por dioses, que no lo son, sino diablos, que son cosas muy malas...”), lo que refuerza la distancia ideológica entre ambos mundos.

Tal como puede verificarse, Bernal advierte en este fragmento de discurso que la religión indígena es una manifestación diabólica. No va a ser ni el primero ni el último en establecer esta comparación. Inaugurado por la llegada de los europeos a América, se fundará todo un discurso que demoniza los credos nativos y ve en ellos sólo la expresión torcida del Diablo que adopta las formas de los dioses de los naturales, idea que incluso puede notarse en ilustres

¹³⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 164.

¹⁴⁰ Misma pregunta que se hace Roland Barthes respecto al origen de toda escritura: “Balzac, en su novela *Sarrasine*, hablando de un castrado disfrazado de mujer, escribe lo siguiente: “Era la mujer, con sus miedos repentinos, sus caprichos irracionales, sus instintivas turbaciones, sus audacias sin causa, sus bravatas y su exquisita delicadeza de sentimientos”. ¿Quién está hablando así? ¿El héroe de la novela, interesado en ignorar al castrado que se esconde bajo la mujer? ¿El individuo Balzac, haciendo profesión de ciertas ideas “literarias” sobre la feminidad? ¿La sabiduría universal? ¿La psicología romántica? Jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro- en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe.” Roland Barthes, “La muerte del autor”. En María Stoopan (coordinadora), *op.cit.*, p.101

estudiosos de la cultura indígena como Motolinía y Sahagún.¹⁴¹ Berta Gilaberti señala al respecto:

Así, se asume [sic] que los naturales de estas tierras no rendían culto a dioses sino a fuerzas malignas creadas en un principio como buenas por el dios cristiano, disfrazadas de dioses, lo cual eliminaba toda independencia religiosa y, por lo tanto, el derecho a ejercer su propia fe. Siguiendo esta línea discursiva, los indígenas eran idólatras que habían abandonado el camino de la verdadera fe por una desviación maligna inventada por Satanás.¹⁴²

Por un lado, entonces, descubrimos a los españoles, poseedores de la verdad y que vienen a difundirla por las tierras recién descubiertas; por otro, a los engañados indios, que adoran en la figura de sus dioses al Demonio. Esta visión del panteón indígena se presenta también en la obra de Bernal y se manifiesta de forma privilegiada en la narración que se nos hace del discurso de Cortés a Moctezuma, que de esa manera deja de ser una simple mimesis, la mera transcripción de una alocución para articular un juicio moral del cronista respecto de los cultos mexicas. Bernal convierte entonces a la narración en un vehículo que permite visualizar el mal que existe en muchas costumbres de los naturales: para él, varias expresiones de la cultura nativa están teñidas por la sombra del Demonio, lo que de cierta forma, demerita los puntos altos que él ha podido observar en la civilización del Anáhuac. No es que se pueda reducir todo su “orden y policía” a la acción del Diablo, claro que no; pero la intervención del Demonio, evidente para los conquistadores en muchos de los rituales y hábitos de los nativos, hace que éstos cuestionen la legitimidad de las decisiones de los indios y crean necesario ponerlos bajo su dirección con el objeto de sacarlos del error en que viven y así, someterlos a uno de los poderes establecidos, la Iglesia.

Esta apreciación *diabólica* de la religión nativa, se repite también en otro fragmento del mismo discurso que encontramos un poco más adelante:

¹⁴¹ Este último, por ejemplo, indica que una de las razones que lo guió a estudiar la cultura mexicana fue su idea de combatir la idolatría de los indios: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2006, p. 15.

¹⁴² Berta Gilabert. *Las caras del Maligno: Nueva España, siglos XVI al XVIII* (tesis para optar al grado de Doctora en Historia). UNAM, México, 2010. p. 25.

Y luego le dijo muy bien dado a entender, de la creación del mundo, y cómo todos somos hermanos, hijos de un padre y de una madre, que se decían Adán y Eva, y cómo tal hermano, nuestro gran emperador, doliéndose de la perdición de las ánimas, que son muchas las que aquellos sus ídolos llevan al infierno, donde arden a vivas llamas, nos envió para que esto que ha ya oído lo remedie, y no adorar aquellos ídolos ni les sacrifiquen más indios ni indias, pues todos somos hermanos, ni consienta sodomías ni robos.¹⁴³

Cortés, al mismo tiempo que explica al tlatoani algunos detalles de la creación del mundo desde la perspectiva católica, traza una caracterización determinada de los indígenas: en primer lugar, supone que todos ellos van directo al infierno, de acuerdo a la idea cristiana imperante en la época, ya que su credo es falso, sólo una expresión de los engaños del Demonio; y más importante aún, nos señala que ellos son idólatras, sacrificadores de hombres y sodomitas (de manera inversa: se indica que la venida de los españoles tiene por uno de sus objetos evitar que ellos incurran en estos errores, los cuales les son prohibidos). Nuevamente el discurso es interrumpido por las acotaciones del cronista, que terminan por pintar un cuadro determinado de los naturales (“que son muchas las [almas] que aquellos sus ídolos llevan al infierno...”); una alocución que se enhila inocentemente, al parecer, para introducir a los nativos en los misterios de la religión de los conquistadores, resulta ser, al fin y al cabo, una pintura que reúne ciertos rasgos del mundo indígena y que establece las fronteras *ideológicas* entre el universo mental de los europeos y el de los naturales.

Es significativo destacar, por otro lado, la trascendencia del concepto de *infierno* introducido aquí; no sólo para el discurso de Cortés en particular, sino para todo el enfoque que Bernal adoptará respecto de la cultura mexicana en los capítulos XC, XCI y XCII, puesto que con él se instaura el marco de lectura desde el cual los rasgos negativos de los indígenas han de ser interpretados. En primer lugar, hay que llamar la atención en que el concepto de *infierno*, central en la religión católica, no contaba con ningún equivalente en las creencias de los mexicanos, lo que hacía desde luego imposible que Moctezuma, el destinatario del discurso cortesiano, pudiera aprehender cabalmente el significado de esta alusión y ser consciente de las consecuencias que las malas acciones de los indios tenían (a menos que fuera evangelizado). La densidad y el abigarramiento de ideas que rodeaba al concepto de infierno en el siglo XVI pueden notarse muy bien en este pasaje del libro *Historia de los infiernos* en que se trata acerca de las características e historia del espacio infernal:

La reflexión cristiana va más allá al instaurar la eternidad de las penas y la distinción entre pena de daño y pena de sentido (o pena de los sentidos). El infierno cristiano, mezcla de racionalismo y de espíritu práctico, es un producto del genio occidental. Es el infierno más sistemático que haya podido elaborarse, infierno total en cuatro dimensiones: dimensión negativa (el condenado se ve excluido de la fuente de cualquier bien); dimensión positiva (el condenado es torturado en sus cinco sentidos, en la imaginación, en la razón y en el sentimiento por medio de los remordimientos); dimensión temporal (los sufrimientos tienen lugar en el

¹⁴³ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p.164.

tiempo); dimensión eterna (por la convicción de que la duración de esos sufrimientos no tendrá fin). Este infierno ideal es a la vez un instrumento destinado a eliminar el mal ya en esta vida.¹⁴⁴

El gobierno de Satanás sobre este espacio; la presencia de diablos o demonios en función de torturadores; la acción terrible de las llamas sobre los cuerpos de los condenados, la importancia de las malas acciones que un individuo cometiera durante su vida: todos estos elementos eran desconocidos para la cosmovisión de los indígenas, quienes, aunque creían en una vida después de la muerte, no concebían la existencia de ningún lugar de castigo sino de “zonas” a los cuales iban a residir las almas dependiendo de la muerte sufrida. Jacques Soustelle, hablando de las creencias de los mexicas, señala:

Después de la muerte, los hombres quedan sometidos a destinos diferentes, según lo que hayan hecho durante su vida y, sobre todo, según la manera en que hayan muerto. El otro mundo no es común a todos; tampoco hay moradas distintas para los “buenos” y los “malos”. Ninguna noción moral interviene aquí. La vida que se da a cada quien después de la muerte depende, ante todo, de la elección de los dioses, que han destinado a cada hombre un género específico de muerte; la suerte más envidiable está reservada a quienes han perecido cumpliendo con los deberes que se les habían encargado al nacer.¹⁴⁵

Si en la religión cristiana, el comportamiento (y con esto nos referimos al respeto de los valores cristianos en cada acción de la existencia) de una persona durante su vida es esencial a la hora de determinar si el alma va al cielo o, por el contrario, es condenada al infierno, en la religión mexicana el destino de las almas después de la muerte estaba directamente relacionado con la forma en que el ser humano moría, lo que, de cierta forma, eliminaba, tal como lo advierte Soustelle, el aspecto “moral” al momento de determinar el hado que había de enfrentar cada individuo. Alfonso Caso es aún más explícito respecto a este tema, al indicar que: “Para los aztecas lo que determina el lugar al que va el alma después de la muerte no es la conducta en esta vida, sino principalmente el género de muerte y la ocupación que en vida tuvo el difunto”.¹⁴⁶

El Mictlán, que religiosos como Sahagún consideraron como un equivalente del infierno cristiano,¹⁴⁷ poseía rasgos muy diferentes de los que caracterizan a éste. Volvamos a Soustelle, quien refiere en relación a él:

Aún queda la masa indistinta de aquellos a quienes los dioses no han elegido. Ellos van a llevar una existencia cada vez más tenue, finalmente abolida, en el gran abismo común de Mictlán. Tal es la sombría morada del Norte, en la región de la noche, “el lugar sin puertas ni ventanas”,

¹⁴⁴ Georges Minois, *Historia de los infiernos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, p. 478.

¹⁴⁵ Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, FCE, México DF, 1982, p. 139.

¹⁴⁶ Alfonso Caso, *op.cit.*, p. 78.

¹⁴⁷ Así, Sahagún afirma: “Lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores de esta tierra, de los difuntos que se morían, es: que las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: la una es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía *Mictlantecutli*, y por otro nombre *Tzontémoc*, y una diosa que se decía *Mictēcacihuatl* que era mujer de *Mictlantecutli*”. Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, p. 198.

hundido bajo las estepas: *teotlalli iitic*, “bajo la tierra divina”. Tal vez los aztecas situaran esa morada al norte del valle de México porque aún conservaban el recuerdo de que ellos mismos habían llegado de aquellas regiones; en efecto, no es raro que se identifique con el propio lugar de origen, aquel al que todos retornan. De todos modos, era natural colocar el infierno en el Norte, la región de color negro y de la oscuridad por excelencia.

Es posible que la noción de inmortalidad reservada al pequeño número de los elegidos haya aparecido sólo tardíamente entre los antiguos mexicanos, a medida que se desarrollaba y complicaba la mitología. En Mictlán, en todo caso, la otra vida sólo es de corta duración, y termina en disolución, en desaparición total del ser.¹⁴⁸

Un lugar oscuro, frío, al cual se accedía después de un viaje que duraba cuatro años:¹⁴⁹ el relato de los estudiosos del mundo antiguo del Anáhuac nos presenta un espacio completamente distinto del *infierno* cristiano, tal como lo entendían los católicos. Entre uno y otro existe una gran distancia, distancia que el discurso de Cortés parece solucionar mediante la asimilación que la idea cristiana hace del concepto indígena. Hay que reconocer, claro está, la dificultad de que existiera algún tipo de comprensión entre españoles y mexicas en este punto, considerando cuán religiosos eran ambos pueblos y cuán imbuidos estaban de que sus convicciones eran las correctas (ya hemos mencionado en anteriores oportunidades, la concepción de *cruzada* que atravesaba la visión de los conquistadores en torno a sus conquistas); sin embargo, a mi modo de ver no se trata únicamente de que en el apartado XC de la *Historia verdadera* se accionen sólo los mecanismos de la fe y se haga una mera, inocente transposición de las creencias cristianas que sostenían los conquistadores; nada más lejos de eso. Se ha podido constatar cómo en la narración de Bernal la alocución cortesiana se ve entreverada a la visión del cronista, y funciona en tanto juicio moral, con el objeto de enfatizar ciertas características del mundo indígena que éste desea destacar: hay, en ese sentido, un empleo del discurso como plataforma de exposición de ideas por parte de Bernal.

A mi parecer, el discurso que Cortés dirige a Moctezuma en este apartado es el paso previo al retrato emprendido por Bernal del tlatoani y la ciudad en los capítulos XCI y XCII, puesto que instaura el marco de lectura de los elementos que surgirán más adelante. Es por ello que ahora resulta imprescindible iniciar el análisis de dichos capítulos para entender de qué forma la descripción funciona como un arma para tipificar a los nativos dentro de un cierto rango de cualidades.

¹⁴⁸ Jacques Soustelle, *op.cit.*, p. 141.

¹⁴⁹ Sobre este viaje y las pruebas que debían superar los muertos en su trayecto al Mictlán, *ibid.*, pp. 142-143.

2) El retrato de Moctezuma en el capítulo XCI de la *Historia verdadera*

Para valorar el uso que hace Bernal de la descripción en estos apartados, me será muy útil la idea desarrollada por Gérard Genette en el artículo ya mencionado donde dimensiona especialmente la importancia del elemento descriptivo para la construcción de un relato. Básicamente, en el ámbito de la literatura, existirían dos funciones importantes de la descripción: el primero de ellos correspondería a la descripción considerada en un papel meramente decorativo. En relación a esto, Genette señala:

Es sabido que la retórica tradicional coloca a la descripción, lo mismo que a las otras figuras de estilo, entre los ornamentos del discurso: la descripción extensa y detallada aparece aquí como una pausa y una recreación en el relato, con un rol puramente estético, como el de la escultura en un edificio clásico. El ejemplo más célebre es quizá la descripción del escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Ilíada*.¹⁵⁰

De acuerdo al teórico, la descripción habría cumplido este papel en el arte literario hasta bien entrado el siglo XVIII. Por el contrario, desde el trabajo del realismo francés del XIX, ella habría pasado a tener un rol explicativo y simbólico. Respecto a este último rol, Genette indica:

La segunda gran función de la descripción, la más manifiesta hoy porque se impuso, con Balzac, en la tradición del género novelístico, es de orden a la vez explicativo y simbólico: los retratos físicos, las descripciones de vestimentas y de mobiliario tienden, en Balzac y en sus sucesores realistas, a revelar y al mismo tiempo a justificar la psicología de los personajes de los cuales son a la vez signo, causa y efecto. La descripción llega a ser aquí lo que no era en la época clásica: un elemento principal de la exposición.¹⁵¹

El rescate que Genette hace del elemento descriptivo lo lleva incluso a afirmar la significación de sus mecanismos para el entramado del relato:

Estos dos tipos de discurso pueden, pues, aparecer como si expresaran dos actitudes antitéticas ante el mundo y la existencia, una más activa, la otra más contemplativa, y por ello, según una equivalencia tradicional, más “poética”. Pero desde el punto de vista de los modos de representación, relatar un acontecimiento y describir un objeto son dos operaciones similares, que ponen en juego los mismos recursos del lenguaje.¹⁵²

Aunque situada en pleno siglo XVI y ligada, aparentemente, a la crónica, los capítulos que vamos a analizar de la *Historia* presentan, desde mi punto de vista, más vínculos con el segundo de los papeles asignados a la descripción que a un uso “decorativo” de ella: se puede afirmar que la representación que Bernal construirá del tlatoani y de algunos espacios físicos

¹⁵⁰ María Stoopan, *op.cit.*, p. 142.

¹⁵¹ *Idem*

¹⁵² *Ibid.*, p. 143.

de la capital del imperio, cumple un rol *simbólico*: sirve para mostrarnos que, incluso si los mexicas tienen una civilización brillante y digna de admiración en muchos aspectos, los súbditos de Moctezuma siguen siendo *bárbaros* con costumbres salvajes, a los que se debe incorporar a la Cristiandad, labor que obviamente sólo se logrará gracias a la tutela de los españoles.

De esta manera, Bernal emprende en los capítulos XCI y XCII de la *Historia verdadera* un retrato de la sociedad mexicana, retrato que construye a partir de la descripción que hace, en primer lugar, del tlatoani Moctezuma y, a continuación, a través de la exposición de los detalles de varios lugares de México-Tenochtitlán como la casa de las aves, la casa de las fieras, el mercado, el Templo Mayor, etc., que funcionan como *símbolos* de la cultura entera, de acuerdo al segundo de los roles señalados por Genette para la descripción. Desde mi consideración, es aquí donde el cronista español introduce una cierta caracterización del indígena mexicano, al bosquejar una imagen de éste que se cimienta sobre la base de algunos rasgos muy marcados cuales son su idolatría, su antropofagia (asociada íntimamente con los sacrificios humanos) y la sodomía que ya hemos visto, ha sido condenada por Bernal en el capítulo XC. Esto no significa que Bernal observe en los nativos únicamente atributos negativos: en ese sentido, el relato del cronista está siempre oscilando entre el pasmo y la sorpresa que le produce la contemplación de esta sociedad tan adelantada en muchos aspectos, y el horror provocado por aquellas peculiaridades que se contraponen de forma tan abrupta a la matriz cultural de la cual los españoles provienen (cosa que hemos señalado en el capítulo 1, al analizar las *Cartas de relación*). Se puede afirmar, en todo caso, que en los capítulos señalados existe una sutil inclinación de la balanza hacia estos rasgos adversos, que son puestos en un primer plano para el lector.

Bernal presenta este cuadro de la sociedad mexicana de una manera muy ingeniosa: a partir del análisis de la figura de Moctezuma, el foco de la descripción se va ampliando cada vez más, llegando a englobar finalmente gran parte de las actividades de la comunidad, al menos las que se realizan en México-Tenochtitlán. Es decir, el cronista acomete su relato sobre la base de círculos concéntricos cuyo radio se va extendiendo lentamente hasta comprender los límites de esta sociedad. Veamos entonces cómo Bernal hace el examen de la colectividad humana que halla al ingresar con el ejército de Cortés en la región de los lagos.

De acuerdo con las definiciones tradicionales de la retórica, Bernal realiza un retrato de Moctezuma que engloba, al mismo tiempo, sus rasgos físicos (prosopografía) y sus características emocionales (etopeya).¹⁵³ Así, nos lo presenta en los siguientes términos:

¹⁵³ Tomamos en consideración aquí la definición que establece Helena Beristáin: “La descripción puede ofrecer la idiosincrasia y el físico de una persona (*“effictio” o retrato*), sobre todo si se basa en su apariencia y se infiere de sus acciones; puede ser sólo de su aspecto exterior (prosopografía), de costumbres o pasiones humanas (*etopeya*), de las características correspondientes a tipos dados individualmente (*etopea*), del modo de ser propio de un protagonista (*carácter*), de las semejanzas y diferencias entre personajes (*paralelo*), de

Era el gran Montezuma de edad de hasta cuarenta años y de buena estatura y bien proporcionado, y cenceño, y pocas carnes, y el color ni muy moreno, sino propio color y matiz de indio, y traía los cabellos no muy largos, sino cuanto le cubrían las orejas, y pocas barbas, prietas y bien puestas y ralas, y el rostro algo largo y alegre, y los ojos de buena manera, y mostraba en su persona, en el mirar, por un cabo amor, y cuando era menester gravedad.¹⁵⁴

Hasta ahí el retrato levantado por Bernal se mantiene dentro del canon acostumbrado para este tipo de descripciones: se nos habla de una persona de importancia en la sociedad mexicana, cuya figura emana esta distinción, tan propia de los poderosos, con una concordancia entre características externas e interiores. Pero Bernal va a realizar una puntualización que escapa del canon, ya que dentro del conjunto de características que destaca del tlatoani mexicano, el cronista señala un detalle que en apariencia parece no tener mayor relevancia para la imagen que está construyendo del líder de los mexicanos: “Tenía muchas mujeres por amigas, hijas de señores, puesto que tenía dos grandes cacicas por sus legítimas mujeres, que cuando usaba con ellas era tan secretamente que no lo alcanzaban a saber sino alguno de los que le servían. Era muy limpio de sodomías.”¹⁵⁵

Hay, desde el punto de vista de la descripción, una inutilidad en la mención de este “limpio de sodomías” sobre todo si se considera que Bernal nos está hablando inmediatamente antes de la práctica de la poligamia que se lleva a cabo dentro de la sociedad de la que el tlatoani de los mexicanos forma parte. Si Moctezuma tiene, como su exposición parece indicarnos, muchas mujeres, estaría de más advertirnos que no es sodomita. Pero lo que está detrás de esta aseveración, a mi modo de ver, es la idea inversa: este rasgo de Moctezuma sólo puede destacarse en un medio donde, por el contrario, supuestamente *todos* practican la homosexualidad, ya que de otra forma no tendría sentido remarcar la virilidad del tlatoani. Lo que el cronista nos estaría sugiriendo entonces, de una manera velada, es que la sodomía era recurrente en el mundo indígena, asunto que ya se nos ha presentado en el capítulo anterior, donde en su discurso, Cortés condena tal hábito como propio de la deleznable influencia demoníaca.

A continuación, Bernal prosigue con una descripción del ceremonial seguido en la corte respecto a la alimentación de Moctezuma. Dentro de la gran riqueza de platos que se le sirven a éste, el soldado-narrador nos sorprende con la siguiente información:

Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y, como tenían tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era carne humana o de otras cosas, porque cotidianamente le guisaban gallinas, gallos de papada, faisanes, perdices de la tierra, codornices, patos mansos y bravos, venado, puerco de la tierra, pajaritos de caña,

lugares reales (*topografía* o “*loci descriptio*”) o lugares imaginarios (*topofesía*), de una época (*cronografía*), de un concepto (*definición*).” En Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y poética*, 3ª edición, Ed. Porrúa, México DF, 1992, pp. 137-138.

¹⁵⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p.166.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p 166.

y palomas y liebres y conejos, y muchas maneras de aves y cosas que se crían en esta tierra, que son tantas que no las acabaré de nombrar tan presto.¹⁵⁶

La vaguedad de la fuente que Bernal cita como sustento de la afirmación (puesto que este “oír decir” no apunta a ninguna persona en particular) está en abierta contradicción con la puntual y detallada lista de informantes que el cronista suele invocar cada vez que toca algún punto espinoso en su relato: si hay algo que va a caracterizar la narración de Bernal es, precisamente, la de rendir testimonio de lo acaecido desde el punto de vista de un testigo, alguien que ha contemplado personalmente los hechos y que, por otro lado, puede recurrir a declaraciones de primera mano cada vez que se vea obligado por las circunstancias con tal de llenar el hueco que implica la falta de experiencias individuales. Nada de eso se verifica en este párrafo; en medio de la enumeración de platos que se le guisan al tlatoani, Bernal deja caer esta noticia, sin fundamentarla mayormente.

Hay otro punto, además, que me parece importante de señalar: estando el canibalismo testimoniado por muchas fuentes antropológicas e históricas -situado, según muchos estudiosos, en el marco de los sacrificios rituales realizados por los mexicas para satisfacer a sus dioses, tal como vimos al finalizar el capítulo 1- “estadísticamente” existía una posibilidad mucho mayor de que aquel que llegara a formar parte del plato del emperador fuera un guerrero o un esclavo más que un niño; aunque los mexicas sacrificaban a éstos, en especial en el contexto de las ceremonias dirigidas a Tláloc,¹⁵⁷ numen de la lluvia, su número era reducido si se lo compara con el de los otros sacrificados. El relato de Bernal, sin embargo, da una impresión de “asiduidad” (“le solían guisar”) que parece apuntar a una “costumbre” o (incluso) a una preferencia particular del tlatoani por la carne de los niños. En ese sentido, existe una “implicación” moral muy fuerte que puede deducirse de este dato de Bernal, dicho al pasar: Moctezuma (y con él los mexicas) no sólo mata y devora hombres sino que hacen lo mismo con los niños, quienes son para nosotros la imagen misma de la inocencia. Hay, por tanto, una condena que está latente tras la mención fortuita hecha de los hábitos culinarios de Moctezuma.

El carácter moral del tlatoani (que Bernal captura mediante el desarrollo de esta “etopeya” que hemos señalado antes) va a quedar integrado, entonces, por cualidades muy discordantes unas de otras: la gravedad y la gracia de su persona, la grandeza de la vida que lleva entre su pueblo, se ven impugnadas por sus hábitos antropófagos y por su pertenencia a una sociedad en que la práctica de la sodomía es aceptada. Estos elementos funcionan, desde mi punto de vista, como un símbolo de la cultura de los naturales, tal como venimos insistiendo: si Moctezuma es la cabeza del imperio por razones políticas, lo es también porque resume en su persona todos aquellos rasgos y defectos que van a destacar a los mexicas entre todas las

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵⁷ “A Tláloc y a los *tlaloque*, les ofrecían sacrificios en mayor número, entre los que destacan los de los niños, que, como hemos visto, recibían el nombre de ciertos cerros y en ellos morían.” Yólotl González, *op.cit.*, p. 146.

demás naciones del orbe. La descripción física y moral del tlatoani se hace, por tanto, necesaria para ubicar al lector frente a este mundo tan radicalmente distinto del de la civilización europea que los conquistadores conocen.

El cronista pasará a revisar después una serie de lugares que forman parte del circuito más importante de la ciudad: va a nombrar la casa de los libros, el arsenal de armas, la casa de las aves, la de las fieras. Aquí el relato adquiere un tono de exaltación, de grandeza en la descripción que se hace imposible de ignorar. Bernal nos introduce a un mundo completamente desconocido hasta ese momento, con particularidades y detalles que no dejan de llamar su atención. En particular la presencia de los “zoológicos” de la capital mexicana lo deslumbra completamente: en la Europa de su tiempo no existía ningún espacio equivalente. La variedad de las especies conservadas al interior de estos lugares maravilla al conquistador, que rinde admirado homenaje en el relato a ellas. Nos encontramos aquí en el punto culminante de la fascinación del cronista por el mundo que descubre. Nunca como en estas líneas, Bernal se encuentra más cercano de los indios, y, sin embargo, la sombra de la crítica aparece de todas formas, manifestada nuevamente por el vislumbre de los sacrificios humanos y de la utilización de los cadáveres de los inmolados:

Dejemos esto ahora y vamos a otra gran casa donde tenían muchos ídolos y decían que eran sus dioses bravos, y con ellos todo género de alimañas, de tigres y leones de dos maneras, unos que son de hechura de lobos, que en esta tierra se llaman adives y zorros, y otras alimañas chicas, y todas estas carniceras se mantenían con carne, y las más de ellas criaban en aquella casa, y las daban de comer venados, gallinas, perrillos y otras cosas que cazaban; y aun oí decir que cuerpos de indios de los que sacrificaban.¹⁵⁸

Obviando el hecho que Bernal usa el mismo procedimiento que en el caso ya analizado de la antropofagia atribuida a Moctezuma (achacando a una fuente desconocida la entrega de esta información), se debe notar que el cronista no sólo indicará que los sacrificados en los rituales alimentaban a estas bestias sino que también habría sucedido lo mismo con los cuerpos de los españoles muertos durante la malhadada “Noche Triste”, lo que nos informa mediante una prolepsis. Me parece pertinente citar el extenso párrafo donde Bernal plantea dicha situación:

Pues más tenían en aquella maldita casa muchas víboras y culebras emponzoñadas, que traen en la cola uno que suena como cascabeles; éstas son las peores víboras de todas, y teníanlas en unas tinajas y en cántaros grandes, y en ellas mucha pluma, y allí ponían sus huevos y criaban sus viboreznos; y les daban a comer de los cuerpos de los indios que sacrificaban y otras carnes de perros de los que ellos solían criar; y aun tuvimos por cierto que cuando nos echaron de México y nos mataron sobre ochocientos cincuenta de nuestros soldados, que de los muertos mantuvieron muchos días aquellas fieras alimañas y culebras, según diré en su tiempo y sazón; y estas culebras y alimañas tenían ofrecidas [a] aquellos sus ídolos bravos para que estuviesen

¹⁵⁸ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 169.

en su compañía. Digamos ahora las cosas infernales, cuando bramaban los tigres y leones, y aullaban los adives y zorros, y silbaban las sierpes, era grima oírlo y parecía infierno.¹⁵⁹

Salta a la vista, en primer lugar, la adjetivación que el cronista utiliza para describir la sección del zoológico destinada a fieras y serpientes: Bernal habla de la “maldita” casa, de las “peores” víboras, de las “fieras” alimañas, de las cosas “infernales”. Como se ve, se busca transmitir al lector la idea de que este ámbito de la ciudad se halla dominado por fuerzas malignas y que ahí tienen lugar terribles y sacrílegas ceremonias (puesto que los animales son alimentados con carne humana). La seguridad que Bernal muestra respecto al destino de los cuerpos de sus compañeros muertos (ese “y aun tuvimos por cierto” que no sustenta en fuente alguna) parece desprenderse casi de esta precisión con que el cronista selecciona sus adjetivos y define con ellos este espacio desconocido para los europeos.

Por otro lado, el final de la frase me parece revelador por la asimilación que realiza Bernal de los aullidos que hacían las fieras dentro de esta casa, con los ruidos que producirían las ánimas en el infierno. Esta comparación *infernal*, tal como hemos constatado, no va a ser la única en la unidad que conforman los capítulos XCI y XCII: más adelante, el cronista equiparará las figuras de los dioses que se encontraban en el Templo Mayor con las de los diablos del averno. Desde mi perspectiva, este símil no es para nada inocente. Para el lector contemporáneo de la relación de Bernal, obviamente la imagen del Demonio y del infierno era muy sugestiva, y el establecer un cotejo entre éste y el nuevo mundo que el escrito del cronista daba a conocer, suponía instalar este territorio en la esfera de lo maléfico, esfera que le era conocida a este lector en un nivel tradicional (por la educación religiosa recibida desde la infancia). Es por eso que la supuesta manutención de las fieras con los cuerpos de los conquistadores adquiere una resonancia siniestra: de la misma forma que los diablos se “alimentan” de los pecados de los hombres, así los animales los imitarían en este reino lejano, por instancia de los nativos; aquellos, a su vez eran influidos por el Maligno, lo que convertía a la Nueva España en un “infierno sobre la tierra”. El hecho de que esta dieta de carne humana -tanto europea como nativa- no pudiera ser verificada efectivamente (puesto que Bernal tuvo que abandonar la ciudad junto con el ejército derrotado y porque asimismo no declara de donde recogió el testimonio) no constituye una falta significativa para la modulación del relato, ya que, a mi modo de ver, Bernal se decanta abiertamente a favor de tal hipótesis, más allá de las evidencias reunidas, en tanto es funcional al símil que busca sugerir.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶⁰ Creo interesante, en ese sentido, contraponer la información que Bernal nos proporciona en este apartado (que no haya confirmación en ningún otro cronista español) con lo que frente al mismo episodio declaran los informantes de Sahagún en el capítulo XII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*: “Habiendo llegado el capitán con los españoles y los amigos a este pueblo ya dicho, los mexicanos comenzaron a sacar la gente, así de los españoles como tlaxcaltecas y zempoaltecas que se habían ahogado en la acequia, que se llamaba *Toltecaacaloco* y en la que se llamaba *Petlacalco*, y en la que se llamaba *Mictlantongo*, sacáronlos, y despojáronlos, y echáronlos desnudos por entre las espadañas y juncias para que allí los comiesen las aves y

De acuerdo a lo que hemos podido reconocer es evidente que la función que cumple la descripción en los capítulos ya examinados es cualquier cosa menos “decorativa”. Bernal nos está acercando el mundo desconocido que constituye la ciudad de Tenochtitlán mediante la exposición de sus rasgos más destacados. Es por ello que, cuando llega el momento de abordar la descripción del mercado y del Templo Mayor, ésta adquiere un carácter simbólico innegable por cuanto refleja la relación que tendrían las creencias de los nativos con la influencia satánica que ya se advierte en el capítulo XC. El símil *infernal* una vez más aparece presente.

3) La visita al mercado y el Templo en el capítulo XCII: del simbolismo de la serpiente en el mundo cristiano y en la cosmovisión mexicana

Es así que Bernal narra una salida que Cortés y sus hombres realizan para conocer el mercado y el Templo Mayor, reseñada en el capítulo XCII de la *Historia verdadera*. La opulenta exhibición de productos de todo tipo que el cronista observa en el mercado (que van desde el oro, la plata y las “piedras ricas” hasta excremento humano, ofrecido en tinajas) impresiona por su gran variedad y por el “orden y concierto” con que están distribuidos en el inmenso recinto, donde cada artículo o fruto cuenta con un lugar bien determinado para su venta. Bernal nos habla también de la multitudinaria asistencia de gente que encuentra en la plaza, uno de los centros neurálgicos de la metrópoli mexicana, y de la presencia de jueces que resuelven cualquier litigio o inconveniente que surja entre comerciantes y compradores. Todo parece afirmarnos la grandeza de la cultura de los aztecas, que han podido organizar un sitio tan extraordinario con la mayor de las pulcritudes. El cronista puntualiza:

Iban muchos caciques que Montezuma envió para que nos acompañasen; y desde que llegamos a la gran plaza, que se dice el Tatelulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían.¹⁶¹

Si el mercado provoca la admiración rendida de los conquistadores, la marcha hacia el Templo Mayor genera, por el contrario, sensaciones completamente discordantes. Acompañados por un séquito de sacerdotes y nobles, los españoles atraviesan el circuito que rodea al *cú* y suben las ciento catorce escalinatas que los llevan hasta la cima del Templo. Desde allí tienen una visión privilegiada de la ciudad en la que están alojados. Por primera vez, quizás, son conscientes de la extraordinaria magnificencia de México-Tenochtitlán, de

los perros”. Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, p. 719. El contraste me parece pertinente puesto que en el libro de Sahagún los informantes no se guardarán de hablar del destino de otros prisioneros capturados durante el sitio de Tenochtitlán, de los cuales se indica puntualmente que fueron sacrificados. Una victoria tan aplastante como la que obtuvieron los mexicas sobre los españoles durante la Noche Triste hubiera sido celebrada en sus registros, señalándose por ende la suerte de los cuerpos de los muertos, cosa que no ocurre en dicho texto.

¹⁶¹ Bernal Díaz del Castillo, *op.cit.*, p. 171.

su extensión descomunal, de la suntuosidad de sus palacios y construcciones. Las comparaciones que surgen entonces favorecen completamente a la capital del imperio mexicana. Refiriéndose al mercado que contempla a sus pies, Bernal declara:

Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había, unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua, y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no la habían visto.¹⁶²

Es por ello que las imágenes que el relato va a proporcionar a continuación resultan tan chocantes. Del esplendor de esta maravillosa ciudad se pasará casi sin transición al horror de los sacrificios practicados en dicho Templo. De acuerdo a la crónica, Moctezuma permite a Cortés y sus hombres ingresar a una de las torres ubicadas en la cima del santuario mexicana. Ahí pueden vislumbrar de cerca las estatuas de los númenes tutelares del pueblo y las ofrendas de corazones humanos depositados en sus altares. El espectáculo de las paredes tapizadas de una gruesa capa de sangre humana y el hedor que ellas despiden, producen un escalofrío profundo incluso hoy, a poco menos de 500 años de distancia de los hechos. Bernal nos describe a partir de este momento un espacio que se identifica completamente con el infierno cristiano:

Luego vimos a otra parte, de la mano izquierda, estar el otro gran bulto del altar de Uichilobos, y tenía un rostro como de oso, y unos ojos que le relumbraban, hechos de sus espejos, que se dice *tezcal*, y el cuerpo con ricas piedras pegadas según y de la manera del otro su Uichilobos, porque, según decían, Tezcatepuca era el dios de los infiernos, y tenía cargo de las ánimas de los mexicanos, y tenía ceñido el cuerpo con unas figuras como diablillos chicos y las colas de ellos como sierpes, y tenía en las paredes tantas costras de sangre y el suelo todo bañado de ello, como en los mataderos de Castilla no había tanto hedor.¹⁶³

Hay que partir indicando que la asimilación que hace Bernal al igualar a Tezcatlipoca con el Satanás cristiano es errónea: considerado como dios de la providencia en la cultura náhuatl,¹⁶⁴ el numen mexicana no tiene las atribuciones *infernales* que el cronista parece adscribirle. Esto podría achacarse al desconocimiento que el soldado-narrador tiene del panteón azteca: como el mismo Bernal manifiesta en muchas ocasiones él estaba, en los meses que tuvo lugar la conquista de la ciudad, más preocupado de cumplir con sus obligaciones militares que de averiguar detalles de la religión de los pueblos vencidos. Sin embargo, la particular insistencia que muestra el cronista en referir el espacio del Templo a

¹⁶² *Ibid.*, p. 173.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶⁴ Así lo señala Caso: "Este dios era principalmente el de la providencia, y estaba en todas partes y entendía de todos los asuntos humanos, por lo que, sea directamente o en algunas de sus múltiples advocaciones, era adorado no sólo en Tenochtitlán, sino en otras muchas partes de México y especialmente en Texcoco". Alfonso Caso, *op.cit.*, p. 42.

la metáfora infernal durante todo este episodio, nos inclina a pensar en otras razones. La constante alusión -en este capítulo- a figuras del averno o el uso de calificativos de este tipo para explicar los rituales y ceremonias religiosas practicadas por los mexicas parecen insinuar que Bernal usa el episodio en un sentido ideológico. Así, el cronista sugiere una y otra vez el mismo símil:

Y allí tenían un atambor muy grande en demasía, que cuando le tañían el sonido de él era tan triste y de tal manera como dicen instrumento de los infiernos, y más de dos leguas de allí se oía; decían que los cueros de aquel atambor eran de sierpes muy grandes. (p. 174)

Y en aquella placeta tenían tantas cosas muy diabólicas de ver, de bocinas y trompetillas y navajones, y muchos corazones de indios que habían quemado, con que sahumaban a aquellos sus ídolos, y todo cuajado de sangre. (p. 174)

Y un poco apartado del gran *cu* estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno, porque tenía la boca de la una puerta una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para tragar las ánimas; y asimismo estaban unos bultos de diablos y cuerpos de sierpes junto a la puerta, y tenían un poco apartado un sacrificadoro, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y de costras de sangre. (p. 176).

Bernal concluye finalmente que: “Yo siempre le llamaba [a] aquella casa el infierno.”

Debemos notar también la repetida asociación que el cronista realiza entre las figuras de serpientes presentes en el Templo y la idea de infierno que ya se ha establecido a partir del apartado XC. En la tradición judeo-cristiana este animal se había convertido en una representación del mal (cosa que puede observarse desde el Génesis en adelante) y la abundancia de su efigie en la cultura mexica hizo muy fácil vincular las creencias de los naturales con el espacio infernal tan presente en la mente de los conquistadores. Jean Chevalier nos señala respecto de la significación de la serpiente en el mundo cristiano:

Sin embargo, la serpiente a la que se refiere por lo general el pensamiento de la edad media no es ésta; es la serpiente de Eva, condenada a reptar, y la serpiente, o dragón cósmico, cuya anterioridad reconoce san Juan en el Apocalipsis, pero cuya derrota él proclama: ‘Fue arrojado el enorme dragón, la antigua serpiente, el que se llama Diablo o Satanás, el que sucede al universo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él’ (Ap 12, 9). El seductor se convierte, desde entonces, en el repugnante. Sus poderes y su ciencia, como que no pueden ser negados en su existencia, lo son en su origen. Se los consideró como fruto de un robo, se convirtieron en ilegítimos con respecto al espíritu, la ciencia de la serpiente se convirtió en maldita y la serpiente que nos habita no engendró ya más que nuestros vicios, que no traen la vida, sino la muerte.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Herder, España, 2003, p. 935.

Frente a esta imagen de la serpiente como símbolo de muerte, la cultura mexicana proponía una interpretación que valoraba su papel en el esquema vida-muerte del ciclo de la existencia:

[LA SERPIENTE] simboliza la materia. Su asociación con las divinidades femeninas de la Tierra y el Agua es constante [...] El llamado *monstruo de la Tierra* está representado por las fauces abiertas de un reptil [...] En esta acepción, la materia es sinónimo de la muerte, de la nada: cráneos y esqueletos constituyen, con la serpiente, el conjunto de atributos de las diosas [...].

Sin embargo, esqueletos y serpientes están casi siempre cargados de un dinamismo que, de germen de muerte, los transforma en germen de vida.¹⁶⁶

Esta idea de la serpiente en tanto representación privilegiada del ciclo vida-muerte, se halla resumida en la figura de Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, uno de los dioses más importantes del panteón indígena, cuya efigie fue abundantemente reproducida en códices, esculturas y la cerámica de los indígenas a partir del siglo I DC y que, naturalmente, se encontraba representada entre las esculturas que estaban dentro del circuito del Templo -a las que alude Bernal, entre otras menciones del animal en los fragmentos citados. Enrique Florescano señala en relación a este dios:

Quizá la imagen mejor conocida de la entidad que más tarde se llamó Quetzalcoatl es la que lo representa como serpiente con plumas o Serpiente Emplumada. En la tradición mesoamericana la serpiente está asociada a los poderes reproductores de la tierra y la fertilidad. Es la imagen misma de la resurrección: cada año cambia de piel y se regenera.¹⁶⁷

Nuevamente hallamos que la mirada que españoles y mexicanos tienen respecto a un mismo concepto o cosa difiere fundamentalmente: lo que para los naturales implica un retrato de la vida y la resurrección, para Bernal son imágenes representativas de ese trasunto del *infierno* que es el Templo. No hay punto de contacto entre ambas ideas, como no lo podía haber entre culturas tan opuestas una de la otra. Pasarían muchas décadas antes de que los misioneros franciscanos hicieran una revaloración de la figura de la Serpiente Emplumada y ésta comenzara a ser entendida en términos más amables, como una prefiguración del mensaje de Cristo.

El análisis efectuado en estas páginas sobre la relevancia de la efigie de la serpiente en el ámbito de las creencias mexicanas, no implica para nada dejar de lado la importancia de otros dioses para la cosmogonía de los naturales, tales como Huitzilopochtli o Tláloc, cuyas figuras coronaban la cima del templo doble ubicado en el centro del recinto ceremonial de México-Tenochtitlán. Aunque la asociación entre serpiente y espacio infernal era mucho más fácil de establecer, los extraños atributos de los númenes mexicanos, sustentados en una cosmovisión

¹⁶⁶ Laurette Sejourne, *El universo de Quetzalcóatl*, FCE, México DF, 1962, pp. 23-26.

¹⁶⁷ Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México DF, 2009, p. 99.

distinta de la que configuraba la mente de los europeos, y basada además en patrones estéticos diferentes, permitía extraer conclusiones parecidas, como lo señala Berta Gilaberti:

Lo que ante los indígenas se presentaba como potencias divinas con capacidad de creación, sustentación, preservación, destrucción y protección, fue transformado en el discurso occidental en derivaciones y caretas del Maligno. Para los evangelizadores las representaciones locales eran demonios enmascarados que engañaban y que no estaban muy lejanos en “fealdad” a la imagen ya conocida del Demonio en Europa.¹⁶⁸

Es claro el propósito, como ha podido establecerse, de equiparar al Templo con una escenificación del infierno cristiano, ya que dicha casa está ligada de un modo indisoluble a la religión de los nativos; puesto que gran parte de los rituales y ceremonias realizados por los mexicas giran en torno a él, lo que se nos quiere transmitir es que, en última instancia, son las creencias de éstos las que están impregnadas de características infernales. Siendo la religión (y el Templo en que se efectuaban los ritos) un elemento fundamental de la identidad de los mexicas, se puede conjeturar que el rasgo se traslada a toda la cultura de los indígenas, que será entrevista entonces como una manifestación demoníaca.

Sobre la importancia del Templo para la cosmovisión de los naturales, Miguel León Portilla nos comenta:

Aunque en cierto modo toda Tenochtitlán nace y existe en tiempo y espacio sagrados, ello es sobremanera cierto en lo que toca al recinto del templo mayor. Al fijarnos en éste no vamos a hacerlo repitiendo los diversos testimonios que mencionan cuántas veces, cuándo y cómo se reedificó, siempre con mayor suntuosidad. Tampoco habrá que aducir aquí lo que consta por la arqueología o por inferencias derivadas de algunas fuentes. Importa valorar en qué sentido, precisamente en ese templo, vino a plasmarse el universo del mito primordial acerca de Huitzilopochtli, raíz y prenuncio del destino de los mexicas.¹⁶⁹

Lo anterior viene a ser reafirmado por Eduardo Matos Moctezuma, principal involucrado en el proyecto de recuperación del Templo, quien señala:

Una vez establecido el centro expresado en el recinto ceremonial o espacio sagrado, que según Sahagún contenía hasta 78 edificios (entre ellos el Templo Mayor), vemos cómo éste se constituye en el centro de centros. Por él se puede ascender a los niveles celestes o bajar al inframundo, es decir, es el punto de unión de estos niveles; de él parten los cuatro rumbos del universo y los puntos cardinales; en su arquitectura está expresada la dualidad y en los cuerpos de la pirámide otros tantos niveles de ascenso; los dos adoratorios de la parte superior y la doble escalinata que a ellos conducen, es decir, cada mitad del edificio representa

¹⁶⁸ Berta Gilaberti, *op.cit.*, p.29.

¹⁶⁹ Miguel León Portilla, *México-Tenochtitlán: su tiempo y espacio sagrados*, Plaza y Valdés Editores, México DF, 1992, p. 49.

simbólicamente una montaña sagrada y encierran un mito importante. Es, en fin, el lugar de la mayor sacralidad para el azteca.¹⁷⁰

No es mi intención, con lo dicho anteriormente, el aminorar el impacto producido en Bernal por las escenas de sacrificio. Desde mi punto de vista, hay una sincera repulsión de parte de los españoles hacia tales prácticas, repulsión que nosotros de alguna forma compartimos. Independientemente de que los rituales y ceremonias mexicas estuvieran fundados en una determinada cosmovisión -donde el sacrificio humano tenía un lugar central- que podemos comprender o no, nuestra sensibilidad rechaza actos como éstos. Creo que la discusión no va por aquí. Lo que a mi parecer destaca con fuerza es que existe un *uso* de estos elementos, que son configurados con el fin de proporcionar una imagen determinada de la religión mexicana y de sus practicantes, que son caracterizados de acuerdo a un patrón que ha venido construyéndose desde el capítulo XC de la *Historia verdadera*.

La revisión de los capítulos XC, XCI y XCII nos ha permitido observar de qué manera dentro de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* se constatan ciertos procesos de construcción de la imagen indígena por parte de Bernal. Dichos procesos, pueden entreverse en otros cronistas y relatores del episodio de la conquista de México, pero en ninguno se encuentran tan firmemente desarrollados como en la crónica del soldado-narrador. Bernal apunta algunos rasgos del carácter indígena en los capítulos citados (como el de su idolatría, la antropofagia ligada al sacrificio humano, el “pecado nefando”) y los repite una y otra vez en su relato de los hechos acaecidos, con el objeto de singularizar a los mexicas ante sus lectores. No es que obvie otros atributos de éstos o destaque sólo sus cualidades negativas: Bernal no esconde la admiración que siente por muchos de los logros de la cultura de los conquistados: la descripción maravillada que hace de recintos como el arsenal, la casa de las aves, la de las fieras, su relato del recorrido por el mercado, son una prueba de esto. La cuestión es que en la medida que los mexicas siguen siendo los “enemigos”, aquellos que se oponen a la consolidación del poder español (y más importante aún: que son los que mantienen la economía y la sociedad colonial vivas, puestos que sirven en las encomiendas a los conquistadores) la valoración que Bernal realiza de ellos está determinada por intereses muy particulares. En ese sentido, considero que son estos intereses los que establecen los límites de la mirada que presenta el cronista del mundo indígena.

Es así entonces como la metáfora *infernal* se incrusta en la tesitura del relato: Bernal utiliza el símil para respaldar esta caracterización general que efectúa de los mexicas, al señalar las conexiones que tendría su sociedad con Satanás. Esto, obviamente, debe haber influido sobre los receptores contemporáneos del texto, acostumbrados por siglos de aleccionamiento religioso a temer la figura del ángel rebelde. De esa manera, el cronista proporciona las claves para leer y entender este mundo tan ajeno a las tradiciones culturales de Occidente.

¹⁷⁰ Eduardo Matos Moctezuma, “La pirámide del sol y el primer coatepantli conocido del centro de México”. En Obras 6: *Teotihuacán*, El Colegio Nacional, México DF, 2009, p. 174.

CONCLUSIONES

Pues si [Hernán Cortés] dice que es cosa admirable la razón que tienen en todas las cosas, ¿en qué los halla faltos de ella, y en qué halla que son bárbaros?, pues ha dicho tantas cosas de su policía y buen gobierno, y dice muchas veces que no sabrá él decir ni explicar, ni aun él y todos los que con él están, comprender en su entendimiento las cosas de aquella tierra, ni la grandeza del señor de ella, ni de su servicio y gobernación, y que por mucho que diga no dirá una pequeña parte de lo que ello es; y dice otras muchas palabras de encarecimiento, y con razón, porque lo mismo dice el religioso que se ha dicho en aquel su libro, y ambos dicen muchas cosas de los demás señores. Pues si esto es así, ¿por qué concluye con decir que es gente bárbara y sin razón, diciendo luego que es cosa admirable la que tienen en todas las cosas?

Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*

El recorrido por algunos capítulos de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* nos ha permitido constatar cómo en el relato que la crónica de Bernal establece de los hechos de la conquista de México intervienen ciertos mecanismos de configuración de imagen, que tienen relación con la forma de caracterizar a los mexicas por parte del cronista: en la narración que Bernal hace de los episodios vinculados con la matanza de Cholula (capítulo LXXXIII), y la descripción que realiza de la ciudad de México-Tenochtitlán, partiendo de la cabeza política del imperio, el tlatoani Moctezuma (capítulos XC, XCI y XCII), vemos cómo toma cuerpo una determinada visión del mundo indígena, sostenida en la constelación de rasgos ya varias veces comentada (idolatría, antropofagia, sodomía). Aunque en el relato de los acontecimientos, el cronista da espacio a los matices e incorpora también en el cuadro que construye características más “amables” de los naturales, haciendo un elogio de la grandeza de la ciudad y de su organización (en especial en la unidad que conforman los capítulos XC-XCI-XCII), es claro que existe un núcleo de rasgos alrededor del cual concentra su análisis.

Este núcleo responde a la idea generada por los europeos respecto a la *barbarie* de los indígenas: tal como hemos revisado en el capítulo 1, dicha noción fue aplicada a los naturales casi desde el momento mismo en que Colón desembarcó en las Antillas y se hizo cada vez más compleja en la medida que los españoles entraron en contacto con grupos culturales de distinta índole al que tenían caribes y taínos, los primeros habitantes de América con los que tuvieron trato. En el caso de los mexicas, el concepto adquirió una serie de características determinadas, algunas de las cuales ya venían siendo delineadas desde los primeros días del descubrimiento.

Se debe reconocer, por otro lado, que existían múltiples factores que dificultaban una apreciación desinteresada del mundo indígena por parte de los españoles y que explican, por

tanto, la utilidad de la idea de *barbarie* aplicada a los naturales: en primer lugar, la novedad radical que suponía para los europeos el contacto con los pueblos americanos, los obligó a recurrir a este viejo concepto -en un intento de asimilar los hábitos y costumbres que desconocían- con el objeto de integrar a estos hombres en la visión de mundo que los cristianos habían construido desde fines de la Antigüedad; en segundo término hay que mencionar el hecho de que para los conquistadores, los indígenas fueron una fuente de mano de obra y de producción de riqueza de la cual no quisieron jamás desprenderse, lo que obviamente tenía consecuencias a la hora de juzgarlos como iguales; también cumple un papel importante en este cuadro, el afán de expansión imperial que guía a hombres como Colón, Cortés, Pizarro y otros en sus expediciones a los nuevos territorios, puesto que es esta ambición la que genera un marco filosófico y legal en que la idea de *barbarie* cumple una función fundamental; por último, no puede desconocerse el valor que los españoles asignaban a la evangelización de los indígenas, para la que era esencial la consideración de que las creencias de los naturales tenían un origen satánico, lo que ponía a los conquistadores en la obligación de combatir y extirpar sus ritos y ceremonias.

La idea de la *barbarie* de los mexicas tiene una resonancia trascendental en los apartados analizados de *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, tal como hemos podido verificar en los capítulos 2 y 3 de esta investigación. Tomemos por ejemplo el capítulo LXXXIII donde Bernal presenta y desarrolla diestramente la hipótesis de la conjura de los cholultecas (alentada por Moctezuma) a partir del uso de la perspectiva y de la trama: el narrador de la historia muestra un dominio total de las situaciones relatadas a nivel de espacio y tiempo, además de un conocimiento notable de la conciencia de los personajes, que se expresa por diversas vías: dándonos un vistazo de acontecimientos venideros (a través de *prolepsis* narrativas), por intermedio de intrusiones a la mente de los indígenas o mediante la apelación al narratario del relato; todos estos elementos se combinan para configurar una imagen de los indígenas, que incluso adquiere una función en la estructura misma del relato, puesto que la construcción de los acontecimientos asociados al paso por Cholula, y a la matanza ahí efectuada -dispuesta en una secuencia narrativa-, va a orientar la lectura en una determinada línea, cual es la justificación de la destrucción de la ciudad por parte de los españoles.

La misma idea subyace a la unidad que componen los capítulos XC, XCI y XCII: comenzando en el diálogo que Cortés y Moctezuma sostienen a poco de la llegada de los españoles a México-Tenochtitlán, Bernal va a incrustar en la tesitura del relato la metáfora del *infierno* cristiano como imagen que ilustra el espacio en que viven los mexicas, al mismo tiempo que respalda la caracterización que efectúa de los indígenas. Esta metáfora será llevada hasta sus últimas consecuencias, primero con el retrato que el cronista construye de la principal cabeza del imperio, el tlatoani Moctezuma (en que nos presenta una etopeya y una prosopografía del líder de la triple alianza), y luego con la descripción que realiza de varios edificios y lugares importantes de la ciudad, siendo el más significativo de ellos el

Templo Mayor, que en el relato de Bernal será una escenificación del infierno, puesto que en él tienen lugar los ritos sacrificiales de los mexicas y se conciertan un grupo de rasgos (la presencia de la serpiente en las esculturas de los númenes de los naturales; la sangre derramada en los sacrificios; lo siniestro de las ceremonias para la mirada europea, etc.) que parecen indicar a los españoles que se encuentran en el reino de Satanás.

A mi entender, interviene en esta apreciación del mundo indígena la motivación ideológica que ya habíamos señalado en la introducción a este trabajo. Las crónicas y relaciones de conquista, de las cuales forma parte la *Historia verdadera* de Bernal, fueron escritas con objetivos determinados que, lógicamente, incidieron al momento de configurar una imagen de los naturales, tal como nos lo recuerda Gerardo Ramírez Vidal:

Desde nuestro punto de vista tales obras no se pueden considerar ni como textos históricos ni como obras literarias propiamente dichas, aunque obviamente pueden analizarse desde diferentes puntos de vista: histórico, sociológico, literario, antropológico, filosófico, etcétera, pues el propósito de sus autores no era ni la exposición histórica de los hechos ni la recreación literaria. Las Crónicas de conquista deben considerarse como textos puramente retóricos, pues los cronistas tenían como propósito fundamental la persuasión, y hacia este objetivo dirigían todos sus esfuerzos.

En cuanto al género, las Crónicas no pertenecen a uno en especial, aunque originalmente eran de carácter epidíctico, pues sus autores pretendían alabar y engrandecer las hazañas de sus protagonistas con el objeto de influir en sus destinatarios y obtener de éstos algún reconocimiento.¹⁷¹

Habría que agregar a los objetivos señalados por Ramírez Vidal (el afán de reconocimiento; el ansia de obtener beneficios de tipo económico-social como la asignación de encomiendas e indios de trabajo), el deseo de justificar la conquista y la destrucción de muchas de las sociedades indígenas como otro más de los sustratos ideológicos que impulsa la escritura de estas crónicas y relaciones.

El conjunto de las motivaciones mencionadas anteriormente explica el hecho de que en la *Historia verdadera* se perfile una sutil línea de separación entre españoles e indígenas, que responde en un nivel general, a lo que Teun Van Dijk propone como polaridades básicas que constituyen las ideologías: se establece una distancia entre el Nosotros (los españoles, representantes de la civilización) y el Ellos (indígenas, bárbaros) -lo que se hace evidente en la alocución que Cortés dirige a Moctezuma al principio del capítulo XC de la *Historia verdadera*-, a través de una serie de estrategias que se ajustan a lo que este mismo teórico denomina “cuadrado ideológico”:

Por consiguiente, para proporcionar un análisis ideológico más sutil, que también sea válido para otras estructuras en la expresión de la ideología, modificaremos así los cuatro principios:

¹⁷¹ Gerardo Ramírez Vidal, *Retórica y colonialismo en las crónicas de la conquista*. En *Temas de retórica hispana renacentista*, UNAM, México, 2000, p. 70.

Poner énfasis en Nuestros aspectos positivos.
Poner énfasis en Sus aspectos negativos.
Quitar énfasis de Nuestros aspectos negativos.
Quitar énfasis de Sus aspectos positivos.¹⁷²

Desde mi punto de vista, este contraste permite revelar la trama detrás del discurso que cronistas como Bernal desarrollan, en especial respecto al énfasis que se pone en estos relatos sobre los aspectos negativos del orbe indígena -siguiendo los términos de Van Dijk-, opuesto a la forma en que se soslayan los mismos aspectos si de los conquistadores se trata.

También es interesante observar, como parte del proceso de construcción de una imagen de los naturales, la manera en que la violencia es *naturalizada* en la *Historia verdadera*; aun cuando admitamos que todo conflicto suponga una cuota cierta de destrucción y muerte -y más todavía una guerra, como la que enfrentó a mexicas y españoles, donde los duelos cuerpo a cuerpo eran centrales en el desarrollo de los combates y en el que, además, los europeos contaban con armas tecnológicamente superiores- la magnitud que alcanzó la ruina de la ciudad, y las frecuentes comparaciones que harán Bernal, Motolinía y otros entre la caída de México-Tenochtitlán y la suerte de la Jerusalén tomada por los romanos, obligan a reflexionar sobre dicha situación. Esta *naturalización* puede comprobarse en el capítulo LXXXIII, que refiere la así llamada “matanza de Cholula”, ya que del relato que el cronista hace de los acontecimientos se desprende la idea de la *inevitabilidad* de la acción de los españoles, de la *necesidad ineludible* de responder a la conjura planeada por los cholultecas y alentada por Moctezuma mediante una violencia extrema, que fuera acorde con la supuesta amenaza.

La mixtura de todos estas razones y fundamentos permite comprender el por qué Bernal configura la imagen de los mexicas en varios segmentos de su crónica de acuerdo a determinadas características, construyendo un retrato del mundo indígena que le tocó conocer, que se sostiene, tal como hemos venido insistiendo, en la idea de la *barbarie* de los naturales, la cual se contrapone abiertamente en el relato trazado por la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* a la acción moderadora, civilizatoria de los conquistadores.

¹⁷² Teun Van Dijk, *Ideología y discurso*, Editorial Ariel, Barcelona, 2003, pp.57-58.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Francisco De, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, UNAM, México DF, 1980
- ALEMÁN, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, Editorial Ramón Sopena S.A., Barcelona, 1978
- ANONIMO, *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temistitán Mexico, escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Editorial América, México DF, 1941
- BARTHES, Roland, "La muerte del autor". En María Stoopen (coordinadora), *Sujeto y relato: antología de textos teóricos*, UNAM, México DF, 2009
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de Retórica y poética*, 3 edición, Editorial Porrúa, México DF, 1985
- BESTARD Joan, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Editorial Barcanova, Barcelona, 1987
- BITTERLI, Urs, *Los "salvajes" y los "civilizados": el encuentro de Europa y Ultramar*, FCE, México DF, 1981
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, México DF, 1992
- CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Espasa Calpe S.A., Buenos Aires, 1943
- CHEVALIER, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Herder, España, 2003
- COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa Calpe S.A., Madrid, 1982
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, Ed. Porrúa, México DF, 1994
- DAVIES, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, FCE, México, 2004
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1992
- DUVERGER, Christian, *Flor letal: economía del sacrificio azteca*, FCE, México, 1993
- EAGLETON, Terry, *Ideología: una introducción*, Ediciones Paidós, 2005
- ESTRADA, Oswaldo, *La imaginación novelesca. Bernal Díaz entre géneros y épocas*, Iberoamericana, Madrid, 2009
- FLORESCANO, Enrique, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1995
- FLORESCANO, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México DF, 2009
- FONDO ANTIGUO, *Tesoro de la lengua castellana o española*. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>. Consultado el 28 de agosto de 2015.
- FRAZER, James, *La Rama Dorada*, FCE, México DF, 1986
- FRIEDE, Juan, *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, Editorial Siglo XXI, México, 1974
- FUENTES, Carlos, *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, FCE, México, 1990

- GARCÍA, Jesús, *Excursus y discurso en Bernal Díaz del Castillo*, UAM, México DF, 2012
- GARZA, Federico, *Quemando mariposas: sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Editorial Laertes, Barcelona, 2002
- GENETTE, Gerard, "Las fronteras del relato". En María Stoopan (coordinadora), *Sujeto y relato: antología de textos teóricos*, UNAM, México DF, 2009
- GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978
- GILABERTI, Berta, *Las caras del Maligno: Nueva España, siglos XVI al XVIII*. Tesis para optar al grado de Doctora en Historia. UNAM, México, 2010
- GONZÁLEZ, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México, 1994
- GRAULICH, Michel, *El sacrificio humano entre los aztecas*, FCE, México, 2016
- HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, Sep / Setentas, México, 1974
- HANKE, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959
- HISTORIA DEL NUEVO MUNDO. *Carta de Diego Alvarez Chanca*. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://www.historiadelnuevomundo.com/docs/Carta-Relacion-Doctor-Chanca.pdf>. Consultado el 01 de noviembre de 2015.
- HOMERO, *La odisea*, Losada, Buenos Aires, 2004
- IGLESIA, Ramón, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, Sep / Setentas, México DF, 1972
- IGLESIA, Ramón, *El hombre Colón y otros ensayos*, FCE, México, 1986
- LAFAYE, Jacques, *Los Conquistadores*, Editorial Siglo XXI, México DF, 1978
- LAVALLÉ, Bernard, *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*, Ed. Ariel, México, 2009
- LE CLEZIO, Jean, *El sueño mexicano, o, el pensamiento interrumpido*, FCE, México, 1992
- LEÓN Portilla, Miguel, *Bernal Díaz del Castillo, Cuaderno para la Docencia 7*, Universidad de Colima / UNAM, Colima, 1994
- LEÓN Portilla, Miguel, *México-Tenochtitlán: su tiempo y espacio sagrados*, Plaza y Valdés Editores, México DF, 1992
- LEONARD, Irving, *Los libros del conquistador*, FCE, México DF, 1996
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, 1999
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología*, UNAM, México, 1984
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979
- MATOS Moctezuma, Eduardo, "La pirámide del sol y el primer coatepantli conocido del centro de México". En *Obras 6: Teotihuacán*, El Colegio Nacional, México DF, 2009
- MENDIOLA, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1995
- MIGNOLO, Walter, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento". En Madrigal, Luis Iñigo, *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Tomo I, Editorial Cátedra, Madrid, 1993
- MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994

- MORISON, Samuel, *El almirante de la Mar Océano: vida de Cristóbal Colón*, FCE, México DF, 1993
- NAVARRO, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispana*, UNAM, México DF, 1998
- O' GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, FCE, México, 2004
- O' GORMAN, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". En *Imprevisibles historias: en torno a la obra y legado de Edmundo O' Gorman*, FCE / UNAM, México, 2009, Estudio preliminar y edición a cargo de Eugenia Meyer
- OLIVIER, Guilhem, "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'". En *Historias*, 28 (1992), 47-64.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, Tomo IV, Editorial Porrúa, México, 1978
- PANÉ, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Editorial Siglo XXI, México, 1974
- PASTOR, Beatriz, *Discurso narrativo de la Conquista de América*, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1983
- PÉREZ, José Antonio, *Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'*. [Recurso en línea]. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3630>. Consultado el 15 de abril de 2015.
- PIMENTEL, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*, Editorial Siglo XXI, México, 2002
- RAMÍREZ Cabañas, Joaquín, "Introducción". En *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1992
- RAMÍREZ Vidal, Gerardo, "Retórica y colonialismo en las crónicas de la conquista". En *Temas de retórica hispana renacentista*, UNAM, México, 2000
- REYES, Alfonso, *Letras de la Nueva España*, FCE, México, 1948
- RODRÍGUEZ Barbón, José Antonio, "Bernal Díaz del Castillo: Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Estudio". En *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: manuscrito "Guatemala"*, El Colegio de México / UNAM / Servicio Alemán de Intercambio Académico / Agencia Española de Cooperación Internacional, México DF, 2005
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, *Historia de una historia: la crónica de Bernal Díaz del Castillo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, *Introducción crítica a la "Historia verdadera" de Bernal Díaz del Castillo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2006
- SEJOURNÉ, Laurette, *El universo de Quetzalcóatl*, FCE, México DF, 1962
- SOUSTELLE, Jacques, *El universo de los aztecas*, FCE, México DF, 1982
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en la víspera de la conquista*, FCE, México DF, 1956
- STOOPEN, María, "La figura del histor en La Araucana (ponencia)". En *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del Hispanismo*, (París, del 9 al 13 de Julio de 2007), v. II, 2010 (CD-ROM)

- TAPIA, Andrés de, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del mar Océano. El cual salió de la isla de Cuba, que es en las dichas Indias, y fue al puerto de la Villa Rica de la Veracruz, que es el primer nombre que puso a una villa que pobló y fundó en lo que él llamó después Nueva España.* En Yáñez, Agustín (editor), *Crónicas de conquista*, UNAM, México DF, 1963
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América: el problema del otro*, Editorial Siglo XXI, 2012
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros: reflexiones sobre la diversidad humana*, Editorial Siglo XXI, México, 2003
- VAILLANT, George, *La civilización azteca*, FCE, México DF, 2003
- VAN DIJK, Teun, *Ideología y discurso*, Editorial Ariel, Barcelona, 2003
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México DF, 1996
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, El Colegio de México / FCE, México DF, 1996
- WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Editorial Paidós, Barcelona, 2003
- ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la conquista*, FCE, México DF, 1984
- ZAVALA, Silvio, *La colonización española en América*, Sep / Setentas, México, 1972
- ZAVALA, Silvio, *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, El Colegio Nacional, México, 1991
- ZORITA, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, UNAM, México DF, 1993