



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**LA IMAGEN DEL SACRIFICIO INDÍGENA EN LA NUEVA ESPAÑA. LA VISIÓN
ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA
LIVIU POPESCU

TUTORES PRINCIPALES

DR. GUILHEM OLIVIER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
DR. ARTURO TARACENA ARRIOLA
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES, UNAM, MÉRIDA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

FEDERICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
RAYMUNDO CÉSAR MARTINEZ GARCÍA
EL COLEGIO MEXIQUENSE A.C., TOLUCA



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**LA IMAGEN DEL SACRIFICIO INDÍGENA EN LA NUEVA ESPAÑA. LA VISIÓN
ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA
LIVIU POPESCU

TUTORES PRINCIPALES

DR. GUILHEM OLIVIER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
DR. ARTURO TARACENA ARRIOLA
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES, UNAM, MÉRIDA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

FEDERICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM
RAYMUNDO CÉSAR MARTINEZ GARCÍA
EL COLEGIO MEXIQUENSE A.C., TOLUCA

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me permitió realizar el presente estudio.

Agradezco también al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por el apoyo constante durante los años de estudio que me facilitó desarrollar y finalizar mi trabajo de tesis.

Agradezco a los miembros del Comité Tutorial, al Dr. Guilhem Olivier, al Dr. Arturo Taracena Arriola, al Dr. Federico Navarrete Linares, a la Dra. Berenice Alcántara Rojas y al Dr. Raymundo Cesar Martínez García por el apoyo y la dirección que fueron fundamentales para definir la forma y el contenido del presente estudio. Un agradecimiento especial a mis tutores principales, el Dr. Guilhem Olivier y el Dr. Arturo Taracena Arriola por el apoyo y las invaluable correcciones y sugerencias con las que me acompañaron durante el tiempo que demoré en realizar la presente investigación.

De gran valía fue también el seminario dedicado a la semiótica cultural dirigido por el Dr. José Alejos García, como también sus comentarios.

La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo XVI

Capítulo I. Introducción	1
1.1. Metodología	4
1.1.1. Antecedentes	4
1.1.2. Problema de investigación	6
1.1.3. Aspectos metodológicos	8
1.1.4. Fuentes	17
1.2. Marco teórico / conceptual	19
1.2.1. El sacrificio	20
1.2.2. Antropofagia y canibalismo	21
1.2.3. El imaginario	23
1.2.3.1. Rasgos generales del imaginario	28
1.2.3.2. Imaginario: imagen – representación	30
1.2.3.3. Imaginario entre imaginación y realidad	31
1.2.3.4. Dinámica y difusión del imaginario	34
1.2.3.5. La memoria colectiva y el imaginario	35
1.2.3.6. Mundos del Imaginario	36
1.2.4. La dinámica cultural: explosión y visión dinámica	37
1.2.4.1. La visión dinámica	40
1.2.4.2. El discurso de la historiografía española y la “visión dinámica tardía”	43
1.2.4.3. Historia del imaginario e historiamencial	44
Capítulo II. Prolegómenos	46
2.1. El “problema” del indio y la herencia de la mentalidad española	46
2.1.1. La proyección cristiana sobre el concepto de sacrificio	47
2.1.1.1. La concepción cristiana del sacrificio: fundamentos teológicos	47
2.1.1.2. La teoría aplicada	53
2.1.1.3. Sacrificio y homicidio: discursos divergentes	56
2.1.1.4. El misionerismo y la necesidad de entender la idolatría	61

2.1.2. La antropofagia como herencia medieval europea	63
2.1.3. Canibalismo o antropofagia?	65
2.1.4. La institución de la guerra cristiana en el Medioevo: infieles y heréticos	69
2.2. El interludio. La imagen del indígena caribeño	76
2.2.1. Un nuevo mundo – entre la imagen paradisiaca y el imaginario medieval	76
2.2.2. Entre el indio y el caníbal	78
2.2.2.1. El indio natural o el indio bueno	78
2.2.2.2. El consumidor de carne humana, el caníbal	82
2.2.2.3. La imagen bipolar del indígena: caníbal – indio	87
2.2.3. El ámbito sagrado	89
2.2.3.1. El ídolo y la divinidad “natural” / candorosa	89
2.2.3.2. El lugar sagrado “natural”	90
2.2.4. El médico, el hechicero y el “santo”	91
2.2.5. Sacrificio y canibalismo en las Islas	92
2.2.5.1. La ofrenda del cemi	92
2.2.5.2. El canibalismo y la víctima humana	93
2.2.5.3. El cuerpo alimenticio	95
2.2.5.4. La imagen antropofágica	98
2.2.6. Los indígenas caribeños entre evangelización y destrucción	101
Consideraciones preliminares	105

Capítulo III. El sacrificio indígena en la Nueva España en el contexto de la conquista y la evangelización. El primer contacto 107

3.1. El sacrificio indígena: la escena y sus personajes	108
3.1.1. El tiempo pagano	108
3.1.2. El espacio sagrado: lugar de encuentro con la divinidad	110
3.1.3. Un mundo nuevo y sus demonios	113
3.2. Los personajes	122
3.2.1. El sacerdote indígena entre sacrificio y devoción	122

3.2.2. La víctima humana. Imágenes y actitudes	128
3.2.3. El indígena entre el idólatra y el inocente engañado	132
3.3. Crueldad, desviación y apoteosis	136
3.3.1. El ambiente ritual	136
3.3.2. El sacrificio humano. Lo monstruoso y tremendo	140
3.3.3. El sacrificio desviador	145
3.4. La apoteosis terrorífica	147
3.4.1. La imagen antropofágica	147
3.4.2. El cuerpo sacrificial	149
3.4.3. Lo prohibido, lo tolerado y lo castigado	150
3.5. El nuevo cristiano y la imagen paliada de la idolatría	151
3.5.1. El inocente neófito y la conversión	151
3.5.2. El hereje y la imagen perversa de la devoción	156
Consideraciones preliminares	161
Capítulo IV. El sacrificio indígena y la polémica sobre el Nuevo Mundo	171
4.1. El problema de la polémica – breve historiografía	171
4.1.1. Los fundamentos teóricos de Santo Tomas de la controversia teológico – jurídica	171
4.1.2. Los principios de la polémica en la España del siglo XVI	172
4.1.3. La sistematización de los aspectos teóricos de la controversia: Francisco de Vitoria y sucesores	173
4.1.4. La controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda	178
4.1.5. Ecos tardíos de la Controversia de las Indias	180
4.2. El lugar del sacrificio en la polémica en torno al indígena del Nuevo Mundo	186
4.2.1. El debate polémico en España	186

Consideraciones preliminares	206
4.2.2. Aspectos de la polémica en la Nueva España	208
4.2.2.1. Ecos de la polémica en los albores de la conquista	208
4.2.2.2. Imágenes peculiares de la polémica	218
4.2.2.3. Nuevo contexto, enfoques peculiares	226
4.2.2.4. La Controversia en las Juntas teológicas 1569-1575, 1585	240
Consideraciones preliminares	246
Consideraciones finales	253
Capítulo V. La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española (en la segunda parte del siglo XVI): dinámica y estereotipo	255
5.1. La escena ritual del sacrificio humano indígena	256
5.1.1. Tiempo ritual endemoniado	256
5.1.2. El mundo del templo idólatra	260
5.1.3. La divinidad indígena entre la proyección clásica y cristiana	270
5.2. Actante y espectador	284
5.2.1. El sacerdote: la imagen fiel del diablo	284
5.2.2. La víctima del sacrificio: la visión religiosa y humana	296
5.2.3. El auditorio: el indígena frente al espectáculo sagrado	308
5.3. El sacrificio humano: actuación y reverberación	316
5.3.1. La dimensión demoniaca del ambiente ritual	316
5.3.2. Aspectos sombríos del sacrificio humano	321
5.3.3. El sacrificio sangriento como acto descomedido	334
5.4. El cuerpo sacrificial: manejo y descomposición	339
5.4.1. Antropofagia y canibalismo	340
5.4.2. Metamorfosis del cuerpo sacrificial	350

5.4.3. Sacrificio y antropofagia entre luces y sombras	352
5.5. La nueva iglesia y la nueva idolatría	355
5.5.1. El indígena neófito y la evangelización	355
5.5.2. El fracaso de la conversión y la idolatría revivida	375
Consideraciones preliminares	386
Conclusiones	397
Bibliografía	411

La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo XVI

Capítulo I. Introducción

El mundo prehispánico, desde su descubrimiento para los ojos del europeo, no dejó de captar la atención de los literatos o investigadores. Pues, al igual como para los contemporáneos de su “revelación,” representa todavía un lugar del Otro, “exótico,” lleno de “imágenes maravillosas”, un verdadero “Paraíso” para el conquistador, como también lo es para el investigador. El enfoque de estas investigaciones se ubica a dos niveles: al nivel “real,” es decir, intentar sacar a la luz la historia “real” de las culturas vivientes del Nuevo Mundo, y al nivel imaginario, buscando proyectar el panorama de la imagen mental del europeo sobre el Otro, el indígena. Son, de hecho, dos miradas distintas: una interna – sobre la cultura misma y de la cultura misma hacia afuera, y la otra, externa – una imagen reflejada del Otro. El imaginario cristiano encontró desde un principio un terreno virgen y propicio para ejercer su mirada “inquietante” y utópica en el Nuevo Mundo. Aquí fue en donde proyectó sus modelos, reveló otros nuevos y ajustó a los existentes.

La mentalidad, el imaginario, impulsados por la Escuela de Los Anales, la filosofía y el psicoanálisis, despertaron una viva preocupación para el historiador y abrieron nuevos caminos para una antropología histórica al lado de las otras direcciones de estudio. La mirada del investigador, clavada en su propio terreno, evadió hacia otros horizontes, transgrediendo su cultura y pasando al Otro. En cuanto al Nuevo Mundo un merito especial corresponde al Dr. Miguel León-Portilla cuyo trabajo, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*,¹ sigue siendo todavía singular en cuanto retiene la imagen del indígena sobre el conquistador. Los otros trabajos sobre la mentalidad o el imaginario del Nuevo Mundo enfocan especialmente una imagen general de la idolatría y de su agente, el indígena. Fuera del ámbito general, los elementos culturales fueron menos considerados. Una especial atención fue concedida en la literatura especializada al ritual del sacrificio en Mesoamérica.²

¹ Miguel León-Portilla. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 1999.

² Elizabeth Hill Boone; Elizabeth P. Benson (eds.). *Ritual human sacrifice in Mesoamerica: Conference at Dumbarton Oaks 13 th, 1979*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1983; Christian Duverger. *La flor letal: Economía del sacrificio azteca*, México, FCE, 1983; Yólotl González Torres. *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH - FCE, 1985; Martha Iliá Nájera. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, México,

Pero casi todos los trabajos se limitan a un análisis hermenéutico desde la perspectiva interna (indígena) y no lo abordan por medio de una visión externa (española, general europea etc). Excepción hace el artículo de la Dra. Marialba Pastor intitulado *La visión cristiana del sacrificio humano*.³ Por eso, en el marco de los nuevos estudios sobre la historiografía en México, creo necesario llevar a cabo una investigación sobre la visión del sacrificio indígena en las fuentes españolas de la primera mitad del siglo XVI.

Sin embargo, el sacrificio como fenómeno religioso no se limita sólo a la ofrenda humana o sangrienta, por lo cual trataré de abarcarlo en su conjunto, con una atención especial sobre la visión enfocada por los españoles. Cabe mencionar desde un principio la razón por la cual mi enfoque se expande a lo largo de un siglo, dividido en dos “etapas”: una, del “primer contacto” y la otra que continua por una o dos generaciones más, hasta el final del siglo XVI. Previamente, restringir el estudio de la imagen a un período delimitado es algo arbitrario sin desarrollar al mismo tiempo un discurso temporal de continuidad; y esto, porque una imagen tiene, como cualquier fenómeno histórico, una dinámica propia en el tiempo, que se relaciona con cierta mentalidad. Pero, al mismo tiempo, la dinámica temporal y social (mecanismos que actuaron sobre la imagen) está generando un movimiento de esta imagen, operando dentro de la mentalidad colectiva sobre sus componentes y conexiones. Por otro lado, limitar la investigación a la visión de un solo grupo (frailes o conquistadores) rompe la unidad de la imagen. Es casi como si alguien miraría desde el interior de una casa hacia fuera sólo por una ventana; y el resultado sería una imagen incompleta y, por consiguiente, sin valor axiológico. Aún pegando las imágenes, no resultaría una imagen histórica “comprensible”. Sería necesario, en consecuencia, conectarlas con el ámbito externo.

Una solución conveniente y que no va a “romper” la unidad del discurso historiográfico sería enfocar el tema solamente sobre la imagen de los cronistas que conocieron directamente las realidades indígenas durante la Conquista o inmediatamente después de ésta y las primeras generaciones que todavía pudieron “percibir” el latido vivo y poco alterado de unas culturas recientemente sumisas, en el contexto de las disputas del humanismo contra el espíritu medieval. En este caso sería el encuentro de una imagen directa (viva), la imagen “del impacto” con una imagen indirecta (preconcebida), la de la

UNAM, 1987; David Carrasco. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999; Patrick Johansson K. *Xochimiquiztli. “La muerte florida”. El sacrificio humano entre los antiguos nahuas*, México, Mc Graw Hill, 2005, 2 vol.; Michel Graulich. *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.

³ Marialba Pastor. “La visión cristiana del sacrificio humano”, en *Arqueología mexicana*, 63 / 2003, pp. 58-63.

mentalidad europea de la época y su dinámica a lo largo de una o dos generaciones. Asimismo, me pareció conveniente no limitar esta imagen a una cierta región cultural / político / territorial de la Nueva España, sino abarcarla en toda su extensión. No se puede interponer una barrera territorial entre la imagen que emana de la obra de un cierto cronista que hubo recorrido varias zonas culturales a causa del fundamento, etnocéntrico, de su imaginario.

Ahora bien, los dos elementos activos, creadores de operaciones y juicios que fundan una visión sobre el Otro son la vista y el oído⁴ (más o menos distantes, diría yo); y éstos se transponen por escrito, pero al transponerse no se logra la misma fidelidad. Porque, como afirma Certeau, “... *la producción discursiva es sometida a todo un conjunto de reglas y de sistemas de controles inconscientes que el autor mismo en general ignora, pero al cual su producción discursiva está sometida.*”⁵ Además de esto, el historiador no puede acceder directamente más que sólo a una parte ínfima de lo concreto, es decir lo que le ofrece los documentos disponibles y debe completar los espacios vacíos restantes o crear una “imagen” a partir de éstas; lo que implica una labor de hipótesis y retrodicción.⁶ Tomando en cuenta todos estos y prescindir del factor temporal, podríamos describir este tema también como “*el problema de la imagen de la <<imagen>> o como vemos nosotros lo que otros vieron hace varios siglos.*”⁷

En mi enfoque no buscaré destacar la imagen que puede ofrecer el texto, sino la visión mental de la(s) persona(s) aunque, hasta cierto punto, la primera imagen tiene también su propio poder de influir y remodelar una mentalidad ajena. Quedan, sin embargo, ciertos riesgos debido al carácter de cada obra y de su destino, conjugado con la herencia mental y el psiquismo del autor. Interrogando a los “cronistas” por medio de sus obras, el trabajo apunta más su atención en torno a la respuesta frente al sacrificio y los posibles cambios en la visión española tras el impacto cultural.

⁴ Michel de Certeau. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 227.

⁵ Guy Rozat Dupeyron. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editorial, 1993, X.

⁶ Paul Veyne. *Como se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 97.

⁷ Alfredo Jiménez. “Imagen y culturas: Consideraciones desde la antropología ante la visión del indio americano”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990, p. 83.

1.1. Metodología

1.1.1. Antecedentes

Conjuntamente con la nueva dirección abierta por los Annales y con el “descubrimiento” del imaginario, la mirada del Otro empezó a ejercer una viva atracción y el Nuevo Mundo se abrió para una nueva “vida.” El Otro, el indígena, empezó a ser recuperado poco a poco. Y esa recuperación se reflejó también en su imagen especular, abriendo los ojos del cristiano contemporáneo y penetrando en su mentalidad para sacar de allá un entero mundo imaginario lleno de temores, de sueños, esperanzas, estereotipos. Es un redescubrimiento, una revivencia de las imágenes vertidas y olvidadas en documentos e imágenes opacas, polvorientas. Uno puede preguntar: ¿por qué redescubrir algo “desusado” y “muerto”? Y una posible respuesta será: porque no es desusado y tampoco muerto. El imaginario es algo vivo y dinámico. Sí, tal vez de aquel imaginario no quedó casi nada o solo un “núcleo duro,” pero debido al carácter dinámico que constituye la fuerza motriz de cada fenómeno cultural, su fondo fue adquiriendo o cubriéndose de otra forma con el transcurso del tiempo y según el ámbito histórico.

El presente tema se quiere reunir a estos intentos de reavivar un imaginario que podría ofrecer no sólo una visión del pasado histórico, sino también ayudar a una mejor comprensión de una mentalidad - la de los conquistadores y del choque cultural - y de una imagen, la del indígena frente a su cultura y a su destino. Y aquí podríamos agregar una pregunta retórica: ese imaginario ¿“pertenece” solo al cristiano, al europeo, o también al indígena?

Hay un imaginario y hay también imaginarios. Primeramente hay que precisar que en la literatura científica – además de trabajos científicos que enfocan específicamente el imaginario del Nuevo Mundo bajo varios aspectos – hay también numerosos estudios y obras que incluyen dentro del marco histórico de su tema también la perspectiva imaginaria.⁸ Otros tipos de estudios son aquellos que se inclinan hacia ciertos “modelos” del imaginario, como por ejemplo el del *Paraíso* de Jean Delumeau

⁸ Porfirio Sanz Camañes. *Las ciudades en la América hispana: siglos XV al XVIII*, Madrid, Silex, 2004; Ángel Rosenblat, María Josefina Tejera. *El español de América*, Caracas, Ayacucho, 2002; Miguel León Portilla, Manuel Gutierrez Estevez (ed). *De palabra y obra en el nuevo mundo: Imágenes interétnicas*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

o del *salvaje* de Roger Bartra⁹ (aquí en sentido de tema genérico) en donde el imaginario del Nuevo Mundo se inserta en la dinámica de un *pattern* imaginario. Los trabajos específicos sobre el imaginario americano se orientan precisamente en dos direcciones. Por un lado, descubren y analizan un imaginario genérico y, por otro, intentan enfatizar la pluralidad, enfocándose más bien en los “imaginarios específicos,” de hecho, imágenes de elementos o segmentos culturales del Otro.

En cuanto al imaginario genérico, hay estudios que abarcan indistintamente el imaginario proyectado en el nuevo espacio geográfico-cultural,¹⁰ pero también hay obras en donde podríamos distinguir un imaginario del espacio¹¹ y un imaginario de su habitante, el indígena.¹² El espacio del Otro absorbe las proyecciones del imaginario cristiano. Así, aparece como una tierra paradisíaca, como el reino milenario presagiado por las Escrituras Santas, la tierra de las amazonas o el famoso Ofir, el reino del sacerdote Juan, el reino de El Dorado, de Cíbola y Quivira o de las Siete Ciudades de oro, la fuente de la eterna juventud. La imagen del indígena cubre casi todo el repertorio del imaginario europeo: desde el buen salvaje, el inocente, hasta el idolatra y caníbal.

Entre los “imaginarios específicos” destaca la imagen del sacrificio entre los indígenas del Nuevo Mundo. Es un terreno muy poco explorado, donde cabe mencionar dos artículos de Marialba

⁹ Jean Delumeau. *Une histoire du Paradis. I: Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992; Roger Bartra. *El salvaje en el espejo*. México, UNAM, 1998; Urs Bitterli. *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, FCE, 1981.

¹⁰ Francesco Surdich. *Verso il nuovo mondo: l'immaginario europeo e la scoperta dell'America*, Firenze, Giunti, 2002; Benjamin Schmidt. *Innocence abroad: the Dutch imagination and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Benjamin Keen. *The Aztec image in Western thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990; René Jara; Nicholas Spadaccini. *Amerindian images and the legacy of Columbus*, University of Minnesota, University of Minnesota Press, 1992; Wolfgang Haase; Meyer Reinhold. *The Classical tradition and the Americas: European images of the Americas*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993; María Jesús Lacarra, Juan Manuel Cacho Blecua. *Lo imaginario en la conquista de América*, Zaragoza, Sociedad estatal quinto centenario, 1990.

¹¹ Christian Kupchik. *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*, Madrid, Nowtilus, 2008; María de las Nieves Muñiz Muñiz. *Espacio geográfico/espacio imaginario: el descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española: actas del congreso internacional, Cáceres, 5-7 de mayo de 1992*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993.

¹² Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, U.N.A.M.- I.I.H., 1987; Edmundo O'Gorman. “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, UNAM, no.1 y 2, 1941; Vázquez de Knauth, Josephina Zoraida. *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962; Benjamín Keen, *op.cit.*

Pastor,¹³ que ofrece una imagen general, y mi propio trabajo titulado *Conquistadores y frailes frente al sacrificio idólatrico en la Nueva España. El “primer contacto.”* Un tercer artículo, escrito por la misma investigadora, enfoca, sin embargo, la imagen de sacrificio indígena visto como el elemento central en la justificación de la guerra contra los autóctonos e, implícitamente, el aspecto de mayor peso en la polémica teológico – jurídica.¹⁴ La meta de mi trabajo consta no solamente en destacar la imagen del sacrificio indígena sino, aun más, en verificar la existencia de una *visión dinámica*, resultante del encuentro cultural. Ahora, ¿qué entiendo por *visión dinámica*? Considerando el imaginario como un fenómeno socio-histórico de larga duración que resiste a largo plazo, hay que mencionar que existen, sin embargo, eventos “instantáneos,” choques culturales, que a veces logran una incubación y maduración más rápida de las transformaciones. La *visión dinámica* representa en este sentido un fenómeno cultural que refleja precisamente estos momentos, susceptibles de producir cambios al nivel de la mentalidad.

1.1.2. Problema de investigación

Dentro de este vasto espacio imaginario del Nuevo Mundo me propongo continuar el enfoque sobre el imaginario del sacrificio. Primeramente, hay que empezar por delimitar el espacio geográfico-cultural del Otro, del espejado. Ese ámbito será constituido por las provincias del Virreinato de la Nueva España, sin tomar en cuenta los matices temporales en su organización evolutiva y, naturalmente, dejando a un lado la Capitanía General de Filipinas. Una imagen mucho más refinada será dada por alinear al análisis de la Nueva España, el análisis de las provincias del Virreinato de Perú, que tenemos que dejarlo para más tarde debido a la extensión y a los requerimientos técnicos del trabajo presente. La demarcación temporal del estudio abarcará el periodo comprendido entre la conquista de México y los ecos tardíos de la controversia sobre las Indias, es decir, 1519 – final del siglo XVI. Eso, para dar tiempo a que las imágenes aclarezcan tras los choques ideológicos y culturales y para poder observar así la dinámica de la imagen. Un segundo espacio geográfico – cultural, del

¹³ Marialba Pastor, “La visión cristiana del sacrificio humano”, en *Arqueología mexicana*, 63 / 2003; *idem*, “Sacrificio y reproducción. Del sacrificio humano al sacrificio de Cristo”, en *Nueva Época*, No. 624, Junio, México, Universidad de México, 2003.

¹⁴ *Idem*, “El sacrificio humano: justificación central de la guerra”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (coord.). *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

cristiano español, será representado por las fuentes utilizadas en la construcción histórica. El marco bibliográfico será bastante amplio para cubrir el contexto histórico, social y especialmente religioso y cultural de la época. De aquí es de donde – y en relación con todo ese contexto – partirá la construcción de la imagen enfocada en las obras de los cronistas y teólogos españoles. Una imagen peculiar, aquella del sacrificio humano. ¿Por qué el sacrificio humano? Porque considero que dentro del imaginario del indígena, el sacrificio “idólatra” (y especialmente humano) representa un verdadero “motor” de este imaginario, un eje o uno de los ejes centrales en el imaginario español sobre el Nuevo Mundo. Y conforme con ese imaginario – incluyendo también los otros “modelos” (el canibalismo/antropofagia, el pecado nefando, El Dorado, las Amazonas etc.) – se construye un discurso del conquistador que se refleja en el tratamiento que recibe el indígena y su cultura. Las fuentes básicas abarcaran los escritos de los conquistadores mismos (guerreros o religiosos) y de sus descendientes / seguidores en el Nuevo Mundo, como también documentos oficiales de las Indias Occidentales y las obras teológicas. Por los mismos motivos invocados más arriba, tendré que dejar para estudios futuros el conectar a ese tema el análisis de las historias generales de las Indias, la crónica oficial, y los escritos literarios de la España del siglo XVI y, por qué no, incluso los ecos europeos. Además de la dimensión analítico-descriptiva, “estática,” el trabajo sigue también una traza que implica una dimensión dinámica. Y eso se da por medio de la confrontación de los “segmentos” que vamos a destacar en la imagen general del sacrificio entre las dos etapas de investigación.

Hay un imaginario genérico del sacrificio indígena, pero esto es muy vasto y complejo al mismo tiempo; no es muy uniforme. Y esto debido a que las miradas se ejercen a través de varios “ángulos”; un ángulo es representado por la mirada del conquistador guerrero, del encomendero otra, por la del fraile misionero y otra es aquella del letrado oficial (o no). Como paréntesis, hay que mencionar que incluso dentro de un mismo segmento cultural, sea religioso o laico hay diferencias leves o radicales. Pero toda mirada tiene un denominador común y este es la herencia cultural cristiana. Las otras constantes, la cultura indígena y la polémica ejercen una influencia fluctuante e intervienen de modo distinto en la construcción de cada visión en parte. En consecuencia, el problema general de la investigación que propongo se expresa de esta manera: ¿cuál es la imagen del sacrificio indígena de la Nueva España reflejado en el imaginario español, dentro del contexto político-religioso del siglo XVI? ¿Pero por qué buscar destacar esta visión?

Un aporte importante para la construcción y dinámica en los siglos posteriores del imaginario relativo al Nuevo Mundo lo representa la imagen del indígena. Hemos decidido presenciar esa imagen

por medio de un elemento cultural de grande impacto – el sacrificio, puesto que la cristiandad estaba fundamentada sobre ese mismo elemento – el sacrificio. Si hasta el momento del encuentro cultural, el imaginario sacrificial provenía generalmente de la antigüedad y de ciertos relatos de viajes, lo que hacía de este imaginario algo demasiado intocable y “alejado”, ahora, el choque con una realidad presente, al alcance de la contemporaneidad y algunas veces palpable (por la presencia misma de los indígenas), proporciona las circunstancias propicias para una alteración en la visión. En qué medida se dará este cambio, si es que lo hay, lo veremos. ¿Cómo se ajusta el hombre, el personaje, la sociedad a esto? El guerrero, tal vez, pasa rápidamente del choque inicial, puesto que la guerra le ofreció muchas imágenes no conformistas, inusuales; el fraile, en contacto menos directo con esta imagen, la está amortiguando bajo el principio de la misericordia y compasión.

Además de ofrecer una imagen precisa y más clara del indígena en la visión cristiana, así como lo he mencionado más arriba, hay también otro argumento para llevar a cabo este estudio. El imaginario identificado en su complejidad nos va a proporcionar las informaciones necesarias para poder destacar, en futuros estudios, los mecanismos de la visión dinámica. Y voy a reforzar mi argumento sobre la visión dinámica en cuanto al sacrificio, y especialmente al sacrificio humano con lo siguiente: el “choque cultural” que constituye el motor del cambio mental puede consistir en un impacto cultural, una mera invención “revolucionaria”, incluso una simple imagen, una imagen ya existente latentemente en el imaginario colectivo, pero que, potencializada al máximo, podrá constituirse en un tal “choque”. Siguiendo ese camino, el trabajo podría constituir un punto de partida para identificar el mecanismo por medio del cual se da la dinámica del “imaginario”: qué factores intervienen en la dinámica, la fuerza del “choque cultural” necesaria para ponerlo en marcha, la dirección del cambio (de arriba hacia abajo o al revés; tal vez, eso también en función de otros factores que deben ser analizados), etc.

1.1.3. Aspectos metodológicos

El análisis principal enfocará una determinada imagen cultural, el sacrificio indígena de la Nueva España, para observar el modo en que se refleja esta imagen en la mentalidad del conquistador y, con base en esto, destacar su dinámica a lo largo de un cierto periodo. Por eso, será necesario partir desde el principio, es decir, de la mentalidad básica del conquistador español, pasando por las siguientes etapas igualmente necesarias: el primer contacto con el Nuevo Mundo (las Antillas) y, después, con la Nueva España. De aquí, la imagen será rastreada a lo largo de todo el siglo XVI para

poder percibir los cambios resultados dentro de una o dos generaciones. El espacio cultural será delimitado – así como lo he mencionado anteriormente, de manera aproximada, al Virreinato de Nueva España (sin la parte asiática). Por qué de manera aproximada? Porque el imaginario no tiene fronteras fijas, absolutas, sino que es como una masa gelatinosa y amorfa que se puede extender o contraer. Otra etapa consistirá en “sumergir” la imagen en el debate que surgió desde el principio del siglo XVI y continuó hasta la segunda mitad del siglo XVI.

Sin embargo, un aspecto cultural por sí solo no puede generar o inducir una imagen; si, es verdad que puede ser el catalizador de una imagen, pero para construirla es necesaria la participación de los otros elementos conexos, aspectos culturales con la que este se interconecta y que intervienen en el respectivo constructo imaginario. Cada aspecto cultural (o nivel cultural) se encuentra en permanente interacción con los otros aspectos y / o niveles culturales; con algunos más, con otros, menos, de diferente modo y con distinta (y variable) intensidad, en distintos niveles espaciales / temporales. En este sentido, la imagen del sacrificio indígena se forja por medio de la imagen del indígena y de su cultura. En el primer lugar se encuentra la imagen del *indígena* mismo, el portador de esta imagen, desde el punto de vista de la visión cristiana – con los matices de rigor allá en donde se hace necesario – donde interviene la *peculiaridad* (el idólatra, el salvaje, el sacerdote indígena, el antropófago/caníbal indígena). A esta imagen general se le añade otras, peculiares, como por ejemplo la imagen del sacrificante, de la ofrenda – humana o no-humana – la antropofagia. El cuadro del imaginario sacrificial será completado por otras imágenes especulares que constituyen el entorno contextual de éste: el ídolo, la divinidad indígena, la vestimenta e indumentaria utilizada en el sacrificio, los símbolos, los edificios religiosos, los cultos y rituales. Sin embargo, no hay que olvidar la divinidad cristiana misma que se ve involucrada en la construcción y la dinámica de la imagen del sacrificio indígena que, a veces, llega a ser considerado como una “obra” del demonio prevista por el dios cristiano para una futura intervención suya.

Como método de análisis me propongo tomar en cuenta cada texto en el contexto particular y en el general. Pero ésta relación del texto con su contexto no arraigará demasiado profundo, puesto que mi enfoque no se inscribe en la microhistoria. Ahora vamos a ver cómo se da en nuestro caso el proceso de la construcción y dinámica de la imagen (el de la imagen del Otro – indígena), por medio de la intersección de dos espacios lingüísticos y culturales. Según Yuri Lotman,¹⁵ en este caso se produce la intersección de dos tendencias contrarias:

¹⁵ Yuri Lotman. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

- a) por un lado, la aspiración de facilitar la comprensión y de ampliar de este modo el campo de intersección;
- b) por otro lado, la aspiración de aumentar el valor del mensaje y, en consecuencia, de ampliar las diferencias entre las dos esferas.

En esta situación surge un problema muy importante con respecto a nuestro caso concreto: en la intersección de las dos culturas y en el proceso de diálogo y traducción se vislumbran tres posibilidades:

- a) ambos participantes son activos en el mismo grado,
- b) uno de los participantes es más activo que el otro,
- c) tenemos un participante pasivo y otro activo.

Antes de empezar el análisis de estas propuestas presentemos los tipos de imágenes que entran en la composición del imaginario (mental):

1. imágenes auditivas, que a su vez se pueden dividir en
 - directas
 - indirectas
2. imágenes visuales, que a su vez se pueden dividir en
 - directas
 - indirectas

Ahora, regresando a nuestro asunto, podríamos afirmar que, en cuanto al diálogo, ambos participantes (el español y el indígena) tienen un papel activo en la construcción de la imagen. Ambos intercambian entre sí imágenes visuales y auditivas, informaciones. Pero, de hecho, lo que entra, de todo eso, en la construcción de la imagen española sobre el Otro, es lo que pasa por medio del proceso de la traducción de la esfera cultural cristiana. En este sentido, en cuanto a la traducción (a la incorporación dentro del imaginario español, en la dinámica del imaginario cristiano – en un marco general), nos enfrentamos con un participante activo (el español), mientras que el otro se encuentra al límite de la pasividad (el indígena).

Este fenómeno es lógico, por un lado, porque los traductores¹⁶ se encuentran y funcionan del lado cristiano; es la imagen cristiana la que se forja, pero, por otro lado, influye (se trata del proceso de traducción del tipo de relación activo / pasivo) de una manera muy insignificante en la transmisión de la información. Incluso en este modelo relacional – activo / pasivo – tenemos, sin embargo, matices.

¹⁶ Con “traductores” me refiero a los actores culturales que interaccionan con el Otro y su cultura.

Así, mientras que esa versión de la traducción es válida en el caso de los guerreros, en cuanto al grupo de los religiosos la situación es algo diferente – la participación del indígena es también activa, aunque no alcanza a la del cristiano.

Regresando a la aserción anterior, el invasor (el español) tiene una posición ofensiva, una función activa, fundada en el campo del poder, y lo podemos incluir en la tendencia referente a la aspiración de ampliar el campo de intersección semiótico. En cuanto al invadido (el indígena), éste ocupa una posición defensiva y tiene una función cuasi-pasiva, por lo que lo podemos incluir en la segunda tendencia – aquella de aumentar el valor del mensaje y por consiguiente, de ampliar las diferencias; en tanto que es la “víctima” que sufre también el peso de la imagen inicial, previamente construida, la del bárbaro e infiel, a la cual se ve incorporado (en una primera fase).

Lotman habla también de la tensión de sentidos,¹⁷ refiriéndose a la tensión entre lo individual y lo general/colectivo, y de la tendencia regularizadora del proceso que resulta. Podríamos acudir al mismo proceso en cuanto a la tensión de sentido que resulta del enfrentamiento de dos cultural muy distintas, en nuestro caso, la española y la indígena. Aquí, la tendencia regularizadora se transpone en el proceso de “atrapar” y “fundir”, de incluir a lo ajeno en la esfera / campo cultural y el molde de la cultura “dominante”.

De este modo, la función activa, que cumple el español, se manifiesta en el hecho de que éste acaba por incorporar al indígena y a su mundo al espacio cultural cristiano (me refiero a esto solo en cuanto al imaginario, y no al aspecto político). El imaginario cristiano y los estereotipos fijados en la mentalidad cristiana dejan poca flexibilidad en cuanto al diálogo productivo y a una dinámica acelerada del imaginario. En cuanto a la función pasiva, que cumple el indígena, ésta se manifiesta en la incorporación de su imagen y su cultura, por su actitud defensiva, a la cultura cristiana. Haciendo un paréntesis, por supuesto que hay también un fenómeno inverso, un movimiento de resistencia, una guerra de las imágenes, pero aquí estamos tratando solo del imaginario cristiano y no del indígena. Aunque, así como vimos antes, no faltan los intentos de aumentar y poner en relieve las diferencias (y al mismo tiempo, facilitar la comprensión) por parte del grupo de los religiosos. Pero, en general, triunfa el camino más “fácil” – la incorporación del nuevo sistema (indígena) al sistema semiótico, cristiano. Eso constituye la tendencia principal en la construcción dinámica del imaginario que está acompañada al mismo tiempo de una tendencia secundaria, presente en las obras de los frailes españoles, y reflejada

¹⁷ Yuri Lotman, *op. cit.*, pp. 37-38, 96; *idem*, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999, p.52.

en el intento de entender mejor las culturas indígenas (con ciertas metas). La traducción cultural se da en función del espacio semiótico determinante (la esfera cultural cristiana), de los niveles semióticos imbricados en este diálogo y proceso de traducción (grosso modo - los guerreros, los religiosos, los letrados) y del diálogo y la(s) respuesta(s) del Otro (el indígena y su cultura).

Un aspecto importante en el análisis de la imagen del sacrificio lo constituye la comprobación de la estrecha relación entre esta imagen y su portador, el indígena. Con respecto a esto habrá que investigar sobre si la imagen del indígena, construida durante la polémica en torno al derecho de guerra y de los naturales, influyo de manera decisiva en la dinámica de la imagen del sacrificio. Para eso, una traza importante la constituye el análisis de la ideología del derecho desarrollada en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI (Juan de la Peña, Francisco Suarez, Juan de Solórzano Pereira). Consecutivamente, surge la pregunta sobre el grado de influencia y de impulso dinámico en cuanto a la imagen del sacrificio. Si la dinámica del imaginario sacrificial reflejada en los documentos se debe más bien a los cambios de imagen a nivel ideológico que los que se dan o se pueden dar al nivel del imaginario colectivo. Tanto la ideología, como el imaginario, representan constructos de núcleos duros y además, en su conjunto, de carácter conservatorio, resistentes al cambio, cambio que se da, generalmente, al nivel periférico. En este caso, así como las instituciones ejercen una presión constante sobre la sociedad de los individuos, al igual, las ideologías (religiosas, políticas) ejercitan una presión semejante sobre las mentalidades y los imaginarios de una sociedad. Con todo eso, hay que probar en qué medida los primeros logran inducir cambios en los últimos. Si se trata de cambios sustanciales o solamente de alteraciones en aspectos y niveles periféricos (ciertas imágenes, características, matices), en estructuras más permisivas y abiertas hacia “perspectivas” de desarrollo dinámico de “lo colectivo” – sea que se trata del imaginario, de lo fantástico, de lo maravilloso o de la mentalidad.

Un paso importante en la percepción y la comprobación de la visión dinámica de la imagen del sacrificio lo constituye el análisis para evidenciar ciertas “etapas” en la imagen – acción del indígena en la Nueva España. Este análisis incluirá todos los aspectos culturales ligados a su imagen: desde el punto de vista religioso (el aspecto no-humano entra también dentro de este criterio), político, cultural, durante el proceso del descubrimiento, la conquista y de la primera etapa de la colonización. Habrá que comprobar o infirmar (si es el caso, completando este esquema) el siguiente esquema imaginario:

- a. los indígenas representan la imagen viva, estereotipada, del imaginario previo al descubrimiento (en la etapa del descubrimiento de las Antillas); hay que ver si el

polo negativo de esta imagen no es aun más atenuado que en el momento de la Conquista de la Nueva España;

- b. todos los indígenas tienen una imagen negativa en el momento de la entrada de los españoles (en la Nueva España);
- c. la existencia de una diferenciación de imagen entre aliados / enemigos durante la Conquista;
- d. la imagen generalizada del indígena recibe un matiz preponderantemente religioso, siendo considerado como infiel / niño / bárbaro / salvaje, una vez con el comienzo de la obra misionera y establecimiento del poder político-militar español en la Nueva España;
- e. una nueva imagen del indígena se enfoca al comienzo de la lucha contra la idolatría y la infidelidad, durante el periodo de refuerzo del dominio español en la Nueva España y con la penetración profunda del misionerismo entre los indígenas.

Sin embargo, debido a la amplitud de tal análisis, se tomara en cuenta solamente el enfoque hacia el aspecto religioso del problema.

Cada género literario o artístico tiene sus propias formas y estructuras compositivas que lo diferencian de los otros. En consecuencia, cada documento, sea que se trate de una crónica histórica, de memorias, cartas, diccionarios o textos religiosos, utiliza un lenguaje propio, dominante, y se rige según una cierta estructura interna. Sin embargo, dentro de cada texto penetran también estructuras ajenas a éste; consecuentemente podríamos hablar de texto dentro del texto. Por ejemplo, en una crónica histórica podemos encontrar, al lado de estructuras pertenecientes al lenguaje laico, elementos específicos del lenguaje religioso. Una tarea aparte sería, en este sentido, identificar dentro del discurso imaginario, la existencia de:

- a) un lenguaje o, más bien dicho, un registro dominante en la construcción del imaginario;
- b) la existencia de varios niveles (o registros) discursivos que interactúan dentro de un mismo sistema complejo; el sistema en este caso será la imagen cristiana.

En cuanto a estas imágenes – registro, el análisis se dirigiría desde un principio hacia tres categorías: los guerreros, los frailes / religiosos (incluyendo aquí a los teólogos) y los funcionarios reales o letrados. Obviamente, cada una de estas categorías podría comprender uno o varios registros a su vez. Un ejemplo será el caso de los frailes, en donde se podrían identificar por lo menos cuatro aspectos distintos del mismo registro. Para Sahagún, por ejemplo, la imagen del indígena permanece todavía al

estado idolátrico y de engaño, a pesar del proceso de evangelización. Motolinia, en cambio, presenta una imagen conmovedora del indígena en el contexto de la evangelización. Un tercer aspecto lo encontramos en Vasco de Quiroga, en donde encontramos una imagen inocente del indígena, incluso antes de la evangelización. En final, tenemos a Bartolomé de Las Casas como defensor absoluto del indígena, intransigente y sin aceptar compromisos en su actitud (incluso en cuanto al derecho del indígena a “su idolatría” y “sacrificios”). Como un registro adicional podríamos considerar en esta misma categoría, los procesos idolátricos, que podrían representar otro tipo de registro religioso, el beligerante – combativo.

En cuanto a los registros de análisis, hay que suponer que la imagen puede sufrir un proceso de alteración no solamente debido a la mirada religiosa (el infiel, el idólatra), sino también en función del nivel de cultura y civilización (el bárbaro, el salvaje), del sistema de organización social y político (“ovejas”, régimen “tiránico”), de la humanidad (monstruoso), de la moral (nefandos), etc.

Complementariamente, una mejor comprensión del proceso dinámico de la imagen del sacrificio induce la necesidad del análisis para identificar mecanismos de acción y transformación de la visión dinámica, de tendencia dinámica o conservadora. En cuanto al mecanismo de acción del imaginario tenemos que insistir sobre el hecho de que cualquier fenómeno cultural presenta un carácter dinámico, pero se trata de una dinámica “lineal” y lenta, paulatina, a medida que incorpora los impulsos externos a su estructura interna y los asimila y adapta en un proceso lento y continuo; y eso pasa con predilección en las capas periféricas. Los factores de acción, compositivos, del mecanismo del imaginario, en esta fase son:

- a. externos: manifestados en el contexto histórico;
- b. internos: manifestados en la estructura del fenómeno cultural y la interacción (o las interrelaciones internas) entre sus componentes.

El mecanismo dinámico del imaginario implica factores dinámicos, que impulsan hacia una transformación explosiva, y que son susceptibles de abrir un “camino” nuevo; con el concurso incluso de la interacción de los componentes internos del imaginario. Los factores que actúan en este caso son:

- a. la nueva ideología (reformadora), el humanismo;
- b. el contexto histórico.

Sin embargo, no tenemos que olvidar el segundo mecanismo del imaginario, el conservador, reflejado en el carácter mismo del imaginario, la resistencia al cambio.

Identificar los aspectos que inducen distintos sentimientos y actitudes – como la atracción (reflejada en la imagen de El Dorado, lugar paradisíaco, la Tierra prometida y de la conversión final) o la repulsión y rechazo (reflejada en la imagen del canibalismo, del sacrificio humano etc.) podría contribuir al esclarecer o matizar la comprensión de la dinámica de la imagen del sacrificio indígena. La dinámica puede ser sorprendida también por medio del análisis diferencial, de registro, de la imagen del cronista de la Conquista confrontada con la imagen oficial de la metrópoli (España) y con la imagen oficial del Virreinato; análisis que quedara para un futuro estudio.

En cuanto a una visión general de la dinámica de la imagen se podría indagar también sobre la dirección – en función del impulso dinámico – que será conferida a la imagen del sacrificio:

a. sea de lo particular a lo general, es decir, de la imagen negativa que induce el sacrificio humano y la antropofagia indígena, hacia una imagen genérica del indígena;

b. sea de lo general a lo particular, es decir, de la imagen general negativa del idolatra, hacia los aspectos particulares y más profundos, volviéndose más combativo y más vehemente en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia.

Pasando al imaginario del sacrificio indígena, primero hay que presentar el esquema de este imaginario, el modo en que se circunscribe a su contexto y sus conexiones. Para llegar al final de nuestra investigación hay que recurrir un largo camino. La metodología que voy a aplicar en la construcción del imaginario sacrificial indígena parte de dos ideas – *el choque cultural y la dinámica de la imagen*, creada dentro del contexto que la marca y que también está participando a su creación. En torno a estas dos ideas vamos a considerar que nuestro imaginario se construye por la comunicación bidireccional y constante de las imágenes entre tres círculos culturales. Y vamos a considerar estos círculos como concéntricos. El primer círculo sería el de la cultura indígena; el segundo, el de los conquistadores (laicos y eclesiásticos) y el tercero, la cultura metropolitana de España. En función de estos círculos y la corriente de la imagen que fluye entre ellos vamos a destacar lo que denominaremos como “segmentos” o compartimentos del imaginario sacrificial. ¿Por qué hay que “segmentar”? Porque partimos de la idea de que el contexto general y específico inducen ciertas características generales, externas, que circunscribirán ciertos “segmentos” de imaginario. Los “segmentos” que tenemos en vista representarían: el imaginario “del primer contacto”; la imagen contenida en la polémica teológica - jurídica en torno al indígena; el imaginario tardío.

Veamos ahora de qué modo las características externas se reflejan en el mecanismo del imaginario sacrificial. Tras el contacto directo entre las dos culturas, española e indígena, entre la

herencia cultural de los cristianos y la imagen receptada del Otro nace el imaginario del “primer contacto”. Es una primera imagen, surgida del choque cultural¹⁸, de los que presenciaron la cultura indígena en la primera fase de su “descubrimiento”, conquista y aculturación. Hay que destacarla como un primer “segmento”, puesto que todavía no se difunde en la cultura metropolitana de manera decisiva y tampoco está muy influenciada/alterada por las señales que vienen de allá. A esto tengo que precisar que no hay un corte total entre los dos círculos. Además, su característica básica es ofrecida por el contacto directo con la cultura objeto del imaginario.

Un segundo “segmento” que tenemos en vista es representado por la imagen contenida en la polémica teológica - jurídica en torno al indígena. Tampoco esta imagen constituye un compartimento aislado, pero su característica básica, externa, que la define es precisamente el interés para el sujeto indígena. Hay que precisar que se remota hasta el año 1511 con la acción de Antonio de Montesinos, pero que se agudiza hacia la mitad del siglo XVI (con los principales actores: Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz, Juan Ginés de Sepúlveda, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés – como voces distintas, individualizadas, al lado del coro común de las voces indistintas que se levanta especialmente en el Nuevo Mundo).

El último “segmento” tomado en cuenta, la imagen tardía, es el más “inestable” – en mi opinión, y representa al imaginario de la Nueva España entre los de segunda generación o los recién llegados en la provincia [y en la literatura española]. Es también menos regido por una característica específica, excepto el hecho de que represente la imagen que se forma tras receptor la imagen que regresa de la metrópoli. Y por ser tan “inestable” hay que averiguar su dirección, si no representa, tal vez, el “momento” de estabilización de la imagen dentro de la mentalidad española.

Pero cada segmento tiene su propia vida interna. Así, las características externas son dobladas por ciertas características internas representadas por las “categorías” que concurren en trazar el imaginario: los laicos (guerreros, encomenderos, letrados) y los religiosos. Y como ejemplos de mecanismos que regularizan y contribuyen a la construcción del imaginario de cada “categoría” podría mencionar “la caridad” (el fraile), “el oro, la fortuna” (el guerrero), “la écfasis” (el letrado).

Ahora bien, así como hemos especificado más arriba este deslinde segmentario no representa fronteras inmóviles e impenetrables. Los intercambios de imágenes, las corrientes de información fluyen continuamente, algunas veces con más fuerza, otras veces con menos. Así como lo afirma

¹⁸ Es más cerca a la realidad que otras expresiones como encuentro por ejemplo, puesto que refleja mejor la *fuerza* del impacto, un impacto rechazante de ambos lados.

Daniel-Henri Pageaux, la imagen no coincide siempre con las realidades de un cierto momento, pero está siempre relacionada estrechamente con una situación cultural históricamente determinada.¹⁹ En este sentido, no será tan fácil destacar y “delimitar” el imaginario incluso dentro de la visión de cada “categoría” o autor. Pero hay que distinguir en qué medida se interconecta una imagen con la otra y en dónde. Sin embargo, dentro de todo este enredo complejo otorgo un papel importante a dos componentes que, en mi opinión, influyen en todos los demás: la herencia previa a la Conquista y la imagen de la polémica.

Para observar más atento la dinámica del imaginario a través del “enfrentamiento” conceptual e imagológico entre el “modelo” cristiano y el sacrificio “idolátrico” dentro de las visiones (imaginarios) que se forman, podría acudir incluso a un análisis semántico. Con base en este análisis podemos intentar destacar el lugar del nuevo imaginario sacrificial del indígena en el cuadro genérico del sacrificio: si el nuevo imaginario (del Nuevo Mundo) ejerce alguna “presión” al nivel conceptual (por ejemplo, una mayor frecuencia y de hecho una “vulgarización” de la palabra “sacrificio” en los escritos laicos y también religiosos con respecto a este fenómeno cultural referente a los barbaros, gentiles, idolatras).

1.1.4. Fuentes

El estudio de la imagen del sacrificio humano involucra especialmente procesos de investigación propios de la historia de las mentalidades. La propuesta metodológica de fondo en este trabajo será el método histórico hermenéutico, por medio del cual, interrogando el mundo subjetivo de los documentos y corroborándolo con los factores externos contextuales, intentamos lograr avanzar la comprensión de la totalidad del fenómeno estudiado (y de sus mecanismos, en un futuro trabajo). El ser humano no es un espectador imparcial de los fenómenos del mundo y cualquier conocimiento de las cosas viene mediado por una serie de prejuicios, expectativas y presupuestos recibidos de la tradición, que determinan, orientan y limitan su visión. Por el análisis de la imagen de un cierto elemento cultural (inmerso en su contexto), dentro de un cierto marco temporal (propicio para poner en marcha el cambio) se procura observar y destacar la existencia de un desfase de la misma imagen a lo largo de su movimiento entre los dos canales de comunicación – el objeto, emisor y el espejo, receptor – y, en la

¹⁹ Daniel-Henri Pageaux. „Recherche sur l’imagologie: de l’Histoire culturelle á la Poétique”, en *Revista de Filología Francesa*, 8, Madrid, Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, 1995.

medida de las posibilidades, poner de relieve posibles mecanismos en la construcción de la dinámica que se da.

La construcción de la imagen del sacrificio partirá del análisis interno y externo de los textos, es decir, relacionar el análisis de las obras de los autores, de sus motivaciones, con el contexto político - religioso en que está sumergido.²⁰

El corpus de documentos²¹ en que se fundamentara mi metodología está compuesto por varios tipos de documentos. Sin mencionar a todos, puesto que se encontraran en el apartado bibliográfico, voy a presentar solo una sucinta tipología que servirá como orientación en la construcción de los “segmentos” del imaginario sacrificial.

a) Escritos teológico - jurídicos en torno al “problema” del indígena y del derecho natural: Biblia, San Agustín, Tomás d’Aquino, Luis Vives, Luis de Granada, Antonio de Nebrija, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Alonso de la Veracruz.

b) Escritos de los conquistadores – Hernán Cortes, Bernal Díaz del Castillo, Francisco de Aguilar, Conquistador Anónimo, Nuño de Guzmán.

c) Escritos de los frailes misioneros: Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, Gerónimo de Mendieta, Diego Duran, Diego de Landa, Vasco de Quiroga, Jerónimo de Alcalá.

c) Otras fuentes de índole religiosa en Nueva España: Alonso de Molina y Andrés de Olmos.

d) Obras de letrados: Francisco Hernández de Toledo, Francisco Cervantes de Salazar, Tomás López Medel.

e) Escritos de la “segunda generación” de Nueva España – Suarez de Peralta, Alonso de Zorita.

f) Corpus de documentos oficiales: Leyes de las Indias (1512 y 1542), Cédulas reales.

Antes que todo tendríamos que decir que para la construcción de la visión del español, el “mensaje” de la cultura indígena (los códices, la arquitectura, los templos, la indumentaria ritual y los vestidos etc.) tiene una gran importancia pero, como lo hemos advertido antes, no tiene tanta relevancia para el estudio del imaginario, en cuanto que esto no se refleja en la imagen que construyen los invasores. Mencionarles y confrontarles con la visión resultada sería, por un lado, una simple conjetura

²⁰ Lo que Christian Chelebourg define como “*la recherche des déterminations collectives et individuelles qui pesent sur le choix et le regroupement des images*”, en *L’Imaginaire littéraire: des archétypes à la poétique du sujet*, Paris, Nathan, 2000, p. 5.

²¹ Los escritos de los letrados de España y el corpus de documentos oficiales, en la medida del tiempo disponible o, para un trabajo futuro; al igual, la literatura del siglo XVI español, infiltrada por la visión del Nuevo Mundo.

o simples suposiciones y, por otro lado, se necesitaría establecer claramente en las crónicas lo que podría relacionarse o no con estas imágenes - otro enfoque o un análisis complementario que ampliaría mucho más el presente trabajo.

Todos los españoles que toman la pluma para describir el Nuevo Mundo y, directo o indirectamente, propagan información sobre esto, lo hacen por varios motivos, cada uno persiguiendo finalidades personales, muchas veces distintas, incluso al nivel genérico, superficial. Ciertamente es que toda la información proporcionada refleja una cierta visión – hasta cierto punto, obviamente – de las culturas y las poblaciones encontradas en el Nuevo Mundo. Para la primera etapa, concerniente a la visión del sacrificio durante el “primer contacto” entre las dos culturas utilizaré testimonios escritos de primer rango de los que lo presenciaron y que tocan aspectos importantes de la cultura indígena y de la conquista:

a) laicos: Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Conquistador Anónimo, Andrés de Tapia, Vázquez de Tapia, Pedro de Alvarado, Nuño de Guzmán, García del Pilar, Francisco de Aguilar;

b) eclesiásticos: Juan Díaz, “Andrés de Olmos”, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, Jerónimo de Alcalá, Vasco de Quiroga, Diego de Landa.

La segunda etapa de la investigación se centrará en escritos, laicos o religiosos, de los testigos culturales que presenciaron, en líneas generales, las culturas indígenas de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI.

a) laicos: Cervantes de Salazar, Alonso de Zorita, Juan Suárez de Peralta, Tomás López Medel, Francisco Hernández de Toledo.

b) eclesiásticos: Diego Durán, Gerónimo de Mendieta, Alonso de la Veracruz, José de Acosta.

1.2. Marco teórico / conceptual

Los conceptos básicos que destacan y ayudan a fijar el sujeto del presente trabajo son cuatro: el sacrificio con su complemento, la antropofagia/canibalismo, el imaginario y la visión dinámica. Sin embargo, hay que hacer ciertas precisiones, para no dar lugar a confusiones, en cuanto a la distinción con respecto a otros conceptos que se les acercan en cuanto al significado: la ofrenda y lo fantástico. De igual manera, es necesario tomar en cuenta también los conceptos subsecuentes que ayudan a aplicar a los principales; y estos son la larga duración, la explosión cultural y la memoria cultural.

El “objeto” de la presente investigación lo constituye el sacrificio y el “sujeto”, la voz del español, que construye alrededor de ese concepto ciertas imágenes. La resultante del enfoque humano se cristaliza en un imaginario específico. A una mirada más atenta podría entreverse una yuxtaposición y una diferenciación en cuanto a los dos términos llave del tema. Hay yuxtaposición en cuanto al *contenido*, ambos enfocando el mismo nivel temporal; hay alejamiento en cuanto al *sentido* (conceptual, por supuesto), el sacrificio tomando como punto referencial el contexto histórico (siglo XVI) mientras que el imaginario se centra en torno al presente (siglo XX). Pero no se trata de ningún desfase de la investigación, puesto que lo que importa es el “objeto,” el “sujeto” siendo, si se quiere, un espejo de la historia, una mirada entre tantas otras posibles.

1.2.1. El sacrificio

El primer término encuentra su origen en el vocablo latín *sacrificium* que significa hacer algo sagrado (de *sacer* = sagrado y *facere* = hacer), consagrar. A lo largo de la historia religiosa ese concepto presentó un desarrollo dinámico y abarcó en su textura varios matices culturales, así como lo vamos a ver en el siguiente capítulo. Hay que enfatizar también un aspecto muy importante: la distinción entre la acepción teológica del vocablo y el modo en que llega a ser transmitido y percibido entre los varios medios culturales y sociales.

Tomando en cuenta este último aspecto se puede observar que el término se encuentra rodeado por dos círculos concéntricos; el primero más restringido, delimitado por el punto de vista cristiano y el otro, más lejano, que representa la imagen de la teología cristiana sobre el sacrificio, comprendiendo toda cultura humana. Tomando en cuenta esto, podríamos afirmar que para el cristiano, en sentido general, el sacrificio, en todas sus manifestaciones, en su esencia, tiene las mismas tres “componentes”:

- a. realizar una relación hombre – divinidad;
- b. la consagración de algo por medio de lo cual se realiza esta comunicación;
- c. el motivo por el cual se busca esta relación.

En el sentido de fenómeno religioso, como aspecto general humano y concepto cultural básico, el sacrificio se presenta como un eje “vertical” que fluye en “ambos sentidos” y en el que se encuentran: la divinidad celeste (ser sobrenatural...) - “lo consagrado” - el hombre (la comunidad) - “lo consagrado” - la divinidad (ser sobrenatural...) del inframundo, en donde, como se observa, el hombre (la comunidad) representa el centro. Lo consideramos como un *acto religioso, que consta en establecer una relación entre el hombre (individuo o comunidad) y la divinidad (ser sobrenatural) por la*

*consagración de un bien (ser / objeto...) hacia ésta – que será destruido o no – al fin de que el solicitante espera²² obtener la realización (el cumplimiento) de alguna necesidad (personal / colectiva).*²³ Hay que mencionar, sin embargo, que, situándonos en el contexto histórico (la España del siglo XVI) al nivel religioso (por lo menos teologal) existe una distinción en cuanto al significado y uso de los términos “sacrificio” y “ofrenda”, lo que lo vamos a tratar más adelante.

1.2.2. Antropofagia y canibalismo

Etimológicamente, la antropofagia deriva del griego antiguo, en donde *anthropos* significa "hombre" y *phagia*, "acción de comer", esto es, el acto de comer humanos. En efecto, esta costumbre incluye tanto al mundo humano, como al mundo animal. Sin embargo, en el ambiente religioso, la teología católica lo considera como un acto bestial, incluido en la misma categoría que la zoofilia y pedofilia. Santo Tomas afirma que “*entre los deleites del tacto algunos no son humanos, sino propios de los animales, tanto en la comida, como sería el deleitarse al comer carne humana, como en lo venéreo, como sería el abuso de los animales y de los niños.*”²⁴

En el Antiguo Testamento la antropofagia aparece en varios pasajes, en Levítico, Deuteronomio, Isaías, Jeremías y Sabiduría. Sin embargo, hay que remarcar que, generalmente, las menciones estas relacionados con Iahveh, la divinidad de los judíos, y que la imagen preponderante que destaca es aquella de la amenaza divina con el castigo de la antropofagia. En efecto, la expresión “*comer la carne de sus hijos y la carne de sus hijas*” se vuelve casi un estereotipo de efecto extremo. Esta imagen, de la amenaza divina hacia los infieles con referencia a una antropofagia parental, nos podría dar una idea de cómo era considerado este acto, incluso, tal vez, en una sociedad idolatra – un acto extremo, incompatible con la naturaleza humana.²⁵ Aquí también tendremos que mencionar la aparición de la imagen antropofágica relacionada tanto al consumo d carne como también de sangre humana.²⁶

²² Esta “esperanza”, sin embargo, podría presentar varios matices (aún “contractuales”), sin que se llegue a la “obligación” en sentido coercitivo.

²³ Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, p. 257; difiero de su definición solo en cuanto al ampliar el espectro de la “forma” que recibe el sacrificio.

²⁴ Santo Tomás de Aquino. *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, vol. 4, p. 488.

²⁵ *Sagrada Biblia*, Madrid, Editorial Católica, 1944, Deuteronomio 28:53-55, p. 203; Levítico 26:29, p. 130; Levítico 9:20, p. 597; Isaías 49:26, p. 625; Jeremías 19:9, p. 656.

²⁶ *Ibidem*, Sabiduría, 12:3-5, p. 996.

La antropofagia cristiana aparece en el Nuevo Testamento bajo la imagen de Jesús y la comunión eucarística.²⁷ Es una forma simbólica y al mismo tiempo real la antropofagia cristiana, así como lo expresa Santo Tomas, retomando las palabras de San Agustín: “*Entended en sentido espiritual lo que os he dicho, pues no tendréis que comer este cuerpo que veis, ni tendréis que beber la sangre que me harán derramar los que me crucifiquen.*”²⁸ Por otra parte, continua Santo Tomas, la afirmación de San Agustín tampoco implica la negación de la realidad del cuerpo de Cristo “*sino solamente afirmar que no le habían de comer en la misma forma en que ellos le veían.*”²⁹ Los sustitutos, consagrados, de la carne y la sangre divina tienen una doble “razón” divina. En primer lugar, “*porque no es habitual entre los hombres, sino cosa horrible, comer y beber carne y sangre humanas, se nos ofrece la carne y la sangre de Cristo bajo las especies de unos alimentos que son los más frecuentemente utilizados por los hombres, o sea, el pan y el vino.*” En segundo lugar, “*para no exponer este sacramento a la burla de los infieles, cosa que sucedería si comiéramos al Señor en su estado físico.*”³⁰

La antigüedad clásica viene con la imagen estereotípica del ciclope Polifemo y de los lestrigones de la obra de Homero. San Agustín presenta la imagen de la relación entre la antropofagia y la bestialidad refiriéndose a dos casos. El primero, los arcádicos que, una vez transformados en lobos, podrían recuperar su aspecto humano al abstenerse de comer carne humana durante nueve años. El segundo caso es el de Demeneto, quien consumiendo del sacrificio de un niño, se volvió lobo, pero tras diez años recupero su apariencia humana.³¹

Según Santo Tomas, el acto de comer carne humana se debe al incidente de corrupción en ciertos individuos de los principios naturales de su especie, en el caso del hombre, la alteración de la naturaleza humana. Analizando este fenómeno degenerativo en el ser humano, el Doctor Angélico considera que se puede deber a una enfermedad del cuerpo o a una enfermedad del alma. La antropofagia, en este caso, es considerada como consecuencia de la segunda: “*o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres o en el coito con bestias o con*

²⁷ *Ibidem*, San Juan 6:51-58, p. 1194.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 5, p. 653.

²⁹ *Ibidem*, p. 654.

³⁰ Santo Tomás de Aquino. *op. cit.*, vol. 5, p. 660; véase también *idem*, vol. 2, pp. 824-825 con respecto a los símbolos alimenticios cristianos.

³¹ San Agustín. *Obras. La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, vol. XVI, p. 1271.

varones o en otras cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.”³² Los vicios que se apartan demasiado, hacia el límite extremo de la naturaleza humana, como la antropofagia, la bestialidad o el pecado nefando son considerados los más vituperables desde el punto de vista de la Iglesia católica.³³ Al final del siglo XVI, tras el encuentro con el indígena caribeño, por la incidencia de Cristóbal Colón aparece un nuevo vocablo, peculiar, que poco después se propagara y entrara en el vocabulario y el imaginario europeo (sin prender raíces en el español). Se trata del “caníbal” y su correspondiente substantivo “canibalismo”, término vinculado de manera explícita con el ser humano, como consumidor de carne humana y, especialmente, con el acto no-ritual, esto es puramente bestial.

El siglo XVI, en el contexto del encuentro cultural con las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo y sus culturas y de la Controversia originada en España, conoce el surgimiento de la imagen antropofágica como un elemento destacable en el imaginario español debido, especialmente, a la intervención de Francisco de Vitoria. Tres siglos más tarde el teólogo Jean-Joseph Gaume, refiriéndose a la antropofagia en el contexto de la antigüedad clásica, expresa tajantemente la idea que se trazaba ya en el siglo XVI, tal vez de manera inconsciente, “*como un apéndice indispensable del sacrificio*”.³⁴

1.2.3. El imaginario

El concepto del imaginario conoció a lo largo de la historia cultural una constante atención, pero fue sólo hace poco que se le otorgó un papel importante dentro de la ciencia del hombre; fue “atrapado” o “apropiado” por varias disciplinas, y adquirió, según los campos de estudio o los puntos de vista de los investigadores, una diversidad de sentidos. Así, se puede hablar de un imaginario individual o colectivo, del imaginario social, literario, psiquiátrico, incluso matemático. También, constituye el objeto de varias disciplinas como la imagología literaria, la imagología histórica y la otredad (alteridad).

Dentro de la literatura comparada el imaginario (estudiado como imagología) conoció un desarrollo que pasó de la observación de las características nacionales al análisis de “*images*” y

³² Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 2, pp. 277-278.

³³ *Ibidem*, vol. 4, p. 413.

³⁴ Jean Joseph Gaume. *Traité du Saint Esprit*, vol. 1 (1864), Paris, Gaume frères et J. Duprey, vol, 1, p. 317.

“*mirages*” (Hugo Dyserinck) hasta la imagería cultural de Daniel-Henri Pageaux.³⁵ El imaginario tiene aquí un carácter que podríamos denominar más bien como “histórico-sociológico”, puesto que se centra en las representaciones del Otro, en la imagen del extranjero reflejado en la literatura nacional. La imagología literaria, como método de la literatura comparada, estudia la relación entre un escritor y uno o más países extranjeros y sigue una triple orientación: el problema del referente es secundario; la imagen refleja y traduce el espacio cultural referido; la imagen resultante pertenece al imaginario de la sociedad que la proyecta y tiene que ser estudiada tanto en su dimensión estética como social.

Recientemente (1985), la historia adjudicó también ese mismo aspecto, poniendo las bases de una nueva disciplina – la imagología histórica, enfocada en la alteridad del Otro³⁶: analiza el modo de proyección, formación, cristalización y sedimentación de la imagen del Otro y de las auto imágenes, y también de las imágenes inducidas deliberadamente, siguiendo ciertos modelos y estrategias, con base en las fuentes históricas.³⁷ Observamos en este caso, al igual que en los otros, una correspondencia con el concepto general, más amplio, del imaginario y sus métodos.

La otredad (alteridad) es el proceso por el cual está construido el Otro. Ese proceso revisa dos aspectos del Otro: un Otro interior (imaginado e intocable) y un Otro exterior (imaginado, pero alcanzable). En la antropología, el concepto es utilizado con referencia a la construcción de los Otros, como sujetos culturales y consiste en una permanente relación contradictoria y conflictiva entre el Yo (Nosotros) y el Otro (Ellos).³⁸ “Mientras la ‘alteridad’ es una pantalla para la imaginación, la ‘identidad’ representa el contenido de aquella imaginación.”³⁹ En este sentido, la Otredad puede ser considerada también como parte del dominio del imaginario; y más que esto, vemos en el concepto de “alteridad” uno de los aspectos característicos del imaginario.

³⁵ Michele Cometa; Roberta Cogliore; Federica Mazzara. *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004, p. 225; véase como ejemplo la obra de Peter Edgerly Firchow. *The death of the German cousin: variations on a literary stereotype, 1890-1920*, Ontario, Associates University Presses, 1986.

³⁶ Véase Ion Chiciudean; B. A. Halic. *Noțiuni de imagologie istorică și comunicare interetnică*, București, Facultatea de Comunicații și Relații Publice „David Ogilvy“, 1999; Andrei Oișteanu. *Imaginea Evreului în Cultura Română. Studiu de Imagologie în Context Est-Central European*, București, Humanitas, 2001.

³⁷ Ion Chiciudean; B. A. Halic, *op.cit.*, p. 15.

³⁸ Michael Taussig. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge, 1993, p. 130.

³⁹ Raymond Corbey, Joep Leerssen. *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship* (Amsterdam Studies on Cultural Identity), Amsterdam, Editions Rodopi, 1991, p. 3.

Un caso aparte es la teoría del filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis. Su imaginario representa una creación continua e indeterminada de figuras, formas, imágenes. Conforme a su teoría existe un doble imaginario: un imaginario radical (el psíquico) y un imaginario social (el social-histórico). Otorga, sin embargo, prioridad al imaginario radical que lo ubica en la base del imaginario social. Éste, a su vez, a través de sus significados imaginarios, induce el cambio histórico (la construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad). Todas las sociedades construyen así sus propios imaginarios: instituciones, leyes, tradiciones, creencias y comportamientos.⁴⁰ Falta sin embargo un elemento muy importante para el funcionamiento de este mecanismo: la relación entre el imaginario radical y lo real-racional.

Como punto de referencia en mi enfoque, voy a partir de los constructos conceptuales más destacados en la literatura de especialidad: uno de origen estructuralista (representado por Gilbert Durand), el otro, historicista (representado por Jacques Le Goff y los Annales). Gilbert Durand, el fundador de la corriente estructuralista en el estudio del imaginario, niega en su obra fundamental, “*cualquier explicación evolucionista o histórica de los mitos*”, considerando que no se puede tratar de una “*concepción progresista de la imaginación humana*.”⁴¹ Del otro lado, el “titán” del imaginario histórico afirma que “*los modelos del imaginario pertenecen a la ciencia, en cuanto los arquetipos a la elucubración mistificadora*.”⁴²

El imaginario, así como fue concebido por Gilbert Durand, se basa en estructuras inmóviles, últimas, universales, presentes en el inconsciente colectivo. Esas estructuras las denomina como arquetipos. Se ubica, de esta manera, en la línea de C.G. Jung⁴³ (los arquetipos) y Gaston Bachelard⁴⁴ (con su teoría de la imaginación simbólica y material centrada en los 4 elementos naturales – aire, agua, fuego, tierra). Su esquema teórico comprende 3 conceptos: el arquetipo (como matriz universal), el símbolo (individualizado y fluctuante) y el esquema (como generalización dinámica y afectiva de la

⁴⁰ Cornelius Castoriadis. *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1998.

⁴¹ Gilbert Durand. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 332, 337; véase también Daniel-Henri Pageaux. “De la imagería cultural al imaginario”, en Pierre Brunel; Yves Chevrel (ed.). *Compendio de literatura comparada*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 101-131.

⁴² Jacques Le Goff. *Imaginarul medieval*, București, Meridiane, 1991, p. 12.

⁴³ Carl Gustav Jung. *În lumea arhetipurilor*, București, “Jurnalul literar”, 1994.

⁴⁴ Gaston Bachelard. *Psihanaliza focului*, București, Univers, 1989; *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, București, Univers, 1995; *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, București, Univers, 1997; *Pământul și reveriile voinței*, București, Univers, 1998.

imagen). Ulteriormente, intenta atenuar y matizar sus juicios “anti-históricos”. Así, empezando con 1980 a lo largo de varios trabajos surge un doble concepto: un cambio socio-cultural “nettement phase” y “un phasage” basado en un tópico socio-cultural”. Conforme a éstos, el imaginario de una sociedad en una cierta época, imaginario global emitido por los psiquismos individuales y sus producciones (escritos, polémicas, artes, técnicas, modas vestimentas, etc.) podría ser identificado por tres “tiempos,” o tres “memorias.” La primera es la “larga duración”. La tercera, la más corta, es aquella constituida por los núcleos de tres o cuatro generaciones. La segunda duración, la “mediana,” representa una confluencia de las otras dos: arregla un conjunto de núcleos vivientes en un mismo “siglo”, resultando un “estilo de época”. Estos periodos se pueden observar por medio de la “cuenca semántica” (el tópico socio-cultural), con base en la metodología de la “imagen hidráulica.”⁴⁵ Con todo esto, Durand sigue en la misma línea del pluralismo irreductible del sistema – estructuras figurativas pluralistas del imaginario humano y las tres instancias antropológicas irreductibles. Su teoría ha sido adoptada por el análisis literario (Claude-Gilbert Dubois, Christian Chelebourg), por la sociología (Valentina Grassi, Michel Maffesoli) y por el psicoanálisis (Yves Durand).

El imaginario histórico se constituyó para la escuela de los Annales en uno de sus conceptos llave. Jacques Le Goff en su obra *L'imaginaire médiéval* evita una definición de lo imaginario, pero está precisando lo que no lo es – no hay que asimilarlo a las representaciones de la realidad exterior, a lo simbólico y tampoco a la ideología.⁴⁶ Conforme a Evelyn Patlagean “*le domaine de l'imaginaire est constitué par l'ensemble des représentations qui débordent la limite posée par les constats de l'expérience et les enchainements déductifs que ceux-ci autorisent.*”⁴⁷ Cada cultura, cada sociedad, cada nivel de una sociedad compleja tiene su propio imaginario. Para el historiador, el imaginario representa un otro “lugar“, otro “componente” de la historia, de la misma historia en su devenir que la construye y que se está transformando dentro de ésta. Generalmente, el imaginario histórico es un imaginario centrado en “modelos” específicos y “encadenados” en marcos temporales. Jacques Le Goff trata de la transfiguración del espacio, del tiempo, de los sueños, de la vida de más allá,⁴⁸ Jean

⁴⁵ Gilbert Durand. *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, ELLUG, 1996, pp. 158; 166-167.

⁴⁶ Jacques Le Goff, *op. cit.*; Idem, *Lectio doctoralis del Prof. Jacques Le Goff in occasione del conferimento della Laurea ad Honorem in Lettere dell' Università di Parma* (19/10/2000).

⁴⁷ Jacques Le Goff; Roger Chartier; Jacques Revel (dir.). *La Nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 302.

⁴⁸ Jacques Le Goff. *Imaginarul medieval*; Idem. *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Delumeau descubre los temores del medioevo y la imagen del Paraíso⁴⁹. Otros, como Alain Corbin, historiador de lo sensible van mucho más “profundo” en el intento de delimitar con mucha rigurosidad y precisión los mecanismos de cambio de un cierto fenómeno.⁵⁰ Otros, al contrario, sobrepasan los límites de la “larga duración” en un intento enciclopédico, como Georges Minois en su historia del infierno.⁵¹ Pero, a fin de cuentas, en general, todo se ubica dentro del marco “temporal”, tomando como eje central el periodo de “larga duración.”

Como un intento de acercar y reconciliar las dos grandes corrientes del imaginario (antropológico e histórico), se sitúa la obra de Lucian Boia quien se pronuncia por *una* historia del imaginario, un imaginario universal y en algún sentido trans-histórico. Como elementos constituyentes del imaginario recurre a los arquetipos, por lo cual, la historia del imaginario podría definirse como una historia de los arquetipos. Acepta la dinámica del imaginario, puesto que, dice, los arquetipos son estructuras abiertas, que evolucionan, se combinan entre sí y su contenido se adapta continuamente a un medio social cambiante. Identifica tres niveles dentro del imaginario: los arquetipos, los modelos y las manifestaciones específicas. Para lograr una historia del imaginario propone ocho conjuntos o estructuras arquetípicas susceptibles para cubrir lo esencial de un imaginario aplicado a la evolución histórica. Tomando en cuenta éstos, el papel del historiador sería observar el modo en que los arquetipos se fusionan en estructuras dinámicas y las conexiones entre estas estructuras y las otras estructuras y procesos históricos. Sin embargo, concluye con los impedimentos para lograr eso: la ausencia de una teoría general del imaginario, la especialización histórica y en consecuencia, la imposibilidad de comprensión enciclopédica.⁵² Podríamos afirmar, como Lucian Boia, que hay más bien una complementariedad que una oposición entre el aspecto estructural (que postulan los estructuralistas) y el historicismo (que postulan los historiadores), “entre las permanencias del

⁴⁹Jean Delumeau. *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1978; *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983; *Une histoire du Paradis. I : Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992; *Une histoire du Paradis. II : Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995; *Une histoire du Paradis. III : Que reste-t-il du Paradis ?*, Paris, Fayard, 2000.

⁵⁰ Alain Corbin. *Le territoire du vide : l'Occident et le désir du rivage, 1750-1840*, Paris, Aubier, 1988, al estudiar el imaginario marítimo, muestra una vinculación mucho más fuerte al marco temporal.

⁵¹ Georges Minois. *Histoire de "l'enfer"*, Paris, PUF, 1994; Idem. *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991.

⁵² Lucian Boia. *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucuresti, Humanitas, pp. 9-39.

imaginario y sus aspectos cambiantes, adaptadas al contexto social”.⁵³ Aun así, Lucian Boia incluso, recurre a una visión del imaginario arraigada en el aspecto interno, psico - simbólico.

Antes que todo, según mi opinión, hay que hacer una distinción entre “lo imaginario” y el imaginario. Considero “lo imaginario” como una generalización, como lo que se construye alrededor de cualquier parte o segmento cultural (o incluso de toda la semiosfera cultural⁵⁴), formado de varias imágenes.⁵⁵ El imaginario, un imaginario en particular, representaría lo que se construye alrededor de una cierta estructura semiótica, formado de varias imágenes y, muchas veces, interactuando con otros imaginarios del mismo nivel semiótico. Como base conceptual voy a valorar el imaginario, visto como un conjunto de imágenes mentales organizadas entre ellas en ciertas estructuras, de carácter dinámico, por medio de las cuales un individuo o una sociedad expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo y frente al mundo en que se ubica. El matiz y valorización histórica que adquirió recientemente el arquetipo y el imaginario de Gilbert Durand, aunque atractivo, no constituirá mi punto de partida. Y esto porque mi trabajo no intenta “delimitar” ningún fenómeno u aspecto cultural, sino más bien ubicarlo en un contexto preciso y analizar su dinámica y los mecanismos que lo producen. En este sentido, mi enfoque se acerca más a la corriente histórica, aunque mi meta no la constituye un “modelo” imaginario, sino más bien un cierto nivel de este imaginario, una manifestación específica – el sacrificio humano.

Como una definición más “abierta”, considero el imaginario como la expresión que se forma, conserva y transmite – por medio de las imágenes y con el apoyo (con base en el) del proceso de la imaginación, sobre una realidad (expresión) natural o cultural.

1.2.3.1. Rasgos generales del imaginario

Sin embargo, más bien que una definición irreductible, propia, del imaginario, opino que más propio será intentar destacar algunos de sus rasgos y propiedades características.

⁵³ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁴ Lotman considera la semiosfera como un mecanismo único, un gran sistema, constituido por un conjunto de distintos textos y lenguajes cerrados uno con respecto al otro, y que interactúan por medio de la frontera semiótica, un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa cf. Yuri Lotman, *La semiosfera I*, pp. 12-14.

⁵⁵ Una imagen tiene como “núcleo” uno o más arquetipos alrededor de los cuales se estructura (compone).

En cuanto a la composición del imaginario – como de hecho de toda manifestación cultural humana – considero el “arquetipo” (en el sentido de Lucian Boia)⁵⁶, como el “átomo”, el elemento irreductible, básico, constitutivo. Pero en cuanto a su construcción y al mecanismo que lo mueve o sostiene, me inclino para su ubicación en el contexto cultural-histórico y no necesariamente para las estructuras (rígidas o flexibles) antropológicas (de índole psicoanalítico). En este sentido no niego ninguna de las dos corrientes fundamentales del estudio del imaginario: una se sitúa – considero – y analiza el fenómeno en su dimensión “micro”, la otra, en su dimensión “macro”.

El imaginario es una estructura de carácter psíquico, socio-cultural e histórico. Psíquica, por sus elementos básicos y por los procesos de la imaginación y del razonamiento que intervienen en el mecanismo de construcción de una imagen; socio-cultural, por los elementos externos que participan en la creación de una imagen; histórica, por el carácter dinámico que esta inducido debido al contexto externo.

Las formas o “modelos” – para utilizar el término de Jacques Le Goff – del imaginario no tienen una estructura (fija): su contenido, composición y significado pueden cambiar, tienen carácter dinámico; sin embargo, presentan también un núcleo duro, rodeado de elementos sometidos a una dinámica y a una erosión temporal.

Los elementos constituyentes del imaginario son: las estructuras culturales, la información (tomada de la experiencia empírica e indirecta) más el proceso de la imaginación; a todo esto se añade el soporte de la transmisión – la memoria colectiva. Algunos de estos elementos (como la información adquirida o la memoria colectiva), además de generar, tienen la función de fortalecer o debilitar cierto imaginario; esto es, pueden inducir un cambio de registro en cuanto a una cierta imagen; pueden transformar en imaginario lo que antes resultaba ser fantástico, por ejemplo, tras una experiencia directa.

El “eje” o por lo menos uno de los “ejes” del imaginario, de cualquier modelo imaginario, es *la alteridad*; es lo que lo hace distinguirse de la realidad externa a la cultura del Yo, de una cierta semiosfera.

⁵⁶ “Vamos a definir el arquetipo como una constante o tendencia esencial del espíritu humano. Es un esquema de organización, una matriz, en donde la materia se transforma, pero los contornos se conservan.”, cf. a Lucian Boia, *op.cit.*, p. 15; yo diría como matizar, que sean constantes psíquico-culturales del ser humano, adquiridos por la experiencia interior/exterior y forjados en el interior del espíritu humano.

Todo pertenece al imaginario: el universo de los símbolos, las ideologías, las utopías, las religiones, los mitos, productos de diferente nivel de complejidad;⁵⁷ es la visión de los estructuralistas. Más que esto, se le considera como características básica, la universalidad y una cierta transhistoricidad.⁵⁸ Considero, sin embargo, que todos estos “productos” no pertenecen al imaginario, sino que pueden ser consideradas más bien constructos de carácter imaginario⁵⁹, pero no imaginarios en sí; su fundamento está basado en los mismos “ladrillos” que el imaginario, pero todos difieren en cuanto a la funcionalidad, el grado de formalización y conceptualización. Puedo estar de acuerdo con Lucian Boia, en cambio, en cuanto a la “estructura” del imaginario que no presenta una estructura en sentido estricto, sino la compartimentación del imaginario por 3 niveles: los arquetipos, las manifestaciones específicas y los modelos.

1.2.3.2. Imaginario: imagen – representación

Hemos sostenido la existencia de matrices básicas en el fundamento del imaginario – y de hecho, de todos los constructos culturales del ser humano. Pero ¿cuáles serán sus principales elementos constitutivos? Conforme a Jacques Le Goff, “*Lo imaginario forma parte del campo de la representación, pero ocupa en él la parte de la traducción no reproductora, no simplemente trasladada a imágenes de la mente, sino creadora, poética en sentido etimológico*”.⁶⁰ Según mi opinión, lo anterior es una aseveración o definición parcial que carece de rigurosidad; y no solamente eso, sino que flota en la ambigüedad. En cuanto al campo de las representaciones, afirma que éste “*engloba cualquier traducción mental de una realidad exterior percibida*”. Resumiendo, el imaginario representaría una traducción no reproductora de una realidad exterior percibida, mientras que la representación constituye (en su forma restringida) una traducción reproductora de esta realidad. Será como imponer un binomio mimesis – no-mimesis (o construcción *creativa* de una imagen), ya que las representaciones mismas aportan algo creativo. Podríamos decir que las representaciones tienen la intención de imitar, mientras que la búsqueda del imaginario es más amplia, orientándose hacia la

⁵⁷ Lucian Boia, *op. cit.*, pp. 12-15, pp. 39-40.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁹ “Lo imaginario construye y nutre leyendas y mitos” afirma Jacques Le Goff, cf. *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 14.

⁶⁰ *Ibidem*.

innovación. En cuanto a la pertenencia del imaginario al campo de la representación, considero, más bien, que éste último es el que pertenece al campo de la imaginación; y ambos, el imaginario y la representación mental son constructos mentales y tienen como fundamento común la imagen.

Con respecto al concepto de imagen mental (aplicable también en el caso de la imagen visual) voy a retomar la definición de Daniel-Henri Pageaux puesto que se ajusta perfectamente a mi propia concepción: „*la imagen es la representación de una realidad cultural por medio de la cual el individuo o el grupo que la elaboraron (o que la comparten o la propagan) revelan y traducen el espacio cultural, social, ideológico en el que se sitúan.*”⁶¹ La imagen se constituye de elementos preceptuales de diversos orígenes. La parte conceptual se encuentra en la estructura del imaginario que se construye utilizando una red más o menos compleja de imágenes.

La representación es diferente del imaginario en cuanto a la manera de elaboración; la representación es el constructo (mental o material) resultante del conocimiento, de la experiencia del “tema” representado. La imagen puede ser tanto constructo resultado de la experiencia directa como de la no-experiencia, lo desconocido. En este último caso, se presenta como imaginario, que abarca solo la imagen resultada de lo no-conocido, no-experimentado. La representación (tanto mental, como visual) puede constituir incluso un simple complemento, que nutre y contribuye a la construcción del imaginario.

1.2.3.3. Imaginario entre imaginación y realidad

Veremos ahora el principal proceso por medio del cual toma contornos una imagen. La imaginación es un proceso que produce, crea formas (imágenes) nuevas (partiendo, sin embargo, de estructuras ya conocidas) y estructuras (como serán la ficción, lo fantástico⁶²) que pueden sobrepasar los límites del imaginario colectivo. Las nuevas imágenes (individuales o incluso de grupo) que van más allá del límite de este imaginario pueden llegar a ser incorporadas a la visión colectiva y entonces se vuelven parte del imaginario colectivo.

La imaginación (el proceso de imaginación) es determinado social y culturalmente en función del estatus y del nivel cultural del individuo. Hay, sin embargo, imágenes que sobrepasan cualquier

⁶¹ Daniel-Henri Pageaux. „Recherche sur l’imagologie: de l’Histoire culturelle á la Poétique”, en *Revista de Filología Francesa*, 8, Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, Madrid, 1995, p. 140.

⁶² Lo fantástico será, según mi opinión, la imagen resultante del proceso de la imaginación, la cual se queda dentro del marco de lo no verosímil.

frontera de estatus, o frontera socio-cultural). La imaginación representa el proceso intermediario de la construcción de una imagen y que interviene también en la elaboración de estructuras más o menos complejas que conforman un imaginario.

¿Puede el imaginario existir o actuar independiente de los estímulos externos? No. ¿Es el imaginario influido de modo impactante por los factores externos, por el contexto dinámico histórico? Sí y no. Sí, en su contenido, no, en la forma, en el “molde”. Ponemos como ejemplo al Otro, que se puede manifestar como el hombre salvaje, Yeti, extraterrestre, etc. Esto abre el camino con respecto a la relación entre el imaginario y la realidad, un problema importante para esclarecer. Jacques Le Goff considera que el imaginario tiene su arranque en la realidad⁶³; pero, como producto final, lo considera intangible y, en este sentido, menciona una “realidad” material y una realidad “imaginaria”.⁶⁴

El imaginario se basa en imágenes (mentales o visuales) *proyectadas* tanto sobre lo desconocido, como también sobre lo conocido. Se puede armar alrededor de cierto(s) elemento(s) real(es) experimentados o no (naturales o culturales) por contacto directo; es decir, tiene una base “real” (enraizada en lo real); pero el espacio externo, lo desconocido, esta llenado por medio del acto de la imaginación con elementos “ficticios” – imaginados, no experimentados – pero con valor de *realidad/virtualidad* para el sujeto creador.

Entonces, ¿hay más tipos de realidad? ¿Y de qué punto de vista o de quienes? Para el aventurero, buscador de la Tierra de Ofir, este espacio imaginario – con una ubicación espacial, aunque no fija, sino en continuo movimiento – constituía una *realidad/virtualidad*. El Paraíso, el Infierno, representan para el creyente también una *realidad/virtualidad*. En consecuencia, podemos sostener que hay dos tipos de realidad para el hombre de la sociedad medieval-renacentista (en nuestro caso):

- una realidad experimentada y
- una realidad *todavía* no-experimentada.

Y el imaginario representa el segundo tipo de realidad.

El imaginario está completo o reemplaza la realidad de acuerdo con las necesidades e ideales de una cierta sociedad o esfera semiótica. Surge de la necesidad de equilibrio y del discurso de pares antagónicos que implican la tensión Yo – el Otro (este mundo – el otro, vida – muerte etc.).

⁶³ “Puede definírselo como el sistema de los sueños de una sociedad, de una civilización que transforma lo real en visiones apasionadas de la mente.”, cf. Jacques Le Goff. *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, p. 14.

⁶⁴ *Ibidem*.

En el caso en el cual el imaginario se basa en imágenes sobre lo desconocido, ¿entonces tras el impacto con el sujeto (o la supuesta ubicación de éste) de esta imagen (perteneciente a un cierto imaginario – el indígena de la Nueva España), en que se vuelve? Ya deja de ser una realidad desconocida, en consecuencia ¿sale de la esfera imaginaria? Sí y no. Puede ser que la fuerza del imaginario colectivo, generalizador, sea tan fuerte que no deja pasar la Realidad,⁶⁵ sino, tal vez, solo en caso de aspectos particulares (por ejemplo - estos dos indígenas que conozco son buenos cristianos, todos los otros indígenas son idolatras); o al revés: los indígenas son ovejas mansas, pero esta tribu es muy resistente en su idolatría.

En el primer caso, afirmativo, lo conocido, lo experimentado puede salir del imaginario; pero aquí se pueden presentar dos escenarios:

1. Solo la realidad directamente experimentada puede escapar al mundo imaginario (este indígena o este pueblo que conocí, pero los otros, todavía no conocidos, se quedan dentro del marco imaginario). Esta nueva imagen transformada, sin embargo, no se generaliza a todos los indígenas. Tal vez sea posible una generalización, pero esto solamente tras un cierto periodo de tiempo y bajo la influencia y el “bombardeo” de otros factores actuando en conjunto; al principio es posible que actúe el proceso conservador, inflexible, del imaginario / pensamiento colectivo.⁶⁶

2. Tras el impacto con lo experimentado, ciertos imaginarios son empujados más allá, fuera del espacio “conquistado”, conocido.

En el segundo caso, negativo, lo conocido, lo experimentado, sigue como imaginario; puede permanecer en este estado debido al fuerte arraigue de la mentalidad individual en la colectiva, debido al carácter conservador del imaginario, “normativo”; pero puede sufrir, sin embargo, ciertas alteraciones, transformaciones.

Queda, sin embargo, otro problema: la creencia en esta otra *realidad*. ¿Importa la creencia en estos imaginarios? ¿Es el imaginario “verdadero” o “falso”? ¿Constituye la creencia una característica esencial del imaginario? La respuesta es sí; pero, complementando esta afirmación voy a añadir otra: indiferentemente que alguien tenga o no creencia en esta otra *realidad*, el imaginario existe en el mental social por el simple motivo de ser un ítem (tema) cultural compartido. El imaginario existe

⁶⁵ Por *realidad* entiendo todo lo que se encuentra más allá de la cultura versus la *realidad* traducida por la cultura.

⁶⁶ El pensamiento individual actúa solo dentro del pensamiento colectivo y es regularizado y “controlado” por éste, por medio de normas, instituciones y debido a la existencia de estructuras culturales.

independientemente de si uno se pronuncia positivo o negativamente en cuanto a su valor axiológico de la verdad.

1.2.3.4. Dinámica y difusión del imaginario

El imaginario es una estructura estable, de larga duración (en sentido de fenómeno cultural constante y duradero), pero también de carácter dinámico, de ritmos distintos (en donde la dinámica puede tomar tanto la forma de la continuidad – con cambios suaves y lentos, como también la forma de la “explosión” – con cambio repentinos y de gran impacto). En consecuencia, el imaginario es una estructura, generalmente, resistente a los cambios y en este sentido se acerca de cierto modo más al estereotipo. Podría afirmar que en el momento en el cual un sujeto inclina a dar más crédito o valor a una imagen con respecto a otra – alternativa de la misma u opuesta incluso – nos encaminamos por la senda de la formación e instauración del estereotipo.

En el contacto – y con una experiencia cada vez más fuerte adquirida – con respecto a los espacios reservados (destinados) a los imaginarios, se imprime a éstos una dinámica espacial y/o ontológica que puede implicar un cambio: pueden desaparecer, transformarse o incluso perdurar (en la misma forma) en función de varios factores, como por ejemplo la fuerza de penetración y difusión de lo experimentado, los portadores que traen esta nueva experiencia, la implicación que supone la nueva experiencia, etc. Menciono sólo un ejemplo de una semejante dinámica del imaginario: los límites espaciales de un cierto imaginario pueden ser trasladados, empujados hacia otros páramos desconocidos, como consecuencia de la experiencia adquirida en contacto con el espacio destinado en el imaginario colectivo a una cierta estructura (modelo) imaginaria. De aquí resulta la posibilidad de que haya diferentes niveles de imaginario, según el tipo de concientización tras el impacto:

- a. conservador,
- b. desplazado,
- c. sufre transformaciones (flexible),
- d. desvanecido (localmente), pero por cambiar de “molde”,
- e. desvanecido – por completo: cambia de forma o se “funde” en otro “molde”.

También, pueden haber niveles de imaginario, según el carácter conservador del imaginario – de mitificación, de secularización (en el pensamiento colectivo); o imaginarios más flexibles, más dispuestos a cierta dinámica y otros menos flexibles, más rígidos (ejemplo: Cíbola, el hombre salvaje /

el hereje); esto a plazo corto, puesto que a largo plazo puede cambiar la “forma”, permaneciendo el molde (El otro – hombre salvaje, Yeti, extraterrestre).

Es posible que el imaginario tenga varias acepciones para cada época en parte. Ciertas imágenes o elementos constitutivos del imaginario pueden entrar o salir de la esfera del imaginario (conforme a su carácter dinámico). También, es posible que dentro de la misma sociedad la misma imagen sea considerada (tenga el valor) como imaginario en ciertos niveles (o segmentos) culturales, mientras que en otros niveles sea valorada como fantasía. En este caso, las diferencias se darán en función de las esferas culturales que toman de referente el respectivo modelo cultural (de imaginario) y que lo procesan por medio de sus traductores culturales internos.

¿Qué es lo que podría permitir y favorecer la transformación y la difusión del imaginario? Entre otros, los medios y la fuerza de penetración / adquisición, el interés o afinidad de cada imaginario en varios niveles culturales (semióticos). Tal vez, un cierto imaginario presentara una penetrabilidad a nivel general pero no *uniforme*, sino solo en algunos segmentos de ciertos niveles, mientras que en otros niveles, la penetración será más uniforme y generalizada (por ejemplo: la imagen del caballero errante – entre los caballeros se da más uniforme y menos uniformemente difundido entre otros niveles culturales).

¿Qué es lo que podría favorecer el conservadorismo, mantener más rígido, más cohesivo un imaginario? Posiblemente una serie de factores (no necesariamente actuando todos en un mismo caso) como: la estructura cohesiva de sus elementos componentes, el carácter experimentado / no-experimentado (conocido / desconocido – lo conocido, siendo más susceptible al cambio, en general), la mitificación, la memoria colectiva, el contexto cultural / histórico, el choque con otras estructuras muy complejas (como religiones, ideologías – que ejercen una influencia fuerte sobre la sociedad).

1.2.3.5. La memoria colectiva y el imaginario

El imaginario está estrechamente vinculado a la memoria colectiva. Podemos representar estos dos términos en una doble ecuación. Por un lado, podemos afirmar que el imaginario está arraigado en la memoria colectiva muy fuertemente y es difícil de eliminar o desplazar, muchas veces, pues busca otros “camino” para sobrevivir. Por otro lado, podemos considerar la memoria colectiva como el mecanismo principal de la construcción y la dinámica del imaginario.

Pero ¿qué es la memoria colectiva y como actúa en la sociedad? Como marco general tomemos las bases del concepto según Maurice Halbwachs, quien la considera como el proceso social de

reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad, dentro de ciertos marcos sociales, como el tiempo, el espacio, los instrumentos y artefactos, el lenguaje.⁶⁷ Sin embargo, la memoria colectiva tiene dos aspectos que se reflejan también en la construcción y dinámica del imaginario. Estos son, según Jan Assmann, la memoria comunicativa y la memoria cultural. La memoria comunicativa agrupa los recuerdos y la experiencia de vida de las generaciones vivas, contemporáneas, que se transmiten y son evocados en la comunicación oral cotidiana. En el caso de la memoria cultural, en cambio, se trata de referencias colectivas al pasado, bien establecidas en el plan cultural y son transmitidas por ciertos medios como la escritura, la imagen y el ritual. Si la memoria comunicativa es más informal y poco estructurada, la memoria cultural tiene un carácter más abstracto y de su transmisión se ocupa las instituciones de la sociedad.⁶⁸ No estoy de acuerdo, sin embargo, con esta dicotomía muy tajante entre las dos componentes de la memoria colectiva, sino que considero que son complementarias y, a veces, se entrelazan; lo mismo se aplica también en cuanto a la “vida” limitada a 3 generaciones en el caso de la memoria comunicativa. Por ejemplo, considero que también por medio de la memoria comunicativa se pueden transmitir (o retransmitir) mensajes, informaciones que pertenecen a la memoria cultural. La imagen del infiel o del hombre salvaje, aunque pertenecen a un modelo institucionalizado (la Iglesia, la literatura caballerescas), pueden llegar incluso a coparticipar a la memoria individual misma (Don Quijote) y sean retransmitidas como propias experiencias. Además, ciertos imaginarios (como, tal vez, el de los marineros) se construye y se transmite casi únicamente por medio de la memoria comunicativa.

1.2.3.6. Mundos del Imaginario

Podríamos destacar varios “mundos” del imaginario con base en la imagen sobre la cual se enfoca el imaginario:

- a. el mundo de la naturaleza
- b. el mundo humano
- c. el mundo animal

⁶⁷ Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004; véase también del mismo autor, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

⁶⁸ Jan Assmann. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino, Einaudi, 1997, pp. 23-38; ibídem, “Collective memory and Cultural Identity”, original en *Kultur und Gedachtnis*, Frankfurt/Mein, Suhrkamp, 1988, pp. 9-19.

d. el mundo sagrado

Podríamos hacer también una distinción entre:

a. imaginarios mundanos

- marítimos
- terrestres
- aéreos (celestes)

b. imaginarios ultramundanos

El territorio del imaginario puede ser encontrado fuera de la ecúmene, dentro de la propia ecúmene (pero en espacios “blancos” – entre esferas o niveles culturales, como por ejemplo, la bruja, el judío, el gitano, el verdugo etc.) o en la frontera entre dos ecúmenes (humanos; humano – animal; civilizado - bárbaro).

Lo desconocido, la alteridad, pueden ubicarse en diferentes registros:

- a) el otro humano
- b) el otro espacio
- c) el otro tiempo

Y cada uno de estos registros puede tener sus propias sub categorías (o subniveles); cada sub categoría puede presentarse con formas distintas en función de la dinámica cultural y los “detonadores” que participan en la construcción de cada forma. Pongo un ejemplo para el registro del Otro humano: el caso del hereje puede presentar como sub categorías al brujo, al judío, al indígena, etc. Otros niveles del otro podrían enfocarlo desde el punto de vista religioso, aspecto físico, cultural, político etc.

1.2.4. La dinámica cultural: explosión y visión dinámica

El imaginario, así como lo he mencionado más arriba, es un proceso de carácter conservador, de larga duración, que necesita choques (culturales) para cambiar de dirección e incluso (además) de registro (por ejemplo del Otro como salvaje al Otro como extranjero, extraterrestre).

El movimiento en el interior de las esferas culturales, la dinámica histórica, se realiza de dos maneras o, como lo expresa Yuri Lotman, tiene dos polos. Uno se une a los procesos que se realizan con un movimiento no-explosivo, gradual. El otro polo es ilustrado por los procesos que surgen como resultado de las explosiones. Hay, en consecuencia, dos tipos de movimientos:

- uno continuo, previsible, con cambios graduales (este es el camino de los proceso de “larga duración”);

- uno explosivo, imprevisible, con cambios repentinos, realizados por medio de la explosión.

Estos dos tipos de movimientos son conectados por los mecanismos de estabilización, que intervienen después del momento de la explosión.

Las funciones que cumplen los procesos explosivos y los procesos graduales son la innovación, respectivamente, la continuidad. Las relaciones de los dos tipos de procesos pueden ser de sucesión y continuidad, actuando en diferentes niveles culturales y con dinámica distinta (en algunos estratos culturales pueden darse más lento, en otros más veloz). Según Lotman, un sistema con una dinámica regida solo por procesos graduales / continuos acabará por un desgaste final: “*Tomado aisladamente, un sistema terminaría por agotar hasta los momentos explosivos en el incluidos*”;⁶⁹ sin intromisión externa un sistema se desarrolla según leyes cíclicas. Cualquier sistema dinámico está inmerso en un espacio en el que se hallan situados otros sistemas igualmente dinámicos y hasta fragmentos de estructuras destruidas. En consecuencia, cualquier estructura no vive solamente según las leyes del autodesarrollo, sino que también se halla expuesta a colisiones multiformes con otras estructuras culturales. En consecuencia, la dinámica que se produce al “nivel” imaginario (durante el proceso de la visión dinámica) puede influir a su vez sobre otros niveles o estructuras culturales: por ejemplo, si la generación de la nueva visión está afectada por procesos que tienen lugar en el campo teológico, ideológico o político, esta, a su vez (la nueva visión), puede ejercer como “respuesta” una influencia semejante, con diferente grado de impacto y en diferentes niveles, sobre las otras estructuras culturales. Hay muchas causas que contribuyen, interconectándose, en el mecanismo de la dinámica de la imagen, pero también hay, sin embargo, algunas más reforzadas, que actúan como línea directoras. El tipo de cambio – repentino y sustancial o más lento – que se da tras un choque cultural, depende mucho de los factores implicados en este proceso y relacionados al choque. En el caso del imaginario del sacrificio, un papel muy importante reviene al registro religioso. Pero la influencia no se manifiesta de modo uniforme en todos los niveles de este registro, sino que se da de modo diferenciado. Así, por ejemplo, la Iglesia y la Inquisición ejercen, como instituciones, una interferencia distinta y menos directa en comparación con la influencia ejercitada por los teólogo-juristas de la Escuela de Salamanca, las órdenes religiosas, el imaginario apocalíptico y la concepción milenarista o el *dialogo* que surge del problema del indígena y sus derechos.

Para la construcción del esquema de la dinámica del imaginario voy a retomar un concepto utilizado por Yuri Lotman, el de “explosión cultural”, pero sin algunas de sus características esenciales:

⁶⁹ Yuri Lotman. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, p.109.

la atemporalidad y la casualidad⁷⁰ que implica (en efecto retomaré solo el termino en sí y no el concepto, que considero inapropiado). Lo identificaré en mi trabajo también como *choque cultural*, término concebido como el generador del proceso dinámico resultante – la visión dinámica.

Tomando esto en cuenta, vamos a ver como se presenta la estructura del proceso dinámico de la cultura, aplicado en este caso, al imaginario.

La primera etapa es representada por la larga duración que consiste en una visión macro de la dinámica histórica basada en una mirada muy lejana del objeto observado. En este sentido, los cambios que intervienen son percibidos e incluidos como parte de una gran “etapa” histórica / cultural. Las características de esa “etapa” constan en:

- a) desarrollo continuo (sin saltos bruscos); representa la visión normal, a un nivel mediano;
- b) cambios continuos (caracterizada por saltos pequeños, realizados a cualquier nivel); representa la visión a nivel micro.

La segunda etapa consiste en los procesos “explosivos” (o el choque cultural). Son los procesos que representan los mecanismos que abren una nueva dirección histórica / cultural). Su característica básica son los saltos de mayor impacto que inducen cambios bruscos e impactantes.

La visión dinámica, la tercera etapa, representaría el proceso durante el cual se da la construcción de la nueva visión, hasta estabilizarse en el contexto cultural / histórico. Es el proceso explosivo reflejado en la dinámica del imaginario. La visión dinámica es el término aplicado al estudio del imaginario para el lapso y el proceso dinámico, generador de cambios en la visión inicial. Puede que se dé de forma más acelerada o menos aceleradamente, en función de los factores internos o externos que influyen el sistema en donde se da el cambio y en función del momento en que entran en acción.

⁷⁰ Aunque, afirma Lotman: “*la elección de la consecuencia que se volverá realidad histórica puede ser definida como casual o como resultado de la intromisión de otras leyes, externas al sistema dado y que se encuentran más allá de sus confines; esto es, en cualquier otra perspectiva puede ser plenamente previsible, pero dentro del ámbito de la estructura dada es del orden de la casualidad*”, *Cultura y explosión*, p. 83; es decir, con otras palabras, puede haber causalidad también en el caso de la explosión, sólo que las leyes deben de ser buscadas no sólo en el sistema dado o al nivel en donde se da la dinámica sino también en su entorno, en su alrededor, en su ambiente de relaciones con otros niveles culturales. Sin embargo, no estoy de acuerdo con su idea conforme a la cual, tras el momento de explosión (de hecho, durante este instante) la vía por seguir ya esta elegida.

La última etapa sería representada por la fase en la cual se “asienta” la nueva imagen resultante en un desarrollo constante y lento, propio de la “larga duración”. Esta etapa está reflejada especialmente en el imaginario que resulta tras el choque cultural con el Nuevo Mundo y se da también en la España metropolitana y que se quedará para un trabajo futuro.

La visión dinámica y la explosión son dos conceptos complementarios en el proceso de la larga duración. Mientras que la larga duración está apuntando hacia una dinámica lenta y gradual, los otros dos introducen en discusión el fenómeno de la discontinuidad en la dinámica cultural, pero una discontinuidad impactante. Todos los tres conceptos – la larga duración, la visión dinámica, la explosión – expresan diferentes estados dinámicos, hipóstasis de la dinámica histórica / cultural que se dan a velocidades distintas.

1.2.4.1. La visión dinámica

Si las mentalidades son procesos históricos de larga duración que resisten (en su núcleo o en su conjunto más bien)⁷¹ a largo plazo, hay, sin embargo, eventos “instantáneos”, choques culturales, que a veces logran una incubación y maduración más rápida de las transformaciones; son más penetrantes – lo que no significa necesariamente, históricamente, una transformación momentánea. La visión dinámica representa en este sentido un fenómeno cultural que refleja precisamente estos momentos, susceptible de producir cambios al nivel de la cosmovisión⁷² y de la mentalidad. Esto se da a través de un mecanismo complejo de interacciones, donde “lo nuevo” se enfrenta a la cosmovisión, o más bien dicho a los distintos componentes de ésta, donde compiten la mentalidad, la ideología, el imaginario y la “nueva experiencia” respecto a un mismo punto enfocado. Se origina así un diálogo entre las dos partes, un diálogo con base en elementos comunes pero también divergentes. De aquí surge una diacronía individual que genera una crisis de representaciones y se llega a una nueva sincronía.

La visión se forma en función de la imagen (porque los choques pueden surgir de la realidad experimentada como también de la imaginación) o de la información receptada o percibida por el sujeto y pasada por el filtro de su propia cosmovisión. Obviamente, la realidad experimentada tendrá,

⁷¹ Conforme a Paul Veyne, “*la mentalidad ofrece una cierta resistencia a la innovación*”, en *Como se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 143.

⁷² La cosmovisión es un proceso cultural histórico inmerso en decursos de larga duración y al mismo tiempo un mecanismo dinámico (de flujo y reflujo en base de acción - respuesta) integrado por el conjunto de los elementos mencionados anterior, surgido de la necesidad de comprender y actuar en el universo, cf. Alfredo López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995, p.13.

generalmente, un éxito mayor en producir el cambio; aunque, como hemos mencionado más arriba, el conservadorismo de la cosmovisión es tan fuerte que, a veces, puede obstruir y anublar incluso lo que es percibido directamente. El enfrentamiento se va a dar más entre “la nueva realidad”, la mentalidad (con su elemento duro, el estereotipo) y el imaginario (que goza igualmente de una realidad, virtual). Además, el resultado será un registro más amplio y diversificado de representaciones sobre un mismo tema.

Veamos ahora cómo se construye la “visión dinámica” española y cuáles son sus componentes:

- a) mentalidad - estereotipo }
 - b) ideología (teológica, jurídica) } el fondo (inicial, básico) anterior al
 - } choque cultural
 - c) imaginario }
-
- d) ficción (extraño, maravilloso) } puede intervenir antes o después del
 - } choque cultural
 - }
-
- e) percepción directa } el fondo (nuevo) del choque cultural
 - f) percepción indirecta }
-

Todos estos campos se funden en una sola visión, pero el peso de cada uno de estos elementos es diferente, fluctúa. En la composición de la visión dinámica se encuentra una cierta variación debida a ciertos aspectos. Tomemos en cuenta el caso del contacto con el Nuevo Mundo. En este sentido se destacan:

- a) un segmento aceptado sobre el Otro, que se basa en elementos pertenecientes a la mentalidad de su propia cultura;
- b) un segmento asimilado / rechazado sobre el Otro, que se basa en el contacto con la otra cultura.

Hay una diferenciación de visiones dinámicas también en función del tipo de elementos que entran en su composición (del imaginario sacrificial) y de su peso (más o menos elemento religioso etc.); o de su “riqueza” (una amplitud cultural más grande): la de los guerreros es generalmente más pobre, en tanto que la de los frailes es más rica. La visión dinámica es en este caso una proyección

mental sobre el Otro. Pero en esta proyección se puede encontrar a veces una parte de la misma visión del Otro, que el cronista se la apropia (lo asimila como parte de la suya, como información, como conocimiento útil), la atrapa con varios fines: religiosos (los frailes – buscando entender la herejía para combatirla o buscando un lenguaje “común” para la evangelización), políticos (los guerreros - para entender la organización del Otro y poder dominarlo mejor; los frailes contra los conquistadores – guerreros, con supuesta intención humanista, amparadora, del indígena frente al español encomendero). Cada grupo social – en general – adhiere a / construye una imagen característica, particularizada, sobre un cierto asunto; más que esto, cada individuo puede tener una imagen matizada dentro de su propio grupo. Por ejemplo, los frailes hacen referencia al Otro remitiendo a los Escritos Santos o a la literatura teológica; los guerreros en cambio hacen referencia a la literatura caballeresca (Amadís de Gaula), histórica (Homero, Roma, Egipto, Grecia...); todos lo hacen en función del ámbito cultural al cual pertenecen. Hay en este sentido por lo menos dos tipos de visiones dinámicas distintas: la visión del fraile y la visión del guerrero.

Los efectos de la explosión o de la visión dinámica que resultan tras el impacto cultural o como consecuencia de la acumulación de varios factores en un cierto momento de presión pueden subsistir en:

- a. un cambio de forma o de fondo
- b. conservadurismo
- c. un resultado mixto (cambio de ciertos aspectos, conservadurismo de otros: que sea de forma o fondo)
- d. un cambio al momento del impacto, seguido después de un paulatino regreso a la imagen inicial (o de cierto regreso con respecto a una dinámica más radical tras el momento del impacto)

En cuanto a las etapas por las cuales puede atravesar la cultura (o varios de sus niveles) en su transcurso dinámico enfocamos tres aspectos:

- a. una etapa de orden, equilibrio (en donde actúa el mecanismo de ajuste del sistema)
- b. un periodo de desequilibrio (debido a que elementos o estructuras de niveles inferiores provocan el desajuste del mecanismo del gran sistema)
- c. una etapa que consiste en el regreso al periodo de equilibrio (debido al mecanismo de ajuste del sistema; pero esto puede realizarse en función de la eficiencia del mecanismo de ajuste).

1.2.4.2. El discurso de la historiografía española y la “visión dinámica tardía”

Dentro de las obras de los cronistas españoles que consideramos en este trabajo podemos destacar la presencia de varios tipos discursivos y estos son:

1. El discurso del indígena (indirecto y filtrado, a veces, se entiende)

a) a veces con intrusión evidente cristiana (por ejemplo Bernardino de Sahagún).

2. El discurso del cronista

a) indirecto – en voz pasiva – atribuido al indígena;

b) informativo, de carácter etnográfico;

c) filtrado – comentado o cambiado (por una proyección etnocentrista, cristiana).

Evidentemente que la visión del cronista representa una distorsión de la realidad y de la imagen que se le presenta, puesto que se llega a una alteración del mensaje tanto por la transposición de la imagen y de la oralidad indígena al pensamiento español y al alfabeto latino, como a consecuencia del intento de objetivación del mensaje por parte del emisor indígena.⁷³

Un problema muy importante que podría surgir en el intento de enfocar el trabajo sobre la visión perteneciente a un cierto período temporal sería “la visión tardía”. Aquí podríamos encontrar escritos tardíos (del fin del siglo XVI), en donde el autor tuvo tal vez contacto con otras visiones tardías e indirectas que impactaron sobre su propia visión (expresada en su relación escrita). Tales ejemplos son Bernal Díaz del Castillo, Francisco de Aguilar, Bernardino de Sahagún o Toribio de Benavente, éste postrero respondiendo en su obra a los argumentos (la visión) de otro fraile – Las Casas.

La visión comprende dos aspectos:

- la visión antigua – antes del contacto directo: basada en la mentalidad – imaginario;

- la nueva visión (más bien renovada, enriquecida) – después del contacto directo, constituida por experiencia e información directa.

Si los escritos son demasiados tardíos – lejanos del contacto inmediato – podría resultar una visión “enriquecida” (alterada) y lo que quedaría sería sólo la visión “estereotipada”, porque la imagen puede cambiar – ya no hay sólo sodomitas o caníbales/antropófagos; lo que J. M. Moura llamaría “estereotipos productivos” o “creativos” para una obra literaria, en donde el autor se distancia de las

⁷³ Patrick Johansson K. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, México, UNAM-IIIH, 2004, pp. 35-40.

imágenes sociales o colectivas.⁷⁴ Resultaría de aquí que ya no se trata de una visión previa o del “primer contacto”; esto desde punto de vista teórico, se entiende. Pero este se puede observar solamente en el análisis de las obras de los cronistas visados.

Con respecto al cambio que se podría dar en una visión durante un cierto período de tiempo hay que subrayar dos aspectos. El primer aspecto se refiere al hecho de que, aunque la mentalidad es un fenómeno de larga duración y lo mismo puede acontecer con la visión distante, el contacto directo y de cierta duración puede cambiar una visión – que se puede volver de esta manera en un fenómeno cultural de “corta duración”. El otro aspecto se refiere a que una experiencia personal no cambia tan fácil frente a otras influencias externas impersonales. Entre los cronistas enfocados por este estudio hay sólo tres casos más especiales en donde se podría plantear el problema de la “visión tardía”.

Bernal Díaz del Castillo en primer lugar: no es un copista; escribe siguiendo su propia visión, según sus recuerdos, aunque tomando como base o modelo estructural y cronológico los pasos de las obras de López de Gómara e Illescas.

Francisco de Aguilar: escribe en la misma situación que Bernal Díaz del Castillo, aunque más sobrio y más desconectado emocionalmente de los hechos pasados, pero guardando todavía la imprenta incisiva, condenadora, de la imagen idolátrica.

Bernardino de Sahagún: aunque su obra fue terminada bastante tarde, lo que está expresando su obra se funda en experiencia y textos que remiten a un período de tiempo mucho más temprano.

1.2.4.3. Historia del imaginario e historia evenemencia

Como bien se sabe la historia evenemencial se ocupa y remite a los eventos, lugares y fechas históricas; esto es, el contexto espacio-temporal es una eje esencial para este tipo de estudios. Del otro lado, la historia del imaginario se ocupa de los imágenes mentales, pero no está rota por completo de este contexto – ya lo habíamos mencionado anteriormente. Pero está utilizando este contexto solamente para poder extraer ciertos juicios con respecto a su dinámica y los mecanismos que, posiblemente, la mueven. Pero en cuanto a la formación de las imágenes que la componen no es necesario este contexto, puesto que, de hecho, no lo está conservando. Por ejemplo, la imagen del español caníbal; no importa y el imaginario no fija el lugar – si fue después de la batalla de Otumba o en otro lugar – lo que sí, fija el imaginario de toda esta información, si es que fija, es solamente la imagen ejemplar. En este sentido,

⁷⁴ Moura, J.M. “L’imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique”, en *Revue de Littérature Comparée*, 3 (1992), p. 280.

hay algunas excepciones, muy pocas, en donde el contexto sí está fijado y unido a cierta imagen, pero las imágenes que presentan este contexto son imágenes ejemplares para el imaginario y el elemento evenemencial tiene un significado aparte. Un ejemplo de este tipo podría ser el caso de Cholula en donde la cruz de los frailes levantada sobre el templo indígena (ni siquiera se debe mencionar – por el específico que supone el trabajo –imaginario - a que divinidad específica pertenecía el templo) fue fulminada tres veces. Además, si hay detalles que se infiltran – como información adicional – el tiempo las erosiona y desaparecen, quedando solo la imagen desnuda. Aunque muy distorsionada y non-conforme con la realidad, una imagen mental es una imagen, un mensaje.

Capítulo II. Prolegómenos

2.1. El “problema” del indio y la herencia de la mentalidad española

Las bases para esta discusión existían ya desde el siglo XIII cuando el franciscano Ramón Llull establecía la categoría de los gentiles – donde posteriormente sería encuadrado el indio – definiéndolo como “*gente sin ley y que no tiene conocimiento de Dios*”.⁷⁵ Este planteamiento surgió una vez con el descubrimiento de Colón, quien fundó la imagen del “noble o buen salvaje”, en su diario del primer viaje: “*Son [...] sin codicia de lo ajeno*”; “*Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerá sino el que lo viese.*”⁷⁶ En general, la imagen que se va a imponer, por lo menos en la Española, según el historiador dominico del siglo XVI, Antonio de Remesal (entre otros), será la idea de que los indios eran seres irracionales. De aquí, la imagen negativa fue trasplantada, principalmente por el guerrero español a México y en otras partes de América.

La primera toma de posición a favor del indio, que llegó también a España, fue la predicación de Antonio de Montesinos en Santo Domingo (1511).⁷⁷ La Junta, reunida en España solucionó la disputa reconociendo la libertad de los indios y su derecho a un tratamiento humano, aunque debían ser convertidos por coerción, decisión incluida en el primer código amplio de legislación indiana – las Leyes de Burgos.⁷⁸ La polémica condujo, sin embargo, a la aparición de dos corrientes distintas entre los españoles de las Indias: algunos veían al indio como “noble salvaje” (Bartolomé de Las Casas), otros como “perro cochino” (Gonzalo Fernández de Oviedo, el dominico Tomas Ortiz). Un fenómeno similar aparece entre los portugueses: el seglar veía al indígena como parte de la fauna brasileña, mientras el sacerdote le otorgaba el título de humanidad.⁷⁹

Sobre el fondo de estas disputas interviene la acción del dominico Bernardino de Minaya, quien regresa de las Indias para combatir la idea de que los indios eran incapaces de recibir la fe. Expone al Papa Paulo III su causa y el resultado será la famosa bula “*Sublimis Deus*” promulgada en 1537, en

⁷⁵ Alain Milhou. “El indio americano y el mito de la religión natural”, en *La imagen del indio...*, p. 175.

⁷⁶ Apud Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI, 2003, p. 47.

⁷⁷ Apud Lewis Hanke. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario / Ediciones Istmo, 1988, p. 33; véase también para esta y para toda la discusión referente al problema del indio, el libro de Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.

⁷⁸ Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁹ J. S. Da Silva Días. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, F.C.E., 1986, pp.74-218.

donde se sostenía que los indios eran seres humanos capaces de comprender y recibir la fe cristiana.⁸⁰ El mismo San Agustín en *La ciudad de Dios*, tratando de las razas monstruosas, las consideraba como criaturas de Dios, seres racionales, puesto que “*cualquiera que nazca hombre, es decir animal racional y mortal, por más rara y extraña que nos parezca su forma, color, movimiento o voz, o por cualquiera otra virtud, parte o cualidad natural, ningún fiel dudará que trae su origen del primer hombre*”.⁸¹ La controversia culmina en Valladolid, en 1550 y 1551, cuando Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda polemizarán violentamente sobre si la teoría aristotélica de que algunos hombres son por naturaleza esclavos era aplicable a los indios.

2.1.1. La proyección cristiana sobre el concepto de sacrificio

2.1.1.1. La concepción cristiana del sacrificio: fundamentos teológicos

La expresión más alta del culto rendido a Dios por el hombre consta en el sacrificio.⁸² Pero este sacrificio es un homenaje entendido como el eje central de la concepción religiosa cristiana. En consecuencia, se trata de un sistema de valores “etnocentrista”, propagado al rango de sistema universal por la eliminación de los otros sistemas culturales y sociales. Es la visión “elitista” del Otro, sobre todo, lo que es ajeno a su propio sistema de valores y que tiene que ser sometido y convertido a su propio sistema. Esta concepción se refleja al nivel inferior, liminal, en el intento de entender al Otro por la captura y la “traducción” de sus elementos culturales. Sin embargo, a veces se va mucho más allá y este límite se sobrepasa, dando lugar a una verdadera ruptura entre las dos partes. El Otro es otra entidad y aquí ya no funciona la comparación y equiparación. En este sentido, conforme a San Agustín, “*fuera de la Iglesia católica no hay lugar para el verdadero sacrificio*”; y el Papa San León, en una frase repetida en *Decretis*, afirmaba: “*En otro sitio (o sea, fuera de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo) no es válido el sacerdocio ni son verdaderos los sacrificios.*”⁸³ Esta afirmación viene a ser precisada más por Santo Tomás de Aquino en la segunda mitad del siglo XIII. Él afirma que esto tiene que entenderse en el sentido en que “*fuera de la Iglesia no se ofrece el sacrificio lícitamente*” y que “*no puede haber sacrificio espiritual, que es el verdadero sacrificio en lo que se refiere al fruto, aunque*

⁸⁰ Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 105, 107.

⁸¹ San Agustín. *Obras. La ciudad de Dios*, cap. 16, 1 y 2.

⁸² Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, vol. II, p. 816.

⁸³ *Apud* Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. V, p. 739.

sea verdadero en lo que se refiere al sacramento.”⁸⁴ En efecto, el sintagma “*fuera de la Iglesia*” apunta al mundo cristiano y ex-cristiano que abarca a los herejes, a los cismáticos y a los excomulgados. En cuanto a los gentiles o idólatras el punto de vista de San Agustín es muy radical, es un acto puramente profano: “*lo inmolado a los ídolos no es nada, porque por tal inmolación las carnes inmoladas ni adquirirían carácter sagrado alguno, como creían los gentiles, ni impureza de ninguna clase, como pensaban los judíos.*”⁸⁵ En consecuencia, la idolatría será vinculada solamente con la inmolación⁸⁶ aunque a veces aparecerá el sintagma “*sacrificio a los ídolos*”, pero como una necesidad analógica, de establecer un punto de contacto y comparación con el Otro.⁸⁷

La concepción mental sobre cualquier elemento cultural se cristaliza y se refleja en una cierta terminología. Ahora veamos brevemente como se expresa ésta en algunos momentos históricos. En la *Biblia*, la fuente del cristianismo, la terminología se centra en torno a la “ofrenda” y al “sacrificio” sin alguna distinción especial en cuanto a lo consagrado pero con un matiz generalizador relativo a la ofrenda y en especial, relativo al sacrificio. Así, la ofrenda puede ser vegetal o animal, sangrienta o no-sangrienta,⁸⁸ pero el sacrificio se vincula solamente con una víctima animada. La fuente, supuesta a un control interpretativo oficial de la Iglesia llega fijarse con mayor rigurosidad teórica en algunas obras teológicas. Veamos la posición de dos de los más destacados teólogos que apuntaron este asunto: San Agustín, en *De civitate Dei* y Santo Tomás de Aquino en su *Tratado de la religión*. Conforme a San Agustín “*toda obra que realizamos para unirnos en santa sociedad con Dios es verdadero sacrificio*” y “*los sacrificios son ofrendas significativas de algo*”.⁸⁹ Se está perfilando lo que Tomás de Aquino fijará en las definiciones de la ofrenda y del sacrificio. Según él, la ofrenda – como término genérico – se refiere “*a todas las cosas que se ofrecen y destinan al culto de Dios.*”⁹⁰ En este caso, se puede distinguir entre varios tipos de ofrendas: sacrificios, oblaciones, primicias, diezmos.⁹¹ En lo que toca el acto en sí, la terminología hace una distinción entre sacrificio y oblación (ofrenda). Así, el sacrificio representa toda ofrenda hecha a Dios, que soporta la acción de un rito de consagración, que está

⁸⁴ *Ibidem*, p.740.

⁸⁵ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 129.

⁸⁶ *Ibidem*, vol. II, pp. 830, 837, 838, 846, 855, 856; vol. IV, pp. 127, 472.

⁸⁷ *Ibidem*, vol. II, pp. 825; 822; vol. IV, p. 71; vol. V, pp. 228, 424.

⁸⁸ *Biblia*: Levítico 1.2, 1.14; Éxodo 35.4-9; Nehemias 10.35, 10.40.

⁸⁹ San Agustín, *op. cit.*, libro X, 1; 14.

⁹⁰ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 68.

⁹¹ *Ibidem*, p. 8.

determinada oficialmente por la Iglesia y que se gasta de cualquier forma en el culto divino o por el sacerdocio.⁹² En los otros casos se trata de una oblación (el acto de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial); de donde la deducción de que “*todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio*”⁹³ Además, Santo Tomás distingue otras dos formas de sacrificio: la penitencia, por ser un acto (interior) de la voluntad⁹⁴ y la purificación (externa, implicando a la interna).⁹⁵ Pero lo que impone el verdadero valor en considerar el sacrificio como acto religioso dirigido a Dios es, no tanto la capa exterior, sino la vivencia interior de este acto, de otra manera, el sacrificio siendo un simple homicidio y el salmo cantado, un simple ruido.⁹⁶ De otra manera se refleja la terminología en la mentalidad común y además, en la práctica común y corriente, aunque precisamente por medio de obras de carácter religioso como los vocabularios y diccionarios de los siglos XV - XVI. Si, aquí se ofrece una imagen menos rígida del concepto del sacrificio, en su forma, aunque no en su sustancia. Alfonso de Palencia (final del siglo XV) ofrece en su vocabulario universal una imagen del acto genérico de sacrificar: “*con vino y con pan y matando animales; en las ceremonias entre los gentiles sacrificando eran diversas esparciendo y rociando y con pan y degollando animales de diversos linajes.*”⁹⁷ El *Vocabulario eclesiástico* de Rodrigo Fernández de Santaella, basado en una obra anterior publicada en 1480 por G. Bernardo Savonese, menciona como sacrificios, el *infanticidium*, *fallus* (“*execrable sacrificio del dios Baco*”), *taurobolium* (sacrificio de toros a la diosa madre), *hecatombe* etc.⁹⁸ En el diccionario de Sebastián de Covarrubias Orozco de 1611, la oblación “*es lo mismo que*

⁹² Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, pp. 66, 68, 69.

⁹³ *Ibidem*, p. 66.

⁹⁴ *Ibidem*, vol. V, p. 724.

⁹⁵ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. II, p. 840.

⁹⁶ Luis de Granada. *Libro llamado Guía de pecadores*, Barcelona, Oficina de Sierra y Martí, 1820, capítulo XV, cuarto documento.

⁹⁷ Alfonso de Palencia. *Universal vocabulario en latín y en romance*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nacional, 2005, Ed. digital: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, fol. CCCCXXViv.

⁹⁸ Rodrigo Fernández de Santaella. *Vocabularium, seu Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum: ex sacris ...*, Madrid, Antonio Espinosa, 1789; véase también Didacio Ximenez Arias. *Lexicon Ecclesiasticum latino hispanicum ex sacris Bibliis, Conciliis, Pontificum ac Theologorum Decretis, diuorum vitis, variis dictionariis, aliisque probatiss. scriptoribus concinnatum*, Olyssipone, excudebat Antonius Riberius : expensis Ioannis Hispani & Michaelis de Arenas, 1588; Bartolome Bravo. *Thesaurus verborum ac phrasium ad orationem ex hispana latinam efficiendam...*, Salamanca, Andreas Renaut, 1599; Sanchez de la Ballesta. *Diccionario de vocables castellanos, aplicados a la propiedad latina*, Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1587; Luis de Granada. *Parte primera [-- cuarta] de la Introduction del simbolo de la fe: en la cual*

sacrificio”⁹⁹ y con respecto al sacrificio - dice Covarrubias - “no hay que embarazarnos ... dejándolo a los teólogos en cuanto a los sacrificios de la ley antigua y de la gracia” y “de los demás sacrificios de los gentiles no nos pertenece.”¹⁰⁰ Sin embargo, remite al diccionario castellano de Antonio de Nebrija, de donde cita: “Yo digo con Santo Tomás, 2, 2 quaest. 81, art., que el sacrificio es <<aliquid factum in honorem debitum soli Deo ad eum placandum>>; ofrenda que a Dios solo se consagra, para agradecer el beneficio o templarle el enojo.”¹⁰¹

Así como hemos afirmado antes, entre una concepción mental y la terminología asignada a ésta hay una conexión recíproca que construye un único mecanismo, dentro del cual la concepción representa “la base” y la terminología, “la forma”. Es un mecanismo cultural de larga duración pero supuesto a las influencias y presiones de varios factores que le imprima una cierta dinámica. Y en este movimiento, cada uno de sus elementos sufre tensiones de maneras distintas, de modo que los cambios producidos no son iguales y equilibrados al nivel de todos los componentes. Tomemos por ejemplo el caso de la terminología utilizada – “sacrificio” y “ofrenda”, los términos que reflejan esencialmente el culto rendido a la divinidad – siguiendo algunos puntos referenciales en la concepción cristiana sobre este aspecto: *La Biblia*, *La ciudad de Dios* de San Agustín, *Tratado de la religión* de Santo Tomás de Aquino y *Apologética histórica* de Bartolomé de Las Casas. Distinguimos ciertas diferencias y cambios en cuanto al manejo de estos dos términos. A una primera vista cuantitativa, observamos que en la *Biblia* el término “sacrificio” aparece dos veces más que la “ofrenda” (todas las estimaciones son relativas), en San Agustín veinte veces más, en Tomás de Aquino cuatro veces más y en Las Casas setenta veces más. Si hacemos excepción de San Agustín, advertimos que el uso del término “sacrificio” crece desmesuradamente a medida que nos acercamos al momento del descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. ¿Ahora, por qué hacer excepción de San Agustín? Porque en su obra *De civitate Dei*, la palabra “ofrenda” es utilizada sólo diez y siete veces, y además en compañía del otro término, “sacrificio”, que representa aquí la forma genérica del acto ritual que está relacionado con la inmolación de Jesucristo. Otra cosa que podremos destacar de esta comparación es que, aunque el

se trata de la creación del mundo para venir por las criaturas al conocimiento del Criador, y de la divinas perfecciones..., Barcelona, Iuan Pablo Manescal, Damian Bages y Hieronymo Genoues, 1585.

⁹⁹ Sebastian de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, 1995, p. 784.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 875-876.

¹⁰¹ *Ibidem*.

término de “ofrenda” queda todavía pegado al sentido genérico,¹⁰² el término “sacrificio” se evidencia más y esto no por la expresión del sacrificio de Cristo, sino por razones históricas, culturales – especialmente en Las Casas. En otras palabras, el concepto de “sacrificio” se desprende (tajantemente en ciertos momentos) en el siglo XVI por efecto del descubrimiento y la Conquista del sentido religioso genérico y se vuelve en una noción autónoma, con un valor suplementario, un criterio cultural para distinguir entre dos dimensiones cultural-religiosas (españoles cristianos – indígenas idolatras). Es el caso del sacrificio sangriento, humano, que jugara un importante papel en la visión e imaginario sobre el indígena del Nuevo Mundo y sus efectos de carácter político-religioso.

Un aspecto peculiar inscrito en la herencia cultural del español y que va a interferir tras el descubrimiento del Nuevo Mundo con las prácticas indígenas se refiere al derramamiento de la sangre humana. El contexto histórico-cultural circunscrito a la herencia mental del español del siglo XVI, registra dos aspectos – con antecedentes lejanas – con respecto a este tema. El primero, de carácter más general, es relacionado con la guerra contra los infieles y heréticos. Desde la época de Teodosio el Grande (380), la herejía era considerada como un crimen tan grave que podría ser castigado con la muerte. El Papa Inocencio III en el siglo XII la definía como una traición contra el Dios, el Papa y el cuerpo de Cristo.¹⁰³ En 1095 había sido predicada la primera cruzada contra los infieles por el papa Urbano II y desde entonces el carácter justo de las guerras santas fue oficializado, como precepto tanto en contra de los infieles como de los heréticos. En la víspera del descubrimiento del Nuevo Mundo, los españoles acababan de salir de un tal conflicto de carácter religioso, la Reconquista.¹⁰⁴

El otro aspecto relativo al derramamiento de la sangre humana, esta vez de carácter más peculiar, conectado a la dimensión cultural – religiosa, se refiere a la práctica de la auto-flagelación como practica penitencial, sacrificial. Aquí, sin embargo, hay que destacar dos registros muy distintos entre si: el uno se refiere a la práctica de la autoflagelación desde el punto de vista oficial, de la Iglesia, el otro, desde la perspectiva de la realidad histórica contextual. Esta práctica penitencial y mortificadora, surgida en el medio monacal en los albores del Medioevo, empezó a penetrar con el

¹⁰² Fray Bartolomé de Las Casas. *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM-IIH, 1967, vol. II, pp. 122, 132, 174, 193, 236.

¹⁰³ *Apud* José Emilio Burucúa, Nicolás Kwiatkowski. *"Cómo sucedieron estas cosas": Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 159.

¹⁰⁴ Americo Castro. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948; para el espíritu de la época de la Reconquista véase especialmente Ron Barkai. *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 2007.

siglo XIII también en el ambiente laico. La amplitud del fenómeno inquieto tanto a las autoridades laicas como eclesiásticas y, debido a las medidas represivas, disminuyó casi a la desaparición. Sin embargo, el fenómeno estalló con fuerza una vez con las grandes epidemias que azotaron la Europa en el siglo XIV en forma de cofradías que recorrían los territorios, organizadas como verdaderas tropas anárquicas, exterminando a veces las comunidades judías encontradas. El papa Clemente VI pidió en 1349 medidas severas (multas, encarcelamiento, incluso hoguera) contra estos movimientos que representaban un peligro para la verdadera fe por el ceremonial y la disciplina desarrollada por estas sectas que escapaban al control eclesiástico. El movimiento apareció de nuevo en el siglo XV y esporádicamente, más tarde, a pesar de ser condenado oficialmente en el Concilio de Constanza de 1454. Hay que mencionar, sin embargo, que esta práctica no fue enteramente reprobada: en privado y, especialmente, en el ámbito monacal, en forma moderada, era aceptada; el auto-castigo sería tolerado sólo dentro de los límites de la regulación eclesiástica.¹⁰⁵ A pesar de la censura oficial, estas cofradías de flagelantes aparecían en el siglo XVI en España, de vez en cuando, disfrazadas en las procesiones de penitentes de Semana Santa, algunas veces enmascarados para evitar ser reconocidos por el clero. Sin embargo, empezando con la mitad del siglo las cofradías toman amplitud y se difunden como tipo de religiosidad popular.¹⁰⁶ En la Nueva España, evidentemente bajo un control (y dominio) menos riguroso, tanto por parte de las autoridades laicas, como eclesiásticas, la práctica de la autoflagelación en procesiones públicas penetra una vez con los frailes y los laicos que la compartían. Y una vez introducidas en el contexto cultural novohispano, el indígena se la apropió de manera inmediata. Aun así, hay que mencionar de nuevo el carácter bipolar de este fenómeno: mientras al nivel del registro laico esta práctica se difunde (especialmente entre los indígenas), al nivel del registro oficial,

¹⁰⁵ Alfred Vacant; Eugene Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 6, Paris, Letouzey, 1920, p. 13; para la relación entre el movimiento de los flagelantes y las epidemias, véase William M. Bowsky. *The Black Death: A turning point in history?*, California, Holt Rinehart and Winston, 1971; Norman Cohn. *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 126-146, 223-287; Sidney H. Heath. *Pilgrim Life In The Middle Ages*, New York, Houghton Mifflin Company, 1912, pp. 96-120; James Glass Bertram. *Flagellation & the flagellants. A history of the rod in all countries from the earliest period to the present time*, London, The New Temple Press, 1910.

¹⁰⁶ José Sánchez Herrero. *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, Silex, 2003, pp. 13-120; Julio Puyol. "Plática de Disciplinantes", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, tomo 91, 1927, pp. 225-258; Joselyn N. Hillgarth. *The Mirror of Spain, 1500-1700: The Formation of a Myth*, Michigan, The University of Michigan Press, 2003, pp. 138-139.

eclesiástico, la práctica de la autoflagelación pública colectiva se queda como una costumbre tolerada por la autoridad eclesiástica local. El arzobispo Moya de Contreras, informando en 1575 de una procesión semejante al Consejo de Indias, “deja entrever cierto desagrado ante tales prácticas.”¹⁰⁷

2.1.1.2. La teoría aplicada

Veamos ahora como se expresa esta terminología¹⁰⁸ en la obra de los cronistas españoles en contacto con la nueva cultura indígena y si podemos probar la afirmación anterior. Empecemos por los guerreros, puesto que ellos fueron los primeros en pasar a este Nuevo Mundo. Generalmente, las obras de estos no abundan en tales imágenes, enfocándose más bien en lo que toca el acto guerrero y laico¹⁰⁹, que en lo religioso. Sin embargo, el fenómeno está presente en algunas narraciones. El Conquistador Anónimo habla de ofrendas de sangres, sangre ofrecido en sacrificio a los ídolos y trata en un capítulo entero sobre los sacrificios humanos. En conclusión se destaca la forma genérica de la ofrenda, el sacrificio como acto ritual, pero al mismo tiempo una imagen exclusiva del sacrificio sangriento, especialmente humano.¹¹⁰ Hernán Cortés refiere solamente al sacrificio, y esto, relacionado generalmente a la manera sangrienta, especialmente con víctima humana: “... *no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas*”; “*mataron y sacrificaron más de quince mil ánima*”; “*les tomaban sus hijos e hijas y parientes, y aun a ellos mismos para los sacrificar a sus ídolos, porque de estos sacrificios se hacían tantos y en tanta cantidad que es cosa horrible de lo oír*”.¹¹¹ En cuanto a Bernal Díaz del Castillo, en su relato predomina la misma imagen, aunque aquí encontramos muy escasamente también el sacrificio no-sangriento: “*Esto os envía el capitán Xicotenga que comáis si sois teules bravos, como dicen los de Cempoal, y queréis sacrificios, tomad esas cuatro mujeres que sacrificuéis y podáis comer de sus carnes y corazones, y porque no sabemos de qué manera lo hacéis, por eso no las hemos sacrificado ahora delante de vosotros*”.¹¹²

¹⁰⁷ Luis Weckmann. *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 249-257.

¹⁰⁸ Para el sacrificio estoy incluyendo también expresiones o términos adyacentes como “sacrificar”, “sacrificado”, “sangrar”, “derramamiento sangre”, “matar” (solo en contextos religiosos).

¹⁰⁹ Especialmente Pedro de Alvarado, Vázquez de Tapia, Andrés de Tapia, Nuño de Guzmán.

¹¹⁰ Conquistador Anónimo. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenustitlan, México*, México, Ed. Americana, 194, pp. 36-38.

¹¹¹ Hernán Cortés. *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963, pp. 24, 25, 132, 188,303, 445.

¹¹² Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955, vol. I, pp. 76, 208-209, 281.

Pasando a los frailes, observamos que un monje como Francisco de Aguilar no puede borrar el pasado y la mentalidad del guerrero Alonso de Aguilar, así que su relación sigue los cánones anteriores con la imagen en primer plano del sacrificio sangriento y humano.¹¹³ Una imagen semejante ofrece también la *Historia de los mexicanos...*, en donde la única forma de sacrificio mencionada es la sangrienta y especialmente humana; esto tal vez debido a una memoria e información más fresca y más próxima al momento de la conquista.¹¹⁴ En la *Relación de Michoacán* predomina la ofrenda como término genérico y el sacrificio como acto ritual, pero se constata que el primer término empieza a utilizarse más en relación con la oblación no-sangrienta: ofrenda de leña, pan de bledos, mantas, tamales.¹¹⁵ En Vasco de Quiroga no hay referencia a la ofrenda, pero sí al sacrificio, y esto relacionado con la inmolación de una víctima humana. Diego de Landa ofrece en cambio una imagen totalmente distinta de lo que hemos visto hasta ahora. Aunque la palabra “ofrenda” tiene una cierta frecuencia (la mitad de lo usado por “sacrificio”) en su obra, la distinción es esta vez muy clara entre la oblación no-sangrienta, identificada con la ofrenda,¹¹⁶ y la oblación sangrienta, identificada con el sacrificio; en los demás casos aparece el sintagma “ofrenda(s) y sacrificio(s)”. La imagen que presenta Toribio de Benavente es dominada por el uso del término “sacrificio” (cinco veces más que el de “ofrenda”) y aquí también se puede entrever, aunque no tan claramente como en el caso de Landa, la distinción de la ofrenda no-sangrienta, pero más que esto, la ofrenda como “oblación”,¹¹⁷ es decir, como un don sobre el cual no se actúa ritualmente. El sacrificio sigue siendo como hasta ahora, predominantemente sangriento y humano.

La última imagen que analizamos es aquella de Bernardino de Sahagún, la más rica en información cultural (en la versión española de su obra, *Historia general de las cosas de Nueva España*). Como en el caso de Landa el término “ofrenda” tiene una frecuencia bastante grande (más de la mitad del uso de “sacrificio”); aunque muchas veces se encuentra en contextos que lo relaciona con

¹¹³ Fray Francisco de Aguilar. *Relación breve dela conquista de la Nueva España*, México, UNAM – IIH, 1980, pp. 77, 102, 103.

¹¹⁴ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1985, pp. 34, 35, 47-49,56, 79.

¹¹⁵ *Relación de Michoacán*, Madrid, Dastin, 2003, pp. 44, 56, 86, 197, 171,144.

¹¹⁶ Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 90, 100, 102, 106, 108, 141,159.

¹¹⁷ Fray Toribio de Benavente. *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM- IIH, 1971, pp. 52, 76, 94, 96, 160,306, 315; de hecho hasta ahora es el único cronista en donde aparece, el término “oblación”: “arrimabanse más al sacrificio y oblación” cf. *ibidem*, p. 70.

un don no-sangriento, su significado queda vinculado más a la forma genérica de ofrenda. El sacrificio en cambio remite en general a lo sangriento, especialmente humano. Sin embargo, aparece aquí y toma amplitud un fenómeno que encontramos en Toribio de Benavente a un nivel más leve (una frecuencia igual que la “ofrenda”). Se trata de la imagen del sacrificio que se manifiesta bajo la forma del acto de matar. Y, si en el caso de los otros cronistas esta imagen aparece, en las pocas veces que lo hace, en forma duplicada – de “sacrificar y matar”¹¹⁸ –, en Sahagún ésta aparece generalmente independientemente de su complemento (“sacrificio”) y, además, con una frecuencia sorprendente¹¹⁹ – tres veces más que “ofrenda” y dos veces más que la más alta expresión cultural – “sacrificio”. Es una imagen que podría reflejar un intento de desacralizar la apariencia del cuadro del “sacrificio indígena idolátrico”.

Otro fenómeno que se destaca de este retrato del sacrificio indígena es reflejado especialmente – aunque es más general – por el guerrero español. El sacrificio se reduce y se identifica con la inmolación de una víctima humana o con el derramamiento de sangre humano de tal modo que, en el caso del conquistador, casi desaparece todo otro tipo de ofrenda. Aquí se expresa de la manera más clara el acto del sacrificio, por los dos vocablos interconectados: “matar” y “sacrificar”: “*mataron niños para sacrificar*”; “*con los que de ellos mataban hacían sacrificios*”.¹²⁰ ¿Pero por qué esta situación? Así como lo presenta la *Biblia* y como lo fortalece Tomás de Aquino y la Iglesia católica, la práctica de inmolar un ser humano “*es recriminada en grado sumo en los sacrificios de los gentiles*.”¹²¹ Tomando en cuenta esta mentalidad, la influencia negativa (al extremo) de la imagen idolátrica y la nueva experiencia del sacrificio en el territorio de la Nueva España, el acto de devoción exterior hacia la divinidad se concentra en la nueva visión especialmente sobre el más cruel y repugnante aspecto – lo humano y sangriento. Lo que actúa más aquí no es tanto la imagen del acto ritual, el sacrificio, sino más, el retrato horroroso que comprende la ofrenda – víctima humana – la amplitud del fenómeno y los procedimientos de la inmolación. Siguiendo el rastro de esta imagen, el mismo sacrificio no-sangriento pasa a verse inadvertido o da lugar a una diferenciación entre dos tipos de actos-dones: ofrenda (oblación, no-sangrienta) y sacrificio (víctima, sangriento).

¹¹⁸ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 305; vol. II, pp. 53, 134; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁹ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2002, pp. 272, 276, 277.

¹²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 53, 134.

¹²¹ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. V, p. 227.

Otra observación que se destaca, especialmente en cuanto a los religiosos, es una cierta inconstancia terminológica en ubicar precisamente los términos de “ofrenda” y “sacrificio” y que a veces se expresan por medio de sintagmas del tipo “*ofrenda y sacrificio*”,¹²² “*sacrificio u ofrenda*”,¹²³ o imprecisiones como hemos advertido más arriba. Semejante es el caso del sacrificio de delincuentes debido a la confusión terminológica que llega a equiparar la inmolación ritual de una víctima humana con la matanza de un ser humano.

2.1.1.3. Sacrificio y homicidio: discursos divergentes

El sacrificio no se encuentra solo en este cuadro de la mentalidad española, sino que es acompañado – como correspondiente – por una imagen obvia pero al mismo tiempo de carácter subliminal. Ese segundo elemento – el homicidio – no es paralelo al sacrificio. Aunque los dos se mueven en planos distintos, el sacrificio en lo religioso y el homicidio en lo profano, ambos llegan a entrecruzarse por la intersección de los mismos planos.

El primer término de esta ecuación, el sacrificio, se presenta en toda su plenitud bajo el signo del demonio, en un tono oscuro y maléfico que analizaremos más abajo. Es una imagen espantosa por su crueldad e inhumanidad y pertenece al indígena. El indio se había presentado a los españoles bajo dos aspectos distintos, de donde la revelación de los dos espectros del idólatra y de la idolatría: el salvaje de las islas, el gentil “bueno” e “irracional” y el idólatra “civilizado” y racional de la tierra firme; uno representando la “idolatría inocente”, el otro la “idolatría demoníaca”. En la medida en que la conciencia del mal es más pronunciada, más malvado se vuelve el que la cumple e imperdonable y punible su acción. Esa imagen se extiende como una mancha oscura sobre la entera cultura del Otro hasta imprimirle no solamente un carácter negativo sino también de ilegitimidad. Lo que llega a reflejarse, como hemos visto más arriba, incluso al nivel del sacrificio, que degenera algunas veces y será decaído de su función religiosa al acto de homicidio. Sin embargo, ese cambio se refleja especialmente en la visión del fraile (especialmente en Bernardino de Sahagún) y de ningún modo en la del guerrero español. ¿Por qué esta actitud mental tan tajante entre frailes y guerreros? Porque el guerrero necesita como escudo protector, como justificación para sus acciones bélicas la imagen de la

¹²² Fray Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, pp. 400, 403, 815, 698, 207; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 105, 110; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67.

¹²³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 88, 125, 1143.

idolatría en toda su potencia maléfica y, especialmente, en su aspecto más terrible, el sacrificio humano y el canibalismo.

Pasando al segundo plano del cuadro, observemos que el homicidio se circunscribe más dentro del espacio laico, en el ámbito de la guerra. La imagen se divide aquí en dos secuencias: la una que pertenece al indígena, la otra perteneciente al guerrero español. En cuanto a la primera se constata una continuidad por el enlace con el plano sagrado, del sacrificio y canibalismo, que se muestran bastante claramente. La guerra del indígena enemigo aparece más como un soporte para el sacrificio, puesto que lo que se procura más es cautivar al adversario para entregarle al sacrificio que matarlo: “y cada [vez] que Muteczuma quería hacer alguna fiesta y sacrificio a sus ídolos, juntaba gente y enviaba sobre esta provincia a pelear con los de ella y a cautivar gentes para sacrificar.”¹²⁴ El canibalismo se presenta, sin embargo, en una luz más próxima a lo profano y más desacralizada. La guerra representa aquí también el medio predilecto por el cual se alimenta la imagen del canibalismo: “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, sólo por matar a alguno y comérselo.”¹²⁵

Algunas veces esto parece el espectro de una pesadilla traumatizante que persigue al español durante su guerra con el indio: “era tanta la multitud de gente que de todas partes había que en la ciudad cabían dentro ni fuera, la cual venía muy hambrienta a comer la carne de los tristes españoles”.¹²⁶ El combate mismo del indígena se contamina del carácter maléfico – es una guerra “cruel”, “cruda”¹²⁷ – llegando hasta el paroxismo, a la inhumanidad: “En la guerra es la gente más cruel que darse puede, porque no perdonan a hermano, pariente, ni amigo, ni dejan con vida a

¹²⁴ Andrés de Tapia, “Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés”, en J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar. *La conquista de Tenochtitlan*, Historia 16, Madrid, 1988, p. 93; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 69; *Historia de los mexicanos...*, pp. 34, 36, 37, 41.

¹²⁵ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 22, 25, 49; *Itinerario de la armada del Rey Católico a la Isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para Su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada*, México, Ed. Juan Pablos, 1972, p. 60; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 134.

¹²⁶ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 89; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 313, 367; vol. II, p. 164; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁷ Bernardino Vázquez de Tapia. *Relación de meritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan*, México, UNAM, 1973, pp. 41, 43; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 93; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 65; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 386; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 114, 132, 135.

ninguno que prenden, pues aunque sean mujeres y hermosas, las matan todas y se las comen."¹²⁸ Lo que se refleja a su vez, generalmente, en la imagen del guerrero indígena enemigo, que se repite como un estereotipo: "*perros*", "*rabiosos*", "*fieros*".¹²⁹ Sin embargo hay también matices apreciativos, de modo que el indígena aparece como "*león*", "*tigre*", "*turco diestro*", incluso "*valiente*".¹³⁰

Aunque así, lo que se destaca en general es una imagen enteramente despreciativa, ilegítima, tanto en el ámbito de lo sagrado como en el profano. Hay, sin embargo, también una visión legítima del homicidio indígena, pero muy débil. Y ésta se refiere al derecho del indígena a la defensa natural, que permite responder a la fuerza con la fuerza para defender su libertad y vida.¹³¹ Más fuerte es, sin embargo, la imagen legítima del indígena aliado, pero que toma en este contexto un giro negativo, condenable y reprobable – bajo la forma de la crueldad y del holocausto: "*y que cuando peleásemos con ellos, que los que pudiésemos matar que no quedasen con las vidas: al mancebo, porque no tome armas; al viejo, porque no dé consejo, y le dijeron otros muchos avisos*", *es el consejo del indígena aliado*.¹³² Parece más bien que la imagen del indígena aliado supera por su ferocidad toda hipóstasis negativa e ilegítima de la imagen belicosa del indígena enemigo. La carga de culpabilidad recae así enteramente sobre el indígena. Él mismo se arruina: el enemigo por los sacrificios y el canibalismo, el amigo por la matanza y la crueldad.

En cuanto a la imagen bélica del español, a su acción se le imprime un carácter legítimo desde el principio; es vista como una guerra religiosa contra la idolatría, evidenciada especialmente en el "discurso cristiano" que antepone a cualquier encuentro con el indígena como un escudo. La legitimidad del homicidio se refleja y se refuerza más en el caso del conquistador por medio del amparo y de la misma intervención divina. El milagro es la imagen por la cual se realiza este apoyo en momentos difíciles para los españoles, como en la batalla de Tabasco o en la de Tenochtitlan.¹³³ En

¹²⁸ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 25.

¹²⁹ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 159, 169, 170; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 400; vol. II, pp. 38, 52, 82, 132; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 87; Bernardino Vázquez de Tapia, *op. cit.*, p. 31; *Itinerario de la armada...*, p. 71.

¹³⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 26, 52, 82; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 293; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 96; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 95.

¹³¹ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66.

¹³² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 230-231; véase también *ibidem* 192; II.53; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 137, 184, 187, 188.

¹³³ Bernardino Vázquez de Tapia, *op. cit.*, pp. 29, 41-42, 45; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 115, 313; Andrés de Tapia, *op. cit.*, pp. 76, 77; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 71; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104.

este ámbito de legitimidad religiosa el conquistador es investido con la más alta dignidad – se vuelve en el guerrero de Cristo – y la muerte lo transforma en un mártir.¹³⁴ A veces, como contraposición a la visión del homicidio hecho por su mismo aliado indígena, aparece una leve forma de humanismo en la imagen del conquistador: “yo había preveído que por todas las calles estuviesen españoles para estorbar que nuestros amigos no matasen a aquellos tristes que salían, que eran sin cuento. Y también dije a todos los capitanes de nuestros amigos que en ninguna manera consintiesen matar a los que salían.”¹³⁵

Como una imagen normal en situaciones de guerra se inserta aquí el uso del “unto” de los indios muertos para curar las heridas de los caballos y aun de los españoles.¹³⁶ Aunque esto no se debe a una costumbre del guerrero europeo, tampoco al espíritu de caballerismo, sino a una situación límite de supervivencia, la imagen denota la postura degradante del indígena, considerado un simple “medicamento”.¹³⁷ De modo que al abrigo del amparo divino se le está permitido casi todo. El homicidio, la matanza, aparece tratada en esta nueva luz como un asunto normal de la guerra: “Y siendo informado el Marques de los de Tlaxcala que le querían matar los de Cholula, los junto en un patio e los mato.”¹³⁸ La amplitud de esta actitud es expresada muy claramente por los cronistas; por algunos como mérito personal – el caso de Pedro de Alvarado, por otros en pasándola al compañero de armas – el caso de Nuño de Guzmán. El que se destaca más en este cuadro es sin ninguna duda Pedro de Alvarado, de cuyas hazañas presentamos dos imágenes. Una primera imagen está reflejada en el discurso del mismo Pedro de Alvarado (en Guatemala): “y por la mucha agrura de la tierra, como digo, no se mató más gente” (cerca de Atitlán); “se metieron por los montes, que no tuve lugar de les hacer daño ninguno más de quemarles el pueblo” (Izcuintlepec); “y fué tan grande el destrozo que en

¹³⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 55.

¹³⁵ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 188; *ibidem* p. 187; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 99.

¹³⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 115, 188, 191, 196.

¹³⁷ Para este aspecto véase un análisis más amplio, contextual, en Turner, Guillermo. *Los soldados de la Conquista: herencias culturales*, México: Ediciones del Tucán de Virginia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

¹³⁸ *Historia de los mexicanos...*, p. 64; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, pp. 67, 71, 77, 89-90; Nuño de Guzmán, *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Panuco en 1525*, México, Porrúa, 1955, pp. 42; 181; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 104, 128, 133, 165, 180, 211; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 245; Vasco de Quiroga. *La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2003, p. 64; Pedro de Alvarado. *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernando Cortés, en que se refieren las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goathemala*, México, Porrúa, 1954, pp. 26, 43.

ellos hicimos, que en poco tiempo no había ninguno de todos los que salieron vivos.”¹³⁹ La segunda imagen pertenece a fray Bernardino de Sahagún al comentar el momento del masacre de Tenochtitlán): “*Los españoles, al tiempo que les pareció conveniente, salieron de donde estaban y tomaron todas las puertas del patio, porque no saliese nadie, y otros entraron con sus armas y comenzaron a matar a los que estaban en el areito. Y a los que tañían los cortaron las manos y las cabezas [...] y hicieron una matanza muy grande. Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve. Y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos. Y por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos para matarlos.*”¹⁴⁰

De hecho este frenesí de matar y destruir al enemigo tiene sus raíces en los mismos libros de caballería. En el *Libro del Caballero Zifar*, por ejemplo, el *Caballero de Dios encontrándose en la India persigue a los enemigos matándolos de tal modo que a “ninguno dejaban a vida”*.¹⁴¹ El mismo acto de matar da lugar a veces a un sentimiento de satisfacción y de placer estético: “*y nuestros amigos y los peones hacían una destrucción la mayor del mundo*”; “*y comenzamos a lancear en ellos, y duró el alcance cerca de dos leguas, todas llenas como la palma, que fué muy hermosa cosa*”; “*embestimos por medio de ellos, y quebramos infinitas canoas, y matamos y ahogamos muchos de los enemigos, que era la cosa del mundo más para ver.*”¹⁴²

Sin embargo, no falta el aspecto feroz del homicidio, la matanza gratuita, pero sin que esto represente una imagen generalizada.¹⁴³ Lo que no significa que, a veces, el conquistador, lejos de una autoridad fuerte que controle sus acciones, apelaba a excesos. El contexto mismo lo creaba: un puño de hombres circundados por lo desconocido en un mar de idolatría. Lo que se remarca también en una recomendación del mismo Cortés: “*los que hicieren la guerra por cobdicia del servicio, no usarán de algunas crueldades que se suelen usar.*”¹⁴⁴ Esa misma imagen tiene su correspondencia en el *Libro del orden de caballería* de Ramón Llull, quien escribe al fin del siglo XIII y en donde los caballeros en vez de “*destruir a los malos hombres*”, más “*matan y destrozan a hombres justos y a los que más aman la*

¹³⁹ Pedro de Alvarado, *op. cit.*, pp. 37, 39, 42.

¹⁴⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1191.

¹⁴¹ *Libro del Caballero Zifar*, Joaquín González Muela (ed.), Madrid, Castalia, 1990.

¹⁴² Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 136, 153; Pedro de Alvarado, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴³ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66; *Relación de Michoacán*, p. 293; García del Pilar, en Nuño de Guzmán. *Memoria de los ...*, p. 190; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁴ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 414-415.

paz por la guerra.”¹⁴⁵ Al réprobo que llega desde España, que condena el homicidio hecho por los conquistadores, comparándolo con el holocausto de Vespasiano o Atila,¹⁴⁶ los culpables responden motivando con la situación difícil en que se encontraban: “*Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles.*”¹⁴⁷

En consecuencia, para el guerrero el sacrificio y el homicidio indígena tienen valor negativo, pero el suyo es bueno y necesario para curar la enfermedad de la idolatría y de la tiranía. En cambio, si para el fraile el sacrificio es malo, igualmente lo es el homicidio del guerrero español, por robar al Dios las potenciales almas redimidas de los indígenas. Además, la imagen del indígena idólatra como “enemigo” subsiste tanto para el guerrero como para el fraile durante la intervención española, pero la situación cambia tras la conquista y evangelización: el discurso – imagen del fraile mejora, mientras que para el guerrero la visión negativa no desaparece sino que se esconde bajo el velo de la suspicacia.

2.1.1.4. El misionerismo y la necesidad de entender la idolatría

Pocos de los españoles llegados en la Nueva España se preocuparon por la cultura y la vida del Otro y tampoco sintieron la necesidad de entender las costumbres, especialmente religiosas, de los indígenas que encontraron aquí. Entre estos, no todos dejaron testimonio o sus escritos no sobrevivieron a los siglos. Como es de suponer, los primeros conquistadores guerreros no fueron interesados, en general, en penetrar las profundidades de la religión indígena, sino más bien en los aspectos chocantes y superficiales. Los que otorgaron mayor importancia fueron algunos de los frailes, preocupados en fijar por escrito no tanto la imagen de la conquista sino sobre todo la cultura autóctona, enfocándose especialmente en la vida religiosa. ¿Por qué esta preocupación? El motivo es obvio, así como lo presenta el autor de la *Relación de Michoacán*: “*Es un dicho muy común que dice: que naturalmente desean todos saber, y para adquirir esta ciencia se consumen muchos años revolviendo libros y quemándose las cejas [...] Vínome pues un deseo natural, como los otros, de querer investigar entre estos nuevos cristinos que era la vida que tenían en su infidelidad, que era su creencia, cuales eran sus costumbres y su gobernación, de donde vinieron...; porque los religiosos tenemos otro intento, que es plantar la fe de Cristo*”.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ramón Llull. *Libro del orden de caballería*, Madrid, Alianza, 2000, Príncipes y juglares, & 48, 50.

¹⁴⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 24; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 114; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

¹⁴⁷ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66; véase también Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴⁸ *Relación de Michoacán*, p. 25.

Pero las imágenes que se le relacionan son numerosas y distintas. Primeramente, en vista de este objetivo el fraile debe tener acceso directo a la cultura del Otro. Y el medio más propicio para esto es la lengua: “*debrian los ministros de la Fee y del Euangelio, trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los Yndios, si pretender hazer los buenos cristianos. La fee se alcanza oyendo, y lo que se ha de oyr, ha de ser la palabra de Dios, y esta se ha de predicar en lengua que los oyentes entienden, porque de otra manera el que habla, será tenido por bárbaro.*”¹⁴⁹

Las bases una vez establecidas, el segundo paso sería conocer a profundidad las costumbres de raíces barbares e idolátricas que se muestran como un verdadero bosque oscuro.¹⁵⁰ “*Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.*”¹⁵¹ Pero para esto surge la necesidad de la difusión de este conocimiento completo entre los predicadores, por medio escrito, como lo hicieron Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún (por mandamiento de Francisco de Toral), Toribio de Benavente. De aquí la importancia de ciertas obras de investigación en el mismo medio indígena, dado que la simple experiencia individual no podía servir suficientemente a la meta misionaria. “*Y para saber con cuál habían hecho la cerimonia que usaban cuando tomaban mujer legítima, fue necesario revolver y saber muchas ceremonias y ritos idolátricos de su infidelidad.*”¹⁵² Sólo obrando y manejando al mismo tiempo las dos culturas podía el misionario evitar ciertos peligros de una conversión superficial, ajustar ambas imágenes a un lenguaje común y hacer entender al indígena la verdadera doctrina cristiana: “*No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Augustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de La ciudad de Dios, porque, como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional.*”¹⁵³

¹⁴⁹ Alonso de Molina. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 2001, Prologo al lector; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1146.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 926; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 361.

¹⁵³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 299.

Todo esto porque la imagen del fraile predicador en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI sufre una cierta alteración; peca dos veces. Una vez por el celo y la prisa en sentar al indígena al lado del cristiano español por una conversión superficial y, la segunda vez, por la ceguera y la ignorancia en cuanto a los ritos idolátricos indígenas: “*Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan.*”¹⁵⁴

De aquí, de esta falta de conocimiento y entendimiento podía surgir el peligro de la captura del imaginario cristiano por el mismo indígena y de la transformación del predicador español en un mero espectador o actor ineficaz en la lucha entre la fe y la idolatría: “*por falta desto podría acaecer, que auiendo de ser predicadores, lo fuesse de error y de falsedad.*”¹⁵⁵

2.1.2. La antropofagia como herencia medieval europea

Las imágenes – aunque no necesariamente parte componente del imaginario europeo – del cristiano cruzado caníbal o del “*tafur*” surgen una vez con la primera cruzada. Son imágenes de fuerte impacto, fijadas en escrito por Raoul de Caen o el cronista Foucher de Chartres en el asedio de Maara, en 1098.¹⁵⁶ “*Je ne puis redire sans horreur comment plusieurs des nôtres, transportés de rage par l'excès du besoin, coupèrent un ou deux morceaux des fesses d'un Sarrasin déjà mort, et, se donnant à peine le temps de les rôtir, les déchirèrent de leurs dents cruelles*” escribe Raoul de Chartres. Sin embargo, es poco probable que dentro del imaginario occidental se haya guardado la imagen del cruzado caníbal. Pero sí, se ha guardado en el imaginario árabe en el contexto de la cruzada: “*Jamais les Turcs n'oublieront le cannibalisme des Occidentaux. A travers toute leur littérature épique, les Franj seront invariablement décrits comme des anthropophages*”, afirma Amin Maalouf en un trabajo

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵⁵ Alonso de Molina, *op. cit.*, Prologo al lector; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 361.

¹⁵⁶ *The Gesta Tancredi Of Ralph Of Caen. A History Of The Normans On The First Crusade*, Bernard S. Bachrach; David S. Bachrach (trad.), Burlington, Ashgate Pub Co, 2005, p.116; Foucher de Chartres. “Histoire des croisades”, en *Collection des memoires relatifs a l'histoire de France*, Paris, J.L.J. Briere, 1825, p. 62; Lewis A. M. Sumberg. “The Tafurs and the First Crusade”, en *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, vol. XXI, 1959, pp. 224-246; Rubenstein, J. “Cannibals and Crusaders”, en *French Historical Studies*, Durham, Duke University Press, 2008, vol. 31 (4), pp. 525-552.

dedicado al imaginario de las cruzadas en la visión de los árabes.¹⁵⁷ En mi opinión, no toda la información se guarda en el imaginario como tal. Aspectos que infringen la “norma” religiosa (por ejemplo antropofagia/canibalismo, incesto) se pasan a veces al olvido o se transfieren, están adheridas al Otro, al marginalizado. Lo mismo pasa con aspectos relacionados con lo prodigioso, lo transcendente. La información y la imagen que transgrede el específico, las “normas” de una cierta categoría, está eliminada de la memoria colectiva para fijarse en el imaginario o transferida a otra categoría, marginal, de la sociedad (brujos, judío, herético). No puede haber un rey, un noble o un caballero caníbal, por ejemplo. Pero sí, se puede fijar en el imaginario del adversario de la misma manera que la difamación que puede crear tales imágenes, construidas y propagadas a propósito, como un arma contra los enemigos (véase el Papa católico como Anticristo en la visión de los protestantes). Las grandes hambrunas que azotaron la Europa en la edad media dieron lugar también a imágenes del canibalismo.

Vamos a ver lo que sí, contiene el imaginario del canibalismo europeo del Medioevo. En primer lugar está la imagen del judío. Es una imagen que echa sus raíces hasta el principio del cristianismo, puesto que el judío fue encontrado culpable por asesinar a Jesús. Pero además de esto a la imagen negativa del judío se le adhiere el judío practicante de sacrificios humanos – en especial de niños cristianos – y el judío caníbal.¹⁵⁸ Otra categoría marginal de la sociedad medieval sobre la cual recaen las graves acusaciones de canibalismo es la bruja, cuyo imaginario fue forjado en gran medida por la jerarquía eclesiástica misma.¹⁵⁹ La bruja o el brujo se vuelven como el eje central del Otro marginal o más bien excluido del ámbito humano, opuesto a lo humano y que reúne todas las cualidades del enemigo del hombre y su mundo, el transgresor por definición (pacto con el Diablo, lujuria, sacrificio humano, canibalismo, infanticidio, orgias incestuosas, vuelo mágico). Ciertos grupos de heréticos del periodo medieval, como los bogomilos (originarios de la Península Balcánica pero que se fueron expandiendo hasta Alemania y Francia de hoy), los fraticelli, los cataros o los valdenses fueron

¹⁵⁷ Amin Maalouf. *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, J'ai lu, 1999, p. 56.

¹⁵⁸ Pieter Willem van der Horst. *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2014, p. 186; Joshua Trachtenberg. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, Skokie, Varda Books, 2001, p. 139; Michael Frassetto. *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, New York, Routledge, 2007, pp. 161, 162, 172, 184.

¹⁵⁹ Pamela J. Stewart, Andrew Strathern. *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 15; Charles Zika. “Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images”, en *History Workshop Journal*, Oxford, Oxford University Press, no. 44, 1997, pp. 77-105.

también acusados de conexión con el diablo y se les echaron encima las mismas acusaciones graves de canibalismo (junto a infanticidio y orgias) e incluso sacrificio de niños.¹⁶⁰ Se observa en la imagen del herético la misma imagen de la demonolatría presente en la imagen de la bruja-hechicera.

Del otro lado del Atlántico, ya en la Nueva España, encontramos también la huella del imaginario antropofágico europeo, como herencia cultural del español cristiano. Alonso de Zorita menciona a los “scottos británicos” caníbales en tiempo de San Gerónimo, mientras Suarez de Peralta hace referencia al canibalismo de los tribus de la costa africana de Guinea.¹⁶¹ El mismo Diego Duran, está proyectando una muy fuerte y sugestiva proyección del “brujo-hechicero-encantador” indígena que casi se superpone a (identifica con) la imagen de la bruja medieval.

2.1.3. Canibalismo o antropofagia?

Otro termino básico al lado del “sacrificio”, en efecto el “complemento” ritual que acompaña el acto sacrificial del imaginario español sobre el indígena de la Nueva España, lo constituye el vocablo “antropofagia” o “canibalismo”. Si bien, hoy día los dos términos son palabras del vocabulario en uso, compartiendo el mismo significado, vamos a ver como se representaban en el contexto espacio-temporal del cual nos ocupamos. El término “caníbal” fue utilizado, como bien se sabe por primera vez por Cristóbal Colon, como una derivación del término indígena “caribe”, considerando que significaría el nombre de la población de los súbditos del Gran Khan. El término fue aplicado a los gentiles fieros, comedores de carne humana de ciertas Islas de las Antillas y de la costa norte del continente Suramericano. Conforme a Carlos A. Jáuregui, “gracias a la difusión de las noticias del Descubrimiento, el nuevo vocablo – que por muchos años oscilo pendularmente entre caribe y caníbal

¹⁶⁰ Pamela J. Stewart, Andrew Strathern, *op. cit.*, p 15; Brian P. Levack. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 39, 40, 104; Norman Cohn. *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980, p. 73; Karen Armstrong. *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West*, London, Elm Tree, 1986, p. 108; Darren Oldridge. *The Witchcraft Reader*, New York, Routledge, 2002, p. 47.

¹⁶¹ Alonso de Zorita. *Relación de la Nueva España*, México, Cien de México, 1999, vol 1, pp. 167-168; Juan Suarez de Peralta. *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, edición de Giorgio Perissinotto, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 75, 76.

– reemplaza a antropófago.”¹⁶² Vamos a ver en qué medida esta afirmación es correcta y si podemos aplicar este término para nuestro trabajo.

En primer lugar, considerando que un diccionario lingüístico abarca por lo menos el léxico básico, usual, de una lengua, encontramos que en el único diccionario cercano a la época, publicado en 1611 por Sebastián de Covarrubias y Orozco, no figura ni el termino de Caribe, ni el de caníbal, pero si, aparece el término “antropófago” con especial referencia a los indios del Nuevo Mundo.¹⁶³ Continuando por el hilo del tiempo encontramos el *Tesoro de las tres lenguas, española, francesa, y italiana. Dictionnaire en trois langues ... le tout recueilli des plus Célebres Auteurs*¹⁶⁴ en donde tampoco encontramos rastro de los términos en discusión. Pasando al siglo XVIII ya, el diccionario bilingüe de Francisco Sobrino menciona solamente el término “Caribes”, con referencia a los “pueblos de Américas en las Antillas”, pero no hay rastro de los vocablos “antropófago” o “caníbal”.¹⁶⁵ Llegamos por ultimo al primer diccionario de autoridades español, el *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar...*, en donde por fin encontramos dos de los términos buscados: “anthropophago” y “caribe”, ambos términos designados a los indios que comen carne humana. Sin embargo, todavía quedamos sin rastro en cuanto al término de “caníbal”.¹⁶⁶

¹⁶² Carlos A. Jáuregui. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008, p. 50.

¹⁶³ Sebastián de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, 1674, p. 51; en los diccionarios Didacio Ximenez Arias, *op.cit.*; Hierosme Victor. *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana, y española = Thresor des trois langues, francoise, italiene, et espagnolle, auquel est contenue l'explication de toutes les trois respectiuement l'une par l'autre: diuisé en deux parties / le tout recueilli des plus celebres auteurs*, Anvers, par Corneille Lectin, 1614, no existe ninguno de los dos términos con sus variantes y tampoco el término “caribe”.

¹⁶⁴ *Tesoro de las tres lenguas, española, francesa, y italiana. Dictionnaire en trois langues ... le tout recueilli des plus Célebres Auteurs*, Genepe, Jean Antoine & Samuel de Tournes, 1671, 3 vol.

¹⁶⁵ Francisco Sobrino. *Diccionario nuevo de la dos lenguas, española y francesa*, Brusselas, François Foppens, 1721.

¹⁶⁶ *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o rephranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid, Real Academia Española, 1729-1736, 6 vol.; Vol. 1 – ANTHROPOPHAGO .. f. m. *El Caribe que come carne humana. Es voz puramente Griega, y de / alli introducída en Castellano, aunque no con mucho uso*, p. 307-308 con ejemplo de Don Quijote de la Mancha, Cervantes; Vol. 2 “Caribe” - *El hombre sangriento y cruel que se enfurece contra otros, sin tener lastima, ni compasión. Es tomada la metaphora de unos Indios de la Provincia de Caribana en las Indias, donde todos se alimentaban de carne humana. ... Casi todos los de aquellas ribéras eran caribes, cebados en carne y sangre de hombres*, p. 180.

Pasando a la Nueva España y a las fuentes consultadas para este trabajo (excepto Las Casas), constatamos que ninguna de estas menciona el término “caníbal”. Sin embargo, aunque de manera muy escasa, encontramos los otros dos vocablos, “antropófago” y “caribe”. El primer término lo encontramos en Francisco Hernández¹⁶⁷, mientras el segundo, en Gerónimo de Mendieta y Alonso de Zorita. Si en cuanto al primer término, el significado no necesita ninguna aclaración, en cuanto al segundo, el contexto deja abierta dos posibles interpretaciones, ambas relacionadas con la imagen del indígena chichimeca y con la del ... mismo español. En cuanto a la imagen del chichimeca-“caribe”, la idea del acto antropofágico, contextualizando, esta mencionada explícitamente, aunque existe también la mención a la fiera y crueldad de estos.¹⁶⁸ En cuanto a la imagen del español-“caribe”, el contexto nos conduce al significado de español mal cristiano, codicioso, cruel: “*degeneres, y bárbaros y caribes, enemigos de su ley, y de su rey, y de su nación (pues la afrentan), y de toda humana naturaleza, y amigos de solo su interés y desenfrenada cobdicia.*”¹⁶⁹ Sin embargo, el significado de “caribe” como “antropófago” no podrá ser excluida, ya que la imagen del español es aquí sacada incluso del “ámbito humano”, y así como lo afirma William Arens en su libro, la acusación de “antropofagia” (y no solo) era una práctica recurrente contra las categorías del Otro (enemigo, vecino etc.); lo que se verifica con las imágenes medievales de la bruja, del judío y del herético (cátaro o bogomilo).¹⁷⁰

En la Nueva España hemos visto el uso de estos términos. Ahora pasamos en la metrópolis para ver si la situación es distinta. Tomaremos en cuenta solo algunos grandes cronistas. En primer lugar, como un testigo directo, contextual, de la realidad y del uso del vocablo “caníbal”, tenemos a Bartolomé de Las Casas, llegado en La Española en 1502. He tomado como referencia para este análisis sus dos obras más grandes: *Historia de las Indias* y *Apologética Historia Sumaria*. El uso del término “antropófago” es bastante limitado, pero hay que mencionar que está utilizado solamente en cuanto se refiere al contexto bíblico o de la antigüedad clásica. Mucho más utilizados son en cambio los vocablos “caníbal” y “caribe”, relacionados contextualmente con las realidades del Nuevo Mundo.

¹⁶⁷ Francisco Hernández. *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1986, p. 85.

¹⁶⁸ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 673; Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México, 2002, vol. 2, pp. 359-360.

¹⁶⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 151.

¹⁷⁰ Patricia A. Turner. *I Heard It Through the Grapevine: Rumor in African-American Culture*, University of California, University of California Press, 1993, 28, *apud* Arens, William. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York, Oxford University Press., 1979, p. 24.

El significado asignado a estos últimos dos términos es el de “comedores de carne humana”. Sin embargo, a lo largo de estas dos obras se destaca un paso paulatino del uso del término “caníbal” (más frecuente en su primera obra, datada 1517, mucho más cerca al descubrimiento de las Islas) al término “caribe”, que es cada vez más utilizado en su obra; dice Las Casas con respecto a las dos variantes, “*caníbales que hoy llaman los caribes*”.¹⁷¹ Pedro Mártir de Anglería es el autor que más utiliza el término “caníbal” con el significado de comedor de carne humana. También hace uso del término “caribe” con el mismo significado, estableciendo incluso una relación de sinonimia entre los dos términos: “caribes o caníbales”. Es una situación lógica, tomando en cuenta que el autor pertenece a la época del descubrimiento, y que todavía está “inmerso” en el imaginario medieval, reforzado este imaginario por el diario de Colón.¹⁷² El cronista imperial Antonio de Herrera y Tordesillas, en su monumental obra utiliza una sola vez la palabra “antropófago”, de igual manera el término “caníbal”, pero con el sentido de hombre valiente, mientras las otras referencias (quince) relacionadas con el acto de comer carne humana las relaciona al vocablo “caribe”.¹⁷³ Otro gran cronista del Nuevo Mundo, Gonzalo Fernández de Oviedo en su extensa obra no menciona ni una vez el término “caníbal”. En cambio encontramos una sola vez mencionado el vocablo “antropófago” y las demás referencias relacionadas a la práctica antropofágica son conectadas a la palabra “caribe”.¹⁷⁴ Finalmente, Francisco López de Gómara, en sus dos *Historias* menciona solo una vez las “islas de los caníbales” y las otras referencias antropofágicas están relacionadas al término “caribe”.¹⁷⁵ Como un corolario, parcial, del uso terminológico, relacionado con el acto de comer (ritualmente o no) carne humana, en obras tratando sobre el Nuevo Mundo, precedentes del Nuevo Mundo o a de la España metropolitana, el término más utilizado (acompañado o no con alguno de los otros tres arriba mencionados) es el de “comer carne humana”.

¹⁷¹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 3 vol.; idem, *Apologética Historia Sumaria*.

¹⁷² Pedro Mártir de Anglería. *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989, apenas la cuarta década llega a la empresa de Hernán Cortés.

¹⁷³ Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra firme del Mar Océano*, Amberes, Juan Bautista Verdussen, 1278.

¹⁷⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-1855, 4 vol.

¹⁷⁵ Francisco López de Gómara. *Historia general de las Indias*, Madrid, Calpe, 1922, 2 vol.; idem, *Historia de la conquista de México*, Caracas, Ayacucho, 2007.

Todo esto nos hace pensar que en la cultura española contextual al periodo estudiado (siglo XVI), por lo menos, el término “caníbal” no encuentra su lugar estable en el vocabulario básico del imaginario con respecto al sacrificio humano indígena y, especialmente, en relación con el consumo de carne humana. Muy probable que el término “caníbal” haya sido prestado por otras culturas, echando raíces fuertes – francesa, inglesa, alemana – las cuales le dieron un uso más común, reemplazando así, en su ámbito, el término “antropófago”. Tomando en cuenta la información utilizada para este trabajo inclino en utilizar ambos términos, pero con significados distintos: “canibalismo” para antropofagia no ritual y “antropofagia” para el aspecto ritual del acto y para el aspecto indefinido del acto, aunque el termino más correcto – según las fuentes – sería más bien una locución – “comer carne humana”. El término “caníbal” parece más bien un término de uso “rudo”, peyorativo en su significado y simbolismo, que se adhiere muy bien a la imagen del salvaje, bárbaro feroz, descontextualizado de cualquier acto ritual.

2.1.4. La institución de la guerra cristiana en el Medioevo: infieles y heréticos

Los ladrillos del fundamento sobre el cual se erigió la ideología de la guerra en la edad media y hasta el Renacimiento, fueron puestos por San Agustín en el siglo V. A pesar de la idea compartida por Tertuliano y Lactancio, según la cual, un cristiano no tiene el derecho a verter la sangre humana de ninguna forma, un gran número de soldados eran cristianos.¹⁷⁶ Pero el rumbo ideológico con respecto a la guerra cristiana fue dado por Agustín de Hipona, quien afirma que la guerra no es más que un instrumento de la paz.¹⁷⁷ En la base de la guerra Agustín coloca la idea del amor por el pecador, de tal forma que se vuelve en el motivo de su castigo, en el beneficio del último.¹⁷⁸ Además de esto, el “Doctor de la Gracia” sostiene la idea de la guerra llevada por mandado divino, lo que hace que esta sea justa y el homicidio cometido en ella no sea pecado. Esta misma idea abre también el camino para

¹⁷⁶ Alfred Vanderpol. *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, A. Pedone, 1919, pp. 184-185, 186; para el asunto de la guerra justa véase también Wilhelm G. Grewe. *The Epochs of International Law*, Berlin, de Gruyter, 2000; David Whetham. *Just Wars and Moral Victories: Surprise, deception and the normative framework of European war in the later Middle Ages*, Leiden, Brill, 2009; James Brown Scott. *Law, the State, and the International Community*, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd., 2003, pp. 184-277; David D. Corey, J. Daryl Charles. *The Just War Tradition: An Introduction*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 2012, pp. 121-171; Maurice H. Keen. *The Laws of War in the Late Middle Ages*, New York, Routledge, 2016, pp. 63-81 sobre la teoría de la guerra justa y los cautivos de guerra.

¹⁷⁷ Frederick H. Russell. *The just war in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.16.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

el desarrollo de la idea de la guerra santa expresada en las cruzadas.¹⁷⁹ El ejemplo que utiliza San Agustín evocando la guerra de los judíos contra los amoritas por el hecho de que los últimos se negaron a dejar libre paso a los primeros por su territorio¹⁸⁰, lo encontraremos mucho más tarde entre las causas justas de Francisco de Vitoria.

Cuatro siglos más tarde, en la exhortación del papa León IV dirigida al ejército franco, se menciona que a los soldados que morían en la guerra contra los infieles les era prometido el reino celeste.¹⁸¹ Sin embargo, durante largo tiempo del Medioevo, los que habían matado en la guerra, aunque sea justa, eran obligados a una práctica penitencial.¹⁸² En el masacre de Cajamarca de 1532 el fraile Vicente de Valverde, tras instigar a los españoles a empezar el ataque, les promete la absolución (del pecado de matar): “*No veis lo que pasa! ¿Para que estáis en comedimientos y requerimientos con este perro lleno de soberbia, que vienen los campos llenos de indios? ¡Salid a él, que yo os absuelvo!*”¹⁸³ En el siglo XI, Anselmo di Lucca publica una colección de cánones, extraídas especialmente de Agustín y Gregorio I para apoyar los derechos eclesiásticos y servir como justificación contra cualquier enemigo de la Iglesia: heréticos, excomunicados, enemigos de la paz e infieles.¹⁸⁴ Gregorio VII promueve el concepto de guerra en la defensa de la Iglesia como eximida del pecado y al mismo tiempo como espiritualmente meritoria.¹⁸⁵ Con base en todo este aparato canónico, el papa Urbano II predica en 1095 en el concilio de Clermont la primera cruzada contra los infieles, para liberar la Tierra Santa.¹⁸⁶

Graciano, el padre del derecho canónico fue quien reunió, en el siglo XII, en un solo corpus una masiva colección de leyes canónicas, obra que representara durante todo el Medioevo el fundamento jurídico para el derecho de guerra cristiana. Los cánones de su obra con respecto al derecho de guerra

¹⁷⁹ Daniel R. Brunstetter, Cian O’Driscoll (eds.). *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, New York, Routledge, 2018, pp. 23, 25; Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 20-21, 72.

¹⁸⁰ Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 75.

¹⁸² Alfred Vanderpol, *op. cit.*, p. 116 ; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 31.

¹⁸³ *Cronicas tempranas del siglo XVI, vol 1, Estrategia hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1533)*, Cusco, Ministerio de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017, p. 257.

¹⁸⁴ Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁸⁵ Daniel R. Brunstetter, Cian O’Driscoll (eds.), *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁶ Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 35-36.

son respaldados por lo general del pensamiento de San Agustín.¹⁸⁷ Conforme a su *Decretum*, una guerra justa puede ser librada solamente por una autoridad pública superior (*imperium*) y con una justificación razonable, como la venganza de las injurias.¹⁸⁸ La sanción bélica, de forma justa, como forma de persecución religiosa, se dirige especialmente en contra de los enemigos de la Iglesia, los herejes y los infieles.¹⁸⁹ Lo que Graciano enfatiza en el acto bélico, apoyándose en San Agustín, son los preceptos de paciencia y de clemencia. Según Graciano, estos preceptos tienen que reflejar más bien la disposición interna, del corazón, del espíritu del guerrero, que los actos exteriores en un conflicto. El servicio militar no es un pecado mientras no haya excesos y sentimientos vengativos por parte del guerrero.¹⁹⁰ El homicidio en una guerra justa no es un pecado para el guerrero, puesto que el orden viene de una autoridad superior y legítima que la justifica. Es la idea que enfatizan tanto Yves de Chartres, como Bernardo de Claraval en el siglo XII. La muerte de un pagano en la guerra significa la glorificación de Cristo, pero si el cristiano es el que muere, este recibe la recompensa divina.¹⁹¹

Según Huguccio, uno de los más destacados decretistas del final del siglo XII, principio del siglo XIII, la guerra justa puede ser llevada contra los enemigos de la Iglesia y del Imperio cristiano solamente por una autoridad laica, siendo justificada tanto por la ley humana como divina.¹⁹² La guerra ofensiva contra los infieles, como guerra justa y santa se aplica en caso de la recuperación de la Tierra Santa por los cristianos, pero sin hacerse referencia a los otros territorios del Imperio romano caídos bajo ocupación de los infieles.¹⁹³

Una figura importante en el debate sobre el derecho de la guerra cristiana fue, en el siglo de los decretalistas, el papa Inocencio IV. La influencia de sus ideas, como veremos más abajo, se reflejará hasta el siglo del descubrimiento del Nuevo Mundo en la Controversia del siglo XVI. En su *Apparatus ad Decretalia*, sostiene que la guerra puede ser declarada solamente por una autoridad superior, esto es, un príncipe.¹⁹⁴ Inocencio IV parte de la idea de la jurisdicción de iure del Papa sobre los infieles,

¹⁸⁷ Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸⁸ Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll (eds.), *op. cit.*, pp. 39, 40; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 63.

¹⁸⁹ Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll (eds.), *op. cit.*, p. 41; Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 74, 75.

¹⁹⁰ Alfred Vanderpol, *op. cit.*, p. 293; Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 61, 68.

¹⁹¹ Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 205-206, 210-211; Huguccio refiere de igual manera a la eterna salvación para el cristiano muerto en una guerra contra los infieles, cf. *ibidem*. p.119.

¹⁹² Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 92, 102.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 114, 122.

¹⁹⁴ Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll (eds.), *op. cit.*, p. 42.

pero no de facto. En calidad de vicario de Cristo sobre la humanidad, el Papa tiene el derecho de castigar al infiel que actúa contra la ley natural, como Dios castigo a los sodomitas.¹⁹⁵ Sin embargo, a este no se le puede obligar a recibir la conversión, puesto que la creencia es considerada un acto de libre voluntad. En cambio, el Papa puede obligar a los príncipes infieles a recibir predicadores cristianos en el territorio bajo su jurisdicción y, en caso de que estos sean obstruidos en su obra, les puede compeler a cumplir su mando por medio de la guerra. Además, en caso de que todo el pueblo se haya convertido, el Papa podría quitarle al príncipe infiel su jurisdicción y soberanía solamente si este está oprimiendo (persiguiendo) a sus súbditos cristianos.¹⁹⁶ Todo lo de más arriba apunta dos ideas, sostenidas por Inocencio IV. Según la primera, a los sarracenos no se les puede hacer guerra con motivo de conversión, por el simple hecho de ser infieles, sino solamente cuando estos invaden los territorios cristianos. La segunda idea se refiere al derecho de soberanía, propiedad y jurisdicción que posee cualquier príncipe infiel con respecto a su dominio. Una sola excepción aparece en este caso: el dominio infiel sobre la Tierra Santa, considerada una ofensa a Cristo y a los cristianos; en ese caso la guerra es necesaria y justa.¹⁹⁷ El enemigo exterior del mundo cristiano, según Inocencio IV, enfoca tres categorías distintas de infieles: los sarracenos-musulmanes, los prusianos, lituanos y otros pueblos paganos del norte de Europa y los mongoles o tártaros, considerados como “los enemigos de Dios y los amigos del diablo”.¹⁹⁸

El derecho de guerra y sus aspectos que se fundamentan durante los decretistas se desarrolla después en las obras de los decretalistas.¹⁹⁹ La amenaza creciente por parte de los sarracenos y la ocupación de los territorios cristianos de Asia y especialmente de la Tierra Santa, determinan una contraofensiva cristiana en la forma de cruzadas. La legitimación de estas acciones cristianas dieron origen a tres ideas doctrinarias sostenidas por los decretalistas: los infieles no pueden poseer de derecho sus territorios y la guerra contra ellos es justa; el emperador es el soberano temporal del mundo; el Papa es el soberano temporal de toda la tierra.²⁰⁰

¹⁹⁵ James Muldoon. *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979, p. 15; Alfred Vanderpol, *op. cit.*, pp. 231-232; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹⁶ Alfred Vanderpol, *op. cit.*, pp. 230, 231-232, 233-234; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹⁷ Alfred Vanderpol, *op. cit.*, pp. 226-227; Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 199, 200.

¹⁹⁸ James Muldoon, *op. cit.*, pp. 29, 30.

¹⁹⁹ Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 129-130.

²⁰⁰ Alfred Vanderpol, *op. cit.*, p. 215; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 199.

El fraile dominico Raymundo de Peñafort, establece en el siglo XIII cinco requisitos para que una guerra sea justa, correspondientes a la persona, el objeto, la causa, la intención y la autoridad.²⁰¹ Además, el fraile español se pronuncia a favor de la práctica muy corriente en el Medioevo, la otorgación de remisión de pecados por la Iglesia para los pecados de los que luchan para proteger a la Iglesia contra los paganos y heréticos (las indulgencias del siglo XIII).²⁰²

La formulación de los cinco requisitos será retomada por su contemporáneo, Enrique de Segusio, mucho más conocido en la época y el más destacado representante de los decretalistas. Sin embargo, la ideología no refleja siempre la realidad. Por ejemplo, uno de los fenómenos más destacados de la época de las cruzadas, la aparición de los órdenes militares cristianos, los guerreros-monjes, no encuentra su lugar peculiar en los debates teológicos y leyes canónicas con respecto al derecho de guerra.²⁰³ A diferencia del papa Inocencio IV, el cardenal Hostiensis niega a los infieles el derecho de dominio y de propiedad al igual que su predecesor, el canonista Alanus Anglicus.²⁰⁴ En consecuencia, los cristianos pueden declararles guerra, que siempre será justa por parte de los cristianos en virtud de su creencia.²⁰⁵ En efecto, tanto Hostiensis como Humberto de Romans ubican la guerra contra los sarracenos infieles en el centro de sus consideraciones.²⁰⁶ Sin embargo, por lo general, si en el caso de los infieles, la actitud de los decretalistas fue en gran parte tolerante, en el caso de los heréticos fue totalmente intolerante, los últimos siendo considerados los principales enemigos de la fe (el enemigo interno, mucho más peligros que el externo).²⁰⁷ En cuanto a la autoridad en declarar una guerra justa, el primero tiende a restringirla solamente al papa y al emperador.²⁰⁸ Con respecto a la implicación del orden eclesiástico en las guerras contra los infieles o heréticos, los cánones presentan generalmente la idea del pecado que involucra esta actividad y el acto del homicidio. Sin embargo, a veces, surgen opiniones divergentes, como el caso del teólogo Alejandro de Hales (siglo XIII), quien afirma que los heréticos pueden ser matados tanto por las autoridades reales, como eclesiásticas.²⁰⁹

²⁰¹ Alfred Vanderpol, *op. cit.*, p. 55; Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 219-220.

²⁰² Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 190-191.

²⁰³ *Ibidem*, p. 296.

²⁰⁴ James Muldoon, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁰⁵ Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 201; Alfred Vanderpol, *op. cit.*, p. 225.

²⁰⁶ Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll (eds.), *op. cit.*, p. 52.

²⁰⁷ Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 201.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 143.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 256.

Otro momento de referencia en el desarrollo de la legislación canónica fue representado por la opinión del teólogo Tomás de Aquino. Desde 1250 empieza una cierta delimitación entre el parecer de los teólogos y el de los canonistas con respecto a la guerra y a la matanza que esta implica (aunque en esencia no hay diferencias), en sentido de que los primeros ponen más énfasis en la dimensión moral de la guerra, si bien aceptan el homicidio para una causa divina.²¹⁰ Para Aquino, al igual que para San Agustín, la guerra justa es solamente el instrumento para obtener la paz²¹¹ y se basa en tres requerimientos: la autoridad de un príncipe, la justa causa y las buenas intenciones.²¹² A diferencia de Inocencio IV, El Doctor Angélico sostiene que la Iglesia no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles y que no pueden ser forzados a convertirse, pero aprueba la guerra justa contra ellos cuando han perjudicado la creencia cristiana por blasfemia. Sin embargo, los hereáticos y los apóstatas pueden ser obligados a cumplir sus promesa inicial incluso por coerción física.²¹³

El pensamiento teológico sobre la guerra y la matanza de Aquino no está enunciando ninguna nueva doctrina, sino que expresa la ideología tradicional, pero en términos nuevos, aristotélicos. En este sentido, la novedad que aporta su opinión con respecto a la guerra subsiste en añadir al pensamiento de Agustín y de los canonistas anteriores, la teoría política de Aristóteles. Santo Tomas justifica la matanza de los malhechores por tres razones: por la acción de corregir tal comportamiento, por la prevención de los agravios de estos contra la humanidad y la Iglesia y por mantener la justicia divina.²¹⁴ En cuanto a los ritos de los infieles que no ofrecen ninguna verdad o utilidad, estos deben de ser solamente tolerados para evitar poner en peligro la salvación de aquellos infieles que poco a poco vendrán hacia la verdadera fe, especialmente cuando se trata de gran multitud de infieles. Sin embargo, este tipo de tolerancia se le está siendo denegada al hereático.²¹⁵ Es un aspecto que se verá reflejado en la imagen de la evangelización del indígena novohispano.

Un aspecto importante para al contexto histórico-cultural que circunscribe el presente trabajo es el pensamiento del jurista italiano Oldradus de Ponte del siglo XIV. Refiriéndose a los infieles de España, sostiene, al igual que Hostienses, que una vez con Cristo, su derecho de poseer dominio y

²¹⁰ *Ibidem*, p. 215.

²¹¹ Daniel R. Brunstetter, Cian O'Driscoll (eds.), *op. cit.*, p. 52.

²¹² *Ibidem*, p. 55; Frederick H. Russell, *op. cit.*, p. 268.

²¹³ Frederick H. Russell, *op. cit.*, pp. 285-285.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 261, 264.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 287.

territorios desaparece, debido a la ley natural.²¹⁶ Por otra parte, considera el jurista, un rey cristiano podría intervenir en contra de los no-cristianos, sin la aprobación papal, cuando estos habitaban en su reino. En su visión, los musulmanes tenían una naturaleza bárbara, no-civilizada (reflejo de la violencia natural), que permitía la intervención de los cristianos para sujetarlos.²¹⁷

En el siglo XV los canonistas sea aceptan la visión de Inocencio IV, sea presentan la dos versiones predominantes, la del Papa y la de Hostiensis, con respecto a las relaciones con los infieles.²¹⁸ En esta misma época nace otro argumento con respecto a la dominación cristiana sobre los infieles, prefigurada anteriormente por Oldradus de Ponte. El rey portugués expone (en una carta dirigida al papa Eugenio IV) al lado del problema de la conversión de los infieles (en el contexto del asunto relacionado con las Islas Canarias) la cuestión de la civilización de estos, vista como una responsabilidad del cristiano, los nativos canarios siendo descritos como hombres salvajes. El mismo príncipe portugués Enrique el Navegante se propone bautizarlos y darles leyes civiles y una forma de gobernarse. Además de los dos argumentos anteriores, otra justificación del rey Duarte para ocupar las Canarias fue el carácter bélico de los nativos que no permitirían un misionarismo pacífico, por lo que se necesitaría la protección militar.²¹⁹ Según se observa, el fundamento justificador establecido por Inocencio IV empieza a ganar terreno en práctica y lo encontraremos como elemento importante incluso en la Controversia del siglo XVI.

A lo largo del Medioevo, la legislación romana y canónica, en un estado de continua configuración y organización fluctúa entre diferentes centros de gravedad en función de la dinámica (presión) histórica contextual interna y también externa, del orbe cristiano. Una imagen muy clara hacia el principio de la era de los grandes descubrimientos es el traslado de poder del ámbito eclesiástico hacia el ámbito laico. Papa Nicolás V entrega a Alfonso V de Portugal por la bula de 1455 el derecho de invadir, vencer y sojuzgar a todos los sarracenos, paganos y otros enemigos de la Iglesia junto con sus reinos y posesiones, reducirlos a la esclavitud perpetua y quitarles sus reinos y posesiones. Ahora no se pone el problema del derecho de los infieles, al igual que en los documentos relacionados con el descubrimiento de Colón.²²⁰ Sin embargo, el Requerimiento de 1512 se presenta en conformidad con el

²¹⁶ James Muldoon, *op. cit.*, p. 19.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 21.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

²¹⁹ James Muldoon, *op. cit.*, pp. 107, 121, 124.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 152-153.

pensamiento del papa Inocencio IV y en desacuerdo con la ideología sostenida por Hostiensis, conforme a la cual los infieles no pueden poseer de manera justa dominio o territorio.²²¹

2.2. El interludio. La imagen del indígena caribeño

2.2.1. Un nuevo mundo – entre la imagen paradisiaca y el imaginario medieval

La imagen del indio caribeño representa la imagen del intervalo temporal comprendido entre el descubrimiento de las Islas y la conquista de México por Hernán Cortes, desde cuando empiezan a fluir noticias que impregnaran el imaginario de las Islas (aunque sin influenciarlo mucho, puesto que éste ya no había sufrido muchos cambios y se encontraba en un estado estable en el contexto de una disminución drástica de la población indígena) y se fomentara otra imagen, del indígena continental.

La primera parada del imaginario español en su trayecto hacia la Nueva España tuvo lugar en las islas Antillas y algunas costas continentales. La herencia europea fue puesta a prueba por primera vez tras el contacto con las poblaciones indígenas encontradas aquí. La imagen inicial que se desprende del primer encuentro, es la imagen de un nuevo mundo. La mirada del español recae primeramente sobre la naturaleza, antes que sobre la imagen del indígena; y es la que impacta inicialmente al descubridor. Dice Colon: “*Y llegando yo aquí a este cabo, vino el olor tan bueno y suave de flores o árboles de la tierra, que era la cosa más dulce del mundo.*”²²² La imagen reposa un momento sobre las proyecciones de los lugares más preciosos dejados atrás, en Europa en especial²²³, pero pronto se encamina hacia un rumbo totalmente distinto, una proyección viva del Paraíso terrenal o su proximidad: “*Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogo*”.²²⁴

El Otro – el español – busca implantar en el nuevo espacio los imaginarios propios de su herencia medieval y renacentista. Así, por medio de sus proyecciones se instalan aquí la imagen de las amazonas²²⁵ o del arquetípico hombre salvaje: “*En la mais remota parte de la Isla hacia el Septentrión,*

²²¹ *Ibidem*, p. 141.

²²² Cristóbal Colon. *Los cuatro viajes. Testamento*, ed. Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1986, p. 75.

²²³ *Ibidem*, pp. 72, 82.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 242, 194.

²²⁵ *Ibidem*, p. 177.

hay un monte altísimo y totalmente inaccesible, donde hay hombres salvajes, con todo el cuerpo cubierto de pelos largos, menos en los pies, las rodillas, las dos manos y todo el rostro como se suelen pintar en los públicos zaguanes de los nobles y príncipes que rehúyen todo trato con los hombres, y, si alguna vez bajan al llano y aciertan a ver a algún hombre de camino, se retiran al monte con tal velocidad que no podría aventajarles ningún caballo.”²²⁶ La proyección del simbolismo de la cruz cristiana se inserta en este contexto como una verdadera señal divina: “en una punta de la tierra halló dos maderos muy grandes, uno más largo que el otro, y el uno sobre el otro hechos cruz, que diz que un carpintero no los pudiera poner más proporcionados”.²²⁷

El imaginario correspondiente al nuevo mundo se forma paulatinamente. Las imágenes se perfilan poco a poco a medida que el contacto directo logra fijarlas en una forma estable, como en el caso del caníbal, que veremos más adelante. Para hacer una pequeña digresión, ejemplificaremos solamente algunas direcciones que puede tomar el imaginario originario afectado por el contacto directo o por el choque cultural. En primer lugar, como hemos visto más arriba, hay ciertas imágenes que permanecen no alteradas por el traslado en otro ambiente espacial / cultural. Es el caso también del imaginario marino. Alessandro Geraldini en su viaje hacia el Nuevo Mundo está impresionado por los “monstruos marinos” del Océano: “aparecieron en todo el Océano monstruos inauditos con nueva y antes desconocida forma, de tremendo aspecto que ... lanzaban por el inmenso espacio de los mares horrosas voces, feroces mugidos y sonidos sencillamente horrendos.”²²⁸ Esto se debe en principalmente a la falta de experiencia e información, pues, como hombre de la Iglesia, no tuvo oportunidades de emprender un viaje semejante antes. Además, este imaginario le es ajeno a su ámbito cultural específico (propio más bien del marinero). Por otro lado, hay proyecciones del pasado que se convierten en “realidad”, cubren vida delante del ojo del observante: “entonces, yo me sentí feliz de que me tocase ver tales cosas y me creí haber nacido con buen hado, porque lo que los antiguos poetas tanto celebraron, lo veía delante de mí.”²²⁹ La experiencia directa confirma el imaginario. Sin embargo, algunas de estas imágenes provenientes del fondo imaginario del Medioevo no resisten a la nueva experiencia; son desplazadas por la experiencia directa: “Mas todo lo que se dice de Faunqs,

²²⁶ Alessandro Geraldini. *Itinerario por las regiones subequinociales*, Santo Domingo, Editorial de Caribe, 1977, p. 158; Bartolomé de Las Casas. *Obras completas, vol. 13 Cartas y memoriales*, Madrid, Alianza, 1995, p. 33.

²²⁷ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 99.

²²⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 136, 175.

²²⁹ *Ibidem*, p. 45.

Satiros y Semidioses, Incubos y sonidos que se oyen de noche, son superchería.”²³⁰ El mismo “encuentro” o experiencia directa puede abrir otro camino para el imaginario: aparecen nuevas imágenes fabulosas engendradas por el contacto o la contaminación cultural: “*lo que es un gran milagro de la naturaleza, un solo árbol segrega en los internodios tanta agua que basta sobradamente para todo el pueblo y todos los animales de la región y este árbol es totalmente desconocido. Yo lo contemple con estupefacción y me extraña que no hablaran de él ni los Romanos ni los Griegos.*”²³¹ Otra dirección que se perfila tras la experiencia es la disolución. El tiempo desarticula el imaginario, lo aísla, lo encadena en el “pasado” y las imágenes hace tiempo llenas de vivacidad, quedan en desuso: “*descubrí las Islas Gorgonas, donde las mujeres presentaban un aspecto cruel y fiero. Ahora están completamente abandonadas.*”²³²

2.2.2. Entre el indio y el caníbal

2.2.2.1. El indio natural o el indio bueno

La primera imagen del ser humano que se fija en el imaginario del español con respecto a este Nuevo Mundo es el “buen salvaje”. Es el arquetipo de la imagen del indígena, llamado así en la literatura de especialidad. Es el ser humano que vive en concordancia con la naturaleza, ignorante de todo confort de la civilización, sin leyes sociales y sin guerras. La sociabilidad, la comunicación con el Otro, al que inventa constantemente es la característica fundamental del hombre civilizado, quien “lo usa para definirse y para identificarse tanto en su individualidad como en su grupo”. En cambio, el salvaje es insociable, se auto aísla.²³³ Es exactamente la primera imagen que ofrece el indígena caribeño (tanto el bueno como el cruel) al encuentro del Otro, el español. Sin embargo, la imagen del indígena es menos la de un “salvaje” del bosque, en la acepción del imaginario medieval, y más cerca a la de los pobladores de las islas encantadas. Pero, primeramente, vamos a ver como se representa esta imagen en el imaginario previo al contacto directo del obispo Alejandro Geraldini, quien, en una carta dirigida al Papa León X afirma: “*Espero, claro está, ablandar con la religión, a aquellos fieros e incultos genios humanos; con la doctrina y predicación pacificar los corazones completamente*

²³⁰ *Ibidem*, p. 47, se trata del Monte Atlas.

²³¹ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 57, 66-67, 131.

²³² *Ibidem*, p. 64.

²³³ Roger Bartra. *El salvaje en el espejo*, México, UNAM/Era, 1992, p. 31.

barbaros de esos hombres que viven como bestias”, una gente “*falta de razón y consejo*”.²³⁴ Es la imagen estereotipada del idolatra de otros parajes, fundada en la teoría de Aristóteles y propensa a ser dominada bajo la autoridad de un ser humano racional.

El mundo del indio es el mundo de los Antípodas, “inscrito” en el imaginario medieval y renacentista.²³⁵ Aunque desaparece la forma monstruosa que refleja el mundo humano y que predomina en el imaginario europeo, está todavía permanece en la imagen cultural. En este sentido, Diego Álvarez Chanca al referirse a sus costumbres, concluye: “*todo lo que allá en nuestra España quieren hacer en la cabeza de un loco, acá el mejor dellos vos lo terna en mucha merced.*”²³⁶ La imagen del indio caribeño guarda del imaginario medieval del salvaje el vínculo muy estrecho con la naturaleza. En este sentido, el indio no conoce la agricultura y se alimenta solo con pescado²³⁷ o con las alimañas que le ofrece el entorno natural: “*Comen cuantas culebras ó lagartos é arañas é cuantos gusanos se hallan por el suelo; ansi que me parece es mayor su bestialidad que de ninguna bestia del mundo.*”²³⁸ En cuanto a otros rasgos culturales propios del hombre civilizado, como el modo de comer o dormir, su manera y costumbre se queda atrapada, de igual manera, en el mundo “natural”, salvaje: “*comen en la tierra como perros*”,²³⁹ dice Las Casas, mientras que Miguel Cuneo afirma que “*su manera de dormir, por lo general, es en tierra, como los animales*”.²⁴⁰ Otro rasgo específico del salvaje medieval que se refleja en la imagen del indio caribeño es la desnudez.²⁴¹ Es una imagen que recuerda más bien a los habitantes de las Islas Oxidrate y Gynosophe de Mandeville que a los hombres salvajes medievales.²⁴²

De aquí, que la imagen del salvaje medieval transferida al indio caribeño se esfuma y en su lugar aparece la imagen del indio bueno: “*El sumo derecho de lo justo lo tenían grabado en el corazón*

²³⁴ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 180; antes de partir, hablando de los indígenas de Caribe en una carta dirigida a León X.

²³⁵ *Ibidem*, p. 162.

²³⁶ Diego Álvarez Chanca, en Martín Fernández Navarrete. *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, vol. 1 Madrid, Imprenta Nacional, 1858, p. 369.

²³⁷ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 33.

²³⁸ Diego Álvarez Chanca, en *op. cit.*, p. 371.

²³⁹ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 39.

²⁴⁰ “Relación de Miguel Cuneo”, en *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, ed. Juan Gil y Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1984, p. 252.

²⁴¹ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 151.

²⁴² Cf Jean Delumeau. *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Humanitas, 1997, p. 74.

no por motivo ninguno de interés sino por cierta bondad de sentimientos.”²⁴³ “Ellos aman a sus próximos como a sí mismos”,²⁴⁴ afirma también Cristóbal Colón; y continúa Alejandro Geraldini en el mismo tono: “*hacían vida piadosa y buena conforme a la ley natural*”.²⁴⁵ Todas estas características conforman la misma imagen, del “hombre natural”, reflejada en el libro de Mandeville (de las islas Oxidrate y Gynosophe), hombres de buena fe, que no conocen el cristianismo, pero que practican una religión natural y a quienes Dios ama. Otro rasgo propio del indio caribeño es la “inocencia”, imagen relacionada y reflejando especialmente el tema de la agresión. En este sentido, el indio no violenta a nadie, no tiene armas y no hace guerras.²⁴⁶ Al lado de la imagen genérica del indio caribeño como “buen salvaje u hombre natural” y al que se le inculca, como rasgo complementario, la falta de juicio y capacidad de auto gobernarse, aparece también la imagen del cacique y del “rey” indio, como una estructura local de organización político-administrativa. Además de la proyección terminológica resalta una nueva imagen, aquella del “noble indio”. Esta nueva imagen – que puede ser conectada también con la imagen de la bondad y generosidad – se refleja en el carácter y los modales del gobernante indio. Convidado por Cristóbal Colón al bordo de su nave, el “rey” indígena muestra unas maneras y un comportamiento que hace hincapié en la imagen majestuosa de la corte de un rey europeo: “*cuando entro debaxo del castillo, hizo señas con la mano que todos los suyos quedasen fuera, y así lo hizieron con la mayor priesa y acatamiento del mundo, y se assentaron todos en la cubierta, salvo dos hombres de una edad madura, que yo estimé por sus consejeros y ayo, que vinieron y se assentaron a sus pies; y de las viandas que yo le puse delante, tomava de cada una tanto como se toma para hazer la salva, y después luego lo demás enbíavalo a los suyos y todos comían d'ella; y así hizo en el beber, que solamente llegaba a la boca y después así lo dava a los otros, y todo con / un estado maravilloso y muy pocas palabras; y aquellas que él dezía, según yo podía entender, eran muy assentadas y de seso, y aquellos dos le miravan a la boca y hablaban por él y con él y con mucho acatamiento.*”²⁴⁷ Es la imagen de lo majestuoso y portentoso, pero, al fin de cuenta, es la imagen de un “rey” desnudo.

Como el imaginario está articulado por varias imágenes, y no todas comparten el mismo patrón, encontramos la imagen del indio sodomita, pero como una forma de “contaminación” cultural de la

²⁴³ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 159, 183-184; Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 140, 147.

²⁴⁴ Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 151.

²⁴⁵ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 159.

²⁴⁶ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 159; Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 89, 94, 132, 153, 173.

²⁴⁷ Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 134-135; véase también la imagen del otro “rey”, tomado cautivo por Colón, “*un hombre muy astuto*”, cf. Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 260.

imagen del otro tipo de indígena caribeño que veremos más adelante.²⁴⁸ Otra variante de la imagen del indio, diferente de la genérica, se refiere al “otro indio”. Se trata del “indio cavernícola”, posiblemente la representación del “hombre salvaje” que hemos visto más arriba – que no tiene casa, que vive en las cuevas y que no tiene tratos con los indios de la isla – y la del “indio inferior” (*llamados cibuneyes*), “*que los indios de la misma isla tienen por sirvientes*”.²⁴⁹ La imagen del indio antillano incorpora también proyecciones que se extienden más allá del área caribeña. Así, aparece la imagen del indio a otro nivel, el “indio civilizado”: “*En Ciguare usan tratar en ferias y mercaderías. Esta gente así lo cuentan... Otrosí dicen que las naos traen bombardas, arcos y flechas, espadas y coracas y andan vestidos, y en la tierra ay cavallos, y usan la guerra y traen ricas vestiduras...*”.²⁵⁰

Las primeras proyecciones que sufre la imagen del indio caribeño se refieren a aspectos culturales que remiten a los de los *moros* y *berberiscos*.²⁵¹ Hay que observar que estas proyecciones tienen un carácter vivo, son nacidas de la experiencia próxima y el contacto directo. Todavía, dentro del imaginario español sobre el indígena caribeño no aparecen las referencias bíblicas o clásicas.

La imagen del “indio bestial”, como hemos visto anteriormente es relacionada con su manera de vivir – en armonía y estrecha conexión con la naturaleza. Sin embargo, hay otro aspecto que deriva del carácter “bestial”, y este se refiere al aspecto religioso del ser humano. Es el hombre que vive como un animal, es decir, sin conocimiento de Dios, es el hombre sin religión: “*Salvo el dicho ídolo los dichos cambalos y los indios no adoran a cosa alguna, ni hacen sacrificio alguno al dicho ídolo, ni saben qué sea Dios ni diablo. Viven mismamente como bestias*”.²⁵² Cristóbal Colon enfatiza el mismo aspecto al afirmar que “*esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras*”²⁵³ y “*que fasta ay <a> aquestos que traigo no e visto hazer ninguna oración*”.²⁵⁴ Hay que subrayar que ésta es una imagen del primer contacto con los indios caribeños. Este aspecto podría ser considerado como otro rasgo cultural del antípoda: el habitante del otro lado del mundo conocido que, a diferencia del Viejo Mundo religioso, no

²⁴⁸ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251.

²⁴⁹ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 33.

²⁵⁰ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 282, una posible referencia a los incas.

²⁵¹ Fray Ramón Pané. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, ed. José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 2004, p. 34; Diego Porras, en Martín Fernández Navarrete. *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, vol. 1 Madrid, Imprenta Nacional, 1858, p. 432.

²⁵² Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251.

²⁵³ Cristóbal Colon, *op. cit.*, pp. 94, 110, 87, 71.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 87.

conoce la religión y ni a los dioses. La imagen de la bondad del indio caribeño es asociada a su mansedumbre, de tal modo que, afirma Colón, “*en el mundo todo no puede aver mejor gente ni más mansa*”.²⁵⁵ Si bien, hasta cierto punto, hay que tener cuidado con la imagen que promueve Cristóbal Colón, debido a su preocupación en captar y no perder el interés de los Reyes Católicos vis a vis de sus descubrimientos. Por eso, vamos a ver que dice Diego Álvarez Chanca con respecto al mismo aspecto. Al intentar echar en el fuego el ídolo supremo de los indios, estos no solamente que no se oponen sino que actúan como unos niños indefensos: “*Yo acometí á querer echárselos en el fuego é hacíaseles de mal que querían llorar*”.²⁵⁶ De aquí, de la imagen de la mansedumbre, junto con la idea del ser humano indefenso, se deduce una peculiar característica del indio caribeño, futura “oveja” del rebaño cristiano, tanto como vasallo (para la Corona española), como futuro cristiano (para la Iglesia Católica).²⁵⁷

La ignorancia es otra característica del indígena que se relaciona con la imagen de la religiosidad, puesto que, en la ausencia del conocimiento de Dios los indios, “*tristes animas*” pueden ser atrapados en la red de cualquier otra herejía: “*y aquellos indios, como son gente simple y que luego creen, podría ser que alguna malina y diabólica persona los trujese a su dañada dotrina y herética pravedad.*”²⁵⁸ Más que esto, la ignorancia es un indicador que nos acerca a la otra vertiente de la imagen española sobre el indio caribeño, la visión del indio como idólatra. En este caso, el indio es un simple ignorante por creer en un mero ídolo.²⁵⁹ La presencia del simple ídolo los transforma en verdaderos idolatras: “*verdaderamente son idólatras, porque en sus casas hay figuras de muchas maneras.*”²⁶⁰

2.2.2.2. El consumidor de carne humana, el caníbal

Una segunda aparición en el imaginario español sobre el indígena caribeño es la imagen del consumidor de carne humana, el caníbal. Sin embargo, el primer choque cultural no deja un rastro visible de esta imagen, sino más bien una imagen borrosa, proyectada como un fantasma del indio bueno de las islas. A pesar de toda la información e insistencia del buen indio en abrir el horizonte del antropófago en la conciencia del español, este se queda circunspecto hasta cierto punto. La imagen que

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 147, 89, 130.

²⁵⁶ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 369.

²⁵⁷ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 58.

²⁵⁸ *Ibidem*, vol. 13, pp. 34, 41, 48.

²⁵⁹ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 35, 47.

²⁶⁰ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 369.

capta el español es más bien una mezcla de información local injertada en su herencia imaginaria medieval y lo que moldea toda esta “masa informativa” y le da una forma es de hecho su propia base cultural. De esta manera, el antropófago al que alude el buen indio es un monstruo del imaginario medieval: “*dezían que no tenían sino un ojo y la cara de perro*”.²⁶¹ Sin embargo, aunque la imagen del antropófago caribeño penetra en el imaginario español desde un principio, la incredulidad – en ciertos casos – con respecto a la existencia real de ésta predomina. Un ejemplo relevante es el mismo Cristóbal Colón para quien, al principio, tal imagen no es más que una invención o pretexto del buen indio, imagen que esconde su ignorancia y su falta de razón. Colón considera la imagen del antropófago, enemigo del buen indio, como un simple estereotipo al que éste alude en cualquier situación o momento de inseguridad personal. Al dirigirse hacia ciertas islas, fuera de su oecúmene, habitadas por sus enemigos, el buen indio invoca siempre la presencia de los antropófagos, llamados *caribe* o *caniba*, gente que come carne humana. Cada vez, la respuesta de Colón es la incredulidad, la duda con respecto a la imagen invocada por el buen indio y la explicación que emite es un constructo lógico, bien armado: los antropófagos o caníbales son probablemente los súbditos del Gran Kan quienes, mejor armados y de mucho más razón que los indios caribeños, capturaban a los indios y, al no volver, estos fantaseaban con que los caribes se los habían comido.²⁶² Y completa su argumentación con el carácter débil del indio, quien había considerado al principio como caníbales incluso a los mismos españoles.²⁶³

En efecto, esta imagen de Colón podría ser inducida – de manera inconsciente o incluso consciente (fabricada) – con base en su propio imaginario y sus fuertes convicciones, con los cuales haya emprendido la aventura hacia el desconocido, en búsqueda del camino occidental hacia las Islas de las Especies y a los grandes reinos del Asia oriental (Catay, Cipango). La misma incredulidad la manifiesta Colón incluso cuando le muestran “*dos hombres que les faltaban algunos pedacos de carne de su cuerpo y hizieronles entender que los caníbales los avían comido a bocados*”.²⁶⁴ Aun cuando ya se entera efectivamente de la existencia de los caníbales, la desconfianza con respecto a las invocaciones antropofágicas del buen indio permanece, pues la imagen del caníbal asociada con el buen indio ya está grabada en su propio imaginario como un arquetipo del miedo, un leitmotiv del indio

²⁶¹ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 107; con respecto al imaginario del monstruo medieval, véase el libro de Claude Claire-Kappler. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1998.

²⁶² Cristóbal Colon, *op. cit.*, pp. 107, 103, 117, 124.

²⁶³ *Ibidem*, p. 103.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 132.

pusilánime: “mas no lexos mas todos me dezían que no fuese allá porque allí comían los hombres, y entendí entonces que dezían que eran hombres caníbales e que serían como los otros. Y después e pensado que podría ser que lo dezían porque allí avría animalias.”²⁶⁵

En este contexto, de la vacilación del español con respecto a la presencia del fenómeno antropofágico en la zona caribeña y su reflejo reiterativo en el discurso del indio bueno, al mismo termino de canibal / caribe le están asignando otro valor, otra connotación genérica: “este vocablo “caníbales” tenían todos por allí por causa de enemistad”.²⁶⁶

Desde el momento en que la imagen de la gente consumidora de carne humana de la zona caribeña se infiltra en el imaginario del español y empieza a fijarse, el canibal se identifica con un espacio propio, distinto del de otros habitantes de las Islas, distinto del indio bueno / natural. Casi siempre la referencia que lo ubica es *la isla o las islas de los caníbales / caribes / cambalos / antropófagos*.²⁶⁷ Un segundo aspecto distintivo de la imagen sobre el canibal es su costumbre cultural, su dieta específica, la carne humana. No se menciona una pauta específica en el consumo de carne humana sino que, al contrario, se expone la imagen de una costumbre de carácter generalizado y exhaustivo: “diz que con sus canoas sin número andavan todas aquellas mares, y diz que comían los hombres que pueden aver.”²⁶⁸ La grabación de la imagen del canibal isleño en el imaginario del español se refleja en diversos aspectos o momentos de incertidumbre que levantan de inmediato la sospecha con respecto a la presencia o intervención del canibal. La simple presencia de unos huesos humanos en una choza indígena remite a la imagen del canibal: “trajo cuatro ó cinco huesos de brazos é piernas de hombres. Luego que aquello vimos sospechamos que aquellas islas eran las de Caribe, que son habitadas do gente que comen carne humana”.²⁶⁹ La demora no justificada de unos miembros del equipaje salidos en reconocimiento, remite a la misma imagen antropofágica: “Ya / los teníamos por perdidos é comidos de aquellas gentes que se dicen los Caribes”.²⁷⁰

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 235, 264.

²⁶⁶ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 264.

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 175, 176, 230; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 136, 149; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, pp. 240, 241, 248; Antonio de Torres, en Martín Fernández Navarrete. *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, vol. 1 Madrid, Imprenta Nacional, 1858, p. 379.

²⁶⁸ Cristóbal Colon, *op. cit.*, pp. 176, 172, 175; Antonio de Torres, *op. cit.*, p. 379; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 350.

²⁶⁹ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 350.

²⁷⁰ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, pp. 351-352; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 241.

Un tercer aspecto específico de la imagen del caníbal caribeño es su carácter belicoso. En efecto, la violencia es uno de los rasgos principales del imaginario antropófago medieval, representado por el escita o el tártaro. De hecho, uno de los apelativos entrados en el imaginario español con respecto al indígena – que lo encontraremos incluso medio siglo después – el “*caribe*”, denota una gente valiente y feroz, “*fuerte en la guerra*”²⁷¹, además del significado antropofágico atribuido al “*caribe*” tras el contacto cultural con el buen indio caribeño. Desde los primeros encuentros entre los españoles y los “*caribes*”, estos últimos confirmaron la veracidad de su renombre; fueron los únicos caribeños hostiles, capaces y dispuestos a enfrentarse a los españoles: “*los cambalos con sus arcos nos herían reciamente de manera que, de no haber estado puestos los paveses, nos habrían medio desbaratado*”.²⁷²

Del tipo de trato con los otros moradores caribeños resulta un aspecto distintivo del caníbal, el salvajismo. El caníbal no es un tipo sociable con los otros, sino solamente con los de su propio “clan” (con esto me refiero a los que comparten la misma costumbre antropofágica). Esta misma imagen, junto a otras, se inscribe también en la pauta de la costumbre antropofágica. Una imagen que surge una vez con este aspecto cultural y que acompaña a la anterior es la crueldad derivada del manejo del cuerpo de su prójimo; el caníbal es un hombre cruel, un salvaje cruel.²⁷³ Según Anthony Pagden, la crueldad y la ferocidad constituyen signos de desenfreno características propias a una naturaleza “bárbara”, puesto que lo que llega a disociar al hombre de la bestia es exactamente la capacidad de controlar por medio de la razón su naturaleza animal.²⁷⁴ El mismo gesto y mímica infunden el terror y lo hace identificar como una gente detestable, unos malvados: “*gesticulando de mil maneras con sus brazos, moviendo con bruscos gestos su rostro, retorciendo su cuerpo convulsivamente, con un aspecto enteramente cruel y salvaje*”.²⁷⁵

Una sucesión de imágenes reprobatorias relacionadas con el mismo acto antropofágico reflejan la naturaleza del ser que comete actos semejantes. El ser humano, en una postura como ésta, es degradado en la escala humana hasta el nivel más bajo: es “*el nefario*”, “*el infame*”, “*de vilísima raza*”,

²⁷¹ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 138, 136; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250; Antonio de Torres, *op. cit.*, p. 380.

²⁷² Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 242; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, pp. 355-356, 359.

²⁷³ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 136, 137-138, 141, 144, 175.

²⁷⁴ Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 38-39.

²⁷⁵ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138.

“el más indigno de los hombres”.²⁷⁶ Por su manera de actuar en contra de su prójimo, está ubicado incluso fuera de los límites de la sociedad humana, como cualquier malhechor que transgrede las normas de comportamiento comunitario. En este caso, el caníbal es un criminal que no merece su lugar en la sociedad humana, pues “*ni Vivian con ninguna ley humana ni obraban con rectitud alguna de sentimientos*”.²⁷⁷ Pero esta imagen es solamente una visión intermedia, puesto que todavía no llega a su expresión negativa más alta. La imagen apoteótica del caníbal llega a su último nivel apenas una vez con su expulsión del orden que conforma su propia especie. En este caso, el antropófago caribeño pierde por completo cualquier rasgo humano, puesto que da muerte a sus propios hermanos (entiéndase, humanos de la misma raza, especie) para devorarlos.²⁷⁸ Pero, lo que es aun más grave, es que el caníbal no tiene lugar ni siquiera en la taxonomía bestial, puesto que incluso “*los monstruos fieros respetan a los de su especie*”.²⁷⁹ En esta situación, no es más que un simple “monstruo”.²⁸⁰ La imagen se vuelve inestable, algo caótica, debido a la gravedad que implica su recriminación y el repudio, oscilando entre humano, animal y monstruo (animal / humano). El ser humano que se come a otro ser humano fue siempre situado al margen de la humanidad. El antropófago no es visto como inhumano, porque, afirma Peter Hulme, si fuera animal su comportamiento sería natural y no podría causar indignación y temor, lo que el canibalismo siempre ha provocado.²⁸¹ Pero la imagen del caníbal caribeño se transforma en un símbolo del terror e infunde miedo para todo humano: “*esta salvaje gente causan no pequeño horror a los navegantes*”.²⁸² El mismo aspecto corporal es un marcador específica que lo identifica como antropófago: “*era muy disforme en el acatadura ... tenía el rostro todo tiznado de carbón ... traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redzilla de plumas de papagayos ... Juzgó el Almirante que devía de ser de los caribes que comen los*

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 141, 142, 143.

²⁷⁷ *Ibidem*, pp. 142, 141, 143.

²⁷⁸ *Ibidem*, p.175.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 138, 141.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 142; 147; el canibalismo es una marca de la monstruosidad, según Michael Palencia-Roth. “Enemies of God: monsters and the theology of conquest”, p.27, en *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*, ed. Albert James Arnold, University of Virginia, University of Virginia Press, 1996.

²⁸¹ Peter Hulme. *Colonial encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, London , New York, Methuen, 1986, p. 14.

²⁸² Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 144; véase también p. 175 en su Oda – “*con orrisonas voces, / siembran terror en el mar*”.

hombres”.²⁸³ Esta imagen abominable induce la aparición de otra imagen – la imagen del Otro, del paria: “*eviten todo trato con estos hombres cebados con carne humana*”.²⁸⁴

La imagen de la mujer caníbal, aunque menos presente en el imaginario genérico, se destaca en dos episodios. En uno de estos episodios resalta la imagen de su carácter bélico, puesto que está manejando el arco al lado de los varones en contra de los españoles: “*pusieron mano á los arcos, también las mugeres como los hombres*”.²⁸⁵ Un segundo episodio tiene como protagonistas a Miguel Cuneo y una “*cambala bellísima*” quien, al defenderse, induce la imagen de un animal salvaje que al final es domado por “*una buena tunda de azotes*” mientras lanzaba unos “*gritos inauditos que no podrías creer*”.²⁸⁶

En la teratología moral de Michael Palencia-Roth, una de sus marcas, junto a la bestialidad y el canibalismo es la sodomía²⁸⁷ y esto se aplica también a los caníbales, así como lo vimos antes en el caso de los buenos indios. En efecto, la marca pertenecía al antropófago, pero por inferencia e influencia cultural se ha transmitido también al otro, al indio: “*Por lo que hemos visto en todas las islas donde hemos estado, tanto los indios como los cambalos son grandes sodomitas... Hemos estimado que este maldito vicio ha venido a los dichos indios de los dichos cambalos*”.²⁸⁸

Al igual que el indio natural / bueno, el caníbal / caribe presenta la misma marca de la bestialidad en los asuntos espirituales. En consecuencia, “*no adoran a cosa alguna, ni hacen sacrificio*”²⁸⁹ y no están dirigiendo oraciones a ninguna divinidad.²⁹⁰

2.2.2.3. La imagen bipolar del indígena: caníbal – indio

A pesar de que comparten ciertos rasgos comunes, en la imagen del indígena caribeño se destaca una dicotomía, una bipolaridad en sus aspectos esenciales. Es lo que Peter Hulme designa como “*el dualismo radical de la respuesta europea con respecto al indígena caribeño*”, al partir la

²⁸³ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 171; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 356.

²⁸⁴ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 160.

²⁸⁵ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 356.

²⁸⁶ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 242.

²⁸⁷ Michael Palencia-Roth, *op. cit.*, p. 39

²⁸⁸ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251.

²⁸⁹ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 142, 175; Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 131.

²⁹⁰ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138.

imagen del indígena caribeño en una imagen del “caníbal feroz” y una del “noble salvaje”.²⁹¹ Esta división se entrevé desde un principio en la distribución espacial del poblador caribeño. La imagen se divide en islas de indígenas antropófagos e islas de indígenas no-antropófagos, aspecto mencionado anteriormente.

Por otro lado, la terminología viene también a fijar estas dos imágenes distintas. De un lado se sitúan *los indios* y del otro lado *los caníbales (caribes / cambalos)*, siempre presentes como dos imágenes opuestas, en conflicto continuo: “*los cambalos y los dichos indios*”, “*los dichos cambalos como apresan a los dichos indios*”, “*las Indias ... los Caribes*”.²⁹² El mismo obispo Alessandro Geraldini habla de los indios como de “*mis Isleños*”, “*mi pueblo*”, mientras que a los caribes, antropófagos, los proyecta fuera del ámbito social humano, los elimina, instituyendo así una demarcación tajante entre las dos imágenes.²⁹³ En cuanto a la capacidad de razonar, la visión española presenta la misma distinción; de un lado se sitúan los indios “*simples*” y del otro lado los cambalos / caníbales “*más agudos que no los dichos indios*” y de “*muy buen entendimiento*”.²⁹⁴

Un tercer aspecto diferencial está reflejado en el modo de vida y el carácter del indígena. Uno – el indio natural – lleva una vida piadosa, pacífica, mientras que el otro – el caníbal – es un ser muy cruel y su vida está marcada por la violencia.²⁹⁵ En relación con la costumbre antropofágica, los caníbales son “*enemigos de la ley natural*”, mientras que los indios viven “*conforme a la ley natural*”.²⁹⁶ El aspecto bélico constituye otra línea de demarcación infranqueable que separa las dos imágenes. Los caníbales tienen armas, mientras los indios ni las conocen, ni las usan.²⁹⁷

El último aspecto que contribuye a la división de la imagen del indígena caribeño es el carácter humanitario del ser humano en el conflicto con su prójimo. En este caso, el caníbal muestra su faceta inhumana en el banquete antropofágico con la carne del vencido, mientras que el indio muestra su cara clemente, humana contra el enemigo invasor: “*Los que caían en sus manos de los nuestros arrancados en su tierra, eran devorados en los inhumanos convites de los Caribes ... en cambio a los antropófagos*

²⁹¹ Peter Hulme, *op. cit.*, p. 47.

²⁹² Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354; una “división” refleja el libro de Sofía Reding Blase. *El buen salvaje y el caníbal*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

²⁹³ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 160, 138.

²⁹⁴ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250; Antonio de Torres, *op. cit.*, p. 380.

²⁹⁵ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 138; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

²⁹⁶ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 138.

²⁹⁷ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 153.

cogidos por mis Isleños, simplemente se les mataba y sus cadáveres eran enterrados: tanta era la piedad natural de los de mi pueblo.”²⁹⁸

2.2.3. El ámbito sagrado

2.2.3.1. El ídolo y la divinidad “natural” / candorosa

Como hemos visto en los apartados anteriores relativos a la imagen del indígena caribeño, su relación con el fenómeno religioso estaba anulada por las imágenes subsecuentes del salvajismo y de la vida natural. Sin embargo, a medida que el contacto con el indígena se vuelve más constante y más intenso empiezan a brotar los elementos de espiritualidad indígena que, poco a poco, penetran en el imaginario del español. Es de entender, obviamente, que tal imaginario es más “consistente” en el caso de los indios que en el de los caníbales. Hay que decirlo desde un principio que este imaginario, indiferentemente de la complejidad de las creencias indígenas, quedara limitado a un nivel superficial por la imagen espiritual inicial que había sido fijada para el indígena caribeño (indio o caníbal).

Ahora, la imagen que más resalta con respecto al imaginario espiritual del español con respecto al indígena, es la representación del ídolo, muchas veces considerado como un numen que habita tanto en un lugar sagrado, como en la efigie material – de piedra o madera – y terrestre, puesto que, cuando quiere sale a pasear por la noche.²⁹⁹ Es probablemente la imagen más difundida y compartida en cuanto a este aspecto de vida del indígena, reflejado de manera muy sucinta por Miguel Cuneo: “*Salvo el dicho ídolo los dichos cambalos y los indios no adoran a cosa alguna, ni hacen sacrificio alguno al dicho ídolo, ni saben qué sea Dios ni diablo. Viven mismamente como bestias.*”³⁰⁰ Es como si este cemi sería una cosa de tan poca importancia y significado en el imaginario español, que apenas será suficiente para incluir al indígena en la categoría del idolatra. Probablemente que este es el motivo por el cual, a pesar de la evidencia idolátrica (aunque, tal vez, a un nivel insignificante en comparación con el imaginario referencial medieval), se instaura con predilección la imagen del indígena “*sin secta*”. Aquí hay una de las primeras inserciones de la proyección cristiana en cuanto a la imagen del ámbito

²⁹⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 160.

²⁹⁹²⁹⁹ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 21, 31, 35, 37, 45, 46-47; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 369; Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 84.

³⁰⁰ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251; véase también *ibídem*, pp. 250-251 con respecto a la imagen de los ídolos de los caníbales

religioso correspondiente al indígena caribeño. Se trata de dos estatuas de madera, perteneciente a los “cambalos” “*que parecían la Piedad*”.³⁰¹

Sin embargo, esta – la representación del ídolo – no es la única imagen con respecto a la vida religiosa del indígena caribeño, puesto que el imaginario está compuesto por una multitud de imágenes, algunas que son divergentes y otras que se imponen como predominantes.

Otra imagen (perteneciente a dos figuras de religiosos españoles) – aunque de menos difusión – presenta un cuadro más “vivo” y más complejo del mundo espiritual indígena. Son proyectadas en el imaginario del español la imagen cruel de los dioses / efigies indígenas y la existencia de un diálogo real entre las dos partes: “*aquellas imágenes de dioses que envió a su Santidad, daban respuestas publicas a todo el país*”.³⁰² Apenas en este momento, en conexión con el aspecto repugnante de los ídolos / dioses, nace la imagen de la divinidad indígena como “diablo”, “demonio” o “numen infernal” que quiere instaurar por temor su dominio sobre las almas de los indios (ya no son Antípodas): “*deseaban ser temidos y no amados los númenes infernales*”.³⁰³ Al lado de esta nueva imagen surge otra, más tenue, como un intento leve de jerarquización: hay un cemi inmortal en el cielo y “*otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos*” y también un cemi mujer, y junto a este último “*dicen que hay otros dos en su compañía; el uno es pregonero y el otro recogedor y gobernador de las aguas.*”³⁰⁴

2.2.3.2. El lugar sagrado “natural”

La imagen del espacio sagrado del indígena caribeño es poco presente en el imaginario español. La más común imagen es la “*casa del cemi*” o el templo y la cueva, como símbolo telúrico y asociado a la lluvia.³⁰⁵ Sin embargo, no siempre la imaginación está conforme con la realidad, aunque por esa vía se pueden fijar las imágenes. Por eso, algunas veces, el imaginario llega a incorporar imágenes distorsionadas de la realidad, desde un mismo principio, incluso desde el momento preciso del contacto directo: “*Vide una casa hermosa no muy grande y de dos puertas, porque así son todas, y entré / en*

³⁰¹ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, pp. 250-251.

³⁰² Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 183, carta al Pontífice, véase también *ibidem*, pp. 160, 194 (carta al cardenal); Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 31, 35, 41.

³⁰³ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 160; Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 35, 41.

³⁰⁴ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 21, 35, 45; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 183.

³⁰⁵ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 31, 37, 46-47; Cristóbal Colon, *op. cit.*, pp. 115-116; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, pp. 250-251.

*ella y vide una obra maravillosa, como cámaras hechas por una cierta manera que no lo sabría dezir, y colgado al cielo d'ella caracoles y otras cosas; yo pensé que era templo, y los llamé y dixé por señas si hazían en ella oración; dixerón que no, y subió uno d'ellos arriba y me dava todo quanto allí avía, y d'ello tomé algo.*³⁰⁶

2.2.4. El médico, el hechicero y el “santo”

La proyección empieza a manifestarse en el imaginario español sobre el indígena caribeño especialmente una vez que nos adentramos en el ámbito religioso. Sin embargo, la proyección es escasa y mantiene por lo general³⁰⁷ una relación de equivalencia con la amplitud de la imagen religiosa atribuida al indígena, es decir, no muy significativa. Por esta razón, no encontramos la imagen del sacerdote o de las dignidades religiosas cristianas proyectadas en el ámbito indígena, sino más bien proyecciones de orden “inferior”: “médicos”, “hechiceros” o “brujos”: “*Y aquel hombre, ido al susodicho médico, le dice lo que ha visto. Y el hechicero o brujo corre en seguida a ver el árbol de que el otro le ha hablado*”.³⁰⁸ Todo esto es como un reflejo, en el espejo, de la forma de religiosidad del indígena que no es percibida como un sistema de culto superior, sino más bien como una forma de superstición, magia, hechicería. En este sentido, la imagen del “*medico*” caribeño no recibe más que una marca negativa leve, no es más que un simple hombre que hace muchos engaños.³⁰⁹ Posiblemente, esta marca leve – aunque el “*medico*” está asimilado a un “hechicero” – se debe especialmente a la influencia ejercitada por una de las imágenes genéricas de la sociedad caribeña – el indio bueno, el indio natural.

Y esa misma marca tenue aplicada, generalmente, al ámbito religiosos del indígena caribeño, imprime a la imagen del “sacerdote” (*medico* / brujo) indígena un tono de irreverencia. El representante religioso del indígena caribeño no es una persona sagrada, intocable y respetable por su desempeño y relación con el mundo sobrenatural. El respeto, tanto que se le otorga en la sociedad, cesa una vez con su fracaso y desde entonces se transforma en un blanco para la venganza de los engañados: “*Se reúnen un día los parientes del muerto, y esperan al susodicho behique, y le dan tantos palos que le rompen*

³⁰⁶ Cristóbal Colon, *op. cit.*, pp. 115-116.

³⁰⁷ La única mención del “sacerdote” caribeño es, tal vez, relacionada e influenciada por las informaciones recibidas sobre la Nueva España y no tienen tanta relación con las realidades caribeñas; puede que sea también una imagen aislada, siendo emitida por un prelado de orden superior de la Iglesia, cf. Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 183 en carta al Pontífice.

³⁰⁸ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 41, 33, 38, 39, 40.

³⁰⁹ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 33.

las piernas y los brazos y la cabeza, moliéndolo todo".³¹⁰ Incluso el hechicero o la bruja del mundo real medieval (sin hablar del imaginario) es una persona intocable, que infunde miedo, en el ámbito en donde ejerce su dominio.

Una imagen distinta presenta, sin embargo, el representante espiritual del caníbal. Su imagen es proyectada como una persona, íntegra y "santa", que es muy respetada por la comunidad: "y a su manera lo tratan muy delicadamente".³¹¹ La imagen de su compostura solemne e imponente está reforzada por otros dos elementos: el silencio – que remite al aspecto de vida contemplativa monacal – y el vestido, que induce la visión del hábito monacal y de la pureza: "vestido de un jergón de algodón blanco".³¹²

Sin embargo, en el mismo ámbito geográfico pero referente a otra cultura, distante, empieza a "brotar" una nueva visión – "los altos prelados y Sacerdotes"³¹³; es una visión más "solemne", puesto que se trata de la imagen de un culto superior que implica los sacrificios humanos. Estamos ya a las puertas de la Nueva España.

2.2.5. Sacrificio y canibalismo en las Islas

2.2.5.1. La ofrenda del cemi

Así como lo hemos mencionado ya, la imagen espiritual del indígena caribeño es muy pobre en aspectos específicos. Lo mismo pasa con los elementos referentes al culto. Pero, aunque son pocos y desvalorizados, estos marcan un principio en la evasión del indígena de la imagen del estado de salvajismo bruto. Uno de estos elementos es representado por la imagen del ayuno: "hizo Cáicihu un ayuno, el cual hacen comúnmente todos ellos. Para lo que están recludos seis o siete días sin comer cosa alguna, excepto jugo de las hierbas".³¹⁴ La ofrenda, es decir la oblación de diversos alimentos, hacia los ídolos-cemies está presente en los días solemnes: "llevan mucho de comer, pescado, carne, o pan, o cualquier otra cosa, ponen de todo en la casa del cemi, para que coma de aquello el dicho

³¹⁰ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 39, 40.

³¹¹ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251.

³¹² Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p.251.

³¹³ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 186, en carta al Papa; posiblemente en relación con la noticia del descubierta de la futura Nueva España de Hernán Cortes.

³¹⁴ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 47.

ídolo.”³¹⁵ Sin embargo, el culto se resume solamente a estas imágenes, puesto que no hay ni altares, ni oraciones, ni ofrendas más solemnes como los sacrificios – sangrientos –, que son una señal de un culto complejo y una vida religiosa más avanzada (superior).³¹⁶ Al final del periodo para el cual está dedicado este estudio del imaginario del indio caribeño se infiltra una nueva imagen exterior, continental, diferente y de un nivel muy superior a la imagen local. Se trata de la imagen brutal del sacrificio sangriento, incluso humano: “*Cortes, Capitán en la Isla de Cuba que esta cerquisima de este mi Episcopado, navegando hacia el Norte, descubrió un país dichosísimo, en cuyos litorales había aldeas admirables, pero que inmolaban en sus Templos hombres esclavos o animales en Altares por sus propias manos.*”³¹⁷

2.2.5.2. El canibalismo y la víctima humana

Como ya hemos visto, la imagen del indígena caribeño carece del elemento central de la idolatría clásica, el sacrificio sangriento / humano. Sin embargo, está presente otro aspecto – la antropofagia – y no como un elemento “cultural”, sino como un elemento bestial, sin ninguna connotación religiosa. Stephen Greenblatt, siguiendo el razonamiento de Aristóteles, afirma que hay personas que viven fuera de la comunidad humana establecida y fuera de todo orden justo, y estos seres pueden ser o dioses o bestias. En consecuencia, el caníbal no puede ser otra cosa que una bestia.³¹⁸ Hay que mencionar, sin embargo, que esta imagen de la antropofagia pertenece solamente a una de las dos visiones de los indígenas caribeños. Se confunde (casi) exclusivamente con la imagen del caníbal. Haciendo una pequeña digresión, vamos a explicar este “casi”. En efecto, esta leve vacilación surge de la información indirecta ofrecida por el doctor Diego Álvarez Chanca con respecto a la existencia de una imagen de la resistencia indígena de alguna isla en contra de las incursiones caníbales: “*según dicen estos Caribes que tomamos, usan arcos como ellos, é si por caso cuando los vienen á saltar los pueden prender también se los comen como los de Caribe á ellos.*”³¹⁹ Sin embargo, la imagen no presenta ningún rastro distintivo del indio natural o bueno, puesto que los que se resisten y practican al

³¹⁵ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 37.

³¹⁶ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 251.

³¹⁷ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 196 en carta al cardenal de Santa Cruz, *ibidem*, p.186 en carta al Papa.

³¹⁸ Stephen Greenblatt. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, University of Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 68.

³¹⁹ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 357.

igual la antropofagia usan del mismo modo armas y son también belicosos. Lo que podrían ser insertados en la misma categoría de los “caribes” enemigos.

La guerra, como vemos, se constituye en una imagen precedente y que sostiene la aparición y el desarrollo de la visión antropofágica. Es una de las vías por medio de las cuales el caníbal se abastece de las víctimas para sus banquetes.³²⁰ Pero, como en las islas no hay quien les resista, la imagen de la principal vía en conseguir víctimas es la caza.³²¹ El caníbal es un verdadero depredador, un aspecto que encaja perfectamente con su imagen bestial. Su presa, la víctima, es representada por los indios indefensos: “*Como vieran completamente indefensa a aquellas islas vecinas, comenzaron a hacer incursiones en ellas ... y a ocuparlas por la guerra una después de otra, habiendo antes devorado en sus infandos banquetes a los varones.*”³²² En cuanto a la víctima humana, siempre perteneciente al Otro bando, el imaginario ofrece una verdadera tipología que abarca casi toda variedad del ser humano, indiferentemente de género o edad, con una sola excepción. Esa excepción es el anciano/la anciana – que, de hecho, es una presencia muy rara en el imaginario general del indígena caribeño. De esta manera, en la tipología de la víctima destinada al festín caníbal encontramos la imagen del niño, del muchacho/mancebo, de la doncella, de la mujer y del indio adulto (hombre).³²³ Todas estas víctimas llevan la marca del “esclavo”³²⁴; son consideradas esclavos y de algunas se sirven hasta la edad que pueden constituir un alimento apetecible, como en el caso de los muchachos: “*Los mochachos que cativan córtanlos el miembro, é sirvense de ellos fasta que son hombres, y después cuando quieren facer fiesta mátanlos é cómenselos.*”³²⁵ Sin embargo, por lo general, a las mujeres y a las mozas indias, especialmente a las hermosas, las guardan “*para su servicio e para tener por mancebas*”.³²⁶

Una imagen aparte, de una crueldad inaudita, la representa la víctima inocente del niño; se trata de los niños de las doncellas esclavas indias, concebidos con los caníbales. Parece la imagen de una verdadera cría humana con fines alimenticios / antropofágicos: “*estos usan de una crueldad que parece*

³²⁰ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 160.

³²¹ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 241; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 352; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 160.

³²² Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 137.

³²³ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, pp. 241, 242, 250; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 138, 141; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, pp. 352, 353-354; Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 132.

³²⁴ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 242; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 353.

³²⁵ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354.

³²⁶ *Ibidem*, p. 353.

cosa increíble; que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturales.”³²⁷

La última imagen, “nefaria”, con respecto a las víctimas del canibalismo, pertenece al Otro, al mismo antropófago. Es una imagen que refleja su propia visión alimenticia, bestial; es la visión de un depredador del mundo animal. Hela aquí en las palabras del obispo Alessandro Geraldini: “*me dijeron... que los pueblos comarcanos, comparados con ellos, no debían ser tenidos por hombres, y afirmaron que mis consejos serían óptimos, si aquellos, con cuyos cuerpos se alimentaban, fueran vigorosos; pues yo debía saber con claridad que la principal virtud del hombre radicaba en la prestancia robusta del cuerpo, de la que aquellos carecían, fuerzas.*”³²⁸

2.2.5.3. El cuerpo alimenticio

La víctima del caníbal se transforma, en la etapa antropofágica, en la imagen del cuerpo alimenticio (del Otro), expresada de manera sintagmática, muy claramente por Geraldini al referirse al proceso de preparar y consumir la víctima: “*los cuerpos que conseguían en la guerra*”.³²⁹ La imagen que se está manejando ahora es la imagen del alimento, de la carne humana y de su calidad. Se perfila incluso la imagen de una jerarquía cualitativa del alimento de índole humano, en función de la edad y del género del cuerpo alimenticio. En este sentido, el primer lugar entre las preferencias culinarias del caníbal lo ocupa la carne del niño: “*pasan su día de fiesta más lleno de placer con la carne de los niños que con la de los hombres gordos.*”³³⁰ Sin embargo, la principal pasión del caribe se dirige hacia la carne del hombre adulto, puesto que “*dicen que la carne del hombre es tan buena que no hay tal cosa en el mundo.*”³³¹ Los otros tres “surtimientos” de carne humana – la del muchacho, de la doncella y de la mujer – no se encuentran entre las prioridades culinarias del caníbal. Aun así, esto no significa que – aun despreciadas – están eliminadas por completo de su dieta. Testimonio son las imágenes que ofrecen Miguel Cuneo y el doctor Chanca conforme a las cuales “*la carne de muchacho es bastante mejor que la de doncella*”³³², y “*la carne de los mochachos é de las mogeres no es buena para comer*”³³³ (la

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 142.

³²⁹ *Ibidem*, p. 137.

³³⁰ *Ibidem*, p. 138.

³³¹ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, pp. 353, 354; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 137.

³³² Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

³³³ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354.

comparación implica el uso). Normalmente, hay razones específicas para estas “preferencias” antropofágicas, pero el imaginario del español no está interesado en captarlas. Para éste no existe justificación o perdón para tal costumbre: “*es algo nefando que con nada sagrado podrá expiarse ni con influencia ninguna humana justificarse*”.³³⁴

En el manejo del cuerpo alimenticio el imaginario presenta varias etapas y aspectos. En primer lugar encontramos la imagen del custodio del cuerpo alimenticio. Aquí intervienen dos aspectos: el cuerpo vivo y el cuerpo muerto. En cuanto al cuerpo muerto (del Otro, se entiende y, tras la refriega, en caso contrario, seguramente había surgido otra imagen y proyecciones relacionadas con el “cadáver”), éste está consumido en el mismo lugar. El cuerpo vivo pasa bajo la custodia del caníbal para ser guardado y consumido ulteriormente: “*Los hombres que pueden haber, los que son vivos llévenselos á sus casas para hacer carnicería dellos, y los que han muertos luego se los comen.*”³³⁵

Relacionado a este aspecto – del custodio, la imagen antropofágica marca una diferencia entre el cuerpo del hombre y el cuerpo del muchacho. El cuerpo del hombre está en su pleno desarrollo y cumple con todas las condiciones necesarias para ser consumido, mientras que el cuerpo del muchacho, como hemos visto, no reúne todavía las cualidades culinarias para el gusto del caníbal (según el imaginario español). Como consecuencia, la imagen del custodio se refleja en unas etapas, un proceso por el cual pasa el cuerpo alimenticio del muchacho hasta lograr su calidad necesaria para satisfacer el gusto del caníbal. Para tal efecto, el muchacho / mancebo es primeramente castrado; es una imagen con la cual el español se confronta varias veces para fijarla de manera definitiva en su imaginario.³³⁶ La razón por la cual el caníbal procede a esta operación se refleja en la misma visión del español: “ *juzgamos que se les había castrado para que no se juntaran con sus mujeres, o al menos para cebarlos y después comerlos*”.³³⁷ Después de esta etapa preliminar, sigue el proceso de crianza, de cebar el cuerpo alimenticio para llegar a los parámetros necesarios para ser bueno para el consumo, proceso utilizado también para los hombres: “*si eran magras, los engordaban con diversos alimentos*”.³³⁸

³³⁴ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 141.

³³⁵ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 353.

³³⁶ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, pp. 241, 242; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 138, 160; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354.

³³⁷ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 241.

³³⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137-138, 141; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 241.

La proyección que el español arroja sobre la imagen del cuerpo alimenticio es, a veces, despreciadora, a veces compasiva, pero siempre envuelve la imagen del caníbal en un espectro sombrío, directo o indirectamente. La imagen de la víctima como simple cuerpo alimenticio, cebado, así como también la imagen de los niños de las indias “esclavas” de los caníbales, remiten a la imagen de un verdadero criadero de vianda humana, una visión deplorable pero que muestra al mismo tiempo la posición en que llega la imagen del indio como víctima – un animal a cazar, un simple alimento. Es la visión propulsada por el caníbal mismo que ya vimos expresada por medio de la voz del español. Las imágenes son muy elocuentes en este sentido: “*turba miserable de niños, miserable rebano de cebones*”; “*desgraciada caterva*”³³⁹, “*los engordaban con diversos alimentos, como hacemos nosotros con las aves de corral que destinamos para las grandes fiestas*”³⁴⁰, “*los comen como nosotros los cabritos*”.³⁴¹

La siguiente etapa del cuerpo alimenticio se refleja en la imagen de su preparación culinaria. La acción preliminar, la decapitación del cuerpo, es un aspecto que puede inducir también la imagen de un animal “sacrificado” para que ulteriormente sea consumido.³⁴² Una vez el cuerpo alimenticio despedazado se pasa al siguiente momento. Aquí encontramos dos imágenes diametralmente opuestas: la visión de lo crudo y la visión de lo cocido. La primera imagen está menos presente, lo que no significa que no pudo haber tenido un impacto mayor en el imaginario español: “*encontramos muertos a todos nuestros hombres susodichos, tendidos todavía aquí y allá por tierra sin ojos; los cuales pensamos que se los habrían comido, ya que, cuando han degollado a alguien, inmediatamente le sacan los ojos y se lo comen.*”³⁴³ La imagen cultural, de lo cocido está, sin embargo, más presente, otorgando al caníbal un toque de civilización, un rasgo “humano” en su bestial e inhumana costumbre: “*los ponían al fuego, colgados de grandes árboles con varas de madera o los cocían en tinajones hechos de arcilla*”.³⁴⁴

La imagen del cuerpo sacrificial enfoca también, pero de manera parcial, como lo hizo al jerarquizar las cualidades del alimento, las partes del cuerpo despreciadas o más deseadas. Así, al igual

³³⁹ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138.

³⁴⁰ *Ibidem*, pp. 137-138.

³⁴¹ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

³⁴² Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 243.

³⁴³ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 243; véase también Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 132.

³⁴⁴ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 137; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354; véase Claude Lévi-Strauss. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

que hemos visto anteriormente, los ojos representan una parte, con ciertas cualidades, que la hace un elemento codiciado. Otras partes del cuerpo que, por inducción, pueden pertenecer a esta categoría, son los brazos y las piernas, puesto que, afirma Diego Chanca, “*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*”.³⁴⁵ Las imágenes inducen a una pauta en el modo de preparación del cuerpo alimenticio: las partes más carnosas eran asadas, mientras que las otras eran hervidas, como en el caso del pescuezo descubierto hirviendo en una olla.³⁴⁶ Además de las partes consumibles del cuerpo, la imagen presenta también, por lo menos una parte que era desechada, excluida del uso alimentar – la cabeza: “*después de cortarles la cabeza y de arrojarla lejos*”.³⁴⁷

2.2.5.4. La imagen antropofágica

La imagen que presenta la actuación que precede el acto antropofágico es execrable y lúgubre. Los caníbales se reúnen en corro y colocan en medio el grupo de niños, del cual será escogida la víctima (o las víctimas), el futuro cuerpo alimenticio, que será decapitado por uno de estos “*nobles*” / “*hombres fuertes en la guerra*”, como lo expresa Alessandro Geraldini. Este caribe ejecuta alrededor del grupo de víctimas una coreografía grotesca y de aspecto salvaje, finalizada con la ejecución de la víctima: “*da vueltas y más vueltas en torno a esta desgraciada caterva, gesticulando de mil maneras con sus brazos, moviendo con bruscos gestos su rostro, retorciendo su cuerpo convulsivamente, con un aspecto enteramente cruel y salvaje, girando y regirando en torno de ella con fatídicas miradas*”.³⁴⁸

La imagen se parece más bien a una representación de las reuniones de las brujas que a un ritual ceremonial religioso, aun idolátrico, aproximación que es reforzada por la presencia de los niños, víctimas predilectas en el imaginario con respecto a los rituales de las brujas. Falta solamente precisarse (lo que la imagen no hace) un elemento para que todo encaje – la oscuridad –, puesto que el elemento antropofágico está presente de ambos lados. La conclusión del “ceremonial” del caníbal se

³⁴⁵ Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, pp. 353-354, 350, 352.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 354.

³⁴⁷ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 137; sin embargo, así como lo muestra el imaginario referente al indígena caribeño, la cabeza guarda un significado espiritual – en el caso de las cabezas de los caciques o ancestros – y otro doméstico – “*los cascos de las cabezas colgados por las casas á manera de vasijas para tener cosas*”, conforme a Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 352.

³⁴⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138.

inscribe en las mismas coordenadas mencionadas al principio de este apartado: “*luego de resonar un aplauso interminable de hombres tan abominables, pasan su día de fiesta más lleno de placer*”.³⁴⁹

La proyección de la imagen de la costumbre antropofágica que involucra al caníbal caribeño presente en el imaginario español del Nuevo Mundo se enfoca tanto al nivel del actor, como del acto en sí. La imagen del actor, el caníbal, relacionado con este aspecto, como hemos ya visto, recibe una connotación negativa que lo lleva, paso a paso, hasta el nivel sub-humano, bestial y aun monstruoso. Pero la “monstruosidad” del caníbal es aun más execrable en cuanto – como menciona el obispo Geraldini – realiza sus actos obrando “*con razón humana*”, “*con entero sentido y con integro juicio*”.³⁵⁰ En su excelente análisis de la noción del monstruo humano, Claude Claire-Kappler menciona una clasificación de los monstruos tomando en cuenta tres tipos de argumentación: conforme al razonamiento genético (enfocado en las causas), al teológico y estético (que gira alrededor de la armonía con la naturaleza) y al ejemplarista o normativo (relacionado a modelos referenciales de la normalidad).³⁵¹ Sin embargo, de esta tipología falta la dimensión espiritual, puesto que, así como vimos, el monstruo caníbal tiene apariencia humana, pero se distingue de la norma por costumbre nefanda e impía que viene en contradicción con los preceptos sagrados de la Biblia.

La imagen de la voracidad desnaturalizada del caníbal representa la imagen estereotípica que lo caracteriza y se queda fijada en el imaginario español caribeño: “*se enbullen con feroz voracidad a todos los varones*”.³⁵² La imagen de su “glotonería” alcanza límites inconcebibles, de modo que, según Miguel Cuneo, “*para comer tal carne, están algunos fuera de su país seis, ocho y diez años antes de volver a su patria*.”³⁵³ El caníbal es un ser completamente deforme, así como menciona Cristóbal Colon: “*la desformidad de su gesto lo dice*.”³⁵⁴

La antropofagia de carácter religioso, idolátrico, es un acto rechazado y condenado por el mundo cristiano, pero el acto en sí, fuera del ámbito religioso y desposeído de cualquier envoltura sacralizada, rebasa los límites de la normalidad, de lo “humano”; es una “*inhumana costumbre*”.³⁵⁵ Es

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 143.

³⁵¹ Claude Claire-Kappler, *op. cit.*, p. 208.

³⁵² Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 143, 160, 175; Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

³⁵³ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

³⁵⁴ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 291.

³⁵⁵ Antonio de Torres, *op. cit.*, p. 379; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 160; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 353, utiliza el término bestial, que se puede entender en sentido despectivo, de monstruosidad.

un crimen contra la “humanidad”, puesto que esto significa comer la carne de su prójimo (lo que no pasa ni siquiera en el ámbito animal). A veces, el imaginario retiene la imagen del clamor ilustrado por una impresionante tirada de invectivas contra el acto antropofágico del los caribes – imagen propia del medio religioso: “*oh mortales, huid tal maldad, evitad tal crimen; apartad tal crueldad, librad de tales fechorías a vuestros descendientes.*”³⁵⁶ El acto del caníbal caribeño no solamente rebasa los límites de la “humanidad”, sino también los límites del universo conocido: “*tan bárbaras fechorías, nunca oídas ni en Europa ni en Asia ni en África! oh costumbres totalmente atroces! oh ritos abominables! oh crueldad digna de execración en toda la tierra.*”³⁵⁷ Se puede inferir un acercamiento a la imagen de la región Antípoda, una dimensión en donde todo se proyecta de manera contraria o por lo menos diferente y desconocida a la manera del Viejo Mundo, humano. La fiesta, la ceremonia o el ritual, están ausentes de la imagen relacionada con el acto antropofágico del caribe, lo que imprime al ambiente una segunda marca detestable: “*infandos banquetes*”³⁵⁸, “*canibalescos banquetes*”³⁵⁹, “*repetidas comilonas*” o “*día de jolgorio*”³⁶⁰, “*inhumanos convites*”.³⁶¹

Otra imagen estremecedora y reiterativa que está relacionada con el caníbal caribeño y su nefanda costumbre, es la destrucción de numerosas comunidades humanas y la despoblación de numerosas islas del área antillana: “*dijeron las Indias que llevábamos que no era habitada, que los Caribes la habían despoblado.*”³⁶² La imagen de las islas desiertas, despobladas, tras las invasiones de los caníbales en búsqueda de alimento humano, induce más bien la imagen de una verdadera plaga devoradora (como de langostas u hormigas) que no deja nada vivo atrás, sino solo desolación. En estas condiciones es un poco extraña la mención de Miguel Cuneo: “*y si no hiciesen esto [es decir, sin la intervención antropofágica de los caribes], los dichos indios se multiplicarían tanto que cubrirían la tierra.*”³⁶³ Probablemente la imagen que quiere proyectar se refiere al hecho de que esta intervención abominable sería de hecho parte de un “plan” de Dios, para que impida la sobrepoblación indígena que podría cubrir todo el mundo. La magnitud de la hecatombe provocada por los caníbales es

³⁵⁶ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 143.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 142.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 137.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 139.

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 141-142.

³⁶¹ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 160.

³⁶² Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 354; Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 137, 139, 144, 160.

³⁶³ Relación de Miguel Cuneo, *op. cit.*, p. 250.

impresionante: “*más de cien islas de estas gentes que, con rectitud e integridad, Vivian por doquiera con admirable justeza*” llegaron a ser ocupadas y “*consumidas*” por los caribes.³⁶⁴

Como ya vimos antes, entre las imágenes del cuerpo alimenticio se encuentra una que hace referencia al alimento crudo, lo que remite no solamente a la imagen del caníbal no civilizado sino también al aspecto bestial, de animal descontrolado, sin juicio, instintivo: “*Mostrárosles dos hombres que les faltavan algunos pedacos de carne de su cuerpo y hizieronles entender que los caníbales los avían comido a bocados.*”³⁶⁵

Este cuadro completo de la imagen antropofágica del caníbal caribeño despierta en el imaginario español ecos profundos y hace resonar proyecciones lejanas, confiriendo un aura de veracidad al carácter indefinido del imaginario medieval que remite a las leyendas antiguas. El imaginario cobra vida delante de los ojos atónitos del español y se transforma en realidad manifiesta: “*Ahora creo yo que las crueldades de Antifates tuvieron lugar en Formio, que fueron verdaderos los sacrificios de Diana en Tauride, que existieron los sacrificios humanos entre los Druidas y que los Ciclopes se reunían en el monte Etna de Sicilia para sus banquetes a base de carne humana. Ahora creo en la mesa de Tiestes, ahora, en las truculentas hazañas de Tereo y el hijo Itis comido por boca de su propio padre. Ahora conozco que no fueron ficciones las trágicas crueldades de los tiempos viejos!*”³⁶⁶

2.2.6. Los indígenas caribeños entre evangelización y destrucción

La proyección histórica sobre la venida de gente extraña y sobre la destrucción del mundo del indígena caribeño es atribuida, en el imaginario español (del fraile), a la profecía de la divinidad/ídolo representativo del indígena, como un mensaje del demonio hacia sus frágiles súbditos: “*Yucahuguamá ... le había dicho que cuantos después de su muerte quedasen vivos, gozarían poco tiempo de su dominio, porque vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar, y que se morirían de hambre.*”³⁶⁷ La guerra de las divinidades no se presenta como la imagen de una batalla de envergadura, sino más bien como un acto de presencia del Dios cristiano quien obtiene una victoria muy fácil frente a un adversario muy frágil, así como hemos visto la imagen de las efigies cemi/ídolo-

³⁶⁴ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 137.

³⁶⁵ Cristóbal Colon, *op. cit.*, p. 132.

³⁶⁶ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 143.

³⁶⁷ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 48.

dios del indígena caribeño: “*puesto el Sacramento de nuestro Santísimo Redentor en esta parte del mundo, han enmudecido por completo.*”³⁶⁸ Bajo estas circunstancias, sin ninguna resistencia, visto también el carácter manso del indio, desde un principio brota la idea de la cristianización de este Nuevo Mundo.³⁶⁹ Esta imagen echa raíces una vez con Colón pero no encuentra el eco deseado más que en unos círculos muy restringidos, pues la mayoría de los descubridores/colonos está obsesionada con otra imagen de este Nuevo Mundo – el oro. Sin embargo, según Anthony Pagden, en la mente de Colón, Dios y el oro, la minería y la conversión, no constituyen objetivos claros, distintos, como en el caso de los misioneros ulteriores que se afirmaron en la Nueva España, sino propósitos indisolubles.³⁷⁰

La esperanza en la evangelización de los indios caribeños tiene su base en la imagen del buen indio y también en su inclinación y deseo en adherir a la verdadera fe. Al indio no le falta el espíritu religioso, ayudando a levantar cruces, orando y adorando la cruz cristiana, hincándose de rodillas delante los altares. La imagen del indio propenso a la conversión al cristianismo y de su maleabilidad espiritual hace surgir la confianza en un éxito fulminante en el intento de esparcir la semilla de la fe en las islas: “*todas se hicieron cristianas, con darles sólo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra, sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a creer fácilmente.*”³⁷¹ Sin embargo esta imagen, aunque generalizada, está acompañada por otra, complementaria, del religioso. Para éste, que se adentra en el conocimiento más detallado de la cultura y del alma indígena, la imagen de la conversión y del acercamiento indígena a la nueva fe no constituye un camino tan fácil. Si bien hay espíritus más inclinados en adoptar la religión de Cristo, los hay también de aquellos con quien se necesitaría “*de fuerza y de ingenio, porque no todos somos de una misma naturaleza.*”³⁷²

La imagen de los primeros indígenas caribeños cristianos es el resultado del esfuerzo primordial del Almirante y del espíritu inicial del descubrimiento.³⁷³ Sin embargo, esta imagen prometedora no

³⁶⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 194 en carta al cardenal, *ibidem*, p. 183 en carta al Pontífice; Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 45.

³⁶⁹ Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 71, 94, 110, 147; Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 58.

³⁷⁰ Anthony Pagden. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale, Yale University Press, 1993, p. 19.

³⁷¹ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 55; Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 34; Diego Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 369; Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 136.

³⁷² Fray Ramón Pané, *op. cit.*, p. 55.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 49, 50, 52.

cobra amplitud y se estanca pronto: aparecen las primeras imágenes de indios cristianos mártires, el indio profanador y el primer auto de fe, con victima indígena.³⁷⁴

Pero ¿qué pasa en este contexto con los caribes / caníbales? Así como hemos vistos anteriormente, la marca oscura y pesada que los aplasta debido a su costumbre abominable hace que a estos se les niegue la afiliación al género humano. En cuanto a la evangelización de los caníbales, la imagen presenta dos facetas distintas. Por un lado, se está tomando en consideración también el alma del antropófago como un alma digna de ser bautizada y convertida a la verdadera fe, con lo cual se les desarraigará la costumbre abominable: “*tomar dellos y dellas y enviarlos allá á Castilla non sería sino bien, porque quitarse hian una vez de aquella inhumana costumbre que tienen de comer hombres, y allá en Castilla entendiendo la lengua muy mas presto rescibirian el bautismo, y farian el provecho de sus ánimas*”.³⁷⁵ Por otra parte, en concordancia con la marca bestial, monstruosa, que se le haya aplicado, al caníbal se le rechaza del género humano y de la posibilidad de entrar en el reino de Dios. Está aislado y empujado afuera del ámbito humano debido a su costumbre bestial. Y esta visión pertenece ni más ni menos a un representante de la Iglesia.³⁷⁶

Ya hemos visto – con respecto al proceso de evangelización (cristianización) – el surgimiento de la imagen del indio cristiano, del indio mártir e incluso del indio profanador. Al lado de todas estas imágenes, aparece una nueva, desconcertante: la imagen del indígena cristiano esclavo. Ésta abarca tanto a los caníbales como a los indios naturales y pertenece tanto a una visión laica como religiosa. He aquí lo que dice el mismo obispo Alessandro Geraldini, influido probablemente por el partido de los encomenderos españoles de las Islas e “inspirado” de la Cedula Real de Isabel la Católica de 1503: “*suplico a Vuestra Santidad que permita comprarse esclavos no sujetos a ley, vendidos por gente sin ley, para que se hagan cristianos y que sea licito al pueblo tenerlos públicamente como esclavos aun después de bautizados. Es preferible que un hombre infiel sea comprado y / tolerar que, recibida la verdadera ley del eterno Dios, viva esclavo en el pueblo cristiano, que sin nuestra fe, gozar de libertad en la sola ley de la región.*”³⁷⁷

³⁷⁴ Fray Ramón Pané, *op. cit.*, pp. 49, 53, 54.

³⁷⁵ Antonio de Torres, *op. cit.*, pp. 379, 380.

³⁷⁶ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, p. 138.

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 184-185 en carta al Papa; véase también Antonio de Torres, *op. cit.*, p. 380; para la Real Cedula de 1503 o “ley canibal” como la denomino Michael Palencia-Roth, véase el estudio del último, “The canibal Law of 1503”, en *Early Images of the Americas: Transfer and Invention* (ed. Jerry M. Williams, Robert Earl Lewis), University of Arizona, University of Arizona Press, 1993; para el texto original de la Cédula, Richard Konezke, (ed). *Colección de Documentos*

Esta última imagen es una prefiguración de la destrucción del indígena caribeño, que tiene su origen tanto en el interior (el maltrato y los abusos de los colonos españoles), como en el exterior (la Real provisión para poder cautivar a los caníbales rebeldes, de 1503). Lo que no pudieron hacer los caníbales, sus enemigos, en mucho tiempo, lo lograron los españoles en unos pocos años.³⁷⁸ Es, evidentemente, la imagen construida solamente por un segmento social (el religioso), pero es la imagen dominante, si no la única, puesto que para la otra voz – el encomendero español – habla el oro. La voz sarcástica de Las Casas ilustra perfectamente la imagen y expresa de manera muy elocuente el fracaso del intento evangelizador y de la realidad local: “y cómo eran obligados a los doctrinar, y por doctrina les daban la muerte.”³⁷⁹ Esta vez, la imagen del caníbal como plaga exterminadora del indio natural es transferida al español colono: “españoles mataron con diverso genero de muerte a más de un millón de estos hombres de estos hombres que eran buenos y que con gran cuidado debían ser atraídos a nuestra Fe”.³⁸⁰

Estamos al final de una época y de la estabilización de la imagen del indígena caribeño, listos para adentrarnos en las entrañas de este Nuevo Mundo en búsqueda de otro nivel de la imagen del indígena. Y he aquí lo que queda de la imagen del indígena del Nuevo Mundo caribeño – expresada en la voz de Las Casas – antes del salto a la zona continental, adelantada por la visión borrosa del sacrificio humano referida por Alessandro Geraldini: “indios y cristianos”³⁸¹, una dicotomía racial – religiosa que todavía sigue vigente como en el principio. Pero, la imagen posterior del indígena continental, de la (futura) Nueva España, está en espera bajo la profecía del mismo Bartolomé de las Casas, hecha en 1516 con respecto a la suerte del indígena caribeño: “y si esto no se hace, pueden perder cuidado de las Indias como si nunca fueran; y no solamente las descubiertas, que ya están destruidas, pero las por descubrir asimismo las destruirán”.³⁸²

para la *Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*, Vol. 1 (1493-1592), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, pp. 14-16.

³⁷⁸ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 160, 183-184 en carta al Papa; Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, pp. 51-52.

³⁷⁹ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, pp. 33, 41.

³⁸⁰ Alessandro Geraldini, *op. cit.*, pp. 183-184 en carta al Papa.

³⁸¹ Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 13, p. 48.

³⁸² *Ibidem*.

Consideraciones preliminares

Antes que todo, quiero aclarar la razón por la cual estoy recurriendo a estas “consideraciones preliminares” y no a un simple resumen o a una síntesis. Cada capítulo de los que entraran en el análisis final del imaginario está estructurado y examinado de manera “abierta”, sin cristalizar deducciones incipientes. Sin embargo, la conclusión final apunta hacia una meta distinta de una mera comparación entre los diferentes cuadros del imaginario presentados a lo largo del trabajo. De aquí la necesidad de un punto de contacto, de una base, que facilite el paso entre el cuadro del imaginario con sus diferentes niveles y matices, analizado en cada capítulo, y el análisis que implica la conclusión final.

Desde un principio quiero reafirmar la complejidad del imaginario, aunque está forjado durante un periodo relativamente corto y con base en experiencias y en contextos cada vez cambiantes y variables. Más que de una o dos imágenes estereotípicas del indio, se trata, en efecto, de un imaginario mucho más complejo, de una composición graduada y dinámica. Por ejemplo, si al primer choque cultural encontramos un indio natural, sin religión, mas tarde lo vemos convertido en un verdadero idolatra (es verdad, una idolatría “inofensiva”, de bajo rango). Si al principio vemos un indio manso, indefenso, incapaz de violencia, esta imagen se transforma y en su lugar encontraremos la proyección del indio profanador y asesino de españoles. Hay que subrayar una vez más la dicotomía o más bien la imagen ambivalente del indígena caribeño: el caníbal, enemigo de la humanidad y el indio (natural o bueno) dócil y propenso a ser cristianizado. En este sentido he considerado dividir la imagen del indígena caribeño en:

-la imagen del caníbal: feroz, cruel, salvaje, guerrero – situando al margen o fuera de la naturaleza humana.

-la imagen del indio: manso, pacífico (sin armas), doméstico, suave – la oveja de Cristo.

En cuanto a la imagen genérica del imaginario español con respecto al indígena caribeño, no considero que hay una diferencia relevante en comparación con la imagen heredada del español, del Viejo Mundo. No veo, en esencia, el periodo de las Islas Antillas como un paso efectivamente intermediario en la formación de la visión española sobre la Nueva España. Lo que vieron los españoles en las Islas era ya una imagen formada y decantada en la mente de los descubridores. Con todo esto no me atrevo afirmar, como Peter Hulme, que “*es tentador ver toda la intrincada red del discurso colonial como tejiéndose en su propio espacio separado completamente no afectado por ninguna observación o intercambio con culturas nativas del Caribe.*”³⁸³

³⁸³ Peter Hulme, *op. cit.*, p. 47.

Por otro lado, sin embargo, hay que admitir que es allí, en las Antillas, en donde se perfila *la imagen del indígena* del Nuevo Mundo. Y en este sentido, sí, se puede hablar de un primer paso, un interludio, en el proceso de la formación de la imagen del indígena de la Nueva España. Aunque, así como lo he mencionado anterior, no difiere mucho en su esencia de la herencia cultural europea es, sin embargo, una nueva imagen, *específica, del indígena americano*. A esto se le añade también un aspecto nada insignificante, el choque cultural directo y, especialmente, el encuentro con el antropófago, la experiencia viva. Esta experiencia directa con el fenómeno antropofágico (visual o incluso virtualmente próxima / flotando en el aire) tuvo, seguramente, un gran impacto en la visión del español y, posiblemente, reactivó la imagen almacenada ya en su imaginario medieval o la fortaleció, la validó. En este caso nos encontramos enfrente del fenómeno de la transformación del imaginario heredado, aplicado a otro contexto / realidad, transformación / reajuste que se está aplicado a su forma original, aunque sus características esenciales persisten.

Al final quiero poner en discusión un aspecto particular relacionado con la imagen inicial del antropófago, considerado – por Colón –, una invención de los indios. Si al principio, desde el primer encuentro entre los españoles y los indígenas caribeños, la gente salvaje comedora de carne humana, el antropófago, era inconcebible (para muchos, tal vez), tomando en cuenta la experiencia directa con la primera categoría de indios, tras el choque directo con el caribe, la imagen cambia y se perfila cada vez más firme la dicotomía indio–caníbal. En el caso de Colón, y posiblemente de otros miembros de su tripulación, surgirá una pregunta: por qué, tomando en cuenta el imaginario antropofágico referente a los mongoles y tártaros, éste no induce una conexión entre el consumidor de carne humana de los relatos indios y el imaginario relativo a los pueblos del Gran Kan³⁸⁴? La más factible respuesta puede ser que, aunque la imagen del caníbal existe en la mente de Colón, éste, efectivamente, no le da crédito. Hay que recordar que la presencia del imaginario no depende de la realidad de la imagen o de la creencia en su manifestación efectiva.

³⁸⁴ Véase en este sentido Yobenj Aucardo Chicangana Bayona. *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo: De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII*, Universidad del Rosario, Editorial Universidad del Rosario, 2013; también Daniel Baraz. *Medieval Cruelty: Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, Cornell University, Cornell University Press, 2003, p. 97.

Capítulo III. El sacrificio indígena en la Nueva España en el contexto de la conquista y la evangelización. El primer contacto

La imagen del sacrificio humano del indígena representa un tema de reflexión acerca de la percepción del indígena enfocada especialmente en el culto religioso a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, como lo hemos mencionado en la parte introductora de la tesis, este análisis no se puede llevar a cabo por un periodo tan largo sin el riesgo de entrar en disonancias anacrónicas. Cuanto más se disminuirá el periodo estudiado, hasta llegar a un nivel específico el de la microhistoria, menor será el riesgo del anacronismo. Sin embargo, el detalle no ofrece una imagen genérica y tanto menos panorámica. Por eso he decidido seccionarlo en dos periodos de confines temporales relativos. El primer periodo, el enfoque del actual capítulo, refleja el imaginario construido durante la fase que representa el lapso entre la invasión española, la Conquista del centro de la Nueva España y de otros territorios, la instauración de la dominación española y el principio de la evangelización de manera organizada. El segundo periodo del estudio se extenderá desde el final del primero y hasta el final del siglo XVI. Preciso de nuevo que el límite temporal y espacial no es absoluto, puesto que el imaginario no implica, por lo general, una peculiaridad tan tajante.

El imaginario del sacrificio abarca para este primer periodo dos fases, contextualmente distintas. Se trata de la fase predominantemente idolátrica, reflejada en la imagen conflictiva entre el español y el Otro, el choque cultural bélico, en especial, y la fase posterior, propia de un contexto histórico-cultural distinto, el de la dominación española y del principio de la evangelización española del indígena. El análisis se enfoca para la primera fase en los principales registros estructurales del imaginario sacrificial: el tiempo-espacio sagrado, la divinidad indígena, los actores y los participantes en la escena ceremonial del sacrificio humano, los actos rituales que implican el sacrificio humano y los ritos complementarios que conllevan el manejo de la víctima humana, culminando con el acto antropofágico. Para la segunda fase, el periodo post-conquista, debido al cambio de registro contextual y, por consiguiente, que se supone que afecta también el imaginario, el enfoque analítico será distinto al de la fase bélica. El punto de referencia alrededor del cual se organizan los elementos que entran en la composición del imaginario sacrificial se centrarán alrededor del fenómeno de la evangelización – con el elemento central, el indígena. A este elemento discursivo central (el indígena) se articulan todas los otros elementos componentes del imaginario sacrificial, en la medida en la cual penetran y se fijan en el imaginario de la nueva fase.

3.1. El sacrificio indígena: la escena y sus personajes

3.1.1. El tiempo pagano

El problema de la confusión y del error en que podían caer los predicadores se refleja incluso en relación con el calendario indígena. Veamos que dice, según Bernardino de Sahagún, uno de los religiosos en su obra, respecto a ese asunto: *“Y es de saber que en este calendario no hay cosa de idolatría. Y esto se puede de alabar por muchas razones; pero bastará decir una, y es que en esta tierra no ha muy muchos años que comenzaron las idolatrías, y este calendario es antiquísimo.”*³⁸⁵

He aquí también una visión “mestiza” del idólatra, que identifica y a veces combina en su percepción elementos culturales indígenas con elementos cristianos, europeos. Esa imagen está relacionada, tal vez, con las ideas – que circulaban en la época – sobre el origen de los indígenas y sus posibles raíces cristianas (por noticias respecto a ciertos rasgos o huellas de cristianismo – el bautismo, la cruz). Un ejemplo muy concluyente consta en las ruedas calendáricas del periodo colonial temprano, como por ejemplo la “rueda de Boban”, semejante a los calendarios astrológicos europeos. Esto muestra que el indígena no era totalmente sospechoso, en todo su ser y su cultura, de idolatría; tenía también aspectos positivos. La fascinación se manifiesta especialmente en el momento cuando el cristiano recurre a una imagen superpuesta de las dos culturas, a la comparación y traducción. Es el caso del calendario adivinatorio – “astrológico”: *“Y si los nombres de los días, semanas y años y sus figuras son de animales y de bestias y de otras criaturas, no se deben maravillar, pues si miramos los nuestros también son de planetas y de dioses que los gentiles tuvieron.”*³⁸⁶

Sin embargo, hay quien, aprovechando la experiencia del contacto cultural y utilizando la investigación desenmascara la imagen engañosa. El cómputo del tiempo entre los indígenas no solamente es erróneo y mentiroso,³⁸⁷ sino que, además, su imagen se relaciona estrechamente con la vida religiosa, con los ritos de carácter idólatrico: *“Esta cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría, como parece en este Libro Cuarto, algunos la alaban mucho, diciendo que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía. Esto dixerón por no entender a qué fin se endereza esta cuenta, el cual es muy malo, idólatrico.”*³⁸⁸ Esta fue de hecho una respuesta tajante a las afirmaciones

³⁸⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 423.

³⁸⁶ *Ibidem*, pp. 423-424.

³⁸⁷ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 59; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 430.

³⁸⁸ *Ibidem*, pp. 422-423.

de Motolinia a quien Sahagún acusará delante de la Inquisición, aunque unos años antes tenía para una apreciación elogiosa.³⁸⁹

En consecuencia, ese “artificio” no puede pertenecer al pensamiento humano sino a la “*invención del Demonio*”, porque en ella no existe “*ningún fundamento de astrología natural*”.³⁹⁰ La imagen maldita de la cuenta temporal se transfiere al tiempo mismo, que de un “tiempo pagano” se vuelve un tiempo repugnante. De modo que aparecen epítetos como “*vigilia cruel*”, “*cruel día*” o “*cruel y nefando día*” en relación con el sacrificio humano.³⁹¹

Como ya hemos visto, un primer aspecto de las secuencias temporales lo representa el tiempo de la infidelidad. Esa edad, sin embargo, incluye una multitud de otras divisiones: el período de 52 años, el período de 20 años (entre los mayas), de 8, respectivamente 4 años, el año, el mes indígena, hasta el día y los ritmos diarios (cada uno de los cuatro momentos rituales del día: la salida del Sol, el mediodía, la víspera, la puesta del Sol).³⁹² A esta rueda cíclica regular se añade otra, irregular, y que no corresponde a la primera, el calendario adivinatorio.

Otra hipóstasis de la periodicidad temporal se construye en torno al rito indígena, al sacrificio. De este modo se destaca otro ciclo que abarca el ayuno, la oración, el sacrificio – bajo sus varios aspectos – y “la salida” o la purificación.

Todos estos ritmos temporales muestran la significación y la utilidad del tiempo en la sociedad indígena, que era de permitir o más bien inducir y perpetuar el contacto con el Demonio: “*para hacerlos renovar el pacto que con él tenían, de cincuenta en cincuenta y dos años, y amedrentándolos con la fin del mundo y haciéndolos entender que él alargaba el tiempo y les hacía merced dél, pasando el mundo adelante.*”³⁹³

Pero esta coordenada cultural que era el tiempo no se reducía solamente a una sola dimensión sino que a veces se manifestaba como una dualidad. Y esta dualidad podía ser sea en forma de tiempo – divinidad así como lo presenta Diego de Landa en el caso de los mayas,³⁹⁴ sea como espacio – tiempo,

³⁸⁹ Georges Baudot, “Fray Toribio Motolinia denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Mexico, UNAM, no. 21, 1991, pp. 128-129.

³⁹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 424, 429, 430; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

³⁹¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 79.

³⁹² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693; *Historia de los mexicanos...*, p. 58.

³⁹³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 429.

³⁹⁴ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

en donde ciertos lugares sagrados eran vinculados a ciertos ritmos temporales: “*Estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años.*”³⁹⁵

3.1.2. El espacio sagrado: lugar de encuentro con la divinidad

“... fundaron aquel gran cu, en el cimientto de él habían ofrecido de todos los vecinos de aquella gran ciudad oro y plata y aljófár y piedras ricas, y que le habían bañado con mucha sangre de indios que sacrificaron, que habían tomado en las guerras, y de toda manera de diversidad de semillas que había en toda la tierra, porque les diesen sus ídolos victorias y riquezas y muchos frutos.”³⁹⁶ La fundación del templo refleja y se confunde con la fundación misma de la idolatría, por la imagen del pacto contraído entre el indígena y el demonio, sellado con la sangre humana. Surge de aquí una imagen del fervor religioso presentado como un aspecto común de la vida religiosa indígena e ilustrado especialmente por los lugares de culto, centros sagrados y objetos de peregrinaciones.³⁹⁷ Y esta imagen no recibe ninguna distorsión o “traducción cristiana”. Al contrario, se proyecta como una equiparación del mundo cristiano o antiguo, pagano: “*Y que tenían a Cuzmil y el pozo de Chichenizá en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roma y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a Cuzmil, como nosotros a los lugares santos.*”³⁹⁸

Aun una ciudad entera, como Cholula, es vista como un “*gran santuario, como otra Roma*”.³⁹⁹ Esa misma devoción transformaba el espacio sagrado en un espacio ritual, un lugar donde el hombre podía establecer el contacto con la divinidad: “*y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada, y decían todos «ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses».*”⁴⁰⁰ El mundo del demonio se confunde con el mundo del indígena, puesto que la proyección del dominio maléfico en el Nuevo Mundo se remonta a tiempos muy antiguos, por cuando la Tierra era poblada y dominada por los gigantes: “*En México, en la morada del visorrey yo he visto sus huesos, muy grandes, de tal modo que parece que por aquí cerca vivieron hace mucho tiempo. Por todas*

³⁹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 218, 276.

³⁹⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 283.

³⁹⁷ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 70-71; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 99, 247, 285.

³⁹⁸ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88.

³⁹⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 65.

*partes está presente el Diablo si no lo quiere impedir Dios.*⁴⁰¹ Por esa misma razón, este Nuevo Mundo no es otra cosa que una verdadera “yglesia diabólica”, una “casa del Diablo”.⁴⁰²

Otra imagen que se vislumbra en las obras de los cronistas es ilustrada por la grandeza y la multitud de edificios religiosos y espacios religiosos; es otro espejismo del fervor religioso indígena. Así, Bernardino de Sahagún enumera en México – Tenochtitlán setenta y ocho edificios religiosos,⁴⁰³ Toribio de Benavente menciona en Cholula más de trescientos templos,⁴⁰⁴ en tanto que Hernán Cortés, para la misma ciudad afirma: “y *certifico a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientas treinta y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de mezquitas.*”⁴⁰⁵ Pero la imagen no se limita sólo a la ciudad, al espacio habitado, sino que se extiende al entero mundo indígena: “y *en los mogotes y cerrejones y lugares eminentes, y por los caminos y entre los maizales había otros muchos pequeños.*”⁴⁰⁶ Como se observa, el espacio religioso se proyecta mucho afuera de la ciudad: pueden ser las cumbres de las montañas, las encrucijadas de los caminos, algunas fuentes o ciertos lugares en la laguna de México, pozos naturales (en la zona maya), cuevas, incluso cualquier lugar donde pernoctaban los caminantes.⁴⁰⁷ El mundo del demonio se extiende por todo el Nuevo Mundo y abarca también partes del Viejo Mundo, de tal manera que su reino es mucho más grande que el de Dios. Es la imagen que proyecta Andrés de Olmos: “*La casa del Diablo sobrepasa con mucho a la de Dios, sólo porque hay muchas asambleas de hombres-búhos establecidas en varios lugares.*”⁴⁰⁸

El espacio sagrado podía ser particular, dedicado a una cierta divinidad o común, caso en el cual el mismo lugar servía para dedicaciones a varias divinidades. Esto en cuanto a la relación con el mundo divino; pero la misma división se proyecta en relación con la sociedad humana: había espacios sagrados domésticos, familiares y espacios públicos, comunitarios.

⁴⁰¹ Fray Andrés de Olmos. *Tratado de hechicerías y sortilegios 1553*, ed. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 31.

⁴⁰² *Ibidem*, pp. 23, 25.

⁴⁰³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 272-281.

⁴⁰⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁰⁵ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 51; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 285; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 273, 442, 977, 976, 208, 1143, 79; *Relación de Michoacán*, p. 54; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 88, 157; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379.

⁴⁰⁸ Fray Andrés de Olmos. *op. cit.*, p. 25.

En cuanto a la grandeza de ciertos edificios, se superpone la misma proyección cristiana. Es una proyección ésta vez bíblica, en donde los templos indígenas son equiparados con los edificios de las tribus judías: “*La manera de estos templos nunca fue vista ni creo que hoy día [oída] en la Escritura, si no es en el Libro de Josué, que hace mención de un grande altar que hicieron los dos tribus y medio, conviene a saber, el tribu de Rubén y el de Gad y el medio de Manasés, cuando después de conquistada la tierra de promisión, a la vuelta que se volvían a sus casas e posesión, edificaron cerca de Jordán altare infinitm magnitudinis*”.⁴⁰⁹ Más que esto, la pirámide de Cholula es vista como una imagen de la torre de Babel en el Nuevo Mundo: “*Los de Chollola comenzaron uno extremadísimo de grande [...] Estos quisieron hacer otra locura semejante a los edificadores de la torre de Babilonia*.”⁴¹⁰

La mirada del Otro, la mirada cristiana distorsiona a veces las imágenes de tal manera que le transpone en su lenguaje para adaptarle a su propia visión. Así, la imagen se vuelve más comprensible, más familiar. El edificio religioso indígena recibe de ésta manera diferentes “traducciones” en función de la visión cultural de cada espectador. A veces el lugar de culto aparece como “*oratorio*”, otras veces como “*adoratorio*” o “*templo*”.⁴¹¹ Sin embargo no falta el reflejo idolátrico asociado a un antiguo y familiar enemigo infiel, el moro. En este caso el templo indígena no es otra cosa que una “*mezquita*”. ¿Y dónde podía proyectarse de tal manera esta imagen más que en la visión del guerrero?⁴¹² Sin embargo, la “traducción” va mucho más profundo, determinando a Díaz del Castillo exclamar: “*y un poco apartado del gran cu estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno [...] Yo siempre le llamaba [a] aquella casa el infierno*.”⁴¹³ Al polo opuesto de este “translatio” se encuentra la equiparación del espacio pagano con el cristiano: el templo indígena ya no es la proyección pagana anterior sino aquella del lugar sagrado por excelencia – “*la iglesia*” – aunque de manera velada –, “*a su modo*”. Tenemos que advertir, sin embargo, que esta imagen es única entre los cronistas; y quien podía utilizarla si no un religioso, pero no cualquiera, sino un guerrero que viste el hábito monacal dominicano – fray Francisco de Aguilar.⁴¹⁴ La “*iglesia*” indígena no es la única imagen

⁴⁰⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 82.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 84.

⁴¹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 79, 977; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 48, 247, 285; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38.

⁴¹² Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 51, 260; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 21, 33, 45.

⁴¹³ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284; la misma imagen en Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 37.

⁴¹⁴ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, pp. 71, 79, 80, 103.

de este tipo. Hay otra más; es aquella de los edificios que habitaban los sacerdotes indígenas, las mujeres devotas de algún templo o los jóvenes del *calmecac*: el “*monasterio*”.⁴¹⁵

La imagen del espacio ritual es receptada de manera distinta en función del valor de juicio. Frente al edificio visto con el ojo religioso esto aparece como una “*maldita casa*”⁴¹⁶ y el sentimiento que despierta va desde la admiración por “*una cosa nunca vista ni oída*”⁴¹⁷ – al primer contacto – hasta el horror y espanto: “*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 sacrificadero, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y costras de sangre*”.⁴¹⁸

Otras veces, el ojo estético deja entrever otro aspecto – la suntuosidad, la hermosura, la belleza de los edificios religiosos indígenas,⁴¹⁹ hasta transformarse en una verdadera imagen idílica, privada de la “mancha” idolátrica: “*Tenían todos aquellos teucuales y salas y patios muy encalado y muy limpio, y había algunos huertecillos de árboles y flores.*”⁴²⁰ Toda esta imagen por la blancura de los edificios hace que la mirada repose como en una imagen maravillosa.⁴²¹ Sin embargo, el demonio del oro no duerme y actúa sin cesar en la imaginación del conquistador: “*Y nuestros corredores del campo, que iban a caballo, parece ser llegaron a la gran plaza y patios donde estaban los aposentos, y de pocos días, según pareció, teníanlos muy encalados y relucientes [...] y pareció al uno de los de [a] caballo que era aquello blanco que relucía plata, y vuelve a rienda suelta a decir a Cortés cómo tienen las paredes de plata, y doña Marina y Aguilar dijeron que sería yeso o cal, y tuvimos bien que reír de su plata y frenesí, que siempre después le decíamos que todo lo blanco le parecía plata.*”⁴²²

3.1.3. Un mundo nuevo y sus demonios

⁴¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 275, 278, 650; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 285.

⁴¹⁶ *Ibidem*, pp. 280, 284; Fray Andrés de Olmos. *op. cit.*, p. 23, 25.

⁴¹⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 48.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 284; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 44.

⁴¹⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 285, 247; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 260; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 21, 33.

⁴²⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 83; véase también el marco artificial de la naturaleza representado por el edificio que Sahagún llama Teutlalpan, cf. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 273.

⁴²¹ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 45.

⁴²² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 144.

Según Fernando Cervantes, la principal función de Satán en la mentalidad occidental de la segunda mitad del siglo XVI, consistía en promover la idolatría, tanto en forma de brujería como en los cultos de los indios.⁴²³ Sin embargo, esto se observa desde la primera mitad del siglo XVI para la Nueva España. Conforme a fray Bernardino de Sahagún, el verdadero culpable y causa de la idolatría entre los indígenas no era otro que el mismo enemigo de la humanidad, el diablo: *“Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados.”*⁴²⁴ Y esto porque el hombre no tiene la facultad de discernir entre el bien y el mal, por lo cual necesitaría llegar al conocimiento de la verdadera fe y del verdadero Dios. De esta manera, el combate entre los humanos y el mal será desigual y el vencedor será el demonio. Así lo afirma también Santo Tomás de Aquino cuando dice: *“Pero los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son fuertes y astutos.”*⁴²⁵ De aquí sobresale una imagen del indígena – más que infiel o herético (porque ésta está relacionada más bien con el rechazo de la fe de la cual ya tiene conocimiento) – inocente, lleno de devoción, pero de una devoción errónea. Esta imagen del mal a quien se dirige la entera atención del indígena se expresa de varias formas, abarcando un amplio campo semántico. En este sentido se podrían destacar, virtualmente, dos niveles discursivos en las obras de los frailes, especialmente: el discurso “etnográfico”- cuando se habla del dios indígena – y el discurso evangelizador – cuando se remite a la imagen del demonio. De hecho, ese desfase se debe solo a la terminología manejada por los autores y a la visión perseguida. Porque, en efecto, la imagen es la misma, ubicada y surgida de la mentalidad cristiana, la imagen del mal espíritu. Veamos sin embargo el espectro terminológico de la visión dentro del discurso del cronista.

La imagen más común es aquella de “dios” y se encuentra tanto en la visión de los frailes como de los guerreros: *“ofrecía su incienso al mismo fuego, que lo tenía por dios, y también en reverencia del sol y de los otros dioses”, “Donde tenían su dios principal a nadie era permitido entrar...”*⁴²⁶ La segunda forma en la cual se encuentra la imagen de la divinidad indígena es aquella del “demonio”: *“no hubo reino en el mundo donde Dios nuestro Señor fuese tan deservido, y adonde más se ofendiese*

⁴²³ Fernando Cervantes, *El diablo en el nuevo mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herde, 1996, pp. 44-58, *apud* Berenice Alcántara Rojas, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, México, 1999, tesis, <http://132.248.9.195/pd1999/274227/>

⁴²⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 120.

⁴²⁵ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, p. 955.

⁴²⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 315; véase también p. 379; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 44, 86; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

que en esta tierra, y adonde el demonio fuese más reverenciado y honrado.”⁴²⁷ Y el espectro llega en fin a la verdadera forma consagrada como el mal por excelencia – el “diablo”.⁴²⁸ Algunas veces el diablo y el demonio funden en una misma escena: “Es cosa notoria que aquellas gentes veían al diablo en esas figuras que hacían y tenían por ídolos, y que el demonio entraba en éstos...”⁴²⁹

Pero lo que atrae más la atención es la imagen bipartita de la divinidad indígena, vista en el mismo contexto como dios y demonio / diablo: “porque para cumplir con sus crueles dioses y para solemnizar sus fiestas y honrar sus templos, andaban por muchas partes haciendo guerra y salteando hombres para sacrificar a los demonios y ofrecerles corazones y sangre humana.”⁴³⁰

Sin embargo, la distinción se observa indirectamente por el carácter del dios gentil – la crueldad – como en la cita anterior.⁴³¹ Cuál será la razón de todo este amalgamo terminológico, los autores no lo aclaran. Pero la respuesta se encuentra en la Biblia y la literatura teológica. Tanto San Agustín como Santo Tomas de Aquino, remitiéndose a la Biblia, afirman que “*todos los dioses de los gentiles (paganos) son demonios*”.⁴³² Y “*estos falsos dioses o deidades*”⁴³³ no son otra cosa que los ángeles caídos, malos, que cayeron en pecado por la exhortación persuasiva del primer ángel rebelde. Ese primer ángel rebelde, principio del mal y que lleva muchos nombres – Belcebú, Satanás, Lucifer... – es visto generalmente como el príncipe (el Diablo, el Demonio) de los otros ángeles caídos (espíritus malos) – los demonios o los diablos.⁴³⁴ Es exactamente lo que expresa Andrés de Olmos al referirse a los enemigos del hombre, “*los Diablos que cayeron del cielo porque eran orgullosos, presuntuosos, vanidosos, ellos que estaban cerca, muy próximos y al lado del único verdadero Dios, no le han*

⁴²⁷ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 340, 379; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 108.

⁴²⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 724; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 158, 173; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 251, 455; Andres de Tapia, *op. cit.*, pp. 99, 110; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 250.

⁴²⁹ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁴³⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 419; véase también pp. 32, 33; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 681.

⁴³¹ Véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 351; de hecho esta característica no puede pertenecer al Dios cristiano que solamente en ciertas circunstancias – además de Yahvé de los judíos, la misma divinidad cristiana puede ser fuente de castigo para infieles, pero esto no es crueldad – en la visión cristiana.

⁴³² San Agustín, *op. cit.*, libro I, 29; Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, p. 197.

⁴³³ San Agustín, *op. cit.*, libro II, 23.

⁴³⁴ Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, pp. 586, 590; véase también Rodrigo Fernández de Santaella. *Vocabularium ecclesiasticum*, Salmanticae, Petri de Castro, 1540, p. 102.

obedecido, han caído desde allá, sobre nosotros, por el aire.”⁴³⁵ Además, la distinción teológica entre el Diablo como príncipe del mal y sus seguidores, los demonios, es varias veces confusa en el folclore: en inglés, francés, italiano y español persiste desde tiempos remotos la ambivalencia entre “diablo” y “demonio” como sinónimos.⁴³⁶ La misma terminología abundante está muy bien reflejada por Andrés de Olmos, como una proyección cristiana completa. Este menciona al Diablo, al demonio, al Satán, al mal ángel, pero también a la “bestia carnífera” y a la “bestia feroz”, términos relacionados con el carácter de su influencia y dominio ejercitado sobre el ser humano.⁴³⁷ Un vocablo peculiar que Olmos utiliza en nombrar al demonio cristiana es “hombre-búho”: “*Vosotros habéis de saber que este hombre-búho se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Sathán.*”⁴³⁸ Sin duda, hace referencia en efecto al “hechicero”, al brujo indígena, pero lo identifica al mismo tiempo con el diablo que lo está poseyendo.

Hemos visto desde un principio algunas de los rasgos definitorios del demonio y de la divinidad indígena que las refleja. Vamos a ver que nos dice Olmos. En primer lugar, el demonio es el gran embaucador que se burla del ser humano.⁴³⁹ Es el quien quiere rivalizar con el verdadero Dios, por lo cual, por medio del engaño busca enseñorearse de las almas de la humanidad: “*Es un muy gran ladrón que quiere agarrar, alcanzar, robar una criatura de Dios.*”⁴⁴⁰ Para alcanzar esta meta intenta imitar a Dios y a la religión cristiana en todo, para confundir así al ser humano y poder seducirlo mejor: “*Así como dentro de la Sancta Yglesia Cathólica, Nuestro Señor Iesu Cristo, verdadero Dios y verdadero varón, otorgó Sanctos Sacramentos, así también él, el Diablo, ni más ni menos depositó, encerró en su morada lo que se llama Execramentos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente.*”⁴⁴¹ El demonio es también una entidad arrogante y vanidosa, puesto que “*quiere ser estimado, quiere que se hable de él, quiere que lo traten como a un dios.*”⁴⁴² Además, es una criatura de la oscuridad, debido a que hace su aparición y actúa especialmente en las tinieblas, en los sitios oscuros y muy escasamente

⁴³⁵ Fray Andrés de Olmos. *op. cit.*, p. 7.

⁴³⁶ Jeffrey Burton Russell. *Lucifer - The Devil in the Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984, p. 65; lo mismo expresa el diccionario de Covarrubias, cf. *op. cit.*, pp. 404-405.

⁴³⁷ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 7, 9, 13, 15, 17, 23, 25, 29, 31, 35, 65, 69.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 13; véase también pp. 23, 25.

⁴³⁹ *Ibidem*, pp. 15, 17, 29, 69.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 33, 35.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 13.

“cuando hace sol, cuando hace de día”.⁴⁴³ Pero lo que hace del demonio el peor enemigo del hombre es su malvado propósito, deseando y alegrándose en dando muerte a la humanidad.⁴⁴⁴ Por todo esto es una criatura repugnante, malvada, injusta, odiosa y negra.⁴⁴⁵

Una visión confusa interviene cuando la divinidad indígena es proyectada como ídolo: “Donde tenían su dios principal a nadie era permitido entrar” dice el Conquistador Anónimo refiriéndose a la estatua, la imagen de la divinidad.⁴⁴⁶ Por otro lado, Diego de Landa afirma: “Tantos ídolos tenían que aún no les bastaban los de sus dioses...”, lo que remite a la imagen de una simple representación de la divinidad – “Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad...”.⁴⁴⁷ Es una visión que sobrepasa el aspecto teológico, puesto que el mismo Tomás de Aquino afirma: “Fueron los mismos demonios, que en los ídolos se mostraron como dignos de culto a los hombres ignorantes, respondiendo a sus preguntas y realizando obras que a ellos les parecían milagrosas.”⁴⁴⁸ Las palabras de Aquino encuentran el eco en la imagen de la verdadera naturaleza del ídolo y la relación con el diablo, puesto que dice: “el Diablo penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho.”⁴⁴⁹ De aquí, destaca como imagen la importancia ritual de esta transformación por medio de un traslado de esencia espiritual. No el objeto – ídolo – tiene las virtudes maléficas, sino el “alma” que lo habita y que fue introducida mediante una sacralización idolátrica. El mismo Diego de Landa refiriéndose a los ídolos – objetos añade: “más los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias...”⁴⁵⁰ Ahora bien, el mismo teólogo aclara la distorsión terminológica y la equivalencia dios / ídolo. Según él, “cuando al ídolo lo llamamos Dios, con el nombre Dios entendemos que se indica algo que algunos opinan que es Dios.”⁴⁵¹ Con esta acepción podríamos afirmar de algún modo que el teólogo será uno

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴⁶ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁴⁷ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88, 89.

⁴⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 4, p. 133.

⁴⁴⁹ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁵⁰ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89; lo mismo cuando hace referencia a la creación de estatuas, al “comenzar su labor de dioses”, p. 144; véase también el adornamiento ritual de los báculos del mercader mexicano que “después de enpapelado le adoraban como dios”, *cf.* Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 798.

⁴⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. I, p. 196.

de los primeros fenomenólogos de la religión en la medida en que aplica a un fenómeno o aspecto cultural común para varios pueblos un mismo término. Aquí no se trata de una interferencia cristiana como en el caso de las crónicas españolas, porque existe una gran distinción entre los dos tipos de obras – una de carácter “científico”, regulador, de la doctrina, y las otras de carácter narrativo, histórico.

Una última imagen, totalmente diferente de las otras y que marca un fenómeno de asimilación involuntaria intercultural es la “divinidad – teutl”. Este término, aunque hace referencia sólo a la divinidad indígena viene a constituirse en una variante “indigenista” de la visión de los conquistadores: “*porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban teutl; quiere decir <<dios>>*”.⁴⁵²

La imagen del demonio se constituye en el eje en torno al cual se articula la práctica idolátrica indígena. Veamos ahora como se define la idolatría dentro de la mentalidad cristiana por vía teológica. Conforme al mismo Tomás de Aquino, “*por la costumbre, generalizada entre los gentiles, de dar culto a toda clase de criaturas por medio de imágenes, se impuso con el tiempo la palabra idolatría, para significar con ella todo culto dado a las criaturas, aunque se les ofreciera sin imágenes.*”⁴⁵³ En este sentido el mundo indígena es muy prolífico; cada provincia, cada pueblo tiene sus propios dioses y la naturaleza de estos es muy diversa “*porque según los lugares adoran el sol, la luna, las estrellas, las serpientes, los leones u otras fieras semejantes*”.⁴⁵⁴

Esa imagen general se explica por la inclinación “idolátrica” de los indígenas, ya subrayada por el teólogo dominico, de relacionar aspectos o manifestaciones exteriores a las cosas o criaturas de la naturaleza. Por ejemplo, el Sol es adorado por su lindura, el mar por su grandeza y ferocidad etc. Hasta los signos del calendario eran venerados: “*Después de los arriba dichos, cortaban otros papeles para ofrecer a Ce Coatl Útli Melahuac, que es uno de los veinte caracteres o signos de la arte adivinatoria*”.⁴⁵⁵

Hay sin embargo excepciones, pero éstas en relación con pueblos “pobres” espiritualmente y desde el punto de vista de la civilización, como los chichimecas que no tenían más que un sólo dios, el

⁴⁵² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 983.

⁴⁵³ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 129.

⁴⁵⁴ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁵⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 983; 799; en *Historia de los mexicanos...* el único término utilizado para la divinidad indígena es “dios”.

Sol.⁴⁵⁶ Otras veces, la divinidad llega proyectarse en y por la persona de un ser humano, convertido en dios – como el caso de Quetzalcóatl – por la obnubilación o la sencillez de la razón humana: “*Adoraban a un sólo señor que tenían por dios, al cual le llamaban Quetzalcoatl...*”⁴⁵⁷ Algunas veces, el cuadro mítico es reemplazado por el histórico. Así, refiriéndose a una batalla que tuvieron los españoles en Chiapas, Bernal Díaz del Castillo afirma: “*traían en medio de sus escuadrones una india algo vieja y muy gorda, y, según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivina...*”⁴⁵⁸

Sin embargo, dentro de esta multitud de divinidades se vislumbra una cierta jerarquía. Así, la visión enfoca la presencia de divinidades secundarias y divinidades principales.⁴⁵⁹ Más que esto, existen dioses que pertenecen a ámbitos culturales diferentes; es el caso de Quetzalcóatl: “... *este Quetzalcoatlh tuvieron los indios de la Nueva España por uno de los principales de sus dioses...*”⁴⁶⁰ Aún más, la misma divinidad podría tener nombres diferentes en función del ámbito cultural de proveniencia.⁴⁶¹ La imagen jerarquizada del panteón indígena pocas veces llega a ser encabezada por una pareja creadora y amparadora de todo lo existente en el mundo.⁴⁶² La multitud de los dioses tenía una cierta razón, además de aquella representada por sus funciones “naturales”; así, además de las funciones y el amparo común ofrecido a la entera comunidad, algunos grupos profesionales o actividades social – culturales tenían un “abogado”⁴⁶³ propio: los mercaderes, los amantecas, las parteras, el juego de pelota, la guerra etc.⁴⁶⁴

La variedad de los amparadores divinos se refleja en la diversidad de los tipos de ídolos: “*Tantos ídolos tenían que aún no les bastaban los de sus dioses, pero no había animal ni sabandija a los que no les hiciesen estatuas, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas. Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños, pero no tantos como de*

⁴⁵⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953.

⁴⁵⁸ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 137.

⁴⁵⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 13, 339; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁶⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 13.

⁴⁶¹ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁶² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953.

⁴⁶³ El término es utilizado por Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, pp. 379, 380; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 798, 812, 846, 799; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 85.

barro.”⁴⁶⁵ Hasta el ser humano mismo, hombre o mujer se encuentra bajo este vestido: “*también halle dos hombres de grandes estaturas, labrados de piedra, cada uno de una pieza, en carnes, cubierta su honestidad como se cubrían los indios*”⁴⁶⁶ No falta ni partes del cuerpo humano como en la región de Pánuco: “*y en otras provincias, particularmente en la de Pánuco, adoran el miembro viril y lo tienen en sus mezquitas.*”⁴⁶⁷

La imagen se diversifica tanto en función de la forma como de la materia constitutiva de los ídolos y las imágenes “negativas” son muy escasas, como el caso de los chichimecas antiguos que no tenían ídolos.⁴⁶⁸ Sin embargo, además de ser una visión de “idolatría” excesiva la imagen induce también la idea de la efervescencia religiosa de los indígenas. Diego de Landa en otro pasaje compara este cuadro pagano con el Panteón de Roma.⁴⁶⁹

Otra imagen que se destaca en medio de este amalgamo nebuloso y enloquecedor del mundo divino indígena es el carácter privado de la posesión de ídolos, además de aquel de índole público, comunitario. Por esta vía cada indígena podía obtener el amparo y el beneficio de la divinidad. “*tenían los señores sacerdotes y gente principal oratorios e ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares*” dice Diego de Landa.⁴⁷⁰ Pero el altar del mismo fuego representaba en cada casa un sustento particular;⁴⁷¹ lo mismo acontecía con los báculos de los mercaderes. Se insinúa dentro de este marco privado aun la imagen del ídolo como objeto familiar sagrado y heredable: “*Los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia.*”⁴⁷²

La imagen que se construye alrededor de la figura del mal, el demonio, llega hasta la invectiva pero no le toca directo sino indirectamente; generalmente ésta se dirige al recipiente que recibe el espíritu maléfico, al objeto, al ídolo. Así, éste es “*el maldito*”, “*el malo*”.⁴⁷³ Conforme a la idea de

⁴⁶⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 137, 206; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143.

⁴⁶⁶ Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 44, 158; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 47.

⁴⁶⁷ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁶⁸ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁶⁹ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁷¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 315.

⁴⁷² Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88-89.

⁴⁷³ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 330; vol. 2, pp. 39-40, 42; *ibidem*, vol. II, pp. 42, 140, 206.

objetos endemoniados, estos artefactos podían poseer la “virtud” de inducir, en cierto momento, manifestaciones maravillosas engañosas del demonio: *“Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino.”*⁴⁷⁴

Mediante los recipientes sacralizados, los ídolos, el indígena podía comunicarse con el demonio.⁴⁷⁵ Y lo que le comunicaba el demonio era, naturalmente, sólo maldades. En este sentido lo expresa Bernal Díaz del Castillo en el momento en que los españoles dominaban a los mexicanos en su propia ciudad y se habían apropiado de su oro: *“... y les dijo el ídolo que mirasen que todo el oro que solían tener para honrados lo habíamos deshecho y hecho ladrillos, y que mirasen que nos íbamos señoreando de la tierra y que teníamos presos a cinco grandes caciques, y les dijeron otras maldades para atraerlos a darnos guerra.”*⁴⁷⁶ Esto sí que fue una verdadera maldad de parte del demonio: en el momento del triunfo que les castigue a los españoles. Aunque poderoso en su ámbito inicial y durante su tiempo, de la gentilidad o maldad, delante de la cruz cristiana, así como vimos antes, en una guerra de los símbolos, el demonio se retrae vencido.

La visión de los cronistas, sea laicos, sea religiosos, no escapa sin embargo de la proyección cristiana puesto que es la única vía poderosa por medio de la cual se puede entender – traducir lo nuevo. La misma doctrina cristiana es prolongada como proyección reflejo sobre la religión indígena en un intento de acercamiento por medio de la comparación. De este modo aparece la imagen de la cruz entre los infieles, imagen que se vincula con aquella de un supuesto origen lejano, de una descendencia común: *“Adoran una cruz de mármol, blanca y grande, que encima tiene una corona de oro; y dicen que en ella murió uno que es más lúcido y resplandeciente que el sol.”*⁴⁷⁷

No solamente los símbolos, sino también las costumbres cristianas lanzan esta proyección sobre la cultura indígena en una imagen que refuerza la intensidad del sentimiento religioso del indígena y su inocencia al mismo tiempo – la creencia en un dios, pero que no era el verdadero Dios: *“Estas e otras ceremonias guardaban en sus guerras, como gente ciega y que servían a los crueles demonios, también ellos lo eran y pensaban que hacían gran servicio a Dios, ca ciertamente todas las cosas que hacían*

⁴⁷⁴ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 128.

⁴⁷⁵ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 42; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 724; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; *Itinerario de la armada...*, pp. 59-60.

⁴⁷⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 330.

⁴⁷⁷ *Itinerario de la armada...*, p. 74.

las aplicaban a Dios, como si lo tuvieran delante los ojos; hasta lo que comían, lo primero era quitar un poquito y ofrecérselo al demonio, y de lo que bebían echaban un poco fuera por la misma intención, y [de] las rosas que les daban cortaban un poco, antes [que] la oliesen, para ofrecer a Dios... ”⁴⁷⁸

3.2. Los personajes

3.2.1. El sacerdote indígena entre sacrificio y devoción

Aunque la imagen del sacerdote indígena se presenta generalmente de manera estereotipada – y lo vamos a ver más abajo – hay, sin embargo, una variedad de reflejos en función del contexto en donde se ubica su presencia y con el cual se relaciona: sea culturas indígenas distintas, sea cosmovisiones distintas de los cronistas o imágenes instantáneas reflejadas y fijadas en la visión del español.

La imagen de la vida sacerdotal en la sociedad indígena se remonta en los primeros años de la infancia, cuando los niños, especialmente los de noble linaje eran entregados en edificios especiales – *calmecac* – donde recibían y llevaban una vida religiosa.⁴⁷⁹ En cuanto a la elección del sacerdote la imagen sigue el específico cultural: los tarascos recibían por herencia este oficio y eran casados, en tanto que entre los mexicanos encontramos dos variantes – para el guerrero (Bernal Díaz) eran hijos de principales, para el fraile (Sahagún y Benavente) la elección no tenía en cuenta el linaje sino la devoción y la buena vida.⁴⁸⁰ La imagen es distinta en lo que toca el género: igualmente que en el mundo cristiano no existe una categoría de sacerdotisas, pero hay una categoría de religiosas. En cambio hay una discrepancia en cuanto a la participación de la mujer al ritual religioso en el templo, que es prohibida en la cultura maya: “*se juntaban todos los varones en el patio del templo, solos, porque en ningún sacrificio o fiesta que en el templo se hacía habían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de hacer sus bailes.*”⁴⁸¹

La imagen que destaca más es aquella de la muchedumbre del cuerpo sacerdotal indígena. Es una imagen – espejo del templo indígena: “*vinieron los papas de toda la provincia, que había muchos*

⁴⁷⁸ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 351-352.

⁴⁷⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 341, 650.

⁴⁸⁰ *Relación de Michoacán*, p. 196; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 340; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸¹ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 131.

por los grandes adoratorios que tenían.”⁴⁸² En todos los relatos de la Conquista y especialmente en la de Bernal Díaz del Castillo, cada encuentro con los indígenas es acompañado por la imagen del sacerdote; es una imagen estereotipada que queda en la retina del guerrero, más que en la del fraile cristiano. La imagen ofrecida por Sahagún y Benavente y por los frailes en general es algo más clara, debido a una visión en donde un factor importante lo representa no solamente la propia experiencia sino también la investigación sobre el Otro. Interviene aquí la imagen jerárquica del sacerdocio indígena. En este sentido Toribio de Benavente afirma que “*estos ponían los papas con parecer de Mutizuma, y en cada templo había uno y no más*”⁴⁸³ en tanto que Sahagún presenta la estratificación de la clase sacerdotal en una escala gradada desde los “*ministros menores*” hasta el “*sucesor de Quetzalcoatl*”.⁴⁸⁴

Un aspecto de la vida sacerdotal que sobrepasa el aspecto domestico general y que recuerda de las órdenes religiosas militares cristianas se vislumbra en la imagen del sacerdote – guerrero y su vinculación con la guerra. No solamente que estos acompañaban el ejército en sus campañas⁴⁸⁵ sino que había ciertas categorías de sacerdotes, “*sátrapas que ya habían hecho hazañas en la guerra, que habían capturado tres o cuatro.*”⁴⁸⁶

Igualmente que el espacio ritual, el sacerdote indígena no escapa a la imagen “cristianizada”. La traducción se manifiesta ésta vez en relación con dos aspectos principales: la organización jerárquica y la vestimenta del sacerdote indígena. En cuanto al primero encontramos equivalencias que van desde el más alto rango – el sumo pontífice – y continua con los escalones subordinados – “*cardenal*”, “*diacono*”, “*acólito*”, “*capellán*”, “*ministro*”, hasta el último – “*sacristán*”.⁴⁸⁷ Las devotas que servían en el templo del demonio aparecen como “*las vírgenes religiosas que se llaman las hermanas*”, aun “*monjas*”.⁴⁸⁸ La vestimenta del sacerdote indígena induce a su vez la imagen del “*canónigo*” o

⁴⁸² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 219; “*Habría más de cinco mil hombres para el servicio de este ídolo*” dice Andrés de Tapia, cf. *op. cit.*, p 108.

⁴⁸³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 200, 341, véase también esta jerarquía en *Relación de Michoacán*, pp. 195-196; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p 108.

⁴⁸⁵ *Relación de Michoacán*, p. 196; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 765-766.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁸⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 200, 341; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 50-51, 61, 72; *Historia de los mexicanos...*, p. 71; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁸⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 650; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 75.

“dominico”: “El hábito que traían aquellos papas eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobas, largas hasta los pies, y unos como capillos que querían parecer a los que traen los canónigos, y otros capillos traían más chicos, como los que traen los dominicos.”⁴⁸⁹

De todo esto no puede faltar obviamente la referencia bíblica. Los mayores sacerdotes son parecidos a los “nazareos”⁴⁹⁰ o a los profetas: “Teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras. Y ansí, acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas.”⁴⁹¹

En cuanto a la terminología predominante utilizada por los españoles con respecto al sacerdote indígena, se destaca el vocablo “papa”. El término llama la atención puesto que, a una primera vista parecería aludir al Papa católico. Es por eso que, dice Las Casas, “mandó el obispo primero que hobo en México que cuando en la coleta de la misas se añide: et famulos tuos Papam, etcétera no se dijese Papam, sino Pontificem nostrum, porque no pareciese a los indios que en las misas se hacía mención de sus sacerdotes idólatras.”⁴⁹² Muy probablemente, el término representa un préstamo lingüístico que el guerrero español retomó del náhuatl “papaua”⁴⁹³ que en el vocabulario de Alonso de Molina significa “guedejudo”, esto es, el que tiene cabello suelto, especialmente el que cae sobre los hombros sin recoger ni trenzar, así como son descritos los sacerdotes mexicanos. Sin embargo, hay que tomar en cuenta la ligereza y el descuido en la traducción cultural, en el contexto de la intención evangelizadora, mecanismo semiótico muy peligroso, así como lo vemos del ejemplo anterior de Las Casas. Otra origen, aproximada, puede ser la lengua totonaca, puesto que en *Arte de lengua totonaca, conforme á el arte de Antonio Nebrija* el término “papa” tiene el significado de “abuelo”.⁴⁹⁴ Para los religiosos españoles también era, muy probable, un vocablo familiar, puesto que en el vocabulario de Rodrigo Santaella aparece como una palabra de origen griega: “los griegos llaman papas a todos sacerdotes i padres”.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162; *ibidem*, pp. 72, 220.

⁴⁹⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁹¹ Respuesta sobre la visión del calendario indígena de otro religioso, cf. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 426.

⁴⁹² Bartolomé de Las Casas. *Apologética historia sumaria*, vol. 2, p. 19.

⁴⁹³ Fray Alonso de Molina. *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Porrúa, 2004, parte II, p. 80.

⁴⁹⁴ José Zambrano Bonilla. *Arte de lengua totonaca, conforme á el arte de Antonio Nebrija*, Puebla, la Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega, 1752, sección parentesco, pp. 2-3.

⁴⁹⁵ Cf. Rodrigo Fernández de Santaella, *op. cit.*, p. 243.

Así como lo hemos mencionado más arriba hay una imagen estereotipada del sacerdote indígena y ésta es oscura. Lo que contribuye a este cuadro es el aspecto físico y los rasgos que se construyen alrededor de su actividad. Físicamente, el sacerdote indígena se presenta como una persona impura, indigna de servir al Dios cristiano: “*Andaban muy sucios, tiznados y muy marchitos y consumidos en el rostro.*”⁴⁹⁶ Este aspecto repugnante se debe a los cabellos muy largos, muy feos y muy sucios “*que nunca los cortaban, ni lavaban, ni peinaban*”, “*llenos de sangre pegada y muy enretrados, que no se podían esparcir*”,⁴⁹⁷ a las uñas que “*nunca cortaban*”⁴⁹⁸ y al hecho de no bañarse,⁴⁹⁹ por lo cual “*andaban cargados de piojos*”.⁵⁰⁰

En directa relación con la impureza del sacerdote se presenta la imagen de su cargo; por ser vinculado con servir a los ídolos es presentado como un “*cruel oficio*”,⁵⁰¹ por lo cual los epítetos negativos se amontonan en torno a su imagen. El sacerdote indígena aparece así como una persona “*sodomítica*”, “*detestable*”, “*malvada*”, “*sayón*”, “*cruel verdugo*”, “*carnicero del demonio*”.⁵⁰² Las últimas dos imágenes convergen y remiten a otra más común – aquella del sacerdote como sacrificador hacia el demonio y especialmente de personas humanas: “*más olvidada toda natural piedad u toda ley de razón, les hacían sacrificios de personas humanas con tanta facilidad como si sacrificasen aves.*”⁵⁰³ El aspecto de la crueldad y la bestialidad se completa con la imagen del sacerdote antropófago: “*y a las veces estos corazones los comían los sacerdotes o alfaquies viejos*”.⁵⁰⁴

Sin embargo, con esto el imaginario del sacerdote indígena todavía no llega a su punto culminante. Aquí es donde la representación sobrepasa el límite de la persona, del ser humano, proyectando la imagen de un ser inhumano, aun diabólico. Y este cuadro se construye y ordena poco a poco empezando con la vestimenta, el aspecto físico, el olor. El punto de partida lo representa

⁴⁹⁶ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 162, 48, 220; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹⁸ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 50; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 220.

⁴⁹⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 50, 67; implícito referente al cabello ensangrentado.

⁵⁰⁰ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁰¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 305; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 91, 159; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 63, 67; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 39-40; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 7, 27.

⁵⁰³ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 159; *Relación de Michoacán*, p. 196; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 219, 766.

⁵⁰⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 62.

obviamente la proximidad y la contaminación del demonio: “*Los más idolatras eran los sacerdotes*”.⁵⁰⁵ La vestimenta del sacerdote se vuelve en la imagen de la vestidura del demonio,⁵⁰⁶ “*pintada de huesos de muertos*”.⁵⁰⁷ Los rasgos se oscurecen todavía más y ahora parecen “*negros como los que salen del infierno*”⁵⁰⁸ y desparramando un olor pestilencioso que recuerda la imagen del cadáver y del Infierno: “*y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta*”.⁵⁰⁹ Y con esto la transformación es completa: “*que no solamente parecían ministros del demonio, más ese mismo demonio*”.⁵¹⁰ Helo ahora aquí, pasado del otro lado de la humanidad, como una imagen de fantasma – “*Andaban de noche, como stantiguas en romerías*”⁵¹¹ – o de ser inhumano que no come humanamente – “*y lo que yo les veía comer eran unos meollos o pepitas del algodón cuando lo desmontan, salvo si ellos no comían otras cosas que yo no se las pudiese ver.*”⁵¹² No es de extrañar que la imagen del sacerdote indígena llegue a ser identificada con el mismo demonio debido a las características que los une. Es la imagen del “hombre-búho” que aparece en la visión de Andrés de Olmos, una imagen casi inseparable, una imagen dual: diablo-sacerdote indígena (brujo, hechicero).⁵¹³

La proyección comparativa entre los dos mundos, cristiano e idolatra se refleja incluso en la imagen de la palabra sagrada, de la enseñanza religiosa. En este sentido, el cristiano recibe toda la enseñanza y el conocimiento sobre Dios abiertamente y explícitamente para poder despertar en él la verdadera fe, mientras que en el mundo del idolatra indígena el conocimiento sagrado es guardado solo por los sacerdotes que lo utilizan en engañar al simple indígena: “*en la morada de Dios se aprende bien en público... pero en la morada del Diablo sólo a escondidas son las palabras, sólo en secreto se reúnen los malvados, los engañosos.*” Es una proyección que remite a la imagen del mundo medieval, a

⁵⁰⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁰⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁰⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 772.

⁵⁰⁸ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 380.

⁵⁰⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

⁵¹⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67; véase también *Historia de los mexicanos...*, p. 45.

⁵¹¹ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; *stantigua* > *estantigua* = *de hueste antigua*, “*procesión de fantasmas, o fantasma que se ofrece a la vista por la noche, causando pavor y espanto*”.

⁵¹² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

⁵¹³ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 7, 13, 23, 25.

los marginalizados de la sociedad cristiana, los heréticos y las brujas, puesto que todo se hace en secreto, con un lenguaje ininteligible para la gente común.⁵¹⁴

Sin embargo, el “diablo” (sacerdote) no es (siempre) tan negro. Un primer aspecto mencionado más arriba que viene a ser, si no infirmado, por lo menos atenuado, se refiere a la limpieza corporal del sacerdote. Aunque la imagen anterior, más fuerte, lo presenta como una persona sucia que nunca se bañaba, se evidencia, aun débilmente, la purificación – de carácter ritual – del sacerdote: “*Y todos estos cuatro días, a la media noche, después de haber incensado y ofrecido sangre, se bañaban en un alberque por hacer penitencia como siempre lo hacían los sátrapas todas las medias noches.*”⁵¹⁵

Mucho más fuerte se vislumbra la imagen moral de la vida sacerdotal y religiosa, dominada por la limpieza, la honestidad, la humildad y la castidad.⁵¹⁶ Y las cualidades, si no generalmente, por lo menos para los sumos sacerdotes, alcanzan una imagen impresionante por el nivel de la virtud y de la perfección: “*el que era virtuoso y humilde y pacífico y considerado y cuerdo, y no liviano, y grave y riguroso y celoso en las costumbres, y amoroso y misericordioso, y compasivo y amigo de todos, y devoto y temeroso de Dios.*”⁵¹⁷ Todo esto lleva a la exacerbación de la imagen, al sacerdote “*muy venerable y muy grave, y estimado como dios*” (por los suyos) y al “*bendito*”.⁵¹⁸ Sin embargo, la más fuerte imagen del “buen” sacerdote, un verdadero ejemplo de vida sacerdotal a seguir – comparado con las realidades del ámbito cristiano – bien intencionado, pero hacia una destinación errónea, se refleja por la comparación con el sacerdocio cristiano: “*Por lo cual, tú, sacerdote de Dios, dime si has mirado con advertencia el oficio de estos sacerdotes tristes del demonio, y de todos los que en las divinas letras hallamos lo fueron en los pasados tiempos, cuán enojosos y largos y muchos eran sus ayunos, más que los tuyos: qué tantos más continuos en las vigilias y en sus míseras oraciones que tú; cuán más curiosos y cuidadosos de las cosas de sus oficios que tú del tuyo; con cuánto mayor celo que tú entendían en enseñar sus pestíferas doctrinas, y si de esto te hallaras en alguna culpa, remédiala y mira que eres sacerdote del alto señor que con sólo el oficio te obliga a procurar vivir en limpieza y*

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 773; véase también pp. 202, 208, 961.

⁵¹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 650; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 398; el mismo Cortés recurre a la honestidad de los dos papas para enterrarse de la traición de los cholultecas, cf. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 241.

⁵¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 341.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 651; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 126.

cuidado, limpieza del ángel cuanto más del hombre.”⁵¹⁹ Sin embargo, tomando en cuenta los antecedentes de Diego de Landa, persecutor de la idolatría y de sus portadores por medios extremos, deseoso de remediar su propia imagen, cabe la posibilidad de que la presentación de esta imagen sea incluida en la categoría de “imágenes” fingidas.

3.2.2. La víctima humana. Imágenes y actitudes

¿Por qué tratar sólo la imagen del sacrificio sangriento y especialmente humano? Porque, así como hemos visto antes, la visión del cronista español, aunque presenta aun débilmente la imagen del sacrificio – ofrenda no-sangrienta, se centra generalmente en torno a lo sangriento y humano. El sacrificio humano representa para él más que una imagen prohibida encontrada en la Biblia o en algunos libros o cuentos de viajes maravillosos, representa una novedad experimental impactante.

El primer aspecto, más tenue, de ese acto religioso lo constituye el auto-sacrificio humano. Aunque en la visión de los españoles abunda esta imagen, el impacto se muestra más duro sólo cuando se trata de casos exacerbados (puesto que la misma cultura cristiana tenía sus propios auto-flagelantes religiosos). Es visto más como una regla general de devoción del idólatra – entregar su sangre al demonio, en penitencia. Aunque la imagen se enfoca más en el sacerdocio,⁵²⁰ en algunas ocasiones esto se vuelve general y obligatorio.⁵²¹

El conquistador se encuentra en la presencia del sacrificio humano desde su primer paso hacia la cultura continental: los dos indígenas descubiertos en un templo de la Isla de los Sacrificios por la expedición de Juan de Grijalva.⁵²² La tipología del imaginario de la víctima humana es bastante diversa. Sin embargo, algunas imágenes destacan más por la frecuencia o por la fuerza del impacto conmovedor. Entre los primeros ejemplos encontramos la imagen del esclavo de hecho (él quien, por tres faltas, se transformaba en un esclavo que ya no podía ser rescatado y podía ser destinado al sacrificio) o de derecho (el que erraba una o dos veces y se transformaba en un esclavo sólo doméstico)⁵²³ y del cautivo de guerra. En relación con éste postrero, se evidencia la suerte predestinada del guerrero caído prisionero – aquella de servir de víctima humana para el sacrificio: “*Mayormente,*

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁵²⁰ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 91, 961; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71; *Historia de los mexicanos...*, pp. 35, 36.

⁵²¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 353, 710.

⁵²² *Itinerario de la armada...*, p. 60.

⁵²³ *Relación de Michoacán*, p. 31; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 275.

que sabemos por muy cierto que esclavos de guerra entre ellos no los hay ni entre ellos se hallan, y que los que hacían, luego los sacrificaban.”⁵²⁴ Es una imagen totalmente opuesta – especialmente en lo que refiere a los guerreros de alto rango o a las personas nobles – impactante para la mentalidad y la cultura del guerrero español, en donde las leyes bélicas (aun en relación con los infieles) permitían y prescribían el cambio de prisioneros o el rescate: “*Nunca jamás rescaba [rescataban] ni libraban a ninguno, por principal señor que fuese; antes mientras mayor señor era, más lo guardaban para sacrificar ante sus demonios*”.⁵²⁵ Aun más, si el prisionero se soltaba, “*los mismos de su pueblo lo mataban, porque decían que les volvía a echar en vergüenza y en afrenta*.”⁵²⁶ Según Huizinga, en la sociedad occidental medieval, la guerra presenta, como una función social, un cierto carácter lúdico. Pero esto tiene sentido solamente para el caso en que la batalla se da dentro de un cierto ámbito cultural en donde las partes comparten las mismas valores y, en consecuencias son reconocidos como iguales y semejantes. Es el caso de las guerras en el mundo del indígena. Sin embargo, si la guerra tiene lugar “*contra grupos que, en el fondo, no son reconocidos como hombres, o a quienes, por lo menos, no se reconoce ningún derecho humano, ya se les designe como barbaros, demonios, paganos o herejes, podrá permanecer dentro de los límites de la cultura en la medida en que el grupo, por propia voluntad, se imponga ciertas limitaciones*.”⁵²⁷ Otras víctimas humanas que hacían parte de la misma categoría eran los espías de guerra “*los leprosos cautivos*” y los desertores.⁵²⁸

Una imagen solitaria es aquella de los embajadores enviados por Moctezuma al *cazonci* para pedir ayuda contra los españoles; de nuevo una imagen que no encaja con la mentalidad del guerrero cristiano.⁵²⁹ Otra categoría de imágenes se centra alrededor de los mancebos o mancebas criadas con especialmente cuidado para ser sacrificadas a la divinidad, como imágenes de la misma divinidad.⁵³⁰

⁵²⁴ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 141; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 226, 224, 273; *Relación de Michoacán*, p. 244.

⁵²⁵ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 348.

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ Johan Huizinga. *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2007, p. 118; es verdad también que en la historia agitada del Medioevo se encuentran casos de ejecución de prisioneros incluso en guerras entre facciones de cristianos.

⁵²⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 272, 276; *Relación de Michoacán*, p. 33.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁵³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 191, 193, 217- 218.

Pero si al fraile encontramos una imagen plácida, neutral, en la visión del guerrero se forma la imagen del caballero medieval: “*doncellas vírgenes y muy hermosas*”.⁵³¹

La víctima humana se presentaba bajo todos sus aspectos, ni la edad y ni el género, siendo un criterio selectivo. De este modo, al lado del hombre o de la mujer, joven o viejo, encontramos al niño, hasta el de tres o cuatro años y aun de familia noble.⁵³² Hay también imágenes peculiares, en función de un cierto contexto, como en el caso del sacrificio de dos sacerdotes, por las malas noticias traídas⁵³³ o de las personas de cabellos y caras blancas durante un eclipse de sol.⁵³⁴

No puede ausentar de este cuadro la presencia de la proyección cristiana que se evidencia por la imagen del sacrificado como santo⁵³⁵ – “pagano” se entiende – y especialmente por la imagen enternecedora del niño como angelito: “*Estos tristes niños, antes que los llevasen a matar, aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas, y con gotaras muy labradas y curiosas, y poníanlos unas alas de papel como ángeles, y teñíanlos las caras con aceite de ulli, y en medio de las mesillas los ponían una rodaxita de blanco.*”⁵³⁶ De aquí los epítetos que recibe toda víctima humana, bajo el impulso compasivo y el impacto chocante de la imagen: “*desdichados*”, “*desventurados*”, “*tristes*”, “*inocentes.*”⁵³⁷

En cuanto al propósito del sacrificio y al carácter de la víctima, ésta aparece algunas veces como un mensajero que transmite las necesidades de la comunidad al dios: “*Cada uno le cuenta sus necesidades, diciéndole que pues va adonde está su dios, se las diga para que las remedie.*”⁵³⁸

La actitud de la ofrenda humana frente a la paga de sus deudas con los dioses en forma del auto-sacrificio o de su aspecto terrible – entregar la vida sobre la piedra del sacrificio – abarca varias posturas. En la práctica del auto-sacrificio, el oferente es visto como un penitente, como un devoto.

⁵³¹ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 260.

⁵³² *Ibidem*, pp. 24,25; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 66, 80; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 135, 176, 1142; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 90, 108; *Historia de los mexicanos...*, pp. 46, 54.

⁵³³ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 198.

⁵³⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693.

⁵³⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; es la visión capturada.

⁵³⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 177.

⁵³⁷ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 62, 66, 80; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 177, 179; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 229, 274, 280, 284; vol. II, p. 129.

⁵³⁸ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36; *Relación de Michoacán*, p. 261, aunque a una primera vista parecería un ejemplo de humor negro: “*diciendo que iban con su mensaje al cazonci muerto*”.

Generalmente, él es al mismo tiempo ejecutante y oferente, sacrificador y sacrificado en un acto benévolo. Pero a veces aparece también una imagen fortuita como en el caso del niño o del muchacho: "Aquí tomaban muchachos y por fuerza les sacaban sangre de las orejas, dándoles cuchilladas en ellas".⁵³⁹

Con respecto al sacrificio humano destacan imágenes de una fuerza impresionante, en donde la víctima se presenta voluntariamente para ser sacrificada,⁵⁴⁰ algunas veces con un ímpetu desconcertante: "Había algunos destes esclavos alocados que ellos mismos, corriendo, se subían a lo alto del cu, deseando que los matasen de presto, deseando de acabar presto la vida."⁵⁴¹ Otras veces, las mismas costumbres religiosas y el código guerrero inducen la aceptación y el deseo del destino, como en el caso del hijo de Tariacuri, quien rechaza la libertad ofrecida por sus captores y pide la muerte por sacrificio.⁵⁴² Sin embargo, no todo cautivo era tan bravo y aquí el cuadro ideal del imaginario empieza a oscilar. Generalmente, hay el peligro de que la víctima no sea tan deseosa de perecer tan pronto y tan terrible, y las leyes tal vez sean validas por ipso jure pero no necesariamente por *ipso facto*. Por eso los cautivos "estaban a mucho recado porque no huyesen".⁵⁴³ De aquí, la imagen misma del guerrero se altera visiblemente. Ya no es el valiente, el impávido, el devoto, sino una simple persona agobiada por el peso del destino, dejada de las últimas fuerzas y sin ninguna voluntad – ni siquiera para rebelarse: "Algunos de los captivos, viéndose sobre la piedra atados, luego desmayan y perdían el ánimo, y como desmayados y desanimados tomaban las armas; mas luego se dexaban vencer y los sacaban los corazones sobre la piedra. Algunos captivos había que luego se amortecían; como se vían sobre la piedra atados echábanse en el suelo, sin tomar arma ninguna, deseando que luego les matasen, y así le tomaban echándole de espaldas sobre la orilla de la piedra."⁵⁴⁴

La debilidad de la naturaleza humana penetra la coraza de la idolatría y se hace sentida en la imagen de la víctima conducida a su destino fatal. Al acercarse a éste, la víctima, el indígena, se transforma en un simple hombre aterrorizado por la muerte: algunas veces desmaya⁵⁴⁵ y otras veces se

⁵³⁹ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 108; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 710.

⁵⁴⁰ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁴¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 848.

⁵⁴² *Relación de Michoacán*, p. 180.

⁵⁴³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 225; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 137, 245.

opone como un animal que siente su fin: “Y si alguno no quería ir de su grado, llevábanle arrastrando hasta donde estaba el taxón de piedra donde le habían de matar.”⁵⁴⁶ Una imagen semejante presenta Bernal Díaz del Castillo cuando habla de los indios encarcelados, guardados como en jaulas para prepararlos a ser sacrificados y comidos. Es la imagen de unos verdaderos desdichados, parecidos a unos perros rechazados por su mismo amo (la comunidad, su propia sociedad) y que no encuentran otro escape que al lado de los nuevos llegados, los españoles: “y los tristes indios no osaban ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las vidas”.⁵⁴⁷ El destino implacable desencadenaba el ansia de modo que algunas víctimas se ponían tristes y otras suspiraban, daban gritos o lloraban.⁵⁴⁸ Es una imagen del indígena consciente de la importancia de la existencia – y no insensible y rígido en cuanto a su subordinación total frente a sus ídolos – temeroso a la muerte, amante de la vida, la imagen de un ser humano. Frente y durante el suplicio la imagen es también oscilante: algunos gritan, dan vuelcos en tanto que otros “estaban quedos”, mientras que el sacerdote les abría el pecho “sin que la persona que era sacrificada dijese palabra.”⁵⁴⁹ Dentro de este ambiente espantoso penetra y se abre, aunque tímidamente, una ventana hacia el “humanitarismo” del sacrificador para la víctima sacrificada – polvos o bebidas con eficacia analgésica para aliviar o desensibilizar el paso hacia la muerte: “Y tenían costumbre, para aquietar el miedo a los que habían de morir, para que no temiesen a la muerte, dábanles a beber un bebraje que llaman itzpacitli. Este bebraje desatinaba o emborrachaba, para que cuando les cortasen los pechos estuviesen sin sentido.”⁵⁵⁰

3.2.3. El indígena entre el idólatra y el inocente engañado

“Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de los ídolos; y cada día y cada hora ofrecían a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de toda esta tierra, sin otros muchos sacrificios y servicios que a los demonios siempre y públicamente hacían, no solamente en los templos de los demonios, que casi toda la tierra estaba llena de ellos, más por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vacaba al servicio de los

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁴⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 229.

⁵⁴⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 76, 135, 166, 229, 246, 257.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, pp. 212, 226; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁵⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 848, 152; *Relación de Michoacán*, p. 178.

demonios y de los ídolos”.⁵⁵¹ La imagen de la idolatría, según se observa, predomina en los escritos y en la visión de los cronistas; de hecho, es la imagen preformada, el estereotipo del gentil que traído desde Europa y puesto a pruebas en las Islas. Según fray Andrés de Olmos hay tres tipos de infidelidad y el indígena está colocado en la tercera, la infidelidad por la ignorancia, debido a que no tiene conocimiento de la verdadera fe.⁵⁵²

Sin embargo, el encuentro hizo, tal vez, desbordar los límites de la realidad pero al mismo tiempo actuar razonablemente y con base en la experiencia – la nueva mirada que se perfila cada vez más en la época – sobre la imagen en la construcción de una nueva visión. La imagen del indígena en su acto ritual recibe la proyección cristiana y se vuelve en el “*gabaonita*” del libro de Josué por la multitud de los braceros que llenaban sus templos y en donde el fuego nunca cesaba.⁵⁵³ Otra proyección cristiana refleja la imagen de una equiparación ente el mundo idolatra del indígena y ciertas prácticas situadas a la periferia del mundo cristiano, en donde perviven todavía costumbre paganos heredadas de la antigüedad junto con la herejía y la brujería: “*teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones que entre estos naturales indios simples afirman aver y en su manera no menos dañosas a las almas y cuerpos que las que en éste, christianos viejos, dize el dicho libro acaecer o aver acaecido.*”⁵⁵⁴

El registro negativo no para aquí sino que va más allá; el gentil se transforma en un idólatra casi perfecto: “*casi por yerro hacían alguna buena obra*” “*y apartándoles lo malo que tenían y apenas se verá, en toda esta escriptura, una virtud moral*”, dice el autor de la *Relación de Michoacán*.⁵⁵⁵ De aquí surge la hipóstasis del bárbaro, cruel, feroz, que culmina en la imagen de Mahiquasi (jefe de los chichimecas), en una estampa del imaginario medieval relacionado al huno Atila, al Gog y Magog o a los mongoles: “*es un loco Mahiquasi [...] los lleva a sacrificar y tien[e] un atabal de un muslo de hombre y tañe con él, y con un brazo tañe hecho trebejo, y con la calavera de un hombre bebe vino, y así se ha tomado loco y mal hombre.*”⁵⁵⁶ Y el primer cuadro del indígena idólatra se cierra con la imagen profanadora, en las palabras del fray Bartolomé de Olmedo: “*Paréceme, señor, que en estos*

⁵⁵¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 404; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 120, 167; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 112, 693; *Itinerario de la armada...*, p. 59.

⁵⁵² Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁵⁵³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵⁴ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁵⁵ *Relación de Michoacán*, p. 26.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 86; véase también Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 96.

pueblos no es tiempo para dejarles cruz / en su poder, porque son desvergonzados y sin temor, y como son vasallos de Montezuma no la quemem o hagan alguna cosa mala.”⁵⁵⁷ Parece que el indígena recibe la marca negativa debido a la imagen idolátrica fuerte que lo rodea, en la que está inmersa toda su vida, lo que hace de él un simple “*malvado pervertido por el pecado.*” Por esa misma marca y por haberse complacido tanto tiempo en la oscuridad, Dios castiga a gente semejante por dejarlo al alcance de las tormentas del diablo: “*Dios abandona así a la gente que de este modo quiere en su corazón seguir una vida de falsedad.*”⁵⁵⁸ Sin embargo, así como se destaca del cuadro de más arriba, el idólatra indígena no se identifica con el enemigo. Hay, sin embargo, un enemigo muy fuerte pero esto no es humano, sino que es el “*enemigo del linaje humano*”, el demonio.⁵⁵⁹ Esto es encargado de todos los malos vicios del indígena, como en el caso de la sodomía o del sacrificio: “*el demonio entraba en éstos [ídolos], y les hablaba mandándoles que les sacrificaran y dieran corazones humanos, porque no comían otra cosa. De aquí venía su empeño en sacrificarles hombres, y en ofrecerles corazones y sangre.*”⁵⁶⁰

Al lado del demonio intervienen también otros factores culpables: algunos de natura corporativa como el sacerdocio, otros de natura grupal como los nuevos llegados, los mexicanos.⁵⁶¹ El último ejemplo implica la presunción de la inocencia de los pobladores anteriores a los mexicanos, los chichimecas, que no tenían ni ídolos, ni casas, ni agricultura, ni vestidos; podría ser una implícita imagen adámica, pero la textura del pensamiento releva sin embargo más al salvaje y al bárbaro.

Con todo esto la imagen presenta obviamente una fuerza menos incisiva y logra ablandar el discurso del cronista sobre el indígena, contribuyendo a un cambio de visión que adquiere matices de ternura. La imagen del demonio como el enemigo del ser humano, que lo atormenta con todo tipo de ceremonias y trabajos malvadas, que se burla de él, imprime a la imagen del indígena otro tinte; este no es más que un engañado, un burlado. De aquí hasta la imagen suave de la inocencia no falta más que un solo paso.⁵⁶² El idólatra aparece ahora en una nueva luz, llegando en esta postura debido al engaño y a

⁵⁵⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 183-184.

⁵⁵⁸ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁵⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 126; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 99-100.

⁵⁶⁰ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; para sodomía véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1145; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 209, 210.

⁵⁶² Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 9.

la ceguedad en que fue atraído o echado por el demonio,⁵⁶³ de tal modo que “*muchas veces tomaban las tinieblas por la luz y la luz por tinieblas, y no pocas elegían el mal por bien y el bien por mal.*”⁵⁶⁴ Este estado de confusión se debe especialmente a la simplicidad del indígena, a su poca capacidad de razonar y de entender las cosas, por ser “*gente tan párvula y tan fácil para ser engañada*”.⁵⁶⁵ Es la imagen de las ovejas que andan “*perdidas y derramadas*” en la búsqueda del pastor, del verdadero Pastor.⁵⁶⁶ Y la proyección no para aquí, de manera que la imagen del bárbaro cruel y salvaje llega a convertirse en la imagen de un simple “*niño*”. Así lo considera el cronista por el intermedio de sus ritos y ceremonias: “*Esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres con razón*”,⁵⁶⁷ aun de sus instrumentos rituales – “*sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías.*”⁵⁶⁸

“*Son estas gentes las más devotas y observantes de su religión de cuantas Dios ha criado*” afirma el Conquistador Anónimo.⁵⁶⁹ Mediante esta aserción se vislumbra una nueva imagen: aquella del “*buen idólatra*” que ya no se destaca por el acto de idolatrar sino por la imagen del devoto y del santón,⁵⁷⁰ y por su actitud de grandísima reverencia y humildad, de pobreza y obediencia, *virtudes* que todavía no cualquier cristiano puede alcanzar.⁵⁷¹ Esta actitud induce por contingencia, sobre todo con las costumbres cristianas – aun la imagen de la devoción interior del indígena que pensaba rendir culto al Dios cristiano, cuando en realidad, cegado por el demonio, le rendía a ese mismo: “*Estas e otras ceremonias guardaban en sus guerras, como gente ciega y que servían a los crueles demonios, también ellos lo eran y pensaban que hacían gran servicio a Dios, ca ciertamente todas las cosas que hacían las aplicaban a Dios, como si lo tuvieran delante los ojos; hasta lo que comían, lo primero era quitar*

⁵⁶³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 112, 120, 123; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 107, 147; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 251, 337; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 60, 306, 351-352; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 160-161, 282, 329, vol. II, pp. 42, 206.

⁵⁶⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 352.

⁵⁶⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 689; véase también p. 430; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁶⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁶⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 125; véase también p. 61.

⁵⁶⁸ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁶⁹ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 100; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 134; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁷⁰ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁷¹ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 64, 117, 442; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 72, 343; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 45-46.

*un poquito y ofrecérselo al demonio, y de lo que bebían echaban un poco fuera por la misma intención, y [de] las rosas que les daban cortaban un poco, antes [que] la oliesen, para ofrecer a Dios... ”*⁵⁷²

Sin embargo, esa misma devoción, vista desde la perspectiva de la idolatría cambia de resonancia en la visión del espectador y recibe una apariencia inquietante: “*Era tan grande el silencio y el sollozar y llorar que me ponían espanto y temor.*”⁵⁷³ Aunque singular y fulgurante, aparece, apoteósicamente, incluso la imagen de la conversión súbita del indígena; se trata del mismo “gran Montezuma”, quien, durante la rebelión de Tenochtitlan “*tenía devoción de ella [se trata de la imagen de Nuestra Señora], y la mando guardar.*”⁵⁷⁴

3.3. Crueldad, desviación y apoteosis

3.3.1. El ambiente ritual

La imagen del ambiente de la fiesta varía en función de ciertos factores. En este sentido se destacan en este registro diversas imágenes ceremoniales estructuradas a su vez en función de algunos “niveles” en donde se ubican estas imágenes. El decorado, los participantes, la vestimenta, el color, el sonido, (instrumental o vocal), el movimiento, representan las estructuras, mientras que los niveles son representados por el carácter del evento celebrado y el momento referencial de éste. Así, en cuanto a los dos momentos de la ceremonia del sacrificio, el anterior y el posterior, se hace constatar una distinción no sólo del escenario sino especialmente de la visión de la representación. Lo mismo pasa con respecto al carácter de la ceremonia religiosa en función del evento que esta implica. La imagen que se presenta en relación con una referencia temporal, “controlada” –, es decir, una fiesta conectada a un movimiento regular y ordenado – es distinta de aquella vinculada con una referencia “aleatoria”, que implica una ceremonia nacida de la necesidad de un momento imprevisto. En el segundo caso se trata de ciertos fenómenos naturales, como los eclipses solares o los momentos liminales, como el final del período de 52 años.

Regresando al nivel “controlado” digamos que un aspecto muy importante que influye en la imagen del ambiente festivo lo representa el carácter participativo del ceremonial. Éste, a su vez, se encuentra relacionado con el nivel social de la fiesta. Puede ser una fiesta comunitaria (en donde

⁵⁷² Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 351-352.

⁵⁷³ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁷⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 388.

participa toda la comunidad), grupal, en donde los participantes provienen especialmente de una cierta categoría social o profesional⁵⁷⁵ y particular, que abarca sólo el parentesco. La imagen que más sobresale es aquella de las fiestas comunitarias y “corporativas”; en este último caso el ambiente puede acercarse al primer tipo, ambos siendo públicas (generalmente). La experiencia del cronista hace destacar ciertos matices dentro de la imagen participativa. Así, en la cultura maya se constata una segregación por sexos en cuanto al acceso en el ámbito ceremonial, marcada por la inferioridad de la mujer: “*Ni tampoco las dejaban llegar a los templos a los sacrificios, salvo en cierta fiesta a la que admitían a ciertas viejas para la celebración.*”⁵⁷⁶ En cuanto al decorado de este ambiente, centrado en torno a los templos y especialmente a los altares e ídolos, la visión del cronista refleja un tono de festividad “neutral”, sin proyecciones maléficas, aun en una nota “campestre”: “*A los quince días deste mes los mozos y muchachos enramaban todos los altares y oratorios de los dioses, así los que estaban dentro de las casas como por los caminos y encrucijadas...*”⁵⁷⁷ Todo se revestía de flores en un espectáculo de colores y frescura.

Un elemento esencial de la representación que se evidencia en el primer acto, antes del momento – eje (la inmolación de la víctima) del cuadro ceremonial lo constituye el baile. Era una actuación en donde participaban representantes de diferentes segmentos sociales: nobles, sacerdotes, guerreros, “monjas”, representantes de varias corporaciones económicas, incluso mujeres públicas.⁵⁷⁸ Varias veces al mismo momento ritual tomaba parte, como elemento central, la víctima humana.⁵⁷⁹ Lo que impresiona más de esta imagen es la solemnidad, el aspecto gracioso, el orden y la sincronización perfecta de los bailarines, aun en grupos muy grandes: “*juntábanse muchos de dos en dos, o de tres en tres, en un gran corro, según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos, y ataviados con plumajes. Hacían todos a una un mismo meneo con el cuerpo y con los pies y con las manos, cosa bien de ver y bien artificiosa.*”⁵⁸⁰

El registro visual de ese cuadro se continúa con la imagen corporal y la vestidura del bailarín, especialmente. Y aquí es donde empieza lo que hasta ahora era ocultado por el decorado natural; el

⁵⁷⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 134-138; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 97, 210, 229.

⁵⁷⁶ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 100; véase también pp. 77, 133.

⁵⁷⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 156, 150; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁷⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 185, 222.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pp. 248, 218, 211, 148-149; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 69, 63-64; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁸⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 95; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 383.

indígena – idólatra – y sus acciones revelan para el español el aspecto maléfico, oscuro de la idolatría. Algunas veces el baile mismo, por contagio con el acto del sacrificio imprime la imagen monstruosa, demoníaca del movimiento escénico o del actor: “*Y hecho gran montón de brasa, andaban bailando alrededor del fuego ciertos mancebos, disfrazados como monstruos, y así bailando iban arrojando en el fuego estos tristes captivos, de la manera que arriba está dicho.*”⁵⁸¹

En la misma manera, la pintura corporal que utilizan con esta ocasión, junto con los accesorios vestuarios transfiguran a los actores de tal modo que parecen demonios.⁵⁸² Varias veces esa misma imagen es proyectada directamente hacia el mismo accesorio: una manta leonada con “*una cara de monstruo o de diablo*”, una divisa que representaba “*un monstruo como demonio*” o “*hecha de manera de figura del Diablo*”.⁵⁸³

La imagen del ambiente ritual se completa con el registro sonoro – el canto vocal e instrumental. La misma proyección cristiana e impronta idolátrica se extiende sobre los cantos sacerdotales, vistos como “*cantares del demonio*”, de carácter lúgubre.⁵⁸⁴ La misma prueba del sentimiento de fervor religioso del indígena es resentida de modo muy impactante por el español: “*Era tan grande el silencio y el sollozar y llorar que me ponían espanto y temor.*”⁵⁸⁵ Así como hemos dicho más arriba, a medida que el momento culminante del ritual del sacrificio se acerca, la intensidad de la “imagen idólatra” aumenta. El ambiente instrumental sonoro que acompaña la inmolación de la víctima humana se vuelve insoportable por la conjugación con los gritos, alaridos y los silbidos: es “*doloroso*”, “*espantable*”, “*el más maldito sonido y más triste que se podía inventar.*”⁵⁸⁶ El mismo instrumento musical es percibido por contagiosidad como “*maldito*”, “*instrumento de demonios*”.⁵⁸⁷

Un segundo cuadro que se vislumbra en el ambiente del primer acto ceremonial se refiere a la imagen – lúdica. Aquí podríamos mencionar las escaramuzas entre los esclavos que habían de ser sacrificados en la fiesta de *tlacaxipehualiztli* y de las mujeres “médicas” con el motivo de divertir a la víctima de la fiesta de *ochpaniztli*.⁵⁸⁸ El mismo aspecto, teatral, viste la “lucha gladiatoria”, en donde la

⁵⁸¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 157; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁸² Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁸³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 739, 749, 748.

⁵⁸⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁸⁵ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁸⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 39, 34, 46; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁵⁸⁷ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 34, 42, 46; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, pp. 251, 229.

futura víctima tenía que pelear en condiciones de inferioridad con cuatro guerreros antes de ser sacrificada. En ese mismo sentido lo expresa Sahagún cuando dice: “*Esto era teatro o espectáculo que venían todos a ver los captivos que se mataban.*”⁵⁸⁹

Algunas veces la imagen ambiental se sorprende durante varios ritmos temporales. Hay un ritmo diurno pero también uno nocturno;⁵⁹⁰ y en este último caso, generalmente, la atmósfera es silenciosa y solemne: “*y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban. Todos iban en gran silencio, aunque iba con ella todo el pueblo.*”⁵⁹¹

El segundo acto de la ceremonia ritual se caracteriza por un ambiente que varias veces combina lo lúdico con lo macabro. Se refiere esta imagen al baile o a las escaramuzas en donde participaban personajes vestidos con el pellejo o con las cabezas de las víctimas humanas sacrificadas.⁵⁹² El aspecto repugnante y horroroso pasa en este caso del “vestido”, “*cruel y espantosa divisa*” a la imagen del mismo intérprete de esta escena: “*y allá las desollaban enteramente con sus rostros, y sacábanles las canillas de los muslos; y el día de la fiesta por la mañana dos indios principales vestíanse los cueros con los rostros cubiertos como máscaras, y después de vestidos tomaban en las manos, en cada una su canilla, y muy paso a paso bajaban bramando por las gradas abajo que parecían bestias encarnizadas, y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada*”.⁵⁹³

Si en el caso de la imagen relacionada con los ritmos temporales fijos el ambiente ceremonial muestra orden y tranquilidad, en los casos referentes a los ritmos imprevistos o liminales la imagen se vuelve más confusa y llena de desorden, miedo o inquietud. Así, durante un eclipse solar la gente “*se alborota y tómales gran temor*”, “*las mujeres lloran a voces, y los hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos.*”⁵⁹⁴ De modo igual, al final de un período de 52 años, “*venida aquella noche en que habían de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería.*”⁵⁹⁵

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 796, véase también pp. 182-183.

⁵⁹⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 68, 69, 383; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 147-149, 154, 230.

⁵⁹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 154, 230.

⁵⁹² *Relación de Michoacán*, pp. 32, 178; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 63, 65, 80; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 76, 99, 136, 166, 181, 184, 258.

⁵⁹³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 63.

⁵⁹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 711.

En general, así como lo hemos advertido antes, la tonalidad del ambiente sacrificial se oscurece en torno a la escena del momento culminante, especialmente cuando se trata de una ofrenda humana, y se normaliza a medida que se aparta de éste.

3.3.2. El sacrificio humano. Lo monstruoso y tremendo

Así como hemos visto, la imagen del tiempo, del espacio sagrado, aún del sacerdote indígena, oscila entre varias hipóstasis, desde lo oscuro completo hasta una proyección cristiana y valorización menos tenebrosa. Pero cuando el discurso y la representación tocan el terreno de la divinidad – el demonio – y del sacrificio sangriento, y especialmente el humano (se trata del acto en sí), la imagen cambia de aspecto. La oscuridad cubre enteramente la escena y el tono se vuelve más vehemente, imperdonable y de una extrema violencia: “*e aquí se derramó más sangre, sacada y vertida, que en toda la tierra, no a hierro ni cuchillo, sino con piedra y sobre piedra*”,⁵⁹⁶ afirma Toribio de Benavente.

El sacrificio humano está presente en el imaginario español, proyectado especialmente en los tiempos remotos, bíblicos y de la antigüedad clásica, pero también como una realidad contemporánea, relacionada con las costumbres de los paganos y bárbaros, de Asia y África e incluso con el herético o la bruja, situados a la periferia de la cristiandad. El mismo Dios de los israelitas, dice Olmos, pidió como ofrenda al hijo de Abraham y cuando este ya era a punto de cortarle la cabeza, un ángel enviado por Yahveh lo detuvo y reemplazó la víctima humana con el sacrificio de una oveja. Un voto para un sacrificio semejante hizo Jefte para lograr la victoria contra sus enemigos, ofreciendo a su única hija. Pero, concluye Olmos, “*no deseaba Dios que así se vertiera sangre, era un mal voto, no quiere Dios que se eche a perder la sangre*”.⁵⁹⁷ Sin embargo, existe una imagen, evidenciada por Andrés de Olmos, del sacrificio humano cristiano, un sacrificio posterior al de Jesús. Se trata de los mártires que sufren la muerte a mano de los “*descreídos*”, en amor de Dios y para la verdadera fe: “*Así murieron los apóstoles y los santos que se llaman mártires. Mucho se / alegraban estos vivos de su muerte: ella es una ofrenda mucho mayor que la de mortificarse ante Dios.*”⁵⁹⁸ Es de hecho la única imagen de este tipo, que alude a la muerte martirizada como una ofrenda para el Dios cristiano.

⁵⁹⁶ En Tenochtitlan, cf. Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 210.

⁵⁹⁷ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 67; según algunos interpretes, la hija de Jefte no fue sacrificada, sino que fue consagrada para servir en el tabernáculo, cf. John H. Walton, Mark William Chavalas. *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Antiguo Testamento*, El Paso, Mundo Hispano, 2004, p. 285.

⁵⁹⁸ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 67-69.

En la composición de la imagen del sacrificio humano indígena se pueden destacar cinco aspectos principales. El primero se refiere a la amplitud de esta costumbre ritual, al número inmenso de personas sacrificadas. La imagen se puede presentar de una manera indeterminada, general – la muchedumbre –, pero también como una imagen de una muy refinada precisión – cuatrocientos y cinco (en Ocotelulco).⁵⁹⁹ Las miles de víctimas humanas constituye un cuadro “normal” de esta imagen: tres, cuatro, ocho hasta dieciséis mil anual u ocasional.⁶⁰⁰ Y todo se funde no sólo en la información indirecta – lo oído, lo descubierto –, sino también en la propia experiencia del conquistador: “*Hacen esto estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita.*”⁶⁰¹ Y la imagen se generaliza para todo el territorio nuevo descubierto y conquistado: “*Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos poblados.*”⁶⁰² Sin embargo, la más terrorífica imagen de este tipo queda todavía dentro del ámbito de la fantasía, alimentada por la información indirecta; en este sentido damos el ejemplo de Toribio de Benavente, quien menciona un verdadero holocausto – el sacrificio ofrecido por Ahuitzotl en un solo templo, durante tres o cuatro días, en donde perecieron “ochenta mil y cuatrocientos hombres, los cuales traían a sacrificar por cuatro calles en cuatro hileras hasta llegar delante de los ídolos al sacrificadero.”⁶⁰³

El segundo aspecto abominable, en la visión de los conquistadores, consta en la manera de suprimir la víctima humana. La más encontrada y además detallada es la imagen del sacrificio por la extracción del corazón. Pero el registro de los métodos continúa, lo que amplifica el impacto horroroso: hay el degollamiento, el ahogamiento, la cremación de vivo, la desmembración; otros mas, morían estrujados con la red o asaetados o aspados: “*o le estrujarían con la red o le achucarían o le sacarían las tripas por el umbiligo o le matarían en el agua a lanzadas o en el baño asado.*”⁶⁰⁴ Y

⁵⁹⁹ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 35-36; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 79; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, pp. 27, 69.

⁶⁰⁰ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 25, 445; *Relación de Michoacán*, p. 209.

⁶⁰¹ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 24, 25.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 24; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁰³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 404.

⁶⁰⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 400; 230, 226, 212, 224, 274, 272, 219, 964-965; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 65, 80, 85-86, 210; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 36-37; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 274; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; *Historia de los mexicanos...*, pp. 61, 63.

todavía había lugar de más crueldad; de modo que algunas veces la víctima pasaba por dos o tres torturas rituales antes de ser sacrificada.⁶⁰⁵

El más indignante es, sin embargo, el tercer aspecto del sacrificio, donde la misma imagen de la pureza y la inocencia – representada por los niños – es suprimida de modo inhumano y para la cual no se acepta ninguna excusa, sino más bien la punición: *“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...”*⁶⁰⁶ Son las palabras de un guerrero incitado más bien por su carácter belicoso que por la tranquilidad del alma y la misericordia mostrada por un fraile. Veamos por eso la versión del fraile en el mismo caso: *“La culpa desta tan gruel ceguedad que en estos desdichados niños se escutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la exercitaban, quanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás.”*⁶⁰⁷

El cuarto cuadro del terror se fija sobre la imagen del manejo de la sangre humana. Y esto no tanto en cuanto a la unción ritual de los ídolos y de algunas partes del templo, sino más bien por lo que se ofrecía directamente a los ojos huroneros de los españoles. Esta imagen se proyecta de esta manera sobre el entero mundo del indígena, cubriéndolo con una capa ensangrentada: *“mucha sangre se esparcía así en su morada”*⁶⁰⁸, afirma Andrés de Olmos.

El simple ritual del auto-sacrificio adquiere proporciones y facetas que conmueve el alma del cristiano: *“untaban con la sangre de todas estas partes al demonio, y el que más hacía era tenido por más valiente y sus hijos, desde pequeños, comenzaban a ocuparse en ello y es cosa espantable cuán aficionados eran a ello.”*⁶⁰⁹ La imagen es, sin embargo, más compleja. No se ofrece sólo como aspecto visual sino también olfativo: *“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 [...] que no veíamos la hora de salirnos*

⁶⁰⁵ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 65, 226.

⁶⁰⁶ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 120, 176; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 66; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 140; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁶⁰⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 179; Landa en cambio ofrece la imagen del padre devoto que entregaba su propio niño, cf. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁰⁸ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁰⁹ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

*afuera*⁶¹⁰; y reiteradamente por el mismo autor. Curiosamente, aparece en relación con la sangre del sacrificio – aunque no humano – una imagen equivalente a la encontrada en el Antiguo Testamento y que se resume al “pecado” de verter sangre afuera del ámbito sagrado: “*tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre si no era en sus sacrificios.*”⁶¹¹

El último aspecto tremendo del sacrificio humano es ilustrado por la imagen de uno de los más destacados lugares sagrados, llamado *tzompantli*, en donde eran espetadas las calaveras de las víctimas. El efecto aumenta más por la grandeza y el número grande de los cráneos humanos – más de cien mil (según el testimonio del cronista) – lo que proyecta la imagen de un dominio de la Muerte, de la condenación, del demonio.⁶¹²

Evidentemente, una semejante imagen conmovedora puede aumentar el impacto psicológico en el “receptor”, directo o indirecto, que la recibe. Este fuerte impacto sobre un cierto sujeto puede inducirle una percepción específica que se podría reflejar de una manera distinta en su visión narrativa. En este sentido, a una imagen impactante se le puede atribuir una magnitud impresionante en una narración, con el fin de que esta logre sobre el lector el efecto que el testigo lo haya experimentado.

Igual que en el caso de los instrumentos de percusión y viento, se presenta la imagen repugnante del instrumento ritual del sacrificio, pero mucho más débil y contradictorio. Por un lado, al Conquistador Anónimo la navaja de piedra corta “*como si fuera de hierro*”, por otro lado Francisco de Aguilar hace destacar la crueldad presentando el mismo instrumento como “*unos navajos de piedra que casi no cortaba nada.*”⁶¹³

El tono que acciona estas imágenes es dominado por una vehemente condenación. Predomina la imagen simple de la crueldad y su efecto, el horror,⁶¹⁴ pero otras veces ésta estalla en una furibunda

⁶¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 282, 281, 71, 280, 142, 284; otras imágenes en Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p.37; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 272, “el regaxal de sangre”.

⁶¹¹ *Biblia*, Levítico 17.3-5. – tienen que sacrificar el animal por el sacerdote y no en el campo y delante de la tienda de Dios, si no la sangre del animal será puesta en cargo del matador y éste será destruido; véase Diego de Landa, *op. cit.*, p. 117.

⁶¹² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 184-185; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 273, 275; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74.

⁶¹³ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

⁶¹⁴ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 66, 71, 80; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 72; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 120, 176; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 445.

cadena inyectiva: “*cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas*”, “*espantosos sacrificios sangrientos*”.⁶¹⁵

Si en un principio el efecto de estas imágenes deja sorprendido al espectador, provocando admiración y espanto,⁶¹⁶ enseguida el registro sensible cambia dramáticamente: “*los sacrificios y crueldades de esta gente y tierra sobrepusieron a todas las del mundo.*”⁶¹⁷ Y ese cambio va más allá bajo la presión de la imagen del niño inmolado, llegando a trascender el aspecto humano: “*No creo que hay corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada como la que arriba queda puesta, no se enterezca y mueva a lágrimas y horror y espanto.*”⁶¹⁸ El último nivel que puede alcanzar la imagen del sacrificio humano del indígena es la expulsión del ámbito religioso y asentarla en el contexto profano; en este caso, el ritual indígena no es más que un simple crimen.⁶¹⁹

Pero he aquí otros dos tipos de imágenes que entran en disonancia con lo de más arriba. Una se refiere al sacrificio tolerado: “*Y los indios de Mechuacan iban a la guerra con sus dioses vestidos como ellos solían en su tiempo, y sacrificaron muchos de aquellos indios y no les decían nada los españoles.*”⁶²⁰ En la otra, la presencia del sacrificio humano deja escapar algunos detalles, considerados más importantes para el espectador que el acto idolátrico mismo – el oro y su valoración: “*vieron una sepultura en la arena, y cavando hallaron un muchacho y una muchacha que parecían muertos de poco tiempo; tenían los dichos muertos al cuello unas cadenillas que podían pesar unos cien castellanos, con sus pinjantes.*”⁶²¹ En este caso, parece que la perspectiva del oro ensombrece la visión del testigo de tal modo que el acto religioso pasa en segundo plano.

En la visión del conquistador se encuentran dos tipos de valoración del acto sacrificial. En este sentido, en comparación con el tono utilizado para el sacrificio de los indios, cargado de una connotación enteramente religiosa (en sentido de acto ritual), en el caso de sus propios compañeros

⁶¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 119; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁶¹⁶ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 71; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 85.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 43; véase también para una imagen fuerte *ibidem*, p. 404; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24.

⁶¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 179; 176.

⁶¹⁹ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁶²⁰ *Relación de Michoacán*, p. 281; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 160, 305.

⁶²¹ *Itinerario de la armada...*, p. 73; sí, es una mirada indirecta, pero tanto el que lo cuenta como el que lo transpone unen estos elementos y lo que sobresale más y atrae más la mirada no es el sacrificio humano.

españoles, sacrificados por los indígenas, la voz del mismo narrador no deja entrever más que un simple sentimiento de lástima para una muerte cruel o feísima (acto no-religioso).⁶²²

La acción del contacto cultural directo/indirecto y de la reconstrucción del imaginario puede lograr algunas veces la elaboración de una imagen distinta a la visión genérica de la conquista de Cortés, esto es, aquella de una cultura indígena sumergida totalmente en la idolatría y dominada por el sacrificio humano. Como ejemplo, podemos mencionar la imagen de ciertas poblaciones, como los chichimecas, en donde esta costumbre falta por completo.⁶²³ Eso significa que el contacto cultural directo/indirecto puede dar lugar a variantes (más o menos fuertes, en función de diferentes factores) sobre el fondo genérico.

3.3.3. El sacrificio desviador

El sacrificio como fenómeno religioso se presenta en una gran variedad de formas. Por eso, además de una percepción “normal” o “clásica” del sacrificio idólatra, la imagen sorprende y destaca también aspectos menos acostumbrados. Uno de estos aspectos es representado por el sacrificio – castigo. En este sentido se perfila una imagen del sacrificio aplicado en el caso de varios tipos de pecados y delitos. La inmolación ritual sancionaba algunas veces a los pecadores y los pecados que implicaban el ámbito de la vida y la moral religiosa (cristiana), como en el caso de los adúlteros, hechiceros⁶²⁴ o de los “neófitos” que no cumplían debidamente con su oficio religioso: “y si alguno se dormía fuera del tiempo señalado, venían otros y sacrificábanle las orejas cruelmente, y echábanle la sangre sobre la cabeza, y quebrábanle el incensario en pena de su maleficio, como a muy culpado e indigno de ofrecer incienso en el santuario.”⁶²⁵

Otras veces, el sacrificio – castigo no tiene ninguna relación con la falta religiosa, sino más bien con la justicia laica; éste era el caso de los “malhechores”, “delincuentes”, “ladrones”, “malas mujeres”, “vagamundos” etc.⁶²⁶ Y la *Relación de Michoacán* lo revela muy claramente: “si cuatro veces habían hecho delitos, los sacrificaban.”⁶²⁷ En otros casos el sacrificio – castigo se vincula con la

⁶²² Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 146, 181; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 67, 82.

⁶²³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 972; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

⁶²⁴ *Relación de Michoacán*, pp. 33, 214.

⁶²⁵ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 81.

⁶²⁶ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 152; *Relación de Michoacán*, pp. 31, 33, 214; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁶²⁷ *Relación de Michoacán*, p. 33.

imagen de la sociedad regida por una gobernación tiránica, en donde esto se aplica para la menor falta: “*por la menor desobediencia que tenían a sus señores, les costaban las vidas y eran sacrificados.*”⁶²⁸ Sin embargo, la imagen más evidente del sacrificio – castigo se refleja en el cuadro que implica la venganza por culpa. Así, a causa del mal y erróneo consejo, dos sacerdotes serán sacrificados por Moctezuma y la misma suerte tuvo el indio interprete de Cortés, tras la batalla y derrota del cacique de Tabasco: “*y supimos que le sacrificaron, pues tan caro les costó sus consejos.*”⁶²⁹

Otro aspecto de la imagen desviadora del sacrificio indígena se refiere a las personas inmoladas – servidores de la corte, esclavos o cautivos de guerra – a la muerte de los señores de alto rango y en su conmemoración, cuyo número impresionante – ciento o doscientos – acentúa el carácter aberrante de esta imagen.⁶³⁰

Al lado de la imagen anterior y paralelamente con ésta se manifiesta la presencia del castigo ejemplar aplicado para diversos delitos o pecados como los arriba mencionados (y otros más), pero sin ubicarles en el ámbito religioso, sino en el temporal y utilizando, obviamente, el término de matanza en lugar de sacrificio.⁶³¹ En otras situaciones se utiliza, sin embargo, la expresión “matar” para casos relacionados con el ámbito religioso – la fiesta del signo “ce quiahuitl”, la vida de los señores,⁶³² el entierro de alguna persona de alto rango.⁶³³ La imprecisión se podría deber, así como hemos visto en el capítulo anterior, a una confusión o inadvertencia terminológica, en donde todo homicidio indígena adquiere rasgos de religiosidad idólatra y se vuelve sacrificio por derramamiento de sangre humana.

Un último aspecto desviador del sacrificio indígena se construye en torno al carácter aberrante, excesivo, de esto. El ejemplo más relevante es el sacrificio del miembro viril, en el cual “*hacían tan grande abertura, que por allí pasaba una soga tan gruesa como el brazo, y de largo según la devoción del penitente*”.⁶³⁴ Las imágenes que lo componen remiten a la exageración de la práctica del auto-sacrificio; algunos sacerdotes lo practicaban con algunas ocasiones “*hasta desangrarse*”⁶³⁵ “*e si alguno*

⁶²⁸ *Ibidem*, pp. 29, 214-215; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 98.

⁶²⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 120, 198.

⁶³⁰ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 305-306; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 111.

⁶³¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 75, 321, 349, 356, 357; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 220, 757; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 33; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 46, 73; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 96.

⁶³² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 172, 371.

⁶³³ *Ibidem*, p. 330; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 301; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 111.

⁶³⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

⁶³⁵ Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

desmayaba de aquel cruel desatino, decían que aquel poco ánimo era por haber pecado...⁶³⁶ La imagen aberrante del sacrificio indígena llega algunas veces a tal grado que ni siquiera la proyección cristiana – religiosa o laica – no es suficiente para considerarla: “creían vuestros antepasados que las mujeres que murían del primer parto se hacían diosas [...] y las adoraban como a diosas, aun ante que las enterrasen, y cada año hacían fiesta dellas y sacrificaban y ofrecían a su honra [...] Es esta adoración de mujeres cosa tan de burlar y de reír, que no hay para qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura.”⁶³⁷

3.4. La apoteosis terrorífica

3.4.1. La imagen antropofágica

La imagen conmovedora del sacrificio humano indígena acaba con otros dos aspectos vinculados con el manejo de la víctima, pero dentro del mismo ámbito ritual. El primero consistía en desollar la víctima humana con la cual cuero se revestía uno de los sacerdotes para ejecutar ciertas acciones rituales: “y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle todo el cuero entero, salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos.”⁶³⁸

Lo que seguía constituía, sin embargo, una imagen mucho más conmovedora: los brazos y los pies, junto con la cabeza de la víctima, después de cortadas, se convertían en comida humana.⁶³⁹ Pero no era cualquier tipo de comida, sino una muy delicada y selecta – “*lo comían por manjar muy suave*”, dice Francisco de Aguilar⁶⁴⁰ – de tal modo que era consumida sólo por algunas personas y “*a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo*”.⁶⁴¹ Y esto porque se trataba de un tipo de comunión especial debido a que los sacrificados eran tenidos por “santos” o identificados con la imagen del mismo dios.⁶⁴² Los que generalmente “disfrutaban” en este caso el festín eran los “señores”,

⁶³⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71.

⁶³⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 122.

⁶³⁸ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 180, 181, 76; *Relación de Michoacán*, p. 32; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 40.

⁶³⁹ *Ibidem*, vol. II, pp. 40, 67, vol. I, 387, 248, 142, 275; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 181; *Itinerario de la armada...*, p. 60.

⁶⁴⁰ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁴¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁴² Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91.

“principales” y sacerdotes,⁶⁴³ aunque no faltan los casos en los cuales los “propietarios” de la víctima – esclavo o cautivo – y sus parientes beneficiaban del mismo festín.⁶⁴⁴ La imagen del indígena tiene un carácter bipolar con respecto a esta costumbre. Así como vimos, al nivel del imaginario se hace una diferenciación en cuanto a los consumidores de carne humana. Por un lado está la categoría antropofágica, representada por las estructuras privilegiadas de la sociedad indígena y por otro lado la categoría de la gente excluida de este aspecto cultural, representada por el indígena común. Sin embargo, otras imágenes, es verdad, de menor difusión, pero generalizadoras y de carácter estereotípico, tratan de imponer una imagen generalizadora del indígena antropofágico, sin diferenciación: “*se devoran unos a otros*”.⁶⁴⁵

Un aspecto que llama la atención en todo esto es el aspecto de la carne consumida; ésta no se presenta en estado crudo, sino preparado: sea “*asado en hornillos*”, “*guisado*” o “*cocido*”, algunas veces sazonada con maíz, flores de calabaza, chile, ají o chilimole.⁶⁴⁶ Lo que implica una imagen ambigua y ambivalente: por un lado la presencia de la cultura (lo cocido) y por otro lado lo bárbaro, bestial,⁶⁴⁷ no sólo idólatra – por comer carne humana; en este caso ambas imágenes se funden una en la otra y se aniquilan recíprocamente.⁶⁴⁸

Un aspecto aparte de la antropofagia indígena, el más degradante y condenable, se refleja en la imagen a la cual se le quita el carácter ritual, dejando sólo el aspecto laico – bestial, como pasa durante la expedición de Cortés en Honduras: “*con la gran hambre que traíamos, así españoles como mexicanos, pareció ser que ciertos caciques de México apañaron dos o tres indios [...] y con la hambre, en el camino los mataron y los asaron [...] y asimismo habían apañado las dos guías que*

⁶⁴³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 51, 62; *Relación de Michoacán*, p. 79; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 181; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284.

⁶⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 183; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁴⁵ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴⁶ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 176, 178, 181, 281; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 271, vol. II, p. 40; *Relación de Michoacán*, p. 209; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 62, 79.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 159: “*Los que en otro tiempo eran crueles como fieras bestias en comer carne humana y en sacrificar a los demonios, en más abundancia que aquellos que impropia el salmista*”.

⁶⁴⁸ Un análisis hermenéutico exhaustivo con respecto al tema, en Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 35, 2004, pp. 121-155.

traíamos, que se fueron huyendo, y se los comieron.”⁶⁴⁹ En este caso, se perfila claramente la imagen bestial, canibalica, del indígena.

3.4.2. El cuerpo sacrificial

Una imagen adyacente y terrorífica que impactó a los españoles desde su primer encuentro fue aquella de las cárceles, las “jaulas” en donde eran guardados esclavos como animales domésticos y engordados “*a cebo*” para que después sean sacrificados y además, para servir de comida.⁶⁵⁰ Es una imagen de la bestialidad, del ser humano, no sólo de la víctima, vista como alimento, sino también del caníbal. Sin embargo, la transformación degradante que sufre la imagen de la víctima no concluye aquí sino que el mismo cuerpo de la víctima cambia otra vez de forma y se convierte en la imagen de un “*carnero*” o “*vaca*”; y, más que esto, se vuelve en una simple mercancía de mercado: “*y lo comían como vaca [...] y aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguetz, que son mercados.*”⁶⁵¹

El lugar mismo del sacrificio donde era despedazado el cuerpo de la víctima, encontrado en el templo, no escapa a esta proyección contagiosa y se transforma en un matadero y una cocina: “*y tenían un poco apartado un sacrificadero [...] y tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los papas, porque también tenían cabe el sacrificadero muchos navajones y unos talos, de madera, como en los que cortan carne en las carnicerías.*”⁶⁵²

La imagen del destino de la víctima humana se refleja no solamente en la imagen misma del verdugo o del consumidor sino que se generaliza de tal modo que, dice Cortés “*comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envió a vuestra majestad probanza de ello.*”⁶⁵³ Esta imagen encarnizada es, sin embargo, pocas veces obstruida por aquella de las víctimas “tabú”, que escapaban a este destino cruel.⁶⁵⁴ Más que esto, aparece especialmente sobre la retina del conquistador guerrero, un cuadro que sobrepasa la imagen anterior y se inscribe en una nueva dimensión: el indígena antropófago recibe la admiración del español y aparece bajo un aspecto “humano” por la devoción y respecto hacia

⁶⁴⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p.197; véase también Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵⁰ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 43; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 229, 167, 387; vol. II, p. 129; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁵¹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p.160; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁵² Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284.

⁶⁵³ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104; véase también Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 64.

su conciudadano en las condiciones trágicas de la última parte del asedio de Tenochtitlán: “quiero decir que no comían las carnes de sus mexicanos, sino eran de las nuestras y tlaxcaltecas que apañaban, y no se ha hallado generación en muchos tiempos que tanto sufriese la hambre y sed y continuas guerras como éstas.”⁶⁵⁵

3.4.3. Lo prohibido, lo tolerado y lo castigado

En la imagen proyectada sobre la antropofagia se destacan tres aspectos principales: la antropofagia prohibida, la antropofagia tolerada y la antropofagia castigada. Y cada valorización está relacionada con el contexto histórico. De esta manera, generalmente, para el período de la entrada de los españoles en la Nueva España predomina el primer aspecto; para el período que dura hasta el fin de la Conquista, el segundo; y para el período que marca el principio del dominio español, el tercero. La prohibición de esta práctica empieza, así como hemos visto en un capítulo anterior, con el “discurso cristiano” y continúa bajo formas más severas a medida que se extiende la relativa dominación española. El segundo aspecto está muy bien ilustrado por fray Toribio de Benavente: “Después que los españoles anduvieron de guerra, y ya ganada México hasta pacificar la tierra, los indios amigos de los españoles muchas veces comían de los que mataban, porque no todas veces los españoles se lo podían defender, sino que algunas veces, por la necesidad que tenían de los indios, pasaban por ello, aunque lo aborrecían.”⁶⁵⁶

Algunas veces el mismo cronista ofrece una auto-imagen de este tipo que implicaría aun más que la simple tolerancia por la necesidad – la aceptación; dice el mismo Cortés en dos ocasiones: “y así, nos volvimos a nuestro real con harta presa y manjar para nuestros amigos”, “y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer.”⁶⁵⁷ Puede ser sólo un artificio del discurso,⁶⁵⁸ pero también puede ser un pedazo de su visión, salido de las entrañas de su subconsciente y pasando como un fulgor por su mente (por el

⁶⁵⁵ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 65.

⁶⁵⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 66-67, 197.

⁶⁵⁷ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 180, 179.

⁶⁵⁸ Igual que la imagen del español (enemigo) caníbal ofrecida por Castillo: “y un capitán de los que traía Narváez [...] juró que las orejas de Cortés que las había de asar y comer la una de ellas, y decía otras liviandades”, cf. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 341.

contenido de haber triunfado). En cuanto al castigo, la medida es muy drástica – la muerte del culpable.⁶⁵⁹

3.5. El nuevo cristiano y la imagen paliada de la idolatría

Dentro del nuevo contexto de la dominación española – conquista, evangelización – las estructuras o los elementos del imaginario del sacrificio indígena se expresan de manera contextual (así como lo hicieron en el periodo anterior, en el contexto idolátrico, de la invasión española). Para evidenciar el lado todavía idolátrico del indígena (el sacrificio humano, antropofagia, etc.) hay que sumergirlo en el nuevo contexto y contrastarlo con la nueva imagen del indígena, sometido a la evangelización, puesto que ésta es no solamente una realidad del nuevo contexto, sino también una imagen novedosa, religiosa, del indígena. Por esa razón considero pertinente la necesidad también de un nuevo enfoque, “superficial” y, hasta cierto punto, estructural, en abordar el tema de mi tesis, en esta nueva etapa, adaptado al nuevo contexto, la evangelización organizada. El enfoque de análisis “superficial” consiste en efecto en una capa que refleja el nuevo contexto cultural, histórico, el ambiente en donde se construye o continúa desarrollándose la imagen del sacrificio indígena, del indígena todavía ligado a la idolatría. Sin embargo, el fundamento de este enfoque guardará los mismos elementos del imaginario sacrificial.

3.5.1. El inocente neófito y la conversión

Las dos maneras de respuesta cultural del conquistador – la del guerrero español y la del fraile – se reflejan también en la modalidad de la percepción mental y sensorial del indígena y su actitud cultural (religiosa). En la nueva perspectiva contextual, tras la Conquista, aquella de la conversión indígena, el discurso y la visión española se ubican en torno a las nuevas coordenadas. Si es que el punto de referencia permanece en el ámbito de lo religioso, la orientación de la mirada cambia. Ya no se trata de una imagen dirigida hacia el exterior de la verdadera fe, del cristianismo, sino hacia el interior de ésta. Es una mirada completamente “cristianizada”, que se construye por ciertos niveles, lo que vamos a ver a continuación.

Primeramente, el fundamento mismo de la controversia inicial, el estado idolátrico, empieza a suavizarse, lo que permite quebrantar el muro infranqueable que separaba la imagen del indígena

⁶⁵⁹ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 251; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p. 65.

idólatra – o como sugiere Dra. Marialba Pastor en un artículo⁶⁶⁰, el “estereotipo del indio” (con otras palabras, el estereotipo del pagano e idólatra) – de la imagen del neófito cristiano. He aquí lo que dice Toribio de Benavente: “*en considerar una gente pocos días tan metida en idolatría, y en tan poco tiempo tan acristianada, que casi no hay memoria de todo lo pasado.*”⁶⁶¹

La segunda etapa de este camino ascendente se construye alrededor del “material humano”, el indígena. Lo que resulta es una imagen de una gran sensibilidad, que muy pocas veces hemos encontrado en el estado anterior, de la conquista y de la idolatría. En vista del nuevo ámbito el indígena pierde el carácter belicoso y bestial y se vuelve, más que todo, humano, un ser creado por Dios conforme a su imagen.⁶⁶² Este cambio permite ahora descubrir al indígena cualidades desconsideradas antes y además plásticas y llenas de mucha sensibilidad. Este acercamiento induce y crea una imagen sensible del indígena que ya no es el Otro maléfico, sino otro Otro, más próximo. Es el pobre indio, el inocentísimo, el manso como oveja, humilde, docilísimo, tímido y obediente.⁶⁶³ Y la imagen se vuelve a veces más tierna bajo el impulso de una visión amparadora del cristianismo – el pobrecito, el chiquillo, el niño.⁶⁶⁴

Todo esto crea las premisas para la siguiente etapa – la imagen del indígena que reúne todas las cualidades necesarias para recibir la verdadera luz de la fe: “*Pero aquestos naturales vémoslos todos naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas, que son fundamento y propios de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo, y de otras pasiones del ánima, y tan despojados de todo ello, que parece que no les falte sino la fe y saber las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos.*”⁶⁶⁵ Y así se constituye el fundamento para el sueño del misionero milenarista, la imagen ideal para una conversión ideal – el indígena como “tabula rasa”: “*se podría fácilmente hacer de toda ella una masa como de cera muy blanda, como en la verdad Dios, no sin gran milagro y*

⁶⁶⁰ Marialba Pastor. “Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, en *Mundo Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas iberoamericanas*, vol. 11, no. 43, 2011, pp. 9-28.

⁶⁶¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 92.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 128.

⁶⁶³ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 581; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 176, 73, 118, 176, 115, 118, 185, 195, 208, 80, 81, 85, 88, 106, 219, 127; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 97, 130.

⁶⁶⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 156, 163; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 213.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 217; 192, 208, 213; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 130.

misterio para mí, la ha amasado y dispuesto, y adaptado al final de la Iglesia que envejece”,⁶⁶⁶ porque “*es suyo el reino de Dios*”.⁶⁶⁷

De este cuadro no puede faltar otra faceta de la proyección cristiana. Y he aquí como el antiguo idólatra se viste del hábito humilde de la pobreza y de la vida santa: su pobreza y vestimenta se parece a la manera de los apóstoles, sus casas “*como la celda de aquel santo abad Hilarión, que más parecen sepultura que no casa*.”⁶⁶⁸ Todo esto hace que la imagen del indígena alcance su última etapa de ascensión, una vez con la conversión: el indígena – cristiano. Son los “*buenos cristianos*”, “*los justos*”, “*los nuevos cristianos*”,⁶⁶⁹ pero además – y aquí encontramos de nuevo la misma imagen de la candidez y de la fragilidad del indígena – “*plantas tiernas en la fe*”, “*con la leche de la fe en los labios*”.⁶⁷⁰ La imagen no para aquí sino que viste también una forma mística; el mismo cuerpo del indígena como individuo o colectividad se vuelve de manera hiperbólica en “*el templo vivo*”, “*el templo espiritual*” de Dios.⁶⁷¹

El cambio que se produce en la imagen del indígena una vez con la conversión es impresionante y se presenta de diferentes formas. Un primer aspecto de la nueva transformación que sufre la imagen del indio es la secularización de la profesión misionaria cristiana. Aparece de este modo el indígena mismo como predicador y misionero, sea como mercader autóctono bautizado que esparce la semilla de la fe en sus viajes en tierras lejanas por devoción propia o por difusión “supervisada” en su mismo ámbito.⁶⁷² Generalmente, esta acción es el resultado de la propia devoción del indígena, movido por el ardor de la fe: “*en este año pasado de 1536 salieron de esta ciudad de Tlaxcala dos mancebos indios confesados y comulgados, y sin decir nada a nadie se metieron por la tierra adentro más de cincuenta leguas, a convertir y enseñar a otros indios [...] Y de esta manera han hecho otros algunos en muchas provincias y pueblos*.”⁶⁷³

⁶⁶⁶ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 195, 63.

⁶⁶⁷ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 97; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁶⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 101; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 83, 183; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 96, 128; Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁷⁰ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 80, 220; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 193.

⁶⁷¹ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 180, 220.

⁶⁷² Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 379, 163.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 150.

Una segunda transferencia – aunque no completa – se hace en la imagen del indio – monje y aun sacerdote cristiano: “*a los principios tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y para religiosos, y ellas para monjas y religiosas; pero engañónos nuestra opinión; por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección; y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos.*”⁶⁷⁴ Semejante es el caso de un mancebo, señor principal de un pueblo de Michoacán quien, seducido por el ejemplo de San Francisco, quiso seguir el camino de la pobreza, pidiendo el hábito de monje y logrando compartir la vida de los frailes.⁶⁷⁵ El más alto nivel que alcanza este tipo de transferencia es ilustrado por el indio – mártir de la fe. Toribio de Benavente nos ofrece dos ejemplos en este sentido: el del hijo cristianizado de un cacique de Tlaxcala, matado por su propio padre y los dos jóvenes que ayudan en la obra misionaria en Tepeaca pero acabarán asesinados.⁶⁷⁶ La conciencia del indígena se despierta bajo el toque caritativo de Dios de modo que éste llega aun a tener vergüenza por su pasado, por su existencia vivida en las tinieblas de la idolatría: “*después que los indios recibieron la fe, habían vergüenza de sacar lo que habían escondido [los ídolos] y así podrecíase.*”⁶⁷⁷

La nueva imagen del indígena se refleja también en la devoción que muestra para recibir los sacramentos de la nueva fe. El mismo Toribio de Benavente lo presenta en instantáneos muy plásticos, refiriéndose especialmente a la confesión; dice: “*si en alguna parte hallan quién los consuele, luego hacen hilo como hormigas*” o “*son muchos los que andan de un confesor en otro, y de un monasterio en otro, que parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida.*”⁶⁷⁸ La misma imagen del fervor religioso se presenta en el modo de actuación, en forma de imágenes sensibles: “*Cuando van a el bautismo, los unos van rogando, otros importunando, otros lo piden de rodillas, otros alzando y poniendo las manos, gimiendo y encogiéndose, otros lo demandan y reciben llorando y con suspiros.*”⁶⁷⁹ La ofrenda que presenta el indígena delante del nuevo Dios cambia igual de imagen al mismo tiempo que el oferente y recibe también la proyección cristiana; es una ofrenda más digna – aunque algunas veces sencilla – que la de Salomón: “*después allegados cerca del altar, vedas tomar*

⁶⁷⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 925.

⁶⁷⁵ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 162-163; para una imagen semejante véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 923.

⁶⁷⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 252-253, 256; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 928.

⁶⁷⁷ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 120; véase también p. 37.

*los puercos y ponerlos entre los brazos y ofrecerlos, parecía esta iglesia el Arca de Noé, a do [puesto que] traían tantos géneros y diversidad de ofrendas, y también ofrecen gallinas y otras aves.[...] Parecióme que Salomón con toda la gloria de su templo, ni con todos sus sacrificios y millares de bueyes y ovejas no ser más aceptas a Dios que la ofrenda de estos pobrecitos.”*⁶⁸⁰

El guerrero español, el mismo, queda algunas veces sorprendido frente a ésta muestra de devoción cristiana indígena; su reacción define claramente una imagen sensible positiva: se maravilla, se vuelve compasivo, admirativo, llora, aun se espanta (en sentido positivo).⁶⁸¹ Más que esto, el mismo indígena cristiano se vuelve en un buen ejemplo para el mal cristiano español y le hace cambiar su imagen y actitud frente al indio: “y la cristiandad de estos naturales ha convertido a bien vivir a muchos, e a otros que los aborrecían e los estimaban en menos que a sus caballos, después que los han visto ser cristianos de veras, los aman e defienden e vuelven por ellos.”⁶⁸²

La imagen del indígena inocente y devoto cristiano se fortalece también por el contraste entre éste y el español guerrero. En este sentido el primero aparece como una oveja delante del lobo⁶⁸³ o como un gusano de seda de cuyo “sudor y trabajo se visten y enriquecen a los que por ventura vienen sin capas de España.”⁶⁸⁴ Y en este caso, el mismo español llega a jugar el papel del malvado, de Satanás frente al nuevo indígena: “antes que la malicia de las gentes codiciosísimas que acá pasan y allá informan hubiesen tanto encarnado en fraudes y cautelas y en hacer siniestras y sofísticas razones y relaciones, e inventar invenciones de Satanás por cuantas vías pueden, para más presto acabar estos naturales, y para trabucar y engañar el bueno y sano.”⁶⁸⁵ Pero ese aspecto muestra al mismo tiempo una defeción en el fundamento de ésta construcción mental. Lo que hace que la imagen de la cristiandad del indígena no sea absoluta, tampoco en la visión de los religiosos, así como lo muestra plásticamente fray Toribio de Benavente: “es el mal que algunos sacerdotes que los comienzan a enseñar, los querrían ver tan santos en dos días que con ellos trabajan, como si hubiese diez años que los estuviesen enseñando, y como no les parecen tales, déjanlos; parécemelos tales a uno que compró

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 96, en Tlaxcala, 1536; véase también pp. 95, 156.

⁶⁸¹ *Ibidem*, pp. 96, 127, 165.

⁶⁸² Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁸³ Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 118, 176.

⁶⁸⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 127, alusión a los españoles llegados tras la conquista; otras imágenes contrastantes en Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 88, 195.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 173; véase también p. 220; el mismo Francisco de Vitoria consideraba que fingir la fe cristiana “es un abominable sacrilegio”, cf. *op. cit.*, p. 118.

un carnero muy flaco y diole a comer un pedazo de pan, y luego atentóle la cola para ver si estaba gordo.”⁶⁸⁶ De aquí comienza otra faceta de la imagen del indígena y es precisamente por eso que insiste Olmos en una planificación sistematizada, por etapas, en cuanto a la evangelización del Nuevo Mundo, en cortarle al idolatra primeramente las raíces para que después se pueda sembrar la nueva fe: “*no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas ni ser plantadas bondades sin ser primero desarraigadas las maldades*”.⁶⁸⁷

3.5.2. El hereje y la imagen perversa de la devoción

Anteriormente hemos visto el camino ascendente de la imagen nueva del indio por medio de su actitud religiosa, pero el camino va en ambos sentidos, de modo que esto implica también uno descendiente – hacia su herencia –, pero dentro del mismo ámbito, la cristiandad. Veamos si lo hay y en qué forma.

¿Si la idolatría es un pecado muy grave, sería esto el más condenable o todavía hay otro más allá? “*¡Oh, mucho más malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído las palabras de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría, y mucho más dignos de llorar los que después de bautizados y de haberse convertido a Dios tornan a hacer supersticiones, o a idolatrar! Todos los que tal hacen son hijos del Diablo y dignos de gran castigo en este mundo y en el otro de grande infierno.*”⁶⁸⁸ Sí, lo hay, y esto es la traición de la fe, la herejía. Sin embargo, los cronistas ofrecen pocas imágenes precisas sobre la herejía y, aún todavía menos, utilizan esta palabra acusadora. Lo que se destaca más como imagen general es la duda, la incredulidad con respecto a la verdadera cristianización y devoción del indígena: “*y son muy incrédulos en creer el aprovechamiento de los indios [...] y piensan que debe ser fingido lo que de los indios se dice, y la penitencia que hacen.*”⁶⁸⁹ Esta imagen dubitativa se presenta de dos formas: como una negación indirecta de la verdadera penetración del Evangelio entre los indios (en algunos defensores del indio cristiano) y una negación directa y tajante. Mientras que Toribio de Benavente, así como hemos visto más arriba, presenta la mentalidad del “otro” español (“*los españoles*”, “*algunos*”), no la suya, propia – que se induce ser

⁶⁸⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 125.

⁶⁸⁷ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁸⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁸⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 96; véase también *ibidem* 141, 137, 165; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1144.

diferente, Bernardino de Sahagún presenta su propia visión, directa: “*la cual devoción también es sospechosa.*”⁶⁹⁰ Pero ambos permiten sorprender obviamente, aunque de ángulos diversos, verdaderos puntos de vista de los españoles sobre el indígena tras la Conquista.

La “nueva idolatría” se presenta en varias hipóstasis. Una de éstas es la resistencia a la nueva religión, porque la costumbre antigua es muy difícil de arrancar y quitar, por lo cual, dice el cronista, la lucha contra la idolatría parece más una “*batalla contra los amorreos y cananeos, y contra todas aquellas siete generaciones que ocupaban la tierra de promisión.*”⁶⁹¹ Tal es el caso del cacique de Tlaxcala, quien, aunque oficialmente cristianizado, prácticamente y a escondidas rendía todavía culto a los dioses ancestrales⁶⁹²; o del culto rendido a ciertos lugares no relacionados con algún culto cristiano: “*Hay otras muchas fuentes y aguas donde ofrecen aún el día de hoy, que convendría requerirlas para ver lo que allí se ofrece.*”⁶⁹³ En la base de esta visión puede encontrarse la imagen de la conversión forzada del indígena.⁶⁹⁴

El segundo sendero de la “nueva idolatría” o más bien dicho la “idolatría rediviva” se manifiesta debido a la “perversión” de la nueva generación de conversos indios por los sacerdotes y los viejos indígenas, portadores y guardianes de las antiguas costumbres: “*Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumeros sino de sangre humana*”.⁶⁹⁵ El símbolo de la perversión indígena en la nueva época cristiana es el “brujo”.⁶⁹⁶ De este modo, la imagen del sacerdote indígena perteneciente al tiempo de la idolatría hace lugar al hechicero del tiempo de la cristiandad. El demonio sigue él mismo y, en el nuevo ámbito, cristiano, busca recuperar lo que más puede de su reino perdido. Por lo tanto su respuesta se dirige hacia los nuevos cristianos, todavía tiernos en la nueva fe, probando sus antiguos engaños con la ayuda de sus remanentes secuaces de la época idolátrica: “*Y cada día cerca y rodea la presa por la tornar a correr al qual sola la fe formada le es impedimento porque del fe tibia o muerta poco o nada*

⁶⁹⁰ *Ibidem.*

⁶⁹¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁹² *Ibidem*, pp. 252-253; véase también pp. 256-257; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 928; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁹³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143, véase también p. 1142.

⁶⁹⁴ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁹⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁹⁶ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

se espanta.”⁶⁹⁷ La más fuerte y característica herramienta que tiene a la disposición es la visión, las apariciones, con las que tantos había acostumbrado y atormentado tantos siglos al indígena: “*el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto*”.⁶⁹⁸

Otro camino hacia la antigua idolatría es dejado abierto, al principio, por los mismos conquistadores; es la idolatría tolerada: “*En todos los templos de los ídolos, si no era en algunos derribados y quemados de México, en los de la tierra, y aun en el mismo México, eran servidos y honrados los demonios. Ocupados los españoles en edificar a México y en hacer casas y moradas para sí, contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificio de homicidio público [...] y de esta manera se estaba la idolatría en paz, y las casas de los demonios servidas y guardadas con sus ceremonias.*”⁶⁹⁹

Una última vía de la supervivencia de la antigua idolatría es reflejada por el mestizaje religioso, la disimulación de viejos costumbres bajo la manta protectora del cristianismo. Hay dos imágenes pero una de ella es visible, mientras la otra, invisible, es pegada y escondida tras la primera. Esto pasa tanto con los ídolos, escondidos en los pies de las cruces o dentro del mismo altar, con las fiestas, paliadas por las fiestas o por los santos cristianos, con las ofrendas y otras costumbres – bailes, cantares.⁷⁰⁰ Siempre lo que es prohibido busca adaptarse, esconderse y disfrazarse, pero no desaparece. No falta en este ambiente la continuidad ritual, con ofrendas “paganas” – sahumerios, auto-sacrificio, incluso “*sacrificio de homicidio público, que a escondidas y a la redonda de México no faltaban.*”⁷⁰¹ Como se observa, la imagen del sacrificio humano persiste todavía, incluso después de la conquista y en la época del principio de la evangelización. Y uno de sus elementos principales, representado en el espacio sagrado, empieza a quebrarse: se trata de espacios públicos, pero también de espacios privados, ocultos. A medida que el control del conquistador y de la nueva administración y religión se impone, el rito sacrificial empieza a disiparse y desvanecerse. En un principio, como vemos la imagen enfoca una imagen pública, lo que podría ser relacionada con el sacrificio humano tolerado o no-descubierto. En la segunda imagen, el sacrificio humano, como costumbre idolátrica prohibida, se retrocede y se refugia

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, pp. 43, 45, 69.

⁶⁹⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, pp. 40-41, 35; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 928, 1144–1146.

⁷⁰¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 34, 137; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 71; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1142.

sucesivamente en espacios cuanto más alejados de la vista del español. El tiempo y el espacio del ritual cobran una dimensión distinta ahora: ya no se trata de ceremonias oficiales, públicas, sino que todo se envuelve en secreto y oscuridad; es el tiempo y espacio de las brujas medievales: “*le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él*”⁷⁰², “*para que sólo maten a escondidas*”⁷⁰³. Esta la imagen del otro indígena-cristiano, el cristiano malo, devoto del diablo, lo que induce la idea de que ya no hay camino atrás hacia el indio idolatra, el Nuevo Mundo ya no es visto como un mundo idolatra, sino como una parte de la cristiandad y, en consecuencia, sus habitantes ya no son indios o idolatras, sino cristianos o herejes.⁷⁰⁴

Tras esta evidencia e visión de la idolatría paliada, en la imagen del indígena tendría que observarse un cambio correlativo con su regreso al estado anterior a la evangelización; lo que no ocurre a nivel general. Y esto porque se trata de un “nuevo indígena”, el “nuestro”. Ahora lo que prevalece es “*la pobre gente*”, que necesita que “*fuese desengañada del engaño que agora padece*”⁷⁰⁵ y que todavía se encuentra en “*confusión y ceguedad*”.⁷⁰⁶ La nueva imagen se presenta de este modo como una doble visión, que se construye en torno a dos ejes: la experiencia y la interpretación de la mirada, ambas teniendo como base la cosmovisión. Tomemos dos casos, el de Toribio de Benavente y el de Francisco de Aguilar. En cuanto a la devoción de los nuevos convertidos, Benavente presenta una imagen generalmente favorable para los indios, mientras que Aguilar evidencia la falsedad de este cuadro: “*y ahora por nuestros pecados ya siendo cristianos vienen a las iglesias casi todos o muchos de ellos por fuerza y con muy poca reverencia y temor.*”⁷⁰⁷ Respecto al acatamiento dentro del lugar sagrado, conforme a Aguilar, el indígena muestra “*muy poca reverencia y temor, parlando y hablando, y al mejor tiempo de la misa saliéndose de ella y del sermón*”,⁷⁰⁸ mientras que Benavente lo presenta de modo contrario: “*y son tan docibles y mansos, que más ruido dan diez de España que mil indios.*”⁷⁰⁹

Aunque el cristianismo y la conversión representan metas comunes de ambos grupos, el aspecto religioso influye de modo distinto sobre la visión dinámica del sacrificio. En este sentido, para el fraile

⁷⁰² Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁰⁴ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 69.

⁷⁰⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1146.

⁷⁰⁶ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁰⁷ Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 167-168.

inmerso en el mundo de la religiosidad (con todos sus elementos teológicos), el elemento cultural (el sacrificio) impacta solamente desde el punto de vista de la Escritura Santa (experiencia religiosa y de la información). En cambio, para el guerrero, inmerso especialmente en el mundo temporal, el sacrificio impacta especialmente desde el punto de vista de la experiencia práctica, vivida – la guerra, la muerte (de sus camaradas sobre todo). En consecuencia resulta que dentro del mecanismo de formación de la visión dinámica un papel importante es representado por el impacto psicológico distinto – casi ausente (o de otra índole) en el caso de los frailes. Los guerreros experimentan tal vez directamente el sacrificio humano – la vista directa en casos de indígenas o de sus camaradas o de sus consecuencias – los restos de los españoles sacrificados, y esto con base en la información recibida. Resultan así dos visiones enfocadas de modo distinto. También para el fraile, el misionero, la conversión de los paganos representa una guerra, pero una guerra (generalmente) pacífica, con otras armas, donde el único sangre vertido fue el de Jesucristo.

Un cambio de la imagen del indígena infiel, del gentil tras el contacto, se refleja en la institución del requerimiento, lo que muestra una cierta consideración (por lo menos virtualmente) para los que hasta entonces eran vistos como víctimas seguras y sin ningún derecho, excepto el de pertenecer y servir al primer “explorador”.

El cambio en la mentalidad se puede dar ahora más porque ya existe una abertura representada por el humanismo y uno de sus lemas – la experiencia. Esto permite cambios de las fronteras míticas, que se desplazan a medida que retrocede el espacio reconocido o a medida que éste se iba identificando.⁷¹⁰ Algunas veces la misma imagen se esfuma. Un ejemplo relevante es la Cíbola mítica: *“Cíbola es un pueblo de hasta ducientas casas: son a dos, y tres y cuatro y cinco sobrados; tienen las paredes de un palmo de ancho, los palos de la maderación son tan gruesos como por la muñeca, y redondos: por tabla con tienen [tablazón tienen] tienen cañas muy menudas con sus hojas, y encima tierra presada: las paredes son de tierra y barro [...]. De esta gente algunos traen mantas de algodón y de maguey y cueros de venados adobados, y traen zapatos de los mismos cueros hasta encima de las rodillas. [...] La tierra donde siembran es toda arena; son las aguas salobres, es tierra muy seca, tienen algunas gallinas, aunque pocas; no saben qué cosa es pescado. Son siete pueblos en esta provincia de Cíbola, en espacio de cinco leguas; el mayor será de ducientas casas, y otros dos de a ducientas, y los otros a sesenta y a cincuenta y a treinta casas.”*⁷¹¹

⁷¹⁰ Georges Baudot. *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Patria, 1996, p. 216.

⁷¹¹ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 391.

Consideraciones preliminares

Un primer elemento cultural del mundo indígena, relacionado al sacrificio, el tiempo ritual, encaja perfectamente, según algunos conquistadores, con su correspondiente europeo. A una simple vista y comparación, no hay diferencias. La astrología europea utiliza calendarios que, posteriormente, fueron transpuestos o adaptados al Nuevo Mundo. Y estos vienen de una etapa pre-cristiana. Aun más, todavía en la Europa del descubrimiento del Nuevo Mundo se celebran rituales con sustrato pagano que se circunscriben a un tiempo ritual agrario con raíces en la antigüedad clásica tardía. La imagen del calendario indígena, de raíces tan antiguas que incluso se antepone a la aparición de la idolatría en el Nuevo Mundo, deja sugerir, tal vez, que este calendario no estaba contaminado por la idolatría actual y también abre la posibilidad de la correlación con el calendario agrícola / astrológico medieval. Sin embargo, una segunda imagen viene a interponerse, imponiendo la marca idolátrica sobre este calendario, por el motivo de utilizar una cuenta extraña que no encaja con el paso natural del tiempo. En consecuencia, esta distorsión del aspecto temporal no puede ser más que la obra del mismo demonio. Lo único que pudo hacer la Iglesia fue “bautizarles”, incorporándolos a su tiempo cristiano o prohibirlos. En el último caso se llegó al fenómeno de interpretatio, esto es, los rituales populares se disfrazaron bajo formas rituales cristianas.

Sobre esta primera imagen equiparable entre las dos culturas, se sobrepone la imagen negativa, de rechazo, debido a la nueva situación contextual. Los conquistadores se encuentran en un mundo nuevo, no-cristiano, que tiene que ser evangelizado. En consecuencia, no hay que hacer ningún tipo de compromiso inicial para que el fruto de la obra evangelizadora carezca de las concesiones otorgadas al paganismo europeo. Sobre todo, porque las esperanzas del imaginario milenarista hacen de este Nuevo Mundo un mundo modelo de la evangelización antes del fin de los tiempos. Aquí, las relaciones de potestad (poder, autoridad) son diferentes que las existentes al principio de la expansión del cristianismo en Europa. En el Viejo Mundo, el cristianismo tuvo que luchar contra reyes y raíces culturales paganas muy fuertes. En el Nuevo Mundo, el cristianismo tiene la posibilidad de imponer la evangelización desde las posiciones del conquistador.

La representación genérica que impregna el imaginario de los primeros conquistadores en cuanto al espacio sagrado se manifiesta por la misma bipolaridad, como en el caso de la imagen del tiempo cultural indígena. El aspecto exterior del espacio sagrado indígena remite a veces a una imagen

idílica, pacífica. La misma imagen arquitectónica, como proyección cristiana, de índole bíblica, remite a las tribus de Israel. Otro aspecto que alimenta la imagen positiva es la proyección comparativa cristiana de los centros ceremoniales indígenas como lugares de peregrinación parecidos a Jerusalén o Roma; la imagen pudiera haber indicado, en caso de proyección negativa a la Meca musulmana. La proyección terminológica todavía refleja, parcialmente, por medio de la traducción cristiana, esta imagen correspondiente al mundo cristiano: el templo, la iglesia o el monasterio pertenecen al ámbito divino. Sin embargo, la misma proyección desvela la imagen maldita de este espacio, la iglesia diabólica, la casa del diablo o la mezquita, mostrando la otra faz del espacio sagrado indígena, el ámbito demoníaco. La misma otra cara demoníaca ofrece también la proyección arquitectónica con la imagen de la pirámide de Cholula como otra torre Babel. El gran fervor religioso reflejado en los incontables edificios dedicados a las divinidades indígenas, inventos del demonio, muestra la grandeza de la idolatría en este mundo, transformado en un dominio del reino idolátrico estacado con lugares de culto. El lugar sagrado por excelencia, el templo indígena, representa la imagen del pacto de sangre con el demonio; su fundación está asentada sobre sacrificio y sangre humana. A pesar de ser una representación bipolar, el tono negativo de la segunda imagen, de carácter idolátrica, del segundo elemento constitutivo del imaginario del sacrificio, es más acentuado e incisivo.

La divinidad indígena se presenta como una imagen bipolar, al igual que las imágenes anteriores. Este aspecto está reflejado de manera evidente y tajante en la proyección terminológica en donde se destaca la dicotomía dios / demonio con respecto al numen indígena. El primer término pertenece generalmente al imaginario del guerrero español, mientras el segundo, al imaginario del religioso. Como una incidencia peculiar, encontramos al hombre-búho, una imagen compleja que remite tanto al mundo indígena, como al mundo medieval cristiano – al demonio indígena, al religioso indígena como sacerdote y como brujo. Junto a esta imagen se destaca, como otra peculiaridad, la imagen del hombre-dios. Es una imagen que remite especialmente a las culturas antiguas, clásicas, pero con características, reminiscencias de otro culto, que induce la idea de una etapa anterior a la idolátrica en la existencia remota del indígena en este mundo. Un efecto especial similar tiene la proyección cristiana de la cruz como un posible conocimiento de Dios en tiempos remotos. La misma doble dimensión en la visión de la deidad indígena refleja también la imagen de la amplitud, de la jerarquización y la multifuncionalidad de las divinidades indígenas. Recuerdan tanto al mundo clásico griego-romano idolatra con sus cohortes de númenes divinos y sus distintas especializaciones, como a la santería cristiana en pleno desarrollo y que se enfoca de igual manera en el padrinazgo de ciertas

categorías profesionales. Fuera de esta visión genérica se inserta una imagen peculiar, representada por el indígena (chichimeca) situado al margen de la humanidad, presentado a veces como el idolatra simplísimo que solo conoce a una divinidad. Pasando a la esencia de la divinidad indígena, sus características son eminentemente negativas; el dios / el demonio es vanidoso, malvado, engañador, oscuro.

El ídolo, como creación e instrumento del diablo es demonizado por completo; falta cualquier otro rastro de proyección positiva o neutral. Es el instrumento mediador por medio del cual el demonio se comunica directamente / indirectamente con sus secuaces – los sacerdotes indígenas – y su pueblo idolatra. Un aspecto que alimenta esta imagen negativa es incluso la innumerable cantidad de efigies y su diversificado aspecto, que culmina con el ídolo de aspecto y figura humana, un verdadero sacrilegio conforme al segundo mandamiento divino del Antiguo Testamento.

La confusión terminológica divinidad / ídolo induce un efecto especial debido a este acercamiento, esto es, la imagen del idolatra: el adorar la imagen (el ídolo) como un real numen divino y no como una efigie o espejo de lo divino que puede constituirse en un instrumento inspirador para la comunicación con Dios.

Una primera impresión general que destaca en el imaginario del primer ítem cultural del indígena de gran impacto – el sacrificio humano – son los cinco registros de imágenes de gran impacto emocional: la amplitud de la costumbre ritual, la tipología del acto sacrificial, el sacrificio del niño, el manejo de la sangre y el osario de las víctimas sacrificadas. Cada uno de estos registros tiende a constituirse en imágenes centrales, estereotípicas del sacrificio indígena. Todas contribuyen en la construcción de una imagen negativa entorno de esta costumbre cultural, cada una por sus propios aspectos peculiares. La cantidad inmensa de víctimas sacrificadas sobre los altares de los dioses indígenas crean la imagen de una verdadera hecatombe. El sacrificio por la extracción del corazón tiende a constituirse en una imagen típica, al igual que el sacrificio del niño inocente. La sangre del sacrificio humano inunda todo el escenario – sacerdotes, ídolo, templo – instaurando una imagen ensangrentada de la escena ritual. Todo lo que toca o involucra el sacrificio humano se vuelve endemoniado – incluso los instrumentos de sacrificio o los instrumentos de percusión de los sacerdotes. El sacrificio humano induce un torbellino de reprobación, una ola de percepción negativa que cubre todo el mundo indígena esta vez, no solamente al sacerdote, sino también al indígena en general. Es por eso que la imagen del sacrificio indígena – con respecto a algunos aspectos y registros del sacrificio humano, como los niños – proyecta una visión inhumana del indígena y su ritual se transforma en un

verdadero crimen, un acto profano y profanador (por derecho natural como injuria al ser humano y por derecho divino, por sacrificar una vida humana y verter sangre humana).

La tonalidad de la imagen se diferencia también en función del tipo de la víctima humana. Si bien, en el caso del indígena como víctima humana, la visión del sacrificio se presenta con una connotación religiosa, en el caso del niño o del español como víctimas, el tono no retiene más que la visión de una muerte cruel y lastimosa, esto es, sin valor religioso. La imagen del sacrificio infantil, el símbolo de la pureza y de la inocencia, reúne la condena unánime, tanto del fraile como del guerrero español. Una imagen singular y peculiar, viene a presentar otra visión distinta de la anterior, pero sin lograr a franquear las barreras oscuras de la imagen del indígena conectado al ámbito del sacrificio. Queda solamente como una imagen peculiar, pero sin un gran impacto, sino más bien como un matiz poco distinto en el imaginario del indígena y de su ritual. Se trata de la imagen del indígena que no conoce o practica el sacrificio, el bárbaro, el salvaje que ni siquiera llega al conocimiento de lo divino o apenas llega a este tipo de entendimiento y que se encuentra a la periferia de la humanidad y de la civilización – el chichimeca.

Tres son los personajes humanos del acto ritual que logran destacarse y constituirse en imágenes estables y de gran impacto dentro del imaginario sacrificial (de un registro que abarca también a los actores participantes en las ceremonias previas al sacrificio y los ofertantes – el guerrero, el comerciante). Estas son: las víctimas humanas, el sacrificador – el sacerdote indígena y el participante – el indígena en general. En cuanto a la primera categoría, el cuerpo sacrificial, en general, no se percibe más que la compasión y la condena por la suerte del ser humano frente a un destino cruel e infame. Aun aquí hay matices distintos en función del tipo de víctima humana: si, como vimos, en el caso del niño, el tono es muy vehemente e imperdonable, en el caso del esclavo o del guerrero, la imagen se limita a la simple compasión para la suerte triste y desdichada de este. Un lugar especial en el imaginario de la tonalidad sentimental está otorgado a las doncellas vírgenes y muy hermosas – marca específica de la visión caballeresca.

Un aspecto que se destaca de esta imagen general de la víctima humana es la universalidad del sacrificio humano. Nadie puede escapar de este destino; todas las categorías sociales y todos los seres humanos están destinados, virtualmente, a cumplir con el sacrificio del demonio, puesto que todos son sus siervos, del amo cruel y enemigo del género humano. En este mundo idolatra, hasta el embajador de otro pueblo, en su ejercicio de la función puede ser transformado en una víctima del sacrificio humano.

La imagen que refleja la actitud de la víctima humana frente a su destino final abarca un diverso registro psicológico de respuestas emocionales: desde la devoción, hasta el miedo y la renuncia ante el cruel destino. La reacción general de este registro imaginario, que transforma la ofrenda humana en la imagen de una verdadera víctima, obligada a este acto atroz, expulsa al acto ritual indígena del ámbito religioso hacia lo profano, transformándolo más bien en una ejecución criminal que un acto de devoción común. Un verdadero sacrificio es un sacrificio consentido por todas las partes implicadas, incluso y especialmente de parte de la víctima, como el sacrificio de la hija de Jefté o de los mártires cristianos.

El sacrificador, la segunda categoría implicada en el ritual del sacrificio humano indígena, comparte el lugar central en el imaginario con la ofrenda humana. La figura del sacerdote domina el imaginario del indígena más que cualquier otro personaje – casi en cada encuentro se destaca la imagen del sacerdote indígena. El impacto que produce la imagen del sacerdote indígena no es menor, pero se inscribe en un registro distinto. Mientras la imagen de la víctima humana se inscribe en una trayectoria ascendente, culminando con la imagen del niño, la imagen del sacerdote indígena se inscribe en una trayectoria general descendente. Un primer aspecto del imaginario sacerdotal está enfatizado por medio de la proyección traductora y comparativa cristiana con respecto a la jerarquización del cuerpo sacerdotal y a la terminología correspondiente a los oficios e incluso a la vestimenta aferente. Es una imagen, generalmente, neutral. A esta imagen, neutral, se le adjunta una imagen positiva, aunque de menos impacto, llegando incluso a elogiar al sacerdote indígena al presentar una imagen de la pureza corporal y moral – honestidad, castidad, humildad –, digna de un monje cristiano. La imagen no solamente que alude a una comparación indirecta entre los dos mundos, sino que pone frente a frente a los exponentes de los dos mundos – el sacerdote indígena y el sacerdote cristiano, confrontación de donde sobresale la virtuosidad y la devoción del primero.

La otra imagen, la otra faceta del sacerdote indígena está sin embargo sumergida en la oscuridad completa. Y es la más impactante. La multitud de los representantes del cuerpo sacerdotal proyecta la imagen de un mundo de la idolatría controlado por un verdadero ejército de sacerdotes. En el ámbito del sacrificio y especialmente del sacrificio humano es donde se produce este cambio. Alrededor de la imagen del sacrificio humano se construye la imagen estereotípica negativa del sacerdote indígena. El elemento principal de esta visión es la oscuridad física y espiritual. El aspecto repugnante que se refleja en la suciedad, el pelo largo, el tinte negro, le inculca una expresión y apariencia espantosa a la cual se le incorpora la crueldad, característica impregnada por el contagio debido a su oficio – es el sayón, el

verdugo, el carnicero. La imagen esta edificada con base en varios registros – olfativa, visual, auditiva. Sin embargo, la visión no para aquí, sino que continua con el registro del sodomita, del antropófago, del brujo, llegando incluso a exceder los límites de la humanidad. Todo esto llega a ensamblar una imagen dual inseparable de la oscuridad: el diablo / sacerdote indígena, en la personificación de la imagen del hombre-búho.

Como casi en todos los casos anteriores hay una cierta dicotomía entre la visión del guerrero y la del fraile cristiano. Para el primero, el sacerdote indígena representa un enemigo más, que ocupa su lugar propio en el contexto de la cultura indígena, pero sin que su imaginario sea enfatizado demasiado. Al guerrero le preocupa otros aspectos y elementos de la cultura indígena: la suntuosidad y riqueza, la vestimenta, las armas y todo lo tocante al registro bélico del Otro. En cambio, para el fraile, el sacerdote indígena es exactamente su contrincante contra el cual tiene que luchar, su enemigo real, terrenal. Por eso, la imagen es mucho más detallada, más clara, recurriéndose muchas veces al mecanismo de la traducción cultural y a la comparación para dar a conocer mejor al principal enemigo de la obra misionera. En una visión genérica, tanto para los guerreros como para los frailes, la imagen del sacerdocio indígena es eminentemente negativa; el sacerdote indígena es el más idolatra entre todos.

La proyección de la imagen del simple creyente es en cambio mucho más suave. No es él, el enemigo, sino la “oveja” perdida, el inocente que tiene que ser dirigido hacia la luz de la verdadera fe. Sin embargo, tampoco faltan los matices en la visión española debido, tal vez, en especial al contexto en el cual tuvo lugar el choque cultural y al testigo mismo. La imagen del simple indígena / el indígena genérico en el contexto del ritual del sacrificio humano es reemplazada por la imagen de la turba; es una imagen, generalmente, indistinta, neutral, de simple espectador. Sin embargo, fuera de este contexto inmediato, ésta refleja una visión bipolar casi balanceada. De un lado, tenemos la imagen del indígena engañado por el diablo, el inocente, el simple “niño”, el buen idolatra, el devoto que todo lo hace considerándolo como una buena obra, sin darse cuenta de la dirección errónea de su devoción. Es un ser humano lleno de virtudes – pobreza, humildad, reverencia, obediencia – dignas de un verdadero cristiano. Del otro lado, la faceta que nos ofrece el indígena es la proyección bíblica de los gabaonitas idolatras, la imagen del idolatra perfecto o del bárbaro cruel y feroz (el chichimeca), copia fiel del bárbaro del imaginario medieval cristiano de origen oriental (el tártaro y el mongol), incapaz de recibir la verdadera fe y la cruz.

El osario, el lugar en donde se espetaban las calaveras de las víctimas sacrificadas, es la última imagen de impacto del registro imaginario del acto sacrificial. No es un reflejo del osario medieval, relacionado al culto de la muerte, sino más bien una imagen de la muerte cruel, de la idolatría, una proyección del apocalipsis.

La imagen antropofágica representa sin duda el punto culminante, la visión apoteótica del imaginario sacrificial. La visión del cuerpo antropofágico incluye dos imágenes centrales. La imagen del desollamiento de la víctima humana es una visión que tiende a volverse estereotípica, aunque se queda como una imagen de segundo plano. De mucho mayor impacto es la imagen del manejo antropofágico del cuerpo de la víctima, imagen que rivaliza con la del acto sacrificial en sí y que se constituye en una extensión de éste y un componente básico del imaginario con respecto al sacrificio humano indígena. La imagen del actor involucrado en esta escena no tiene un carácter integrador, no reúne en una imagen global a todas las categorías de indígenas. De hecho, una de las características particulares de la imagen del sacrificio humano indígena es la proyección de una cierta estructura y jerarquía de la imagen del indígena participante, en función del lugar o papel que ejerce en el contexto sacrificial. En el caso de la antropofagia, se destaca una imagen bipolar, en donde el simple indígena, de condición baja, está excluido de los banquetes con carne humana y, en consecuencia, esta eximido de la carga que recae sobre el otro indígena – sacerdote, guerrero, rey o comerciante. Dos registros están marcando esta imagen: uno cultural y el otro, teologal. El primero hace la distinción entre el tipo de preparación de la carne humana, entre lo crudo y lo cocido. La imagen insiste sobre el segundo aspecto, lo que representa una negación de la bestialidad.

Por el otro lado, la imagen de la antropofagia no ritual, canibálica, remite al registro bestial que proyecta al indígena fuera del contexto humano. Pero incluso bajo esta marca pesada, la antropofagia, el indígena proyecta una faceta humana que lo saca de nuevo del contexto bestial; es la imagen del indígena, que bajo la amenaza de la muerte por inanición, rechaza la idea de alimentarse de la carne de su coterráneo. La costumbre nefanda de la antropofagia, que había contaminado la imagen del indígena, se refleja también en cuanto al cuerpo antropofágico. El mismo deterioro sufre también la imagen de la víctima humana y de su cuerpo. La imagen de las jaulas – caponeras donde eran guardadas las víctimas del sacrificio humano y del banquete antropofágico proyectan el desprecio para el cuerpo humano – en la visión del indígena antropófago, imagen amplificadas por la proyección comparativa: la víctima como simple carne de carnero o de vaca, como una simple mercancía. La imagen del cuerpo antropofágico se distorsiona y se transforma en una imagen profanadora y

peyorativa. El mismo lugar sagrado, el templo se contagia y altera su esencia sagrada; ahora es la imagen de un matadero y una simple cocina. Al igual que la visión peculiar del sacrificio infantil, la imagen de la antropofagia, especialmente la dimensión exacerbada y no ritual, puede tener un tal impacto que induzca una imagen generalizadora, estereotípica al nivel del indígena – todos comen carne humana. En cuanto a esta visión, presente tanto en el Conquistador Anónimo como en Cortés, hay que intervenir con una aclaración. Desde un principio tengo que confirmar que ambos pertenecen al dominio del imaginario. Sin embargo, hay que mencionar que nos podemos enfrentar con dos tipos de imágenes, de distinto origen. Por un lado, está la imagen que tiene sus raíces profundas en un imaginario colectivo, en un fundamento mental (puede ser el caso del Conquistador Anónimo), y por otro, la que tiene sus raíces superficiales, conscientes (fundadas en las profundas), alimentadas por intereses personales / de grupo / nacionales etc. contextuales.

Un último aspecto que destaca en cuanto al imaginario sacrificial de este primer encuentro cultural es la presencia marcada temporalmente de tres registros de la imagen antropofágica: la antropofagia prohibida – con la entrada del español en la Nueva España, la antropofagia tolerada –, que se extiende hasta el final de la conquista española y la antropofagia castigada, que comienza con el principio del asentamiento de la dominación efectiva española en el Nuevo Mundo.

A medida que avanzamos en la identificación de la visión de los componentes constitutivos del imaginario del sacrificio indígena, aunque se mantiene una cierta bipolaridad, una distribución de imágenes tanto positivas/neutrales como negativas (con tonalidades inherentes para cada caso en parte), el aspecto negativo y contestado se vuelve cada vez más dominante, hasta eliminar por completo cualquier otro matiz (como es el caso de la antropofagia). De los elementos componentes de esta imagen, dos son los que reúnen un consenso general en el imaginario sacrificial: la divinidad indígena, que refleja un rechazo total y el simple creyente que presenta una tolerancia total (con muy pocas excepciones/matices).

Tras la Conquista se pasa a la supresión de la idolatría por la eliminación del grupo elitista y atesorador del culto oficial (el sacerdocio y la “nobleza” indígena conservadora, ligada todavía y perpetuadora de los antiguos costumbres idólatras), lo cual deja entrever, por lo general, la imagen del simple gentil como supuestamente inofensivo y re-modelable. En este nuevo camino se pueden distinguir varias etapas. La primera etapa está dominada por la transformación de la imagen del indígena belicoso, bestial e idólatra, debido a la transferencia, contextual, que se efectúa, del ámbito idólatra al ámbito de la cristiandad. La imagen del indígena está suavizándose, siendo preparada para el

nuevo cambio: la imagen predominante de este contexto es la del indígena manso, humilde, pobrecito, niño, oveja. Esta imagen genérica está impregnada con las cualidades necesarias para el nuevo llegado al reino de Dios, el neófito indígena. La mejor de todas se refleja en el estado del indígena, que dentro de un siglo será teologizado en la filosofía de John Locke,⁷¹² como el concepto de “tabula rasa” (con origen en Aristóteles y la teología de Santo Tomás de Aquino). Este concepto de tabula rasa con respecto al indígena está en la base de la imagen del “buen salvaje”. A partir de aquí, la imagen del indígena se transfiere totalmente en el ámbito de la cristiandad, una vez con la conversión, absorbiendo después, poco a poco, las diferentes hipostasis del cristiano español: misionero, monje, sacerdote e incluso mártir. Aunque terminológicamente el imaginario no refleja al nuevo cristiano – no aparece el vocablo indio cristiano –, lo hace en cambio todo el repertorio de los traslados anteriores, como también la imagen de la devoción, de la sensibilidad religiosa y de la ofrenda cristiana. Al final, como un corolario, la imagen del nuevo indígena está reforzada por medio de la comparación con el mismo español cristiano.

El nuevo contexto histórico influye en la imagen del indígena de modo que la vehemencia del tono acusador y la condenación casi desaparecen del discurso-imagen del fraile. El guerrero no ofrece, sin embargo, la misma fluctuación genérica de la imagen, como el fraile y esto, especialmente, porque las dos categorías de observadores pertenecen a corrientes mentales que tienen raíces en conceptos divergentes: guerra – paz. Mientras que el fraile parte de una imagen ecuménica de la humanidad, de un cuerpo común, aunque a veces contagiado por enfermedades, el guerrero se basa en la imagen de una eterna oposición – él mismo y su(s) enemigo(s). Para el guerrero – generalmente – será muy difícil ver al indio (antiguo enemigo, de la fe y en la lucha) como un verdadero cristiano; esto porque él es el conquistador, el amo, y los indios son los conquistados, sus siervos, obtenidos como un “regalo” de Dios por su servicio. El guerrero siempre tendrá una visión estratificada tanto en la organización social como en la fe. Un ejemplo semejante es la mentalidad española sobre los moros convertidos, donde la actitud sospechosa, el recelo, permanecerá y, aún, desbordará. Por eso surge la sospecha con respecto al indígena, como cristiano fingido, falso. La imagen ambivalente del indígena se hace manifiesta una vez más. Ahora, lo que parecía bueno se vuelve maligno y la pureza se vuelve perversidad. Al final, el velo del nuevo cristianismo se derrumbe y reaparece la imagen repugnante de la idolatría indígena. El imaginario de la nueva idolatría se construye a partir de varias imágenes-hipostasis. Una de estas es la resistencia del indígena en contra de la nueva religión cristiana. Esta actitud consiste en la perversión

⁷¹² John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

de la nueva generación, debido a la pervivencia de antiguos costumbres idolátricas, patrocinada por antiguos maestros de la idolatría. Este aspecto se combina con la imagen de la contraofensiva del demonio en su afán de recuperar el reino a punto de perder; respuesta expresada en las numerosas visiones y apariciones que afligen al indígena. Otra hipostasis del desarrollo de este fenómeno, en una primera fase, consistió también en la tolerancia ejercitada por parte del conquistador español.

Un último aspecto está representado por el mestizaje religioso del indígena que va desde lo inconsciente hasta lo consciente (la disimulación), reflejado en la imagen persistente del ídolo, del sacrificio hacia las antiguas divinidades / la nueva, de la fusión de las divinidades antiguas con las nuevas (los Santos cristianos). Esta nueva imagen, idolátrica, ya no pertenece al ámbito idolátrico antiguo, sino que está transferida al nuevo ámbito, cristiano, lo que implica que la marca que se le está impregnado a los elementos imbricados es distinta. La imagen del espacio sagrado, del sacerdote indígena, del sacrificio indígena, del simple indígena ya no pertenecen al mundo idolatra, sino a un mundo nuevo, al mundo cristiano, por lo cual todo lo anterior recibe la marca de la herejía.

Además de las dos vías del imaginario con respecto al indígena en la nueva época, queda, sin embargo, una variante más. El que conoció al indígena en una confrontación directa – fraile o guerrero – se vuelve más comprensivo por la vida de esto. Su visión puede volverse más flexible y, en consecuencia, puede desviarse más fácilmente del imaginario genérico que la visión del español recién llegado, inmersa todavía en el crisol de la mentalidad europea y para quien todo no representa que una mentira y falsedad (la cultura indígena, la conversión): *“Maravíllanse algunos españoles y son muy incrédulos en creer el aprovechamiento de los indios, en especial los que no salen de los pueblos en que residen españoles, o algunos recién venidos de España, y como no lo han visto, piensan que debe ser fingido lo que de los indios se dice, y la penitencia que hacen, y también se maravillan que de lejos se vengan a bautizar, casar y confesar, y en las fiestas a oír misa, pero vistas estas cosas es muy de notar la fe de estos tan nuevos cristianos.”*⁷¹³

⁷¹³ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 96.

Capítulo IV. El sacrificio indígena y la polémica sobre el Nuevo Mundo

4.1. El problema de la polémica – breve historiografía

El problema de los derechos de la Corona española sobre los nuevos territorios descubiertos⁷¹⁴ del otro lado del Atlántico y los otros aspectos surgidos una vez con esta, apareció como una respuesta a dos situaciones distintas. Por un lado, la necesidad de justificar la dominación sobre los nuevos territorios imperiales frente al “orbe cristiano”, laico, representado por los otros estados cristianos, poderes económico-militares y marítimos. Por otro lado, la resolución que debió dar la teología a este asunto, una teología impregnada ya desde el siglo XV por los efluvios de la corriente humanista que se habían infiltrado y arraigado también en la sociedad española. Los centros de atención involucrados en este debate fueron, uno de naturaleza laica y otro de naturaleza espiritual. La cuestión espiritual constituyó la “punta de lanza” que encabezó y encauzó el problema y de donde surgió la polémica de carácter teológico - jurídico que se desarrolló a lo largo de un siglo entero. Como resultados de los debates y discursos contradictorios, surgieron varios títulos justificadores con respecto a los derechos de los españoles en conquistar y enseñorearse en el Nuevo Mundo. Entre los aspectos culturales que enfocaron los debates un lugar importante fue otorgado al sacrificio humano y a la antropofagia.

4.1.1. Los fundamentos teóricos de Santo Tomás de la controversia teológico – jurídica

Las bases de algunos problemas teológicos con repercusión en los aspectos tocantes a lo jurídico, fueron puestas y aclaradas por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. La distinción que Santo Tomás hizo entre lo natural y lo sobrenatural contiene los puntos centrales del debate teológico - jurídico del siglo XVI. El individuo humano está incluido al orden natural, junto con la Naturaleza, al igual que la desigualdad entre los humanos. El dominio o derecho de propiedad es natural, y, por ser natural, es común a todos los hombres, en virtud del Derecho de Gentes. En cuanto a la esclavitud, Tomás de Aquino no defiende la posición de Aristóteles y de sus seguidores, que considera a los hombres indotados como “*naturaliter servi*”, pero tampoco la denuncia. Considera que la esclavitud pertenece al Derecho de Gentes, puesto que por naturaleza, ningún hombre puede ser esclavo de

⁷¹⁴ Hay que enfatizar un aspecto terminológico: los términos utilizados en este trabajo, como el “descubrir” o “Nuevo Mundo” son enteramente correctos desde el punto de vista de la ciencia histórica y propios al tema debatido; se trata en esencia, no de una realidad exterior, sino de una *realidad contextual*, de la visión del español sobre el Otro.

otro.⁷¹⁵ La autoridad de cualquier pueblo o nación tiene su origen natural y, por eso mismo, es legítima, aunque sea que esté ejercitada por un príncipe infiel. La ley natural es una, idéntica e inmutable para todos los hombres, sean salvajes o civilizados.⁷¹⁶ Un importante problema de la Controversia estuvo relacionado con la pregunta sobre si los infieles gentiles pueden ser forzados a recibir la fe católica a la cual Santo Tomás afirma el carácter de libre voluntad del acto en sí, en el que sólo Dios con su gracia y nuestra voluntad personal pueden intervenir.⁷¹⁷ En el caso de un príncipe o rey legítimamente constituido, aunque infiel, éste no puede ser privado de ninguno de sus derechos, excepto en los casos que legitiman la intervención de la Iglesia; es decir, en virtud del derecho de legítima defensa, de carácter natural y divino.⁷¹⁸

4.1.2. Los principios de la polémica en la España del siglo XVI

La guerra para la reconquista de la península ibérica y la expulsión de los moros estaba por acabarse. Tras el viaje de Cristóbal Colón y el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Tratado de Tordesillas de 1494 establecía los derechos de navegación y conquista en el Océano Atlántico y el Nuevo Mundo, entre los portugueses y los españoles, por medio de la mediación papal, con base en el derecho papal sobre el mundo, concedido al Papa por Jesucristo, el primer príncipe del mundo. Esta idea, sostenida por Enrique de Susa en el siglo XIII, afirmaba que el Papa tenía potestad no sólo sobre los cristianos, sino también sobre todos los infieles.⁷¹⁹ El primero en cuestionar la licitud de la conquista española no fue un español, sino el filósofo escocés John Major en sus comentarios a los *Libros de las sentencias* de Pedro Lombardo, en 1508 y 1510.⁷²⁰ Sin embargo, la guerra lícita en relación con la antropofagia de los indios caribes es mencionada en una cedula Real de 1503.⁷²¹

La controversia teológica – jurídica en España se forja en Salamanca, alrededor de su Universidad y especialmente en el convento dominicano de San Esteban donde residía la escuela

⁷¹⁵ Venancio D. Carro. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, Apartado 17, 1951, pp. 122-125; sin embargo, la Iglesia excluye de esta condición a los prisioneros cristianos.

⁷¹⁶ *Ibidem*, pp. 128-140.

⁷¹⁷ *Ibidem*, pp. 152-154.

⁷¹⁸ *Ibidem*, pp. 156-157.

⁷¹⁹ Rolena Adorno. *The polemics of possessions in spanish american narrative*, Yale, Yale University Press, 2007, p. 266.

⁷²⁰ Beuchot, Mauricio. “El primer planteamiento teológico – político - jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, en *La ciencia tomista* 103, 1973, pp. 213-230.

⁷²¹ Richard Konetzke. *op.cit.*, vol. 1, p. 14.

tomista que va a irradiar con sus ideas todo el siglo XVI. Todo empieza, según Las Casas, en la Isla Española con el sermón del padre dominico Montesinos, “preparado y aprobado de antemano por todos” los otros dominicos que radicaban en la isla, quien pone en duda la legitimidad de la conquista y el dominio español sobre los indígenas del Nuevo Mundo.⁷²² La Junta de Burgos, tras la cual se promulgan las Leyes de 1512 esclarece los dos graves problemas que se planteaban: el derecho de la monarquía española sobre los nuevos territorios y la actitud frente a los indígenas del Nuevo Mundo. Palacios Rubios, consejero real y uno de los partidarios de la teocracia pontifical concuerda con la resolución de la Junta, que afirma los derechos legítimos de la Corona española en el Nuevo Mundo. Palacios considera que el Papa puede intervenir en casos de pecados contra naturaleza, pero se pronuncia por la libertad y el buen trato de los indígenas, lo que le atrae la apreciación de Las Casas.⁷²³ El licenciado Gregorio, participante a la misma Junta, sostenía, invocando la doctrina de Aristóteles que los indios, por su rudeza, no son capaces para autogobernarse. Pero más que esto, consideraba como título o derecho de conquista la idolatría y los pecados contra la naturaleza de los indios. El teólogo Matías de Paz, uno de los participantes en la reunión de 1517 del convento dominico de Salamanca, apoyándose en Santo Tomás afirma que la infidelidad negativa (de los indios) no representa una razón justa para la guerra y que el rey español puede ejercitar su dominio, en régimen de vasallos libres, solo con la autoridad papal.⁷²⁴

4.1.3. La sistematización de los aspectos teóricos de la controversia: Francisco de Vitoria y sucesores

⁷²² Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 3, Caracas, Ayacucho, 1956, pp. 13-14.

⁷²³ Juan López de Palacios Rubios; Matías de Paz. *De las Islas del mar Océano, Del dominio de los Reyes De España sobre los indios*, México, F.C.E., 1954, pp. 106, 128-129; el título de descubrimiento era uno de los títulos muy reconocidos del derecho común (al lado del título o derecho de misión evangelizadora y el de la ocupación), conforme al cual el descubridor de tierras que no pertenecían a otro – res nullis o res derelictae – podía adquirir el dominio de ellas por aprehensión material e intención de hacerlo; en caso de las Indias – donde había gente y organización política – algunos consideraban que los indios no eran dueños de sus tierras, basándose en que, por sus delitos contra la naturaleza – sodomía, antropofagia, incesto etc. – habrían perdido todo derecho, cf. Paulino Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996, pp. 27, 37, 38.

⁷²⁴ Juan López de Palacios Rubios; Matías de Paz, *Op. cit.*, pp. 219-223; Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1988, p. 46.

Con Francisco de Vitoria se asientan de una manera sistemática las teorías teológico - jurídicas. Vitoria es el primero en introducir en el esquema de la controversia otro punto de vista – los derechos de los indios. Analizando el problema, proclama el derecho de los indios a sus tierras, la legitimidad de sus Príncipes y el derecho a gobernarse a sí mismos, niega la condición servil de los indios, la condición de infieles y sus pecados ligados a la pérdida del dominio natural y incompatibilidad entre la potestad civil y el pecado.⁷²⁵ Entre los teólogos y juristas sucesores y defensores de las teorías y doctrinas de Vitoria se encuentran Gregorio López (en parte), el Doctor Navarro, Juan de Medina, los dominicos Cuevas y Salinas, Juan de la Peña, los juristas Martin Azpilcueta, Covarrubias y Santiago Simancas, el jesuita José de Acosta, teólogos como Pedro de Soto, Cano, Martin de Ledesma, Bartolomé de Medina, Antonio de Córdoba, Bañez, Molina, Pedro de Aragón, Gregorio Martínez y los salmanticenses. Mencionamos a esta pléyade sólo para darnos cuenta contra quién o más bien contra qué corriente habría que pelear Ginés de Sepúlveda.⁷²⁶

Con respecto a los derechos de intervención fundados en la Bula papal, Francisco de Vitoria afirma que el Papa no tiene alguna potestad sobre los indios ni sobre los demás infieles; todo su poder tiene una base espiritual y respecto de los indios no tiene ni siquiera esta potestad espiritual, por ser infieles. De aquí se infiere que no se les puede hacer guerra a los indios y tampoco ocuparles sus tierras.⁷²⁷

En cuanto a los títulos de intervención fundados en la rudeza de los indios, en la infidelidad y en los pecados contra la naturaleza, Vitoria afirma que la guerra y la conquista son ilícitas, y el papa y los príncipes no tienen autoridad para castigar estos pecados. El único modo de intervención por parte de los príncipes cristianos es solamente en caso de agresión por parte de esos infieles.⁷²⁸ La misma doctrina está defendida también por Domingo de Soto, Juan de Medina y los dominicos Cuevas y Salinas y Juan de la Peña. El último concibe como legítimos los títulos de intervención bélica y conquista por la *vía de la sociabilidad*. Esto significa que un príncipe cristiano puede intervenir para

⁷²⁵ Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1998; en la posición ideológica de la intervención insiste Fernández de Oviedo, acudiendo a la teoría conforme a la cual los indios ya habían pertenecido a España por el año 1658 antes de Cristo, cf. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, *op. cit.*, vol. 1, p. 16.

⁷²⁶ Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 365.

⁷²⁷ Francisco de Vitoria, *op. cit.*

⁷²⁸ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pp. 55-212; vease también la posición del dominico Domingo Báñez en Domingo Báñez. *Commentaria in secundam sacundae angelici D. Thomae, fol. 872, Venetiis, Altobellum Salicatum*, 158.

amparar a los conversos, a los que pasaron a la nueva fe y a los que rechazan los pecados contra la naturaleza, en contra de los que les imponen estos pecados – sea que se trate de un príncipe infiel o de la mera costumbre social.⁷²⁹

Vitoria establece siete títulos legítimos de intervención con base en dos fuentes: una, de carácter natural y la segunda, de carácter sobrenatural.⁷³⁰ Entre los más importantes se encuentra el título fundado en la sociabilidad natural. Con fundamento en él se le concede al Papa el derecho de intervención en caso de ciertos pecados graves, debido a la injuria a los inocentes.

Otro derecho que Vitoria concibe para los españoles es comerciar con los indios y extraer oro y el no respetar este derecho por parte de los indios, puede ser causa de *Ius belli*. Vitoria afirma que sin la autoridad del Papa los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre o rito nefando, pues pueden defender a los inocentes de una muerte injusta.⁷³¹ Otros títulos que pertenecen a la ley natural se refieren a la libre y voluntaria elección de los bárbaros en recibir como príncipe al rey de España o al apoyar a los aliados o a los amigos, en guerra justa.⁷³² Los padres Cuevas y Salinas retoman en gran medida los postulados de Vitoria, centrándose en el derecho a la libertad de viajar, hacer comercio, explotar bienes comunes, sentarse en lugares sin dueño.⁷³³

Los siguiente tres títulos legítimos que propone Francisco de Vitoria tienen un carácter espiritual. Al impedir los indios o sus reyes la conversión y la práctica de la religión cristiana, se produce una violación del derecho natural, en el cual caso los españoles pueden ocupar las tierras y destituir a los antiguos señores.⁷³⁴ Otro título legítimo de guerra contra los infieles se presenta cuando un indio o bárbaro, convertido al cristianismo está presionado o forzado por sus príncipes a volver a la idolatría.⁷³⁵ Un último título legítimo, de índole espiritual, de hecho una ampliación del anterior, se refiere al caso en que una buena parte de los indios o bárbaros de un reino infiel se convierten a la fe cristiana. En este caso, el Papa puede, “siendo causa razonable, darles un príncipe cristiano, quitando al

⁷²⁹ Juan A. de la Peña. *De Bello contra los insulanos: intervención de España en América: Escuela Española de la Paz: segunda generación: 1560-1585. Testigos y fuentes. I*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.

⁷³⁰ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, 127-139.

⁷³¹ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁷³² *Ibidem*, p. 123, 146, 147.

⁷³³ Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 477-467.

⁷³⁴ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pp. 139-143.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 143.

infiel, y esto lo pidan o no los convertidos a la fe”.⁷³⁶ En final hay que decir que esta fina y precisa sistematización de los títulos de guerra que hace Vitoria se llevo a cabo, seguramente, especialmente con base en la información acumulada, de manera directa o indirecta, de los testigos españoles de los acontecimientos del Nuevo Mundo.

El nominalista Juan de Medina, Domingo de Soto, los Padres dominicos Cuevas y Salinas, Bañez, el agustino Pedro de Aragón, el teólogo Luis de Molina y el jurista Gregorio López coinciden con Vitoria, con pequeños cambios, en cuanto al derecho del Papa a enviar predicadores a los indios y el derecho a defenderlos si no les es permitido a difundir el Evangelio.

En la época, una opinión aparte tuvieron el teólogo franciscano Alfonso de Castro y el dominico Domingo de Santa Cruz. Conforme al primero, es legítima la guerra cuando se trata del pecado de la idolatría y de pecados contra la naturaleza.⁷³⁷ El mismo teólogo franciscano, extiende el derecho de guerra a los paganos y a los indios en general; así incluye entre las causas de la guerra justa, la idolatría y los pecados contra naturaleza.⁷³⁸ El dominico, tomando en cuenta el estado negativo de infidelidad de los indios, considera al Papa como investido del derecho de castigar los pecados contra naturaleza. En consecuencia, el Papa puede privar a los príncipes infieles de su potestad si consienten estos pecados contra naturaleza.⁷³⁹

Desde 1535, en *De único vocationis modo*, Bartolomé de Las Casas impugna una de las ideas principales que será defendida por Sepúlveda en la controversia de la mitad del siglo: condena la guerra como medida previa para difundir la fe.⁷⁴⁰ Después de proyectar los modos suaves y pacíficos para promulgar la verdadera religión de Cristo, necesarios para atraer al infiel al cristianismo, en la segunda parte, rechaza la idea de la sujeción por medio de la guerra como etapa previa a la evangelización, utilizando los argumentos presentados al principio de la obra – los modos suaves-de atraer al infiel – para evidenciar los daños provocados por una guerra que, además, impide y obstruye la aplicación de cada uno de los principios enunciados anteriormente. Al mismo tiempo denuncia las ideas vehiculadas en la época con respecto al problema de la polémica de las Indias, como el considerar a los indios “*bestias o casi bestias*”, la idolatría, los pecados, la rudeza: “*fingen estos hombres mil falsos*

⁷³⁶ *Ibidem*, pp. 144-145.

⁷³⁷ Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 538-542, 547, 550-552.

⁷³⁸ *Apud* Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 396-397.

⁷³⁹ Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 412.

⁷⁴⁰ Fray Bartolomé de Las Casas. *Obras completas*, vol. 2, pp. 502-521.

*testimonios algunas veces perjurando, diciendo de los infieles que son perros, que son idolatras, que están envueltos en otros muchos nefandos crímenes, que son estúpidos y fatuos, e inhábiles e incapaces, por tanto, de la fe, de la religión y de la vida o de las costumbres cristianas.... Para que las guerras, las violencias, las rapiñas y las demás acciones inicuas y nefandas que llevan a cabo, parezcan justas o a lo menos excusables con algún pretexto.*⁷⁴¹ A lo más grave de esto responde que “*la gracia de Dios es poderosa para corregir la mente de los barbaros, reduciéndola a lo razonable*”.⁷⁴² A los que sostienen (tanto laicos como religiosos) estas afirmaciones contra los indios y el remedio violento los considera “*precursores de Anticristo*” y “*verdaderos imitadores de Mahoma*”, puesto que solo el impone su religión a fuerza, por medio de la guerra.⁷⁴³ En conclusión, considera “*temeraria, injusta y tiránica*” la guerra que se hace a los infieles que jamás tuvieron conocimiento de la verdadera fe o de la Iglesia, como el caso de los indios.⁷⁴⁴

Aunque no podemos considerarlos como implicados directamente en la polémica, la visión de los cronistas del Virreinato de Perú constituye, sin embargo, por lo menos un elemento auxiliar. No voy a examinar y analizar el papel y el lugar de los cronistas suramericanos en este problema, pero su participación (directa o indirectamente) es indudable puesto que la polémica se dio a partir de las querellas y circunstancias surgidas en el Nuevo Mundo y los principales teóricos y polemistas de la metrópoli nutrieron sus tesis con los argumentos e informaciones recaudadas de allá. Para esta etapa solo quiero mencionar la posición de tres cronistas cuya visión pudo haber interferir en los debates (debido a la influencia ejercitada por su obra o debido a su posición dentro del aparato colonial español): Francisco de Xerez, Miguel de Estete y fray Gaspar de Carvajal. Francisco de Xerez (1534) emite una visión del indígena que podría considerarse como justificadora para la guerra del conquistador español: el sacrificio humano, la antropofagia, la tiranía y la crueldad de Atahualpa constituyen imágenes fuertes; a estas se añade la injuria, el sacrilegio de Atahualpa contra el objeto santo cristiano, la Santa Escritura.⁷⁴⁵ La antropofagia es una imagen genérica también en la visión de Fray Gaspar de Carvajal (1542). En cambio la visión de Miguel de Estete (aprox. 1535) en cuanto a la

⁷⁴¹ Fray Bartolomé de Las Casas. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 371, 320-321, 343, 347.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 341.

⁷⁴³ *Ibidem*, pp. 390-391, 394-395, 397, 401-402.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, pp. 422, 431-434.

⁷⁴⁵ Francisco de Xerez. *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 82, 86, 90, 112-113, 116, 122, 123, 143, 153.

inducción de la guerra justa contra los indios es más compleja: por un lado elimina los sacrificios humanos y la antropofagia de la imagen del indígena; por otro lado desputa la imagen de la tiranía e ilegitimidad en la persona de Atahualpa y la guerra española como resultado de la traición y el acto profanador del rey inca.⁷⁴⁶

4.1.4. La controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda

En ese contexto y bajo la presión ejercitada por los informes que venían del Nuevo Mundo relativos a los abusos y crueldades cometidos contra los indios, Carlos V promulga en Barcelona, en 1542, las Nuevas Leyes de India. La nueva legislación indiana suscitó un movimiento muy peligroso para la Corona española entre los encomenderos españoles del Nuevo Mundo. Bajo esta presión, los colonos van a lograr en 1545 la revocación del capítulo 30 de las Leyes Nuevas, que prohibía a las autoridades encomendar indios. Conforme a Demetrio Ramos, fue en estas circunstancias que el arzobispo de Sevilla exhorto a Sepúlveda a escribir sobre este asunto; así apareció el *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud indos*.⁷⁴⁷

El punto principal de la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, lo sintetiza Domingo de Soto en su Sumario: “*estos señores proponentes no han tratado de esta cosa así en general y en la forma de consulta; mas en particular han tratado y disputado esta cuestión, conviene a saber: si es licito a su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe para sujetallos a su Imperio, y que después de sujetos puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana*”.⁷⁴⁸ Las fuentes principales que abarcan la doctrina de Sepúlveda son sus escritos *Democrates alter*, la *Apología*, sus *Réplicas* ante la Junta de Valladolid y el resumen de Domingo de Soto. Sepúlveda apoya su doctrina en Aristóteles (Política), más exactamente, en la aserción según la cual hay gente que se caracteriza por una rudeza congénita y natural, que proviene de las costumbres inhumanas y barbaras, y está predestinada a la servidumbre. Esa gente no es capaz de un buen juicio y no pueden gobernarse por si

⁷⁴⁶ Miguel de Estete. “Noticia del Perú”, en *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I Estrategia Hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1534)*, Cusco, Ministerio de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017, pp. 257, 259, 270, 273.

⁷⁴⁷ Apud Demetrio Ramos Pérez. *Ximénez de Quesada en su relación con los cronistas: y el Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, Sevilla, CSIC, 1972, p. 196.

⁷⁴⁸ Domingo de Soto. *Controversias entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda*, Valladolid, MAXTOR, 2006, p. 204.

misma, por lo cual necesita de la capacidad de los otros para que los guíe y los gobierne. Sepúlveda apoya esa afirmación – que los indios son rudos y bárbaros, citando al cronista Fernández de Oviedo, otro adversario de Las Casas. Añade a ese estado natural de los indios la infidelidad y los pecados contra la naturaleza, por lo que no habrá duda sobre la licitud de la guerra.⁷⁴⁹ Sepúlveda infiere también la necesidad de la guerra para poder impedir y prevenir los actos violentos contra los predicadores y los futuros conversos.⁷⁵⁰ En cuanto al régimen de los nuevos súbditos, Sepúlveda rechaza tanto la idea de la esclavitud como la de igualdad con los españoles, vasallos del emperador; considera como una justa medida el repartimiento de los indios a los españoles honrados, para que los eduquen en las costumbres y la fe cristiana.⁷⁵¹

Una de las ideas básicas que defendió siempre Las Casas fue aquella de que los indios tenían sus propios príncipes legítimos y eran dueños de sus propias tierras, derecho que no podía ser quitado por ningún otro príncipe extraño y tampoco por el Papa, puesto que éste no tenía autoridad sobre los infieles y no podía otorgar Reinos.⁷⁵² El pecado de los infieles no es en sí un motivo legal para la intervención cristiana; solamente la violación por parte de los infieles de un derecho cristiano, como es el derecho a propagar la fe, puede constituir un motivo de intervención y eso sólo como defensa de ese derecho, sin extenderla a otros propósitos. En cuanto al título legítimo que permita la intervención bélica en caso de pecados o crímenes cometidos por los indios, Las Casas distingue tres clases de bárbaros, refiriéndose al fundamento aristotélico de la teoría de Sepúlveda: de costumbres extrañas, pero con cierta política en su manera de vivir; otros con una organización social superior, pero sin cultura escrita y los que por sus costumbres y rudeza son como fieras silvestres que viven por los campos, sin casas, ni policía alguna; sin leyes, sin ritos, ni tratos. Solamente contra a estos últimos, deja entrever Las Casas, es lícita la guerra previa inmediata. Sin embargo, demuestra que los indios del Nuevo Mundo no se encuentran en tal estado de barbaría, sino que tienen pueblos grandes y casas y leyes y artes y gobernantes.⁷⁵³ Ni los pecados contra naturaleza ni la idolatría representan motivos de intervención contra los indios; aunque el pueblo de Israel hizo tal guerra a los idolatras, ésta fue hecha por mandato especial de Dios, pero es únicamente Dios quien puede prescribirlo y no el Papa. Según

⁷⁴⁹ Juan Ginés de Sepúlveda. *Obras completas*, Salamanca, EUROPA Artes Graficas S.A., 1997, vol. III, p. 68.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁵¹ *Ibidem*, pp. 61, 63, 64, 69.

⁷⁵² Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, vol. 10, pp. 217-283.

⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 129-131.

Las Casas, hay solamente seis causas que pueden constituir motivo de intervención: si los infieles ocupan tierras cristianas; si con sus pecados graves, los infieles contaminan la fe, los templos y las imágenes cristianas; en caso de blasfemias del nombre de Jesucristo, de los santos o de la Iglesia, con conocimiento de causa; si impiden la propagación de la fe cristiana, incluso matando a los misioneros, teniendo conocimiento de lo que impiden; si hacen guerra – ofensiva – a los cristianos; para liberar a los inocentes.⁷⁵⁴ La solución que propone Las Casas es que todos los indios sean vasallos directos y libres de los Reyes de España. Con este gran enfrentamiento se acaba la última gran ofensiva “espiritual” de los amigos y partisanos de los derechos de los indios y de la evangelización no violenta.⁷⁵⁵

4.1.5. Ecos tardíos de la Controversia de las Indias

Tras la Junta de Valladolid, tanto Las Casas como Sepúlveda, continúan a distancia su polémica. El último, en su *Del Nuevo Mundo*, continúa sosteniendo la idea de la guerra justa con base, especialmente, en las crueldades cometidas por los indios. Del otro lado, Las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, describiendo las acciones inicuas de los conquistadores en el Nuevo Mundo, las considera “injustas, crueles, sangrientas y tiránicas”, incluso “peores que las que hace el turco para destruir la Iglesia cristiana”.⁷⁵⁶ Más tarde reitera la refutación del derecho al dominio de las Indias, por la infidelidad o por el derecho de jurisdicción papal.⁷⁵⁷

Sin embargo, parece que la verdadera respuesta de Bartolomé de Las Casas con respecto a los pareceres de los partidarios del derecho de guerra contra los indios se encuentra en su obra Apologética Historia Sumaria. Edmundo O’Gorman, analizando el contenido de la Apologética, sitúa el principio de su redacción, posteriormente a la Junta de Valladolid, alrededor de 1555. A esta conclusión podríamos añadir, como un punto de apoyo, nuestro sucinto análisis resultado de la indagación sobre el lugar del sacrificio humano (y su complemento, la antropofagia) en la Controversia del siglo XVI. En breve, la obra entera está estructurada de tal manera (aunque, presenta también “distorsiones” orgánicas) para dar una respuesta decisiva a los dos problemas principales en que se apoyaban las teorías de Sepúlveda

⁷⁵⁴ *Ibidem*, pp. 118-121.

⁷⁵⁵ Jean Dumont. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 264-283.

⁷⁵⁶ “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, en Fray Bartolomé de Las Casas. *Obras completas*, vol. 10, pp. 35, 40, 49.

⁷⁵⁷ Bartolomé de Las Casas. *Historia de las Indias*, vol. 3, pp. 298-299.

y sus seguidores en la Junta de Valladolid: la rudeza y limitación en cuanto a la capacidad racional del indio (acompañada por la “barbaría”) y el sacrificio humano y la antropofagia (acompañadas o incorporadas a la “idolatría”). Desde el principio Las Casas hace referencia a las “*injustas guerras que le hicieron los cristianos*” a los indios.⁷⁵⁸ Después de esto empieza la demostración⁷⁵⁹, bajo una forma historiográfica, de la capacidad racional de los indios, siguiendo el esquema de Aristóteles, desde los que se encuentran en un etapa intermedia (los indios de las Islas), hasta los que ya pasaron a un alto nivel de cultura y civilización (con enfoque especial en los de Nueva España). De esta manera, evidencia y defiende la capacidad del indio en cuanto a la inteligencia, el sentido de organización político, económico, social, administrativo.⁷⁶⁰ Para lograr su propósito, Las Casas está apelando a un artificio retórico: no trata el tema del indio aisladamente, sino que lo integra en la historia de la humanidad y especialmente del Viejo Mundo y esto, especialmente en cuanto a los puntos más críticos – como la antropofagia y el sacrificio humano.

La segunda etapa de su obra se enfoca en el aspecto religioso, que se divide en dos temas principales: la antropofagia y el sacrificio humano, con sus aspectos peculiares: el sacerdocio, la divinidad, la devoción etc. Las Casas empieza por demostrar que los indios pasaron por el mismo proceso de desarrollo religioso, por las mismas etapas, universales para toda la humanidad, para todos los pueblos. La antropofagia y el sacrificio humano no fueron fenómenos específicos de los indios, sino que, en la escala histórica, fueron compartidos por todos los pueblos en su etapa idolátrica. El indio se inscribe, de este modo, en una escala normal de la evolución de la sociedad humana – una etapa común a todas las naciones – romanos, griegos, los ancestros de los españoles – en el camino hacia la luz de la verdadera fe. De este modo considera descartar todo cargo idolátrico del indio. Sin embargo, Las Casas no se limita solamente a esta característica, sino que trata de evidenciar, por medio de la comparación con el Viejo Mundo, la preeminencia, la superioridad de los indios en comparación con los otros pueblos idolátricos (incluso los griegos y romanos) en cuanto al culto y el desarrollo religioso, a la devoción y al nivel de entendimiento de lo divino. Esto hace – afirma Las Casas – por un lado, más difícil el camino para la evangelización de los indios de la Nueva España – en comparación con los

⁷⁵⁸ Bartolomé de Las Casas. *Apologética historia sumaria*, vol. 1, p. 22.

⁷⁵⁹ Toda la demostración se hace bajo el velo historiográfico de doble enfoque: el principal, representado por la historia cultural de los indios del Nuevo Mundo y el secundario, por medio de la comparación entre los pueblos gentiles / paganos del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo, todo con hincapié en la cultura de los indios de la Nueva España (en realidad una comparación del estadio idolátrico).

⁷⁶⁰ Bartolomé de Las Casas. *Apologética historia sumaria*, vol. 1, pp. 1-368.

indios del Perú o de las Islas – debido al desarrollo y el arraigo más fuerte de la idolatría, pero, por otro lado, mas fácil, debido a la superiora capacidad y razonamiento religioso, ceremonial, devoción de los primeros.⁷⁶¹ Al final de su obra descarta también la imagen del “bárbaro” indio, por medio de un análisis de las categorías de “barbaros”. Entre las cuatro categorías que establece, los indios están incluidos en la cuarta, los que “*nunca hicieron mal ni daño a la iglesia, ni cognoscieron ni tuvieron nueva que hobiese iglesia en el mundo, ni qué gente fuesen la de los cristianos, hasta que los fuimos a buscar, sino que tenían sus tierras, sus provincias, sus reinos y sus reyes, de los nuestros tanto apartados quanto el mundo todo sabe, cada reino y provincia entre sí viviendo en paz.*”⁷⁶²

El franciscano Antonio de Córdoba, en su obra *Quaestionarium theologicum*, hace una diferenciación entre los infieles, distinguiendo la categoría de los simples infieles y la categoría de los infieles idólatras y distingue entre la guerra ilícita (en caso de pura idolatría) y la guerra lícita (en caso de sacrificios humanos de seres inocentes y antropofagia) al hacer una diferenciación de gravedad entre los pecados de las dos categorías de infieles. No se puede imponer la fe con las armas, pero, en cambio, puede ser impuesto el derecho a predicar libremente la fe cristiana. En caso de ser repelido este derecho por parte del infiel, se considera injuria, de donde surge el derecho de legítima defensa, que es la única causa de la guerra justa.⁷⁶³

Para el jurista Fernando Vázquez de Menchaca, la doctrina conforme a la cual hay humanos destinados por la naturaleza a ser siervos, como sostiene uno de los títulos de justa guerra contra los indios, es “*pura tiranía*”, una mera invención para “*poder practicar con mayor libertad la tiranía, el saqueo y la violencia*”.⁷⁶⁴ Citando a los clásicos, según los cuales, dice, se podría hacer guerra justa contra cualquier pecado contra naturaleza – que es cualquier tipo de pecado – añade, “en verdad sería no menos injusto, que cruel, el admitir tal doctrina, y además, fundados en igual motivo, podrían inferirse esos mismos males a los cristianos que incurran en pecados”.⁷⁶⁵ A continuación rechaza los

⁷⁶¹ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, vol. 2, pp. 262-263.

⁷⁶² *Ibidem*, pp. 653-654.

⁷⁶³ Silvio Zavala. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, p. 20; F. Antonii de Cordvbensis. *Qvæstionarivm Theologicvm*, Venetiis, Ex typographia evangelista Deuchini, 1604, pp. 498-499.

⁷⁶⁴ Fernando Vázquez de Menchaca. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*, vol. 1, Valladolid, Cuesta, 1931, pp. 236-237.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, vol. 2, 1932, p. 82.

derechos de intervención, basados en la supremacía pontifical o del emperador sobre el mundo, como también en la infidelidad.⁷⁶⁶

Entre los continuadores principales de esta polémica en la España metropolitana del final del siglo XVI, se destacan el dominico Domingo Báñez y el jesuita Luis de Molina, con principales sucesores, al final del siglo XVI y principio del siglo XVII, en la persona del dominico Pedro de Ledesma y del jurista Juan de Solórzano Pereira.

Gregorio López, jurista y miembro en el Consejo de las Indias, uno de los partidarios de Sepúlveda, es uno de los ejemplos de inconstancia y vacilación en cuanto al problema en debate. Aunque afirma que el Papa tiene jurisdicción sobre los infieles, limita este poder al castigo de la idolatría y de los pecados contra la naturaleza, considerando la idolatría en sí misma como pecado contra la naturaleza.⁷⁶⁷ Y el castigo puede realizarse incluso mediante la guerra, si, advertidos, los infieles no quieren corregirse.⁷⁶⁸ En las conclusiones finales de su trabajo - *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio* – atenúa su doctrina y no se atreve a aplicarla en el caso de los indios, por la autoridad de los teólogos que sostienen el contrario.⁷⁶⁹ Reconoce la necesidad de empezar la conversión por medios pacíficos, sin tener derechos a imponer la fe a los indios; pero hacerles la guerra si impiden la predicación y persiguen a los predicadores.⁷⁷⁰

Para el teólogo dominico Pedro de Ledesma, que escribe al final del siglo XVI, los títulos o razones del acercamiento o del contacto de los españoles con los indios del Nuevo Mundo son cuatro: la predicación del cristianismo, los pecados contra la naturaleza, el poder del papa y el comercio. Afirma que ni la infidelidad negativa (de los que no han oído el Evangelio), ni la idolatría como blasfemia material para la religión cristiana, no representan un pecado y en consecuencia no hay derecho de intervención.⁷⁷¹ En cuanto a los pecados contra la naturaleza,⁷⁷² Pedro de Ledesma afirma

⁷⁶⁶ *Ibidem*, vol, 2, pp. 84-85, 86.

⁷⁶⁷ Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 395.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 396.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 396.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 542.

⁷⁷¹ Pedro de Ledesma. *Segunda parte de la summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral, y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones breuemente puestas*, Zaragoza, en casa de Luca Sanchez, 1611, pp. 17, 19; para la blasfemia material véase p. 23.

⁷⁷² Aquí Pedro de Ledesma se refiere textualmente a “vicios” y “fornicación” (más abajo se refiere genéricamente – “otros pecados contra la razón natural”, p. 22; “*al pecado nefando, o a otros pecados contra la ley de la naturaleza*”, p. 23), pero

que los príncipes cristianos no los pueden castigar ni contra sus súbditos infieles, tanto menos contra los infieles que no sean sus súbditos. Y, aunque tuvieran derecho para hacer guerra a los infieles por los pecados de infidelidad o cometidos contra la ley de la naturaleza “*no sería bien hecho usar del tal derecho*” porque la evangelización es el asunto de la Iglesia que no usa de tales métodos, sino de la piedad y bondad; y acaba diciendo “*luego no es licito*”.⁷⁷³ Pero, si, afirma, se les puede hacer una guerra justa en caso de sacrificios humanos y antropofagia.⁷⁷⁴

Báñez, a su vez, defiende, por la vía de la sociabilidad, el derecho de intervención para amparar a los inocentes, víctimas de los sacrificios humanos y de la antropofagia mientras Pedro de Aragón, otorga derecho de intervención para amparar a los inocentes forzados a practicar un culto idolátrico impuesto por fuerza.⁷⁷⁵

Del otro lado del Atlántico, entre los cronistas que reflejan o refieren / apuntan directa o indirectamente elementos considerados como reverberaciones tardías de la controversia podría mencionar a Cristóbal de Molina (el chileno), Pedro Cieza de León, Agustín de Zarate, Jerónimo Román y Zamora o Bernardo Vargas Machuca. El clérigo Cristóbal de Molina el almagrista (después de 1552) presenta una visión injusta de la guerra española, pero también una imagen del rey inca – Atahualpa – usurpador y tirano.⁷⁷⁶ El conquistador e historiador Pedro Cieza de León (1553) ofrece en cambio una imagen mucho más compleja del indígena. Por una parte busca atenuar la imagen generalizadora, estereotípica del indígena, pero por otra presenta una imagen del indígena (peculiar) tanto sodomita, como antropófago y practicante del sacrificio humano. La visión del cronista acaba por

en la época, con respecto a los indios, se habla de pecados contra la naturaleza en un sentido más amplio (además que los otros eran pecados mas graves aún), incluyendo también los sacrificios humanos y el canibalismo (por ejemplo, Francisco de Vitoria o Juan Ginés de Sepúlveda).

⁷⁷³ Pedro de Ledesma, *op. cit.*, pp. 21, 22.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, pp. 23-24.

⁷⁷⁵ Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 469-472.

⁷⁷⁶ *Las crónicas de los Molinas. "Destrucción del Perú," crónica escrita por el año de 1553 por Cristóbal de Molina, sochantre de la catedral de Santiago de Chile. "Fábulas y ritos de los Incas," crónica escrita allá por el año de 1574 por Cristóbal de Molina, párroco de Ntra. Sra. de los Remedios del hospital del Cuzco*, Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porrás Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza, Lima, Lib. y imp. D. Miranda, 1943, pp. 5, 8-9; una posición similar encontramos en un documento oficial firmado por el funcionario real Diego de Carvajal y Vargas en 1565, una declaración sobre la guerra injusta contra los indios chilenos, en *Catalogue of Harkness Manuscripts in the Library of Congress*, Stella Clemence, ed., Wáshington, D. C., 1932, p. 237.

evidenciar una imagen ambivalente: por una parte es el pueblo dominante, los incas, pueblo civilizador y por otra parte es la visión de la mayoría de los otros pueblos andinos o amazónicos, entre los cuales predomina la antropofagia / canibalismo, la sodomía y el sacrificio de sangre humana.⁷⁷⁷ A diferencia de los cronistas anteriores, el contador Agustín de Zarate (1555) ofrece en su crónica una imagen justificadora para la guerra española reflejada en la gobernación tiránica y violenta de los incas.⁷⁷⁸ Al final del siglo XVI encontramos dos importantes representantes de las dos corrientes del debate de 1550. El uno es Jerónimo Román y Zamora (1575) para quien la guerra española contra el Inca fue ilegítima y cruel y su exponente, Francisco Pizarro, un traidor y hombre codicioso.⁷⁷⁹ El otro, el conquistador Bernardo Vargas Machuca (fin del siglo XVI), es un defensor de la conquista española y de los derechos de la Corona en este Nuevo Mundo, visión expresada en una obra intitulada de manera sugestiva, “*Refutación de Las Casas*”, escrita como una respuesta a la obra de fray Bartolomé de Las Casas (obra cuya impresión fue de hecho prohibida).⁷⁸⁰

De Indiarum iure y Política Indiana (ambas obras del principio del siglo VII) de Juan de Solórzano Pereira fundamentan definitivamente, desde el punto de vista jurídico, el principal problema de la controversia – los títulos justos de los españoles en conquistar y dominar el Nuevo Mundo.⁷⁸¹ Siguiendo el modelo de Francisco de Vitoria, Solórzano analiza diez títulos que pudieran sido

⁷⁷⁷ Pedro de Cieza de León. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Franklin Pease G. Y. (ed.), Caracas, Ayacucho, 2005, para antropofagia véase pp. 39, 92, 41-42, 43, 44, 49, 51, 52, 58, 60, 108-109, 168, 349, 357; para sodomía, véase pp. 22, 143, 144, 151, 182-183, 356; para sacrificios humanos véase pp. 21, 58, 61, 142, 158, 162, 196, 234, 285, 303, 357. 361, 362, 363, 364, 365, 376, 426, 439 – incluso niños; para la imagen ambivalente y la actitud civilizadora de los incas véase pp. 108-109, 284-285, 356, 357. “*En los sacrificios de hombres y niños publican unos y otros –y aun por ventura algún escritor de estos que de presto se arrojan lo escribirá– que mataban, había días de sus fiestas, más de mil niños y mayor número de indios; y esto y otras cosas son testimonio que nosotros los españoles levantamos a estos indios, queriendo con estas cosas que de ellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros han recibido. No digo yo que no sacrificaban y que no mataban hombres y niños en los tales sacrificios, pero no era lo que se dice ni con mucho.*”, p. 357.

⁷⁷⁸ Agustín de Zarate. “Historia del descubrimiento y conquista del Perú”, en *Biblioteca peruana: primera serie*, vol. 2, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A., 1965, pp. 136-137, 148.

⁷⁷⁹ Fray Jerónimo Román y Zamora. *Republicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, vol. 2, Madrid, ed. Victoriano Suarez, 1897, pp. 222-223.

⁷⁸⁰ Bernardo de Vargas Machuca. “Discursos apológicos (Refutación de Las Casas)”, en El P. Las Casas. Vargas Machuca. *La destrucción de las Indias. Refutación de Las Casas*, Paris, Louis-Michaud, 1913?.

⁷⁸¹ Paulino Castañeda Delgado, *op. cit.*, pp. 575-583.

invocados para la justificación de la guerra y ocupación del Nuevo Mundo por España, de los cuales, solo dos son considerados impropios para una intervención. Después de eso, el debate sobre el tema de las Indias pierde terreno en cuanto al interés manifestado por los teólogos y se extingue hacia la segunda mitad del siglo XVII.

4.2. El lugar del sacrificio en la polémica en torno al indígena del Nuevo Mundo

4.2.1. El debate polémico en España

Hemos visto cual era, en líneas generales, el planteamiento de la polémica en torno al Nuevo Mundo, sus diferentes aspectos y las diferentes maneras en que se proponía ser solucionada. Ahora vamos a filtrar todas las propuestas y soluciones que alimentaron la polémica para encontrar y poner de relieve el fenómeno sacrificial o más bien dicho, la imagen de este fenómeno religioso en el debate del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo. En un recién libro colectivo - *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* - la Dra. Marialba Pastor destaca el lugar del sacrificio humano, como justificación central de la guerra contra los indígenas del Nuevo Mundo. La ponencia refleja solamente el aspecto “central” referente a este debate, esto es, en la pugna teológico-jurídica que tuvo lugar en España.⁷⁸² El problema del sacrificio humano involucrado en la polémica con respecto al Nuevo Mundo representa para el trabajo presente solo un aspecto complementario que pondrá en relieve, junto con la imagen del indígena caribeño, los diversos aspectos que afectaron el imaginario del español novohispano.

En los albores de la polémica con respecto al Nuevo Mundo no se observa, entre los aspectos puestos en discusión, el problema del sacrificio o de la antropofagia. Aunque la imagen del indígena caníbal de los Caribes y las primeras imágenes del indio novohispano continental habían echado raíz en el imaginario español, este hecho no se refleja en la primera etapa de la Controversia con respecto al indio y al Nuevo Mundo. Las Juntas de Burgo y Valladolid acabaron por responder de hecho al problema social de los indios y no a su situación política.⁷⁸³

⁷⁸² Marialba Pastor, “El sacrificio humano: justificación central de la guerra”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez. *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, pp. 233-248.

⁷⁸³ Ramón Valdivia Giménez. *Llamado a la misión pacífica: la dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Editorial CSIC, p. 131.

Uno de los principales participantes a la Junta de Burgos, el licenciado Gregorio, predicador del rey de España y partidario de la idea de inferioridad del indígena, apoya el derecho de conquista, invocando la idolatría y, especialmente, los pecados contra la naturaleza de los indios: “*pero a los que pecan pecados contra natura, los puede punir por que resciban la ley natural, y haciendo contra ella pueden ser punidos; y como idolatría sea contra razón y ley natural, por razón de la idolatría pueden ser punidos y castigados*”.⁷⁸⁴

El dominico Bernardo de Mesa considera que los indios no son tan civilizados, por lo cual necesitan tutela y vigilancia pero, en cambio, proclama que la infidelidad no representa un pecado y en consecuencia, no constituye un derecho de intervención.⁷⁸⁵

Con Francisco de Vitoria la controversia adquiere una nueva dimensión. El fraile dominico pone orden en la confusión teológico – jurídica que reinaba en este comienzo de siglo con respecto a los problemas relacionadas al Nuevo Mundo y sus habitantes. Analizando el problema, en dos de sus primeras obras – *De Indis* y *De Jure belli Hispanorum in barbaros* – ambos publicados en 1532, refiere también la condición de infiel del indio y de sus pecados ligados a la pérdida del dominio natural, en relación con el derecho de guerra justa. Aunque menciona el derecho a la guerra contra los barbaros que cometen pecados graves contra la naturaleza (como el comer carne humana, el concubito indiscriminado con la madre con las hermanas o con varones), derecho afirmado por Agustín de Ancona, del Arzobispo de Florencia y los Papas Silvestre e Inocencio, Vitoria concluye: “*Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a los bárbaros de sus pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos*”.⁷⁸⁶ Pero si el poder temporal, representado por el príncipe cristiano, no tiene derecho a intervenir bajo estas circunstancias, este derecho no le es concedido ni al Papa, en virtud de una supuesta jurisdicción espiritual, incluso en casos de pecados graves contra la naturaleza (como los sacrificios humanos).

Sin embargo, según el quinto principio, Vitoria afirma que incluso sin la autoridad del Papa los cristianos pueden prohibir a los barbaros toda costumbre o rito nefando, como el sacrificio de seres inocentes, pues tienen el derecho de defender a los inocentes de una muerte injusta. Cualquier príncipe cristiano puede intervenir contra los señores barbaros o las leyes tiránicas que perjudican a los inocentes, sea que se trate de humanos sacrificados con fin religioso, sea en casos de homicidios con el

⁷⁸⁴ Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*, vol. 2, pp. 471-473.

⁷⁸⁵ Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁷⁸⁶ Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, pp. 120, 122.

fin de satisfacer el placer antropofágico: “Otro título podría ser la tiranía, bien sea de los mismos señores de los bárbaros, bien sea debida a las leyes tiránicas que perjudican a los inocentes, como, por ejemplo, porque sacrifican hombres inocentes, o dan muerte en ocasiones a hombres no condenados, para comer sus carnes.”⁷⁸⁷ Y para este fin, los príncipes cristianos pueden apelar al último recurso, la guerra contra tales señores para destituirlos y establecer un nuevo gobierno.⁷⁸⁸ La intervención puede tener lugar incluso en las condiciones en las cuales la entera población bárbara consienta en tales leyes y costumbres, rechazando la intervención “salvadora” de los cristianos; esto, en virtud de la ley divina según la cual, afirma Vitoria, “en esto no son dueños de sí mismos, hasta el punto de que puedan entregarse a la muerte a sí mismos o a sus hijos”.⁷⁸⁹ En una de sus conferencias ulteriores, *Relección de la templanza*, Francisco de Vitoria retoma y analiza el problema de la antropofagia, una costumbre, considerada como “nefanda fiereza de inhumanidad”⁷⁹⁰, afirmando reiteradamente: “Comer carne humana está prohibido por el derecho divino”⁷⁹¹; “Comer carne humana es abominable en las naciones civilizadas y sólo es propio de gentes inhumanas”.⁷⁹² Como se observa, la antropofagia es considerada un pecado nefando, pero de una mayor gravedad, que establece el lugar del antropófago fuera del oecumene, así como lo hemos visto en el caso del caníbal caribeño. Junto a este pecado se sitúa el sacrificio humano: “Está prohibido por el derecho divino y por el natural sacrificar hombres a Dios”⁷⁹³ porque, dice Vitoria a continuación, “donde hubo doctrina divina y profética, nunca hubieron sacrificios humanos; luego, nunca fueron agradables a Dios.”⁷⁹⁴ La condenación de esta costumbre idolátrica, de carácter inhumano está condenada como crimen fiero y atroz, incluso por los autores paganos (Salustio y Lucio Floro): alimentar a las bestias con carne humana y beber sangre humano.⁷⁹⁵ Al cabo de esa exposición viene la cuestión moral: “Si algunos hay que tengan esta sacrilega costumbre, que coman carne humana o sacrifiquen víctimas humanas, como son esos bárbaros del Yucatán recientemente hallados, ¿pueden los Príncipes cristianos declararles

⁷⁸⁷ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁷⁹⁰ Francisco de Vitoria. *Relecciones teologicas*, Madrid, Librería religiosa Hernández, 1917, vol. 2 p. 166.

⁷⁹¹ Francisco de Vitoria. *Relecciones teologicas*, vol. 2, p. 163.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 165.

⁷⁹³ *Ibidem*, p. 171.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 167.

por esta razón la guerra por su autoridad? ¿Hasta dónde pueden? Y si no pueden hacerlo por su autoridad ¿lo pueden por la autoridad, mandato o comisión del Soberano Pontífice?”⁷⁹⁶ La respuesta de Vitoria es que estas costumbres no constituyen una causa per se para la guerra contra los indios. Sin embargo, falta la conclusión (así como lo vimos más arriba); la respuesta está incompleta, debido al estado fragmentario de la Relección.

Según se observa, el sacrificio humano y la antropofagia, en la concepción de Vitoria son indisolublemente ligados y constituyen elementos fuertes en la justificación de la guerra. Además, si se analizan todos los siete títulos justos (excepto el octavo que Vitoria lo está dejando en suspensión) se podría observar, descartando la acción mediada, que el único título que confiere derecho de intervención directa e inmediata a los españoles es el quinto título, fundado en el amparo de los inocentes, víctimas del sacrificio humano y de la antropofagia. Vamos a recorrer los otros seis títulos para confirmar esta afirmación. Los españoles pueden recorrer los territorios de los infieles e incluso establecerse allá; el derecho de propagar la religión cristiana en los territorios barbaros; amparar a los cristianos infieles de las vejaciones o la persecución de los príncipes infieles; la imposición de un nuevo príncipe, si la gran parte de los súbditos del príncipe infiel son cristianos; el consentimiento de la gran parte de la población en recibir el cristianismo; amparar a los aliados. Todos estos títulos necesitan de un contacto previo directo, de una intromisión del español en el los asuntos de la sociedad del bárbaro y, lo que es más importante y constituye la premisa esencial, de una reacción violenta de parte de esta.

En el mismo contexto, Alfonso de Castro, teólogo franciscano y consejero real, considerado como maestro del Derecho Penal, expresa en dos de sus principales obras - *Adversus omnes haereses* (1534) y *De iusta haereticorum punitione* (1547) – el derecho de perseguir a la herejía, incluso con la guerra. Extendiendo este derecho a los paganos y a los indios en general, incluye de esta forma entre las causas de la guerra justa, la idolatría y los pecados contra naturaleza. De este modo se sitúa al lado de Juan de Sepúlveda, puesto que la causa para la intervención bélica la constituye el pecado intrínseco. Sin embargo, menciona que antes de empezar la guerra justa, es necesario que se les advierta a los indios de sus errores y pecados sin amenaza, con insistencia, caridad y metódica predicación.⁷⁹⁷

“De único vocationis” de Bartolomé de las Casas representa su primera toma de posición abierta en la Controversia de las Indias. Sin embargo, no está abordando el problema del sacrificio humano y de la

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁹⁷ Alfonso Castro. *De iusta haereticorum punitione*, libro II, 1547, *apud* Venancio D. Carro. *op. cit.*, pp. 397, 538-541.

antropofagia del indio. Esto se debe muy probable a que el tema resultado de la estructuración de Vitoria no le era todavía conocido o a que este tema no había sido difundido en la época, de/en tal manera, para tomar una posición defensiva en cuanto a la imagen y al derecho del indígena.

El dominico Melchor Cano, obispo de Canarias (1552-1554), participante en la primera fase de la Junta de Valladolid (1550), rechazaba la tesis de la esclavitud natural, alegada por Sepúlveda. En cambio, sostenía la intervención – pero no en calidad de justicia, sino de caridad – con el propósito de proteger a los indios contra los tiranos que “*cometen crímenes en detrimento de los inocentes [como] comer carne humana, [e] inmolar hombres a los dioses*”.⁷⁹⁸

Igualmente, Diego de Covarrubias, jurista y estudiante de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en Salamanca afirma que “*puede ser causa de guerra justa contra los indios prestar ayuda a varios inocentes que son inmolados y muertos todos los años*”⁷⁹⁹, pero no en caso de pecados contra la naturaleza. Del mismo modo se les puede hacer guerra, si los infieles ofenden a los cristianos y si impiden la predicación.⁸⁰⁰ El aspecto principal recae en los sacrificios humanos, al igual que la conclusión que hemos sacado del análisis de los títulos de Vitoria.

En la misma dirección se inscribe la doctrina de Juan de la Peña, teólogo dominico y catedrático de la Universidad de Salamanca.⁸⁰¹ Siguiendo la línea vitoriana de la sociabilidad universal, basada en el derecho natural, considera que se les pueden hacer guerra lícita a los infieles solamente para defender a los inocentes: “*Probat, quia hoc nihil est quam defenderé innocentes*”. Cuando habla de inocentes, se refiere a los sacrificios humanos ofrecidos a los dioses, pero aun en este caso, considera que los infieles tienen que ser primeramente compelidos en dejar tales costumbre y apenas después se les puede imponer por la fuerza el respetar la ley natural: “*Hinc sequitur quod si in aliqua provincia passim sacrificant homines diis, si post admonitionem legitimam noluerint desistere a tali sacrificio, possunt compelli ne homines occidant*”.⁸⁰² Sin embargo, la condenación se proyecta también en el caso de los pecados que no solamente que se oponen a la naturaleza racional, sino incluso a la naturaleza animal, como el pecado de la sodomía y el canibalismo, en donde los hombres se matan uno al otro para devorar sus carnes: “*est contra naturam occidere homines ad devorandas carnes eorum sicut*

⁷⁹⁸ En *De dominio indorum*, apud Carlos A. Jáuregui, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁹⁹ *De iustitia belli adversus Indos*, 1547, apud Carlos A. Jáuregui, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁰⁰ Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 543.

⁸⁰¹ Apud Carlos A. Jáuregui, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁰² Vicente Beltrán de Heredia. *El maestro Juan de la Peña*, Salamanca, Calatrava, 1935, p. 80; véase también Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 414-417.

faciunt caníbales.”⁸⁰³ En el opúsculo del padre Beltrán de Heredia aparece también una anotación que reemplaza el texto en latín y que puede remitir posiblemente a la influencia lascasiana, debido a la convivencia en el Colegio de San Gregorio de Valladolid: “*Refiriéndose luego a los que pretendían justificar la guerra contra los mejicanos porque éstos tenían sacrificios humanos, dice que lo hacían por ignorancia y con hombres condenados a muerte o que voluntariamente se habían ofrecido para ello, lo cual atenúa su falta*”. No solamente que se busca disminuir el pecado del homicidio, sino que incluso se busca neutralizar el efecto que conferiría derecho a la intervención del Papa o del príncipe cristiano.

El fraile dominico Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitoria y fiel a la tradición tomista, participante en la Junta de Valladolid, se sitúa muy cerca a las doctrinas de su maestro. En una de sus Relecciones, que refiere a los derechos de intervención por el principio de la sociabilidad universal, pone incluso en duda la existencia de los sacrificios humanos entre los indios o, por lo menos, considera esta imagen muy deformada y exagerada por los conquistadores españoles: “*fuera de aquellos que, por falso motivo religioso, libremente se ofrecían en las arras, no hay noticias de que haya indios que desconozcan que es pecado matar a inocentes, sino que llevan a cabo sus guerras como nosotros, con cuyas luchas se despedazan unos a otros a causa de sus rivalidades.*” Como observamos, es la misma imagen, paliada, de unos de los pecados graves, que hemos encontrado también en Juan de la Peña.

En cuanto a la acusación de antropofagia, Domingo de Soto muestra una actitud de moderación, considerando que esta constituye de hecho un pecado y no una injuria al principio de la sociabilidad universal y por la vía del pecado no hay razón para declararle guerra con el pretexto de castigar estos crímenes contra la naturaleza. Además estima la idolatría como un pecado mucho más grave que el de comer carne humana: “*El que se deleiten comiendo carne humana, aunque constituya bestialidad contra la naturaleza, sin embargo la gravedad de esta culpa no iguala la impiedad de la idolatría.*” Y, como la idolatría había sido refutada como motivo de guerra justa, deduce, con respecto al título de la sociabilidad – que “*parece que tal derecho ha sido imaginado y rebuscado, más bien que otorgado... Y, en el supuesto de que fuera lícito, con toda seguridad no sería conveniente bajo ningún aspecto.*”⁸⁰⁴ Sin embargo, no refuta totalmente la vía de la sociabilidad universal y natural del hombre como motivo de guerra justa, pero lo dirige hacia otras pistas, sin tomar en cuenta los pecados graves como el

⁸⁰³ Vicente Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 80

⁸⁰⁴ Domingo de Soto. *Relecciones y opúsculos*, Salamanca, San Esteban, 1995, vol.1, pp. 253-255.

sacrificio humano o la antropofagia (que se quedan en la categoría de pecados).⁸⁰⁵ En un fragmento de relección, intitulado *An liceat civitates infidelium*, Soto rechaza los títulos expuestos ulteriormente por Sepúlveda, a los que sistematiza y reduce a tres: la idolatría, los pecados contra la naturaleza y la antropofagia y los sacrificios humanos.⁸⁰⁶ Al igual que su maestro, considera que los sacrificios humanos y la antropofagia representan delitos en cuanto al derecho divino y el derecho natural, pero duda en otorgar claramente el derecho de guerra contra la gente que usa de tales costumbres. Lo hace, sin embargo, siguiendo los cauces de Vitoria, en virtud del principio de la sociabilidad y solidaridad humana que impone amparar a los seres inocentes.⁸⁰⁷

En cuanto a los padres Cuevas y Salinas, seguidores del modelo vitoriano, sitúan entre los principales títulos legítimos de intervención española, aparte del fundado en el derecho a la propagación de la fe, el título que se refiere a la sociabilidad, al que lo asientan al frente de los demás.⁸⁰⁸ Esto significa que reconocen en este título novedoso introducido por Francisco de Vitoria, que implica explícitamente el sacrificio humano y la antropofagia, el pico de lanza capaz de abrir el campo de la intervención lícita de la Corona y ofrecer legalidad a su dominio sobre los indígenas del Nuevo Mundo.

Como vimos, Gregorio López, sostiene la guerra por los pecados contra la naturaleza, en virtud de la jurisdicción papal. Pero, como no faltaban defensores de los indios que negaban la existencia de esos pecados, afirma que "*basta con estar demostrada la idolatría, que, según opinión casi unánime, es pecado contra naturaleza, y castigarlos por este motivo es distinto que castigarlos por su infidelidad*" y añade, "*A mayor abundamiento, la sodomía es pecado suficientemente extendido y probado para imputarles el pecado contra naturaleza*".⁸⁰⁹

En líneas generales podríamos distinguir dos periodos en cuanto a la tendencia imperial con respecto al Nuevo Mundo y al debate que suscito en la sociedad española, tanto en la metrópoli como

⁸⁰⁵ Domingo de Soto. *Libri decem de iustitia & iure, Nunc postremò post omneis omnium editiones summo studio, fide, exactaque diligentia recogniti. Quibus recens accessit liber octauus, De iuramento et adiuratione, septimo nimirum in sextum reiecto. Cum gemino indice, altero quaestionum & articulorum, altero rerum & sententiarum insignium, eoque longè locupletissimo.*, Antuerpiae, apud Philippum Nutium, 1567, libro IV, art.2, q. 2, pp. 266-268.

⁸⁰⁶ Paulino Castañeda Delgado, *op. cit.*, p. 470.

⁸⁰⁷ Relección de 1553 *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, en Jaime Brufau Prats (edit). *Relecciones y opúsculos. Domingo de Soto*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, pp. 252-253.

⁸⁰⁸ *Apud* Venancio D. Carro, *op. cit.*, p. 465.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 395.

en las colonias. Un primer periodo abarca, en líneas generales, la primera mitad del siglo XVI, en cuando el debate se centra en los intereses de la Corona española y las contradicciones producidas especialmente por la conquista. El representante preeminente de esta etapa fue Francisco de Vitoria. En el segundo periodo, la conquista ya consolidada, la idea que predomina, más allá de la complejidad del debate que surge, es el interés del estado en reglamentar y fortalecer su posición en las colonias, puesto que pasan en el primer plano las contraposiciones de intereses entre la Corona por un lado y los conquistadores y encomenderos por el otro. A este momento le corresponde, como representantes de las dos facciones: Bartolomé de Las Casas, según mi opinión, representando la “voz” del indígena y de la Corona (C. para presionar a los encomenderos) y Juan Ginés de Sepúlveda, representando la “voz” de los encomenderos y conquistadores y a la vez de la Corona también (C. para debilitar la corriente pro-indígena). Aquí se concentraron todas las fuerzas para ganar la batalla, ambos partidos buscando imponer su punto de vista sobre el asunto principal – el derecho de los españoles al dominio del Nuevo Mundo y de sus habitantes.

Entre 1544 y 1549 Juan Ginés de Sepúlveda compone sus obras *Democrates alter* [o *Secundus*], *sive de iustis belli causis apud indos* y *Apología*. Entre las cuatro causas de su obra que permiten la intervención bélica contra los indios, dos son las que implican el sacrificio humano. En la segunda hace hincapié en la antropofagia y los sacrificios humanos con el motivo de “*librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quienes los indios todos los años inmolaban, y has demostrado que todos los hombres están obligados por ley divina, si les es posible, a librar de tales injuria a cualquier persona.*”⁸¹⁰ Trae en su apoyo las palabras de San Pablo, San Jerónimo, San Agustín y San Ambrosio. Como no logra publicar su libro, saca en seguida *Apología a favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, lo que atrae tras si la respuesta de Bartolomé de Las Casas y la Junta de Valladolid para solucionar una controversia que ya había logrado “agitar de nuevo las aguas” y abrir de nuevo la polémica que mantenía dividida la sociedad española. En este segundo libro Sepúlveda insiste sobre los mismos motivos de intervención. Un lugar especial concede de nuevo a los sacrificios humanos y a la antropofagia, apoyándose en la violación de la ley natural. En la tercera confirmación del derecho de intervención dice: “*Todos los hombres, por ley divina y natural, deben evitar que los hombres inocentes sean degollados en una muerte indigna, si les es posible sin gran daño para ellos.*”⁸¹¹ Pero lo que hace aquí manifiestamente es extender el pecado y la punición a toda una nación, por lo que la

⁸¹⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, vol. III, p. 102.

⁸¹¹ *Ibidem*, p.202.

guerra justa será llevada contra todo el mundo indígena: “*Ha de considerarse, pues, como nación que, como tal, no cumple la ley natural, aquella en la que un pecado mortal no es tenido como un vileza, sino que se aprueba públicamente, como el homicidio de inocentes inmolados por esos indios en muchas regiones ...*”⁸¹² Sin embargo, según la lógica teológica, haciendo hincapié en el homicidio ritual como pecado en sí, anula el derecho de intervención, puesto que, así como la ha demostrado Vitoria, basándose en Santo Tomás, el pecado no representa una injuria y, en consecuencia, tampoco un título justo. La imagen general que presenta en cuanto a este aspecto (sacrificio / antropofagia) es muy penetrante, utilizando no solo la reiteración – incluso en apartados en donde habla de los otros motivos de intervención – sino también visiones apocalípticas para una mayor impresión: “*Habida cuenta de que estos indios matan cada año muchos miles de inocentes en los impíos altares de los demonios (es sabido que sólo en Nueva España acostumbraban a inmolar más de veinte mil cada año)...*”⁸¹³ – información retomada de Oviedo.⁸¹⁴ El fundamento sobre el cual se construyen sus afirmaciones la constituyen las fuentes de los conquistadores y cronistas. Especialmente, se apoya en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés quien tuvo un papel importante, aunque no directo, en la controversia oficial de Valladolid.

Bartolomé de las Casas, el oponente de Sepúlveda, presenta su justificación con respecto al problema del Nuevo Mundo, y especialmente al derecho del indígena, en varios de sus obras. Entre estas destaca su *Apología*, directamente vinculada a la controversia que se llevo a cabo en Valladolid. El texto de la Apología puede ser “dividida” en cinco partes – dos de estas relacionadas con el sacrificio humano y la antropofagia del indígena – como repuestas contra los argumentos de Sepúlveda sobre la idolatría y los sacrificios humanos y la liberación de los inocentes de una injusta opresión, es decir, el sacrificio de víctimas humanas y la antropofagia.

Para una mejor y sucinta comprensión del razonamiento de Las Casas, vamos a cambiar el orden del discurso teologal de Bartolomé de Las Casas, adaptándolo al asunto que nos interesa en este trabajo. Empezaremos con la justificación de las dos cabezas acusatorias de Juan Ginés de Sepúlveda que nos interesa aquí. En cuanto a la costumbre de los indios de comer carne humana, Las Casas responde con la suposición de que, posiblemente, esta costumbre no tenía como objeto los seres vivos e inocentes, sino mas bien cadáveres o condenados a muerte por crímenes o cautivos de guerra justa. En

⁸¹² *Ibidem*, p.201.

⁸¹³ *Ibidem*, p.202.

⁸¹⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. *op. cit.*, vol. 3, p. 260.

este caso, la antropofagia es excusable y es lícito comer la carne “*sin caer en pecado*”, puesto que “*no hacen daño a personas inocentes*”.⁸¹⁵ Sin embargo afirma, según Aristóteles, esta costumbre es contraria a la ley natural por su carácter salvaje y bestial (además del caso en que se da muerte a los inocentes). El siguiente elemento argumentativo que introduce en discusión como parte del sistema de desmantelamiento de la acusación de Sepúlveda es la necesidad: “*Ahora bien, cuando se come carne humana por necesidad y no se da muerte a gente inocente, sino que se comen los cadáveres de personas ya muertas o de delincuentes, entonces ciertamente no se obra contra la ley natural o ningún pecado es cometido.*”⁸¹⁶ Y agrega en este sentido dos ejemplos probatorios: uno, en cuando unos españoles comieron por hambre el hígado de un compañero muerto y el otro, durante el asedio de la ciudad Numancia por el general romano Escipión.⁸¹⁷ Este ejemplo hace referencia a las imágenes invocadas por los primeros cronistas de la conquista durante el asedio de la capital mexicana por los españoles, cuando el hambre y la sed llevaron a los mexicas en una situación extrema. En relación con este aspecto podríamos resaltar un detalle presente en las crónicas: los mexicas no se alimentaban de la carne de los suyos sino solamente de la de sus enemigos.⁸¹⁸ Como una observación complementaria, destacamos la referencia que hace Las Casas con respecto a los “inocentes”, buscando eliminar esta imagen del imaginario del indígena. Eliminando o neutralizando esta imagen, el quinto título de Vitoria con respecto al derecho de la intervención basado en la sociabilidad universal – el amparo del inocente – pierde su valor jurídico-teológico.

En cuanto a los sacrificios humanos practicados por los indígenas, Las Casas invoca dos razones por las cuales esta costumbre es excusable, en plano temporal, ante el hombre. La primera razón invocada es el error probable (según Aristóteles) en que incurren los indios.⁸¹⁹ Según este argumento, “*se considera probable aquello que es aprobado por todos los hombres, o por la mayor parte de los sabios o por aquellos cuya sabiduría es la más aceptada.*” En este sentido, los indios se encuentran en la misma situación que otros paganos o católicos que acostumbraban inmolar víctimas

⁸¹⁵ Fray Bartolomé de Las Casas. *Obras completas*, vol. 9, pp. 417, 419.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 419.

⁸¹⁷ *Ibidem*; se observa el arraigue de la imagen del español caníbal en el imaginario español y, un mas, la alteración de esta imagen – al origen, la imagen se refiere a un solo soldado español, un caso aislado, pero que, por esta distorsión se fija mas firmemente en el imaginario.

⁸¹⁸ Según Aristóteles, a quien cita Bartolomé de Las Casas, “*comer carne es un acto tan salvaje que hasta las bestias que comen los cadáveres de su propia especie son, más bien, raras.*”, en *Obras completas*, vol. 9, p. 419.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 423.

humanas, como lo refieren Eusebio de Cesárea, Clemente, Lactancio, Plutarco, Herodoto, Estabón, Polidoro Virgilio.⁸²⁰ Concluye esta primera razón con una digresión, vehemente ataque a la imagen del requerimiento y de la idea de la evangelización por la persuasión a mano armada: “¿Por qué, pues, hemos de pensar que, por la exhortación de unos soldados cristianos!”, que superan a las gentes bárbaras en todo género de impiedad, los indios deben abandonar una religión, que ha sido aceptada durante tantos siglos, sancionada con tantas leyes de sus príncipes y confirmada con el ejemplo de tantas personas prudentes?”⁸²¹

La segunda razón a la cual recurre Las Casas consiste en la imposibilidad de que se les pueda presentar y convencer a los indios en poco tiempo sobre el error que cometen en practicar el sacrificio humano, prohibido por la razón natural.⁸²² Según el derecho natural, al Dios verdadero o putativo se le debe ofrecer sacrificios; pero el tipo de sacrificio y el modo en que esta oblación se entrega corresponde a la ley humana y a la legislación positiva.⁸²³ Como consecuencia, “la propia naturaleza dicta y enseña a aquellos que carecen de fe, gracia o doctrina, que viven dentro de las limitaciones de la luz natural, que, a falta de una ley positiva que ordene lo contrario, deben sacrificar víctimas humanas al verdadero Dios, o al falso dios, considerado como verdadero...”⁸²⁴ Concluye Las Casas, apoyándose en el Digesto, que la costumbre de inmolar humanos – aunque sean inocentes – “cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural” sino que “puede tener su origen en la razón natural probable!”⁸²⁵

En cuanto a la modalidad de resolver el problema de la idolatría y especialmente de las costumbres nefandos de los indios, Las Casas se muestra reticente con respecto a la resolución por la vía de las armas: “como la liberación de esta clase de personas oprimidas a las que se da muerte, ya como acto de sacrificio, ya con fines de canibalismo, no puede llevarse a cabo ... sin recurrir a las armas, debemos considerar muy cuidadosamente el tumulto, sedición, mortandades, incendios, destrucciones y furor de la diosa de la guerra que necesariamente acompañan a la acción para

⁸²⁰ *Ibidem*.

⁸²¹ *Ibidem*, pp. 427-429; véase también p. 423.

⁸²² *Ibidem*, p. 431.

⁸²³ Acudiendo a las viejas historias que narran los sacrificios humanos que hacían los pueblos e Italia, Las Casas concluye “Posiblemente, de aquí se extendió por todo el mundo la idea de los sacrificios humanos.”, en *Obras completas*, vol. 9, p. 445.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 443.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 457.

*impedir este mal.*⁸²⁶ Los dos argumentos principales que Las Casas trae en discusión, en contra de la utilización de la guerra para imponer a los idolatras la supresión de la antropofagia y los sacrificios humanos, son el principio del menor mal y la reacción de odio a la religión cristiana que la guerra provocara. Según el principio del menor mal, “*entre dos males, si ambos no pueden evitarse, debe escogerse el menor*”⁸²⁷. Así, en caso de que la guerra producirá más daños y mortandad más grande que la producida por los rituales idolatras de sacrificios humanos, hay que evitar la guerra. Sin embargo, hay un matiz en la resolución que afirma Las Casas y que no le otorga un carácter incondicional, universal/absoluto; no la considera como aplicable en todos los casos, sino conforme con las circunstancias contextuales y tras un análisis prudente y muy cuidadoso de la cuestión: “*Si se encuentran, pues, infieles que cometen un crimen de esta clase (a saber, matanza de niños con miras al sacrificio o canibalismo), no siempre se les ha de atacar con la guerra, aunque corresponda a la Iglesia poner remedio a este mal ... Más aún, la guerra debe ser evitada y el mal debe ser tolerado, al menos por un tiempo - es más, en ciertos casos, a perpetuidad - como después se dirá.*” Pero si, es aplicable “*al caso concreto de los indios*”.⁸²⁸

Antes que todo, Bartolomé de Las Casas tiende a disminuir tanto la extensión de esta cruel costumbre entre los pueblos del territorio americano, como la importancia cuantitativa de los sacrificios humanos, considerando que los injustamente sacrificados son pocos (delincuentes condenados por crímenes, presos en guerra justa). “*tal costumbre no está vigente en todos los pueblos de las Indias y, caso de que lo estuviera, no es grande la multitud de los que se sacrifican pues, de lo contrario, todos hubieran ya perecido. Más bien encontramos que todas las regiones están densamente pobladas.*”⁸²⁹ Sin embargo, en caso de que la única solución para amparar a los inocentes, víctimas de los rituales idolatras, es la guerra, aun así, dictamina Las Casas, “*estamos obligados, por precepto natural, humano y divino, a tolerar y disimular tales desgracias, para que no perezcan cruelmente para la eternidad infinito número de personas*” y *almas perdidas para la salvación.*”⁸³⁰ Tolerar y disimular ciertas prácticas idolatras / paganas, fue desde los principios del cristianismo uno de los métodos de la Iglesia en su proyecto de evangelizar y apropiarse a los paganos.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 365.

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 363.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 369; lo subrayado me pertenece.

⁸²⁹ *Ibidem*.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 407.

La segunda razón por la cual es prudente y necesario evitar la guerra para solucionar el problema de los inocentes, y que viene en la continuación del principio anterior y se deriva de él, se refiere a la destrucción de reinos enteros y al odio e injuria hacia la religión cristiana que podría infundir la guerra con sus crueles practicas: *“es incomparablemente menor mal la muerte de unos pocos inocentes que el hecho de que se blasfeme el adorable nombre de Cristo por los infieles y la Religión Cristiana sea infamada y odiada por aquellas gentes y por otras, a cuyo conocimiento llegue la noticia de que hombres cristianos degüellan sin motivo muchísimas personas de su gente: niños, ancianos y mujeres, como necesariamente tiene que ocurrir, es más, ha ocurrido en el furor de la guerra.”*⁸³¹ Esta situación disminuiría mucho la posibilidad de remediar el mal hecho por la guerra, en atraer al cristianismo los infieles castigados de esta manera *“también los supervivientes perseguirán con odio perpetuo a la Religión Cristiana, al ver que aquellos que la profesan cometen crímenes tan inhumanos, causan tan horribles incendios y destruyen tantas ciudades bajo el pretexto de impedir los sacrificios humanos a los ídolos.”*⁸³²

Para el último argumento importante al que recurre en contra de la solución bélica, Las Casas invoca la razón del bien común e interés público – el cual es divino – superior al interés privado (de Aristóteles) y la preeminencia del interés del estado y de la Iglesia sobre cualquier interés privado y, en caso particular, del interés de la Religión sobre el interés del estado (de Hostiense).⁸³³ Como resultado, tomando en cuenta que un buen rey tiene que preferir el bien común, al particular, el interés de la mayoría al de la minoría, el mayor bien al menor, la expansión de la religión católica y la salvación de las almas, *“por ningún motivo, él debe permitir... que se de muerte a una innumerable multitud de personas para evitar que unas pocas sean sacrificadas a los ídolos.”*⁸³⁴ En caso contrario, todas las consecuencias nefastas de tal acción caerán en la responsabilidad de los príncipes.⁸³⁵

Como un corolario de todas las razones presentadas hasta ahora viene el consentimiento de Las Casas con respecto al derecho a la resistencia y a la auto defensa de los indios en contra los invasores de cualquier religión, incluso cristiana, con legitimidad de llevarla en forma de una justa guerra: *“Además, dado que ellos se complacen en mantener la opinión sacrílega de que, al adorar a sus ídolos,*

⁸³¹ *Ibidem*, p. 371.

⁸³² *Ibidem*, p. 467; véase también, p. 469.

⁸³³ *Ibidem*, pp. 463-467.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 467.

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 469.

*adoran al verdadero Dios o que tales ídolos son Dios, y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios con mejores y más creíbles y convincentes argumentos, sobre todo con los ejemplos de una conducta cristiana, ellos están, sin duda, obligados a defender el culto a sus dioses y su religión y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal culto o religión o irrogarles una injuria o impedir sus sacrificios; están así obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra, de acuerdo con el derecho de gentes”*⁸³⁶ El único que puede castigar a los idolatras por los sacrificios que ofenden al Dios cristiano es Él mismo.⁸³⁷

La única solución real y efectiva que Las Casas sostiene es la vía pacífica, invocando a Eusebio de Cesárea y a San Gregorio. Según el primero “*la idolatría y otros vicios nefandos se desarraigan no por medio de la guerra o conflagraciones sino con la predicación de la palabra de Dios.*”⁸³⁸ El segundo afirma que “*Aquellos crímenes que se cometen por ignorancia deben ser corregidos con mansedumbre.*”⁸³⁹ En consecuencia, los infieles deben ser atraídos bajo el patrocinio de Cristo, “*blandamente y con moderados razonamientos*”, con argumentos convincentes y creíbles y con ejemplos de una verdadera conducta cristiana.⁸⁴⁰ Sin embargo, la junta de Valladolid de 1550-1551, en donde cada parte adjudicó la victoria, no puso fin al debate sobre la más ardua polémica de la España del siglo XVI (y porque no decirlo, de sus colonias también). Los ecos persisten, como un fuego ardiendo sin llamas, que afectan incluso para los dos principales rivales.

En su obra, *Del Nuevo Mundo*, concluida en 1562 – aunque obra historiográfica, narrativa – Ginés de Sepúlveda no deja de mencionar la crueldad de los sacrificios humanos y la antropofagia, ligándolos al derecho de guerra justa contra la gente con tales costumbres. Llegando al episodio de la Isla de los Sacrificios, en donde los españoles encontraron restos de los rituales sacrificiales, el autor concluye: “*Justa causa para someter a los indios.*”⁸⁴¹ Y continúa más adelante: “*Con el objetivo de eliminar este solo mal y borrarlo de las mentes de aquellos individuos había sobradas causas para*

⁸³⁶ *Ibidem*, p. 461.

⁸³⁷ *Ibidem*, pp. 457, 459.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 473.

⁸³⁹ *Ibidem*, pp. 473, 477.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, pp. 407, 461; otro análisis en Francisco Fernández Buey, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas una revisión”, en *Boletín americanista*, no 42-43, 1992.

⁸⁴¹ Juan Gines de Sepulveda. *Obras completas*, vol. XI, p. 10.

*aceptar como legítimo el que aquellos indios fueran sometidos por las armas al imperio de cualquier pueblo más civilizado, y no digamos de los cristianos...”*⁸⁴²

Del otro lado, la reacción de Las Casas se refleja en el intento de neutralizar los fundamentos expuestos por su contrincante, con especial atención en los que más expuesto dejaban al indio al derecho de guerra del Otro: el sacrificio humano y la antropofagia. Su Apologética es todo un mecanismo de defensa en el intento de anular el efecto negativo de los dos pecados contra la naturaleza. Vamos a ver los niveles y los pasos que da en cumplir con su propósito. El primer tema abordado es el tema de la antropofagia.

Concibe el tema de la antropofagia como una historia del origen y de la evolución del fenómeno a lo largo del mundo idolatra del Viejo Mundo. Desde un principio fija la antropofagia como un elemento universal en el desarrollo social del ser humano, en su primer etapa evolutiva: *“al principio del mundo, como los hombres se comenzasen a juntar en conversación y pueblos unos con otros, saliendo de la vida silvestre que solían tener, había discordia entre ellos y guerras duras, y comían carnes humanas, comiéndose unos a otros”*.⁸⁴³ En la siguiente etapa evolutiva del ser humano, poseedor éste de una conciencia superior en cuanto a lo divino, interviene el demonio. Este introduce el pecado de la antropofagia, con la permisión de Dios, durante el lapso correspondiente hasta la predicación del Evangelio en el mundo: *“ninguna región ni habitación de hombre había en el mundo donde los demonios no cegasen las gentes infieles con aquestos y otros muchos engaños y sacrílegos abusos, por permisión divina, antes que la predicación del Evangelio diese al mundo luz; y porque una de las principales plagas que en él por ellos se introdujo fue comer carnes humanas”*.⁸⁴⁴ Entre los primeros fieles y agentes del demonio, que éste implanto en el mundo humano, se encuentran las hechiceras / brujas, quienes están al origen de la antropofagia y de su difusión en la sociedad humana: *“Y destas maléficas y hechiceras o brujas, se cree haber habido principio el comer carne humana”*.⁸⁴⁵ El siguiente paso lo constituye establecer las causas de la aparición y especialmente de la difusión de este pecado en el mundo humano. Las Casas identifica tres causas principales, a saber: *“por la indispueta y mala disposición de la tierra y destemplanza de los aires donde viven”*; por ciertas

⁸⁴² *Ibidem*, p. 78.

⁸⁴³ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, vol. 1, pp. 396, 148.

⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 466.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, pp. 433, 464, 467.

enfermedades que trastornan el juicio humano y lo vuelven bestial; por la costumbre.⁸⁴⁶ Todos los casos están ilustrados con ejemplos del Viejo Mundo. En cuanto a la presencia de esta práctica bestial entre los indios del Nuevo Mundo, Las Casas avanza la idea a que ésta se deba a la tercera hipótesis: *“haber incurrido en él por alguna mala costumbre, comenzándose por algunas particulares personas y por alguna particular ocasión, más que por corrupción de la naturaleza, ni pravedad de sus complexiones, ni por causa de alguna enfermedad”*.⁸⁴⁷ Su demostración acaba aquí, considerando que la universalidad de la costumbre es suficiente, si es que no utiliza de una argucia retórica para escamotear la inconsistencia de su defensa (en efecto, no presenta ninguna imagen de la antropofagia del Nuevo Mundo). Y este subterfugio podría ser el paso – mediado – al siguiente aspecto polémico: el tema del sacrificio humano. Éste paso se da por medio del análisis de otros aspectos de vida religiosa – la magia, el sacerdocio, la devoción, la divinidad etc, hasta llegar al tema del sacrificio humano.

El primer paso en la defensa del indio en contra de la acusación con respecto al sacrificio humano es, al igual que en el caso de la antropofagia, evidenciar el carácter universal del sacrificio como acto religioso en la vida del ser humano. Lo que es importante aquí es que afirma la presencia del conocimiento de lo divino – aunque a un nivel bajo – incluso entre la más ruda gente del mundo, es decir, un conocimiento universal: *“Es verdad luego que todos los hombres del mundo, por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierras o en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbre de la razón y del entendimiento agente, con un cognoscimiento confuso y universal, no claro ni distinto, sin tener lumbre de fe cognoscan que hay Dios.”*⁸⁴⁸ Un segundo paso de Las Casas consiste en distinguir la existencia de diferentes etapas evolutivas – como característica universal de la humanidad – en este tipo de conocimiento, etapas reflejadas en el tipo de sacrificio ofrecido a la divinidad – vegetal, animal, humano: *“Es asimismo de considerar que antiguamente, cuando las gentes, siendo rudas comenzaron a entender que habían o debían de sacrificar a Dios verdadero, o a los falsos dioses, no hacían sacrificio de animales, ni mataban cosa viva sensitiva, sino yerbas y flores y árboles y sahumeros de cosas odoríferas y aromáticas.”*⁸⁴⁹

De aquí damos el paso al sacrificio humano. El sacrificio humano, afirma Las Casas, tiene el mismo carácter universal que el sacrificio común (vegetal, animal): *“De que haya sido universal este*

⁸⁴⁶ *Ibidem*, pp. 467-470, 148.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 471.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 375.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, vol. 2, pp. 47, 254, 260.

sacrificio y que ningunas o cuasi ningunas nacionesse hallaran entonces en el mundo que no hobiesen hombres sacrificados explícalo bien a la larga Eusebio".⁸⁵⁰ Una vez establecida la universalidad, Las Casas continua con su demostración, ilustrando este fenómeno religioso con evidencias de casos afines entre todos los pueblos barbaros / gentiles, en su etapa idolátrica, del Viejo Mundo: antiguos itálicos, troyanos, licios cretenses, en Asia Menor, griegos, romanos, franceses (celtas), fenicios, antigua España, persas, árabes, tracios, escitas, cartagineses.⁸⁵¹ De aquí, Las Casas intenta llegar a otro nivel en la percepción del sacrificio humano, que servirá mejor en la defensa del indio. Por eso, recurre a la inversión del binomio entendimiento de lo divino – tipo de sacrificio lo que se constituye en un elemento importante que hay que destacar en su análisis. De este modo, afirma Las Casas, en cuanto es más precioso el tipo de sacrificio, en tanto es más elevado el conocimiento de lo divino: *"las repúblicas que ordenaron por la ley o por costumbre que se sacrificasen a los dioses en algunos tiempos y días o fiestas, hombres, tuvieron mejor y más noble concepto y estimación de sus dioses"*.⁸⁵² Con base en este razonamiento llegamos al cuarto aspecto fundamental de la construcción retórica de Las Casas con respecto al sacrificio humano: la devoción religiosa relacionada al valor superior del sacrificio – el sacrificio humano: *"parece ser argumento y señal de haber tenido más noble concepto y estimación de sus dioses, y por consiguiente haber usado mejor del juicio de la razón y de los actos del entendimiento"*.⁸⁵³ En consecuencia, el sacrificio humano puede ser visto como un ejemplo de devoción superior frente a la divinidad.

Sin embargo, aun aquí, Las Casas distingue una jerarquización en cuanto al valor del sacrificio humano, esta vez: el sacrificio del niño, de su propio hijo, y el sacrificio de si mismo. El que ofrece su vida sobre las aras de la divinidad es considerado el gesto supremo de devoción: *"los cartagineses, y los españoles por ellos instruidos, por ofrecer y sacrificarla cosa más preciosa y más amada naturalmente de todas las criaturas que viven vida sensitiva, que son los hijos, tuvieron mejor concepto y estimación natural de la nobleza y alteza y merecimiento de Dios; y por eso más desplegado y claro juicio y discurso de la razón que las otras que a sus hijos en sacrificio no ofrecieron. Pero como según la inclinación y orden natural la propia vida sea siempre más cara y estimada que la de los hijos, ninguna duda se debe tener que los que sus propias vidas voluntariamente ofrecían en sacrificio ...*

⁸⁵⁰ *Ibidem*, vol. 2, pp. 141, 140.

⁸⁵¹ *Ibidem*, vol. 2, pp. 62-144.

⁸⁵² *Ibidem*, vol. 2, pp. 245, 275.

⁸⁵³ *Ibidem*, vol. 2, pp. 252, 147, 246, 275.

*más precioso sacrificio a sus dioses ofrecieron, y por consiguiente, mejor concepto y cognoscimiento de lo que a Dios se debe tuvieron”.*⁸⁵⁴

Una vez establecido el principio conforme al cual el sacrificio humano representa una imagen de la devoción religiosa – con base en la correspondencia entre el valor del sacrificio y el nivel de entendimiento de lo divino – el principio de la universalidad del fenómeno religioso y la congruencia esencial del Nuevo Mundo con el Viejo con respecto al sacrificio humano, no queda más que confrontar los dos mundos. De esta comparación surge la imagen de la supremacía del Nuevo Mundo, representado por el indio de la Nueva España, en cuanto a la mayoría de los aspectos espirituales: *“Queda, pues, concluido en los seis precedentes capítulos haber hecho ventaja las naciones de la Nueva España a todas o a las más gentes del mundo idólatras, mayormente a los griegos y más a los romanos, y a todas, en lo tocante a sus sacrificios, en ocho cosas, conviene a saber: la primera, en la preparación que hacían y cómo para celebrallas se disponían. La segunda, en la multitud y diversidad de las cosas que ofrecían. La tercera, en la preciosidad y valor de los sacrificios. La cuarta, en el dolor que padecían y penitencia que hacían por ofrecellos y por la observancia de su religión. La quinta, en las ceremonias y diligencia y solicitud, temor y devoción con que los ofrecían. La sexta, en el huego que tenían perpetuo. La séptima, en la modestia, sosiego, gravedad y grande honestidad de que usaban en todas sus ceremonias y divinos oficios. La octava, en la estimación de la excelencia y sanctidad de sus fiestas y solemnidades”.*⁸⁵⁵

En su intento de defender al indio, Bartolomé de Las Casas observa, en general, el fenómeno del sacrificio en su aspecto exterior, conforme a la ley natural, propia del ser humano y no por medio de la ley divina o desde la perspectiva de la Iglesia cristiana. En este sentido, Las Casas puede ser considerado un verdadero historiador de las religiones, así como Sahagún es considerado un precursor de la antropología, un antropólogo de su tiempo.

Dos años atrás, Antonio de Córdoba considera que los pecados contra la naturaleza incluyen tanto la idolatría como los sacrificios humanos y la antropofagia. Hemos visto que la idolatría, considerada como pecado, no puede constituir un motivo de guerra justa. Sin embargo, intentando

⁸⁵⁴ *Ibidem*, vol. 2, pp. II 275, 252, 147, 245, 253; no hay ninguna inferencia con respecto al sacrificio de Isaac, el hijo de Abraham.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, vol. 2, pp. 293, 274-292.

seguir la pista de Vitoria y Soto, considera que los últimos dos pecados, de mas gravedad, que involucran seres inocentes, pueden ser títulos legítimos para la guerra.⁸⁵⁶

El dominico Domingo Báñez, en su sexta conclusión de su obra *De Fide, Spe & Charitate catholico regi Philippo II* responde de un modo directo al problemas de la controversia: “*Los infieles no súbditos de los Príncipes cristianos no pueden ser castigados ni conquistados por las armas a causa de la idolatría y de los pecados contra naturaleza, aunque fueran amonestados previamente y rehúsen abstenerse de dichos pecados*”.⁸⁵⁷ Sin embargo, llega a conceder el derecho a la intervención bélica cuando el pecado va unido a la violencia injusta, esto es, por vía de la sociabilidad o de la defensa de los inocentes.⁸⁵⁸ Se puede hacer la guerra a los barbaros que “*more ferarum*” (como bestias salvajes) comen habitualmente carne humana. En este caso no es necesaria la amonestación, puesto que será inútil; como antropófagos, son considerados “*invasores humani generis*” y cualquier príncipe cristiano puede hacerles la guerra en defensa de las víctimas inocentes.⁸⁵⁹ En la misma obra, *De Fide...*, defiende la misma doctrina de Francisco de Vitoria, con las mismas pruebas: “*los infieles no súbditos pueden ser compelidos a no sacrificar hombres a los ídolos, aunque esos hombres quieran que se los inmole.*”⁸⁶⁰

Las ideas del agustino Pedro de Aragón coinciden en muy grande medida con las de su conciudadano, el dominico Báñez. El teólogo agustino expone su doctrina con respecto a este asunto en sus dos tomos de su obra intitulada *In Secundam-Secundae Divi Thomae doctoris Angelici commentaria* (Salamanca, 1584, 1590). Según Venancio Caro, entre los dos hay tal coincidencia de ideas y hasta de expresiones, que si no fuesen tan contemporáneos, podría sospecharse que uno escribe teniendo a la vista la obra del otro.⁸⁶¹

En términos semejantes a Francisco de Vitoria y Domingo Báñez se expresa también el jesuita Luis de Molina, en una primera conclusión de su obra *De Iustitia et Iure* (1593-1597): “*Ni por la*

⁸⁵⁶ Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 423-424.

⁸⁵⁷ Domingo Báñez. *De Fide, Spe & Charitate catholico regi Philippo II*, Salmanticae, apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1580, p. 612; p. 613 – contra naturam, *apud* Venancio D. Carro, *op. cit.*, pp. 426-427.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 469.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 471.

⁸⁶⁰ *Apud* Ramón Hernández, “Inspiración vitoriana del indigenismo americano de Domingo Báñez”, en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, no. 20, 1989, p. 233.

⁸⁶¹ Venancio D. Carro, *op. cit.*, 431.

idolatría, ni por otros pecados contra la razón y ley natural, es lícito al Papa, al Emperador o a cualquier otro Príncipe que no tenga jurisdicción sobre ellos, castigar a los infieles y hacerles la guerra, a no ser que estos crímenes sean de tal naturaleza que incluyan a la vez una injuria a los inocentes.”⁸⁶² La injuria contra los inocentes significa, así como lo hemos visto, un pecado que incluye el sacrificio humano y la antropofagia.

Al final del quinto capítulo de su obra, Pedro de Ledesma aborda en fin el problema del derecho de la intervención contra los infieles en caso de sacrificios humanos. Aquí se recurre al derecho de la protección del inocente (en caso de que el sacrificio se hace con la voluntad de la víctima) y de la defensa a la injuria que se le hace al ser humano (pues, aunque la víctima esté de acuerdo o quiera ser sacrificada, “*la república, ni el hombre no es señor de la vida*”). Sin embargo, la intervención no debe hacerse antes de que los infieles sean amonestados previamente sobre el pecado que cometen. Asimismo, la guerra para compeler estas costumbres idolátricas no tiene que provocar más víctimas de “inocentes” que los “*que aún de ser sacrificados, porque entonces no sería lícito el compelerlos, pues se sigue mayor daño.*”⁸⁶³ De aquí concluye también que es lícita la guerra contra los que practican la antropofagia, en defensa del género humano y, esta vez, sin amonestación previa, de donde se puede concluir que esta costumbre constituye un pecado aun más grave que el mismo sacrificio humano o es visto como una “práctica” que transciende la humanidad, propia solamente a las fieras: “*se sigue claramente, que es lícito matar los hombres tan feroces, que a manera de fieras y como Tigres comen los hombres, porque estos tales actualmente son agresores del género humano. Luego lícito es a los Principes Christianos por vía de defensión matar estos hombres. Y no es necesario amonestarlos primero, si ellos son tan crueles, porque la admonición sería ociosa.*”⁸⁶⁴

Entre los ocho títulos de justa guerra que aprueba Juan de Solórzano Pereira, un título importante lo constituye el que se refiere a los pecados contra la naturaleza. Bajo el concepto expresado por este título fusiona aspectos distintos como la idolatría, la antropofagia, los sacrificios humanos, los pecados nefandos, la borrachera e incluso la tiranía: “*Además de la idolatría, de los ritos nefandos, de los frecuentes tratos con los demonios, del concúbito con varones, de la unión incestuosa con hermanas y madres y demás abominaciones de este estilo, se mataban unos a otros sin formación de causa, mezclaban con sangre sus francachelas y borracheras; muchos encontraban sus mayores*

⁸⁶² *Ibidem*, p. 433.

⁸⁶³ Pedro de Ledesma, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 24.

*delicias en comer carne humana; otros inmolaban niños inocentes a los ídolos; otros celebraban las exequias de los suyos con sangre ajena; los más consideraban que la fuerza sólo se les ha dado para hacer daño y ensañarse, al igual que las fieras salvajes que toman por presa suya a los animales naturalmente más débiles y de categoría inferior. De modo que entre ellos ser señor y saquear es una misma cosa; estar sometido no es más que estar expuesto al capricho del más fuerte». Ante tales atrocidades y abominaciones «no parece que se haya de dudar —concluye Solórzano— que nuestros Católicos Reyes hayan podido mover guerra contra los indios para forzarlos a apartarles de estos delitos y a guardar la ley natural».⁸⁶⁵ La tiranía de los caciques indios es considerada también un título justo, expresamente por su expresión abominable, reflejada en las leyes tiránicas contra los inocentes reflejadas en “*el sacrificio, por ejemplo, de hombres inocentes o la matanza, otras veces, de hombres libres de culpa, con el fin de comer su carne*”.⁸⁶⁶*

Consideraciones preliminares

Como observamos, el asunto de la controversia indiana sacudió las conciencias y la política imperial, de tal manera que a lo largo de un siglo hubo varios debates oficiales y varios cambios. En este remolino fueron atraídas las mentes más ilustres de la época y entre ellos encontramos tanto sacerdotes, como frailes o laicos, teólogos o juristas.

Observamos que el derecho de la intervención española se funda en diferentes títulos: la jurisdicción papal, la incapacidad política o la bestialidad del indio, la infidelidad, o los pecados contra la naturaleza. Entre los últimos, destacan los pecados nefandos, la idolatría, el homicidio-sacrificio humano, la antropofagia. En la primera etapa de la Controversia, no encontramos ningún rastro directo de sacrificio humano o antropofagia como elementos recriminatorios, sino que el debate se lleva a cabo por otras coordenadas: la idolatría, la jurisdicción papal, la infidelidad, los pecados contra la naturaleza.⁸⁶⁷ Sin embargo, podemos inferir que los dos elementos se encontraban incluidos, así como

⁸⁶⁵ Apud Carlos Baciero. *Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América*, Hispania Sacra, Missionalia hispánica, Vol 58, No 117, 2006, p. 271.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 272.

⁸⁶⁷ Lo que remarca Venancio Carro en su obra, “*entre todas las controversias que con el descubrimiento de América se suscitaron, ninguna apasionó tanto como la referente a la rudeza de los indios, a sus idolatrías y a los pecados contra naturaleza, con los sacrificios humanos*”, cf. Venancio Carro, *op. cit.*, p. 392.

lo vemos posteriormente, en el título referente a los pecados contra la naturaleza, pero sin individualizarlos, enfatizarlos como *casus belli*, así como lo plantea Francisco de Vitoria. El derecho de guerra justa en caso de pecados muy graves contra la naturaleza – como el sacrificio humano o la antropofagia – fue fundamentado, de manera clara y explícita, por el dominico Francisco de Vitoria. Sin embargo, hay que advertir que no todos los que sostienen el derecho de guerra por esos pecados acuden a la motivación esencial de Vitoria – el amparo del inocente en virtud del principio de la sociabilidad y de la injuria a los inocentes. Hay quienes, especialmente los juristas, toman estas costumbres, estos pecados graves como motivos en sí para desatar el castigo cristiano. Observamos en Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas y Juan de la Peña una tendencia en atenuar estos dos pecados graves – el sacrificio humano y la antropofagia (numero insignificante de casos, víctimas condenadas, no inocentes) – tal vez, con la intención de reducir el campo de acusación de los oponentes del indígena. Sus afirmaciones buscan de esta manera neutralizar el valor del título correspondiente que permite la guerra justa. Como hemos visto, este título es el único que no necesita un soporte anexo, una acción previa, para la intervención española. Debido a la simple presencia de tales pecados, por el principio de la sociabilidad universal, el amparo del inocente no necesita ninguna jurisdicción externa, sino que es una obligación del hombre para su prójimo en sufrimiento en intervenir para suprimirlos.

Apenas en la segunda mitad del siglo XVI, con el debate de Valladolid, el tema del sacrificio humano y de la antropofagia, se sitúa, de manera directa y explícita, entre los puntos centrales del debate con respecto a la Controversia de las Indias. Esto se debe, tal vez, al camino abierto por Vitoria con el título quinto y a su fuerza justificativa. Con respecto a los dos elementos, incluso Bartolomé de las Casas, el amparador del indígena del Nuevo Mundo, deja una pequeña brecha para la intervención española, aunque “muy prudente” en casos para los cuales no encuentra “protección” en los escritos de los padres de la Iglesia y ni siquiera en los de los paganos antiguos – el canibalismo y los sacrificios de niños, imágenes altamente fuertes que están vejando el ser humano. De la misma manera podemos constatar también que en algunos casos encontramos una opción de compromiso, de redención, a los indios idolatras ofreciéndoseles la posibilidad de salvarse por medio de una previa amonestación. Como una imagen genérica del lugar del sacrificio humano en la Controversia, se observa una fusión de los dos pecados graves – el sacrificio humano y la antropofagia – ambos siendo tratados en conjunto y de la misma manera, con la excepción de Pedro de Ledesma para quien, así como lo hemos visto, el canibalismo representa la más alta injuria al ser humano, para el cual se requiere guerra directa, sin vacilación.

Siguiendo a Venancio Caro, podemos afirmar que el sacrificio y la antropofagia, relacionados a los títulos fundados en la sociabilidad, no constituyen los elementos centrales que llaman la atención de los teólogos posteriores a la Junta de Valladolid.⁸⁶⁸ Sin embargo, si, ocupan un lugar importante en el debate a lo largo de todo el siglo XVI; al principio de manera velado, llegando al pico al final de la primera mitad del siglo, para que después permanezcan a la vista, entre los principales motivos de casus belli.

4.2.2. Aspectos de la polémica en la Nueva España

4.2.2.1. Ecos de la polémica en los albores de la conquista

En cuanto a la justificación de la conquista de la Nueva España, Hernán Cortés actuó con base en el requerimiento que ya había sido aplicado por Pedrarias Dávila en 1513 en su expedición a Darién. Con las mismas instrucciones lo encargaba Diego Velázquez el 23 de octubre de 1518 a Hernán Cortes cuando éste salió desde la isla de Cuba. Sin embargo, parece que tenía ya conocimiento sobre los requisitos exigidos por la doctrina escolástica (se trata de *Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio*) para legitimar el derecho de guerra. Sus palabras siguen de cerca el enunciado de la ley segunda del título 23 de la Partida II, la cual enumera entre las causas justas de guerra: “*la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destruir los que la quisieren contrallar; la segunda por su señor, queriéndole servir et honrar et guardar lealmente; la tercera para amparar a si mesmos, et acrescentar et honrar la tierra onde son.*”⁸⁶⁹ En sus cartas no faltan motivos de guerra que encontramos en otras obras teológicas, como por ejemplo la tiranía ejercitada sobre los propios súbditos, por lo cual habría razón en intervenir para eliminar el mal: “... *dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos. Y me dijeron otras muchas quejas de él, y con esto han estado y están muy ciertos y leales en el servicio de vuestra alteza y creo lo estarán siempre por ser libres de la tiranía de aquél, y porque de mí han sido siempre bien tratados y favorecidos.*”⁸⁷⁰ En general, el estado salvaje, bárbaro, no es representado como motivo de intervención

⁸⁶⁸ Venancio Caro, *op. cit.*, p. 464.

⁸⁶⁹ *Apud* Silvio Zavala, “Hernán Cortes ante la justificación de su conquista”, en *Quinto centenario 9*, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 20-21.

⁸⁷⁰ Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 34.

para civilizar y regir a los pueblos de la Nueva España⁸⁷¹, sino más bien al contrario. Por aquel entonces, todavía no había empezado el gran debate con respecto al derecho de la Corona sobre estos territorios y el hacer guerra a los indígenas y posiblemente tampoco tenía conocimiento de la teoría de Aristóteles. Para Cortes, el término *bárbaro* tiene el significado de gente extranjera, de lengua y religión distinta.⁸⁷²

En cambio, en sus cartas insiste sobre la idea del gran fruto que traía para la cristiandad y la Corona española, la evangelización de las nuevas poblaciones descubiertas en la Tierra Firme: “...y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruídas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros. ... Podrán vuestras majestades si fueren servidos hacer por cosa verdadera relación a nuestro muy Santo Padre para que en la conversión de esta gente se ponga diligencia y buena orden, pues que de ello se espera sacar tan gran fruto...”⁸⁷³ La imagen de la justificación de la guerra en la Nueva España es primeramente de carácter religioso – la evangelización de los pueblos encontrados aquí – y en segundo lugar, de carácter político: “por esto en nombre de Su Cathólica Magestad, que mi prencipal intento e motivo es facer esta guerra e las otras que fiziere, por traer e rreducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de Nuestra Santa Fée e creencia, e despues por los soxuzgar, supeditar debaxo del yugo e dominio Imperial Real de Su Cesárea Magestad, a quien xuredicamente pertenesce el Señorío de todas estas partes.”⁸⁷⁴ La visión que ofrece Cortes corresponde al contenido de las bulas Alejandrinas que concedían a los Reyes Católicos el derecho de hacer conquistas en América con la obligación de evangelizarlas. Es por eso que Cortes pone un importante énfasis, en cuanto a sus acciones, sobre la imagen del indígena idólatra, enfocando especialmente los grandes pecados – los sacrificios humanos y la antropofagia. Y lo hace antes de que Francisco de Vitoria elabore sus famosas *De Indis*, y *De Jure belli Hispanorum in barbaros* en 1532, en donde uno de los puntos importantes para la intervención lo constituía el amparo de la gente inocente, en este caso, la víctima humana sacrificada al demonio. Aquí, hay que reiterar la

⁸⁷¹ “Finalmente, que entre ellos hay toda la manera de buena orden y policía, y es gente de toda razón y concierto, y así que lo mejor de África no se le iguala”, cf. Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 45; véase también p. 64.

⁸⁷² *Ibidem*, pp. 76, 119.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, pp. 337, véase también pp. 318, 337, 349.

gran diferencia entre las dos acepciones: el sacrificio humano como concepto teológico de pecado y el sacrificio humano como tiranía y crueldad contra el inocente. En sus cartas abundan las referencias al sacrificio: la simple ofrenda idolatra es casi inexistente, pero, en cambio, el sacrificio humano se encuentra a cada paso: desde la entrada en la Tierra Firme hasta sus últimas expediciones.⁸⁷⁵ Se podría afirmar que la imagen del sacrificio (junto con el consumo de carne humana) representa el más fuerte y constante elemento en sus informes, acompañando las operaciones militares. Muchas veces, las dos imágenes van juntos para lograr un mayor impacto en cuanto a la visión negativa del indio y abarcan todos los aspectos: desde lo abominable y horrendo del acto sacrificial en sí, hasta los instrumentos, el tipo de muerte y de víctima utilizado, la amplitud de tal acto (imágenes de verdaderas hecatombes⁸⁷⁶), culminando con la “apoteosis”, la antropofagia ritual.⁸⁷⁷ Sin embargo, la imagen pasa aún más allá del “ámbito religioso”, entrando en el ámbito del “salvaje caníbal”. El indígena ya no es sólo el enemigo idólatra que consume ritualmente la carne de su contrincante o la carne humana consagrada, sino que la carne humana se vuelve para él un simple alimento: “y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer”.⁸⁷⁸

Bernal Díaz del Castillo, participante en la conquista de la Nueva España y en los debates previas a la Junta de Valladolid de 1550, se considera a sí mismo conquistador y a sus compañeros conquistadores. En consecuencia, sus hazañas en el Nuevo Mundo representan una verdadera conquista⁸⁷⁹, por lo cual, su imagen dentro de la polémica podría interpretarse como sosteniendo el derecho de hacer guerra a los indios como idea genérica, sin reforzar alguna causa en particular. La mayor parte de los primeros conquistadores, carentes de nociones e informaciones de naturaleza teológico – jurídica (y tampoco interesados en el asunto), muy bien pudieron haber sido preocupados

⁸⁷⁵ “*Hacen esto estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita. Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos poblados*”, cf. Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁷⁶ Hay que mencionar que en este caso, Cortes habla de “ánimas”!!! el impacto de la imagen es doble en este caso, tanto por el gran número de personas matadas en nombre del diablo, como por la calidad que se pierde a favor del diablo – almas que podían ser conquistadas para la verdadera fe.

⁸⁷⁷ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 24, 25, 104, 135, 162, 166, 171, 174, 179, 180, 188, 251, 445, 586.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 174; véase también pp. 104, 180, 251 y además p. 174, los otomíes de la provincia de Matalzingo, como vieron venir a los españoles “*comenzaron a dar la vuelta, y por el camino que llevaban en pos de ellos hallaban muchas cargas de maíz, y de niños asados que traían para su provisión*”.

⁸⁷⁹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. CCXI.

en esta empresa solamente por la ganancia material, servir la cristiandad y al Rey y por la gloria (el orden de los cuatro incentivos puede ser intercambiado en función de la personalidad de cada participante). Sin duda que en la visión superficial destacaba, así como lo narra el soldado Bernal Díaz en la persona de su capitán, el fervor religioso y la lealtad señorial: “y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey.”⁸⁸⁰ Del otro lado, en la visión profunda, pudieron haberse “escondido” las imágenes justificantes de la conquista como la búsqueda de la ganancia material y de la gloria, si bien la gloria se podía alcanzar también luchando por la fe y el rey: “como el oro comúnmente todos los hombres lo deseamos, y mientras unos más tienen más quieren”⁸⁸¹ confiesa el conquistador unas décadas después de los acontecimientos.

Entre las justificaciones “oficiales” se encuentra, en un lugar preeminente, el motivo religioso – sacar de raíz la idolatría de las poblaciones indígenas e imponer la verdadera fe. Y entre todos estos, el principal lugar lo ocupa, en la visión del conquistador, la imagen del sacrificio humano acompañado por la antropofagia ritual o el simple consumo no ritual de carne humana. En este aspecto Bernal Díaz del Castillo presenta la misma imagen detallada de las “horrendas y abominables” costumbres indígenas: el número impresionante de víctimas sacrificadas, los tipos de víctimas, entre los cuales destacan los niños, los detalles del ritual sacrificial y la antropofagia (ritual o no).⁸⁸² Dentro del imaginario sacrificial, una imagen con una carga emocional muy fuerte en la visión de Bernal Díaz y un valor no menor en cuanto a la justificación de la guerra justa – el amparo del inocente en virtud del principio de sociabilidad universal – la constituye la inmolación ritual de los niños: “pueblos nuestros amigos ... les comenzaron a dar guerra y robar las estancias y maizales y mataron niños para sacrificar, los cuales pueblos enviaron en posta a hacérselo saber a Cortés para que les enviase ayuda y socorro”.⁸⁸³ Aquí mismo se puede conjeturar otra imagen con valor justificador – el amparo de los aliados / súbditos contra la injuria provocado por un enemigo común. La imagen conmovedora e impactante del niño sacrificado en los altares indígenas – tanto para el narrador como para el auditor – se prolonga también sobre los soldados cristianos víctimas sobre los mismos altares paganos. Sin embargo, esta vez, la imagen está impregnada de un valor espiritual, especial. Ya no son simples

⁸⁸⁰ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

⁸⁸¹ *Ibidem*, vol. I, p. 326.

⁸⁸² *Ibidem*, vol. II, pp. 34, 39-40, 42, 46, 53, 65, 66-67, 113, 121, 129, 134, 140, 141, 164, 197, 227; vol. I, pp. 304, 305, 311, 387, 424, 427.

⁸⁸³ *Ibidem*, vol. II, p. 53; véase también vol. I, pp. 167, 240.

guerreros caídos en un campo de batalla cristiano, sino en la lucha contra la idolatría, para la propagación y gloria de la verdadera fe. Los cristianos se vuelven mártires. En el mismo sentido, la guerra ya no es una guerra laica sino una religiosa. La imagen del conquistador-víctima se metamorfosea; desde víctima en sacrificio pagano se transforman en “sacrificio” / “ofrenda” sobre el altar de la cristiandad: *“a doce días se quitaron y las pusimos aquellas y otras cabezas que tenían ofrecidas a ídolos las enterramos en una iglesia que hicimos, que se dice ahora los Mártires”*.⁸⁸⁴

La antropofagia ritual y, a veces, no ritual, es una imagen complemento, una imagen asociada al sacrificio humano, una imagen binomio que juega un papel justificante, implícito, en la conquista del Nuevo Mundo.⁸⁸⁵ Posee esta imagen la misma fuerza penetrante dado que, según Bernal Díaz, los mismos indígenas, los tlaxcaltecas aliados sintieron el choque: *“Pues las palabras de amenazas que decían a nuestros amigos los tlaxcaltecas eran tan lastimosas y tan malas, que les hicieron desmayar, y les echaban piernas de indios asadas y otros brazos de nuestros soldados”*.⁸⁸⁶ El binomio sacrificio humano-antropofagia se convierte a veces en una triada – sodomía / sacrificio humano / canibalismo⁸⁸⁷ – que representa una imagen genérica de los pecados contra la naturaleza humana, invocada varias veces en la polémica, un pilón central entre los títulos de guerra justa contra los idolatras y en favor de la intervención cristiana en la defensa de los inocentes e indefensos: *“y le dio dos clérigos, que el uno de ellos sabía la lengua mexicana, y le encargó que con diligencia les predicasen las cosas de nuestra santa fe y que no consintiese sodomías ni sacrificios, sino que buena fe mansamente se los desarraigasen; y le mandó que todas las casas de madera adonde tenían indias o indios encarcelados a engordar para comer y sacrificar, que se las quebrase y soltase los tristes encarcelados...”*⁸⁸⁸

Sin embargo, siendo una obra escrita a una distancia relativamente grande con respecto a los eventos presenciados, la visión del autor pudo haber sufrido varias influencias contextuales del imaginario social en una dinámica continua. Por lo tanto, esta imagen justificante, sólidamente agrupada (con los tres imágenes fundamentales) muy bien pudo haberse debido a la visión que circulaba durante la polémica tardía (la mitad siglo XVI). De igual manera, la imagen presentada puede

⁸⁸⁴ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 55.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, vol. II, pp. 39-40, 43, 65, 66-67, 113 - Alvarado en Guatemala, 121 - Cristóbal de Olid, 129, 197; vol. I, p. 427.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 40.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, vol. I, pp. 167, 311, 387; vol. II, pp. 121, 129, 227.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, vol. II, p. 129.

constituir el resultado de una rememoración, de un revivir de los tiempos pasados con sus angustias, temores, exaltaciones.

El primer inquisidor de América, Pedro de Córdoba, fraile dominico y amparador de los indios en las Islas y después en la tierra firme, en su *Doctrina cristiana para instrucción e información de los Indios por manera de historia* expresa, sin embargo, el leitmotiv, la imagen estereotipada que había sido puesta en circulación por los primeros conquistadores y colonos españoles – el indígena idolatra, con un culto que está exacerbando toda clase de sacrificios, destacándose el sangriento y, además, la antropofagia. En su libro de catecismo menciona que el Dios único, cristiano, dio todo al hombre, sin que pida en cambio “*que le sacrificuéis los hijos, ni matéis vuestro esclavos ni otra persona alguna, ni que cortéis vuestras carnes, ni que os saquéis sangre.*”⁸⁸⁹ Aunque no sostiene el derecho de hacer guerra a los indios por sus pecados, ilustra exactamente los elementos que se constituyeron en verdaderos motivos de la guerra, invocados por los defensores de esta vía de acción en el Nuevo Mundo. El sacrificio, como elemento de la idolatría está presente en muchos sermones, incluso en la plática con respecto al cuarto mandamiento – honrar a los padres.⁸⁹⁰ Hay que mencionar, sin embargo, que esta imagen impactante del indígena que se encuentra en el libro de Pedro de Córdoba refleja las noticias que tuvo de la conquista del reino mexicano por Cortés porque, aunque no había pisado el suelo de la futura Nueva España y parece haber fallecido en 1521 (o 1525), sus sermones abundan en detalles con respecto a los “pecados abominables” de los indígenas de la tierra firme. Menciona el autosacrificio por el sangrado de la lengua o las orejas, de las piernas o brazos, el sacrificio humano de los propios niños, de los esclavos o prisioneros de guerra, el comer las carnes de los sacrificados, las ofrendas de incienso, “*papel o cotl que es madera de pino*” o dar “*comida al fuego*” e incluso a los dioses mexica – Achiloboa, Tezcatlipoca, Chicomecoatl, Atlaloque, Atilacauam o Xiuhtecuili, Tlalocatecutli, Uicilopuchtli.⁸⁹¹ Pero, como un paréntesis, pensando en el principio de la traducción cultural, ¿que pudo haber entendido el indígena cuando el padre invita a los neófitos con las palabras?: “*cuando alza el cáliz debéis adorar la sangre que en él esta, que es Jesucristo. Porque en aquella sangre esta el Hijo de Dios, verdaderamente Dios y hombre verdadero....Y debéis estar allí hasta que*

⁸⁸⁹ Miguel Ángel Medina (edit.). *Doctrina cristiana para instrucción de los indios: redactada por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987, pp. 203-204.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, pp. 233, 299, 301.

⁸⁹¹ *Ibidem*, pp. 299, 317-318, 301, 351, 381-382, 392, 406.

*el sacerdote consume y coma aquella hostia y beba aquella sangre, que es todo Nuestro Señor, Hijo de Dios.*⁸⁹²

Llegado con el primer grupo de franciscanos en la Nueva España, en 1524, fray Toribio de Benavente se destaca por su obra misionaria y también como uno de los cuatro importantes etnógrafos en esa tierra en el siglo XVI, junto a fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Duran. La imagen dominante que surge de su obra es una obsesión del demonio que planea sobre las almas del Nuevo Mundo, surgida de la visión milenarista de su orden: *“Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.”*⁸⁹³ La imagen de la idolatría es muy fuerte en su obra y lo que sale más en evidencia es la imagen del sacrificio humano y la antropofagia, reforzados para toda la parte en donde trata sobre el periodo anterior a la venida de los españoles y el comienzo de la evangelización: *“los sacrificios y crueldades de esta gente y tierra sobrepujaron a todas las del mundo, según que leemos y las que aquí se explicarán.”*⁸⁹⁴

Ya en la fecha en cuando Toribio de Benavente escribía la carta dirigida al emperador Carlos V, en 1555, carta que parece haber sido la causa de su encarcelamiento en el monasterio (de Tlaxcala probablemente) ⁸⁹⁵, circulaban los títulos de la justa guerra de Francisco de Vitoria, así que no es sorprendente encontrar muy claramente expresada aquí la idea de guerra justa para amparar las almas inocentes - sacrificadas: *“Por la cual causa padecían muchos inocentes, y no parece ser pequeña causa de hacer guerra a los que ansí oprimen y matan los inocentes, y éstos con gemidos y clamores demandaban a Dios y a los hombres ser socorridos, pues padecían muerte tan injustamente. Y esto es una de las causas, como vuestra majestad sabe, por la cual se puede hacer guerra.”*⁸⁹⁶ La llegada de los españoles, una coyuntura “prodigiosa” para el Nuevo Mundo, proyecta una doble visión: la imagen desesperada de la situación encontrada allá, una imagen apocalíptica de lo que significaba la idolatría y la gobernación de los mexicas. Junto a esta y derivada de ella surge la necesidad inmediata de arrancar la idolatría encarnizada: *“Sepa V. M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios*

⁸⁹² *Ibidem* pp. 240-241.

⁸⁹³ Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 32.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 43; véase también pp. 32, 33,34, 43,62, 66, 234, 419.

⁸⁹⁵ *Apud* Isacio Perez Fernandez. *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Salamanca, San Esteban, 1989, p. 268.

⁸⁹⁶ Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 419.

*nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron: porque el antecesor de Moteczuma señor de México, llamado Ahuitzoci (Ahuitzotzin o Ahúitzotl), ofresció a los indios (sic) en un solo templo y en un sacrificio, que duró tres o cuatro días, ochenta mil y cuatrocientos hombres, los cuales traían a sacrificar por cuatro calles en cuatro hileras hasta llegar delante de los ídolos al sacrificadero. Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de los ídolos...”*⁸⁹⁷ En esta misma carta pone de relieve otro motivo para la intervención del rey español en el Nuevo Mundo, esto es, la tiranía de los mexicanos que habían usurpado el poder y las tierras de los antiguos pobladores y gobernantes: “...hacer saber a vuestra majestad como el principal señorío de esta Nueva España, cuando los españoles en ella entraron, no había muchos años que estaba en México o en los mexicanos; y cómo los mismos mexicanos lo habían ganado o usurpado por guerra”.⁸⁹⁸

Una imagen peculiar, completamente negativa y el fundamento más sólido, hasta entonces, para la guerra justa española la presenta el dominico Tomás Ortiz, Vicario general de la Nueva España en 1526. Desde un principio refuta cualquier posibilidad en cuanto a la evangelización de los indios de la tierra firme, puesto que, afirma: “No son capaces de doctrina ni castigo... cuando han aprendido las cosas de la fe, dicen que esas cosas son para Castilla, que para ellos no valen nada, y que no quieren mudar costumbres”.⁸⁹⁹ La vida del indio es llena de pecados contra naturaleza – antropofagia, pecados nefandos, “abominables vicios” – y el mismo indio es un ser irracional y sin sentimientos: “Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna: ninguna justicia hay entre ellos: andan desnudos: no tienen amor ni vergüenza: son estóolidos alocados”.⁹⁰⁰ En estas condiciones la única opción que deja abierta para el porvenir del indio es la guerra justa y la servidumbre bajo el dominio español.

Una visión distinta encontramos, en la misma época, en el pensamiento del dominico Domingo de Betanzos, quien conocía ambos lados de la conquista y la evangelización; había sido tanto en la

⁸⁹⁷ Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 404.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 403.

⁸⁹⁹ Pedro Mártir de Anglería. *Décadas del Nuevo Mundo*, pp. 440-441; Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia general de las Indias Occidentales*, vol. 2, 1728, pp. 210-211.

⁹⁰⁰ Pedro Mártir de Anglería. *Décadas del Nuevo Mundo*, pp. 440, 441; Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia general de las Indias Occidentales*, vol. 2, 1728, pp. 210-211.

Española como en la Nueva España (empezando con 1526). Entre los misioneros reclutados en España para la evangelización de los nuevos territorios del Nuevo Mundo, especialmente en los primeros años, había personalidades enraizadas en ideologías que circulaban en España en aquella época. Algunos eran muy optimistas, como hemos visto el caso de Toribio de Benavente, en especial, otros, en cambio, eran de un pesimismo extremo. Este es el caso del fraile Domingo de Betanzos. Muy probable que su visión inicial, de partida, fue una muy optimista pero que no fue acompañada también por un fervor y espíritu parejo, por lo cual las realidades encontradas en las nuevas tierras lo desilusionaron. O, como lo expresa María Teresa Moreda, la capacidad de adaptarse a una realidades muy distintas de las conocidas o incluso imaginadas fue esencial, por lo cual esta adaptación tuvo que darse desde el nivel institucional hasta el individual con resultados contradictorios, especialmente al último nivel.⁹⁰¹ Hacia 1534-1535 Fray Domingo de Betanzos declaraba al Consejo de las Indias que, en su opinión, los indios “*tienen muy poca capacidad, como niños*” y que no se podría lograr ningún avance en cuanto a su evangelización.⁹⁰² La misma idea, como base de la guerra justa, agravada por la presencia de la idolatría y de los sacrificios humanos, sostenía el mismo Juan Ginés de Sepúlveda, en su obra *Demócrates Segundo. Apología del Libro sobre las justas causas de la Guerra*⁹⁰³, donde afirmaba que los indios eran tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, justificando tanto la guerra como el despojo debido a los pecados cometidos contra la ley natural. Domingo de Betanzos fue uno de los religiosos que defendieron la idea conforme a la cual los indios eran bestias, que pecaron y que Dios los había condenado a la perdición.⁹⁰⁴ En cuanto a este asunto, como vemos, comparándolo con Julián Garcés, no solamente entre Ordenes, sino incluso dentro de la misma Orden había divergencias de opiniones y Domingo de Betanzos hizo todo lo posible para que no se le enseñase latín a los indios, justo por considerar que no eran seres racionales (muy posible, siguiendo la traza de Aristóteles). Muchos frailes sostuvieron que las lenguas indias eran incapaces de expresar el dogma en su pureza.⁹⁰⁵ Podemos mencionar, tal vez, mas como una anécdota, que al final de su vida, rodeado por sus hermanos dominicos, renunció a las ideas negativas en cuanto a la incapacidad de juicio de los indios.⁹⁰⁶

⁹⁰¹ María Teresa Pita Moreda. *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1991, p. 48.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 98.

⁹⁰³ Juan Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, vol. III, p. 11.

⁹⁰⁴ José Alcina Franch. *El descubrimiento científico de América*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 35, 43.

⁹⁰⁵ Jaime Gonzales Rodriguez. *Carlos V y la cultura de Nueva España*, Madrid, Complutense, 2001, p. 49.

⁹⁰⁶ José Alcina Franch, *op. cit.*, pp.35, 43.

Juan de Zumárraga, fraile franciscano, primer obispo de México y segundo obispo de la Nueva España, se confronta desde un principio con los problemas jurídicos y teológicos relacionados con el estatus del indio en su propia tierra. Según Mauricio Beuchot, es poco probable que Zumárraga haya conocido la teorización de los dos grandes pensadores salmantinos, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, sobre el problema del indio, puesto que en 1536 – cuando aparece su *Segundo parecer sobre la esclavitud* – los dos apenas habían comenzado su reflexión sobre los indios.⁹⁰⁷ Pero hay que mencionar que el problema del indio estaba ya “fermentando” en España y las noticias en cuanto a este tipo de asuntos y los libros impresos circulaban con frecuencia entre metrópolis y su colonia americana.⁹⁰⁸ En uno de sus escritos, *Segundo parecer sobre la esclavitud* (1536), da una respuesta al cuestionario del virrey Antonio de Mendoza que contenía tres preguntas: a) si es justo que se hagan esclavos de rescate entre los indios, b) si entre ellos se harán esclavos de guerra y c) si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra, se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos y mandarlos herrar. En cuanto al segundo punto que nos interesa aquí, Zumárraga responde de manera negativa, basándose en seis argumentos. Es injusta la guerra declarada a los infieles en virtud de cualquier autoridad, especialmente a los que viven en paz y tranquilidad, sin agredir a los españoles. Según la sexta razón, los indios tienen la infidelidad sólo por desconocimiento o ignorancia, lo que se llama “*infidelidad meramente negativa*”; además, “*son dados también a todos los vicios que de ella dimanar, pero de una forma ordinaria, no universal, es decir: no tiene cada uno todos los vicios*”.⁹⁰⁹

De la misma época, del principio de la evangelización de la Nueva España, se destaca otro espíritu humanista en la persona del fraile dominico Bernardino de Minaya quien emprendió el viaje a Roma con el único propósito de defender a los indios. Su testimonio, junto con el de otros frailes y con una carta de *fray Julián Garcés*, obispo de Tlaxcala, motivaron al Papa a publicar la bula *Sublimis Deus en 1537*, que puede ser considerada la “carta magna” de la libertad de los indios. En una carta al emperador Carlos V, fechada en México en 1533, Bernardino de Minaya presenta una imagen ambivalente en cuanto al problema del indio en la Nueva España, presente incluso dentro de la misma

⁹⁰⁷ M. Beuchot. *La filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1990, pp. 9-15.

⁹⁰⁸ Eran traídas en Nueva España incluso obras salidas de talleres de los grandes impresores de Sevilla, Salamanca pero también de París, Lyon, Venecia, Roma, Amberes, excepto libros de romance y materias profanas para las cuales era prohibido el paso al Nuevo Mundo por el Tribunal de la Inquisición, apud Beatriz Garza Cuarón, Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996, p. 75.

⁹⁰⁹ Apud Laureano Robles. *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, CSIC, 1992, p. 284-285.

Orden religiosa. Mientras una parte de los dominicos sostienen los derechos de los indios, otros, como Domingo de Betanzos o Vicente de Santa María, sostienen que los indios no eran seres capaces de recibir el Evangelio y que Cortes podía “*hechar el hierro con verdad al mismo Señor Moctezuma*” e incluso “*predicaba que el Nuño de Guzmán podía hacer la guerra en la tierra que se dice Nueva Galicia, como de hecho lo hizo...*”.⁹¹⁰

4.2.2.2. Imágenes peculiares de la polémica

Bernardino de Sahagún, el fraile franciscano que participa en la obra de evangelización y se dedica a la recopilación de informaciones sobre las culturas indígenas del centro de México para entender mejor la idolatría de los indios y así poder luchar contra ella, no entra en la polémica sobre la justa guerra y los derechos de los indios. Si bien, en su obra, la información sobre la idolatría y los pecados graves – entre ellos, el sacrificio humano y el canibalismo – ocupa el principal lugar, no la enfoca para sostener ni a unos, ni a otros, en el asunto que dividió no solo la Nueva España, sino el entero imperio español.

Entre los primeros agustinos en el Nuevo Mundo encontramos al fraile Alonso de la Veracruz, llegado aquí en 1536 y cuya principal obra, *De dominio infidelium et iusto bello* (escrita entre 1553 y 1556), representa una base teológico - jurídica autóctona para la polémica sobre el Nuevo Mundo. En su obra se reflejan con mucha fidelidad las teorías de su maestro, Francisco de Vitoria. Retoma los posibles motivos de la guerra justa invocados por Vitoria pero añade otros mas y, además, los está analizando en función de varios casos y contextos. Desde un principio hay que subrayar que su tratado se aplica a la guerra justa en general con un enfoque especial referente a la guerra de conquista que hicieron los españoles al llegar al Nuevo Mundo. Sin embargo, tenemos que advertir que el fraile estuvo inmerso en el contexto tumultuoso de su época: participó en las Juntas teológicas de México y tenía presente los acontecimientos de la conquista de la Nueva Galicia por Nuño de Guzmán, como también la guerra de Mixton y la guerra chichimeca. Según su opinión, siete eran las causas justificantes para hacerles guerra a los naturales del Nuevo Mundo: apoyar la obra de evangelización en caso de encontrar resistencia; en caso de resistencia a la predicación y a la conversión por parte de los naturales; para la necesidad, en caso de que los naturales hayan regresado a su idolatría; librar a los naturales de un régimen tiránico; contra costumbres bestiales como la antropofagia; para ayudar a una

⁹¹⁰ Pedro Fernández Rodríguez. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 248.

nación contra otros opresores indígenas; la elección libre y espontánea de un soberano cristiano.⁹¹¹ Los títulos que nos interesan para este aparatado se refieren al derecho de la guerra por blasfemia y por derramar sangre de gente inocente. En cuanto a la infidelidad (la idolatría siendo, según él, un agravio mayor frente a Dios que la herejía), observa que hay una opinión muy fuerte entre ciertos juristas y teólogos quienes sostienen, así como el Ostienese, que “*después de Cristo ninguna jurisdicción, ningún dominio son legítimos o verdaderos entre los infieles, sean de cualquier condición [esto es, incluso si no tuvieron jamás contacto con las autoridades del Viejo Mundo], sino que por derecho divino están excluidos...*”⁹¹² En este caso, la intervención española había sido legítima, lo que, concluye Alonso de la Veracruz, “*tal vez por esto los consejeros reales, todos jurisperitos, siguen esta opinión del Ostiense en el gobierno de este Nuevo Mundo; pero abajo se mostrará cuánto yerran los que sostienen esta opinión.*”⁹¹³ A estos contraponen la opinión de Inocencio – seguido por Antonio Corsetti – quien sostenía que “*en los infieles hay verdadero dominio y verdaderas posesiones y jurisdicciones*”.⁹¹⁴ Su conclusión, reflejada en el primer corolario es que por el simple hecho de ser infieles (se refiere a los primeros descubrimientos en las islas), no hay justa causa para guerra por parte de los Reyes Católicos, del emperador o del mismo Sumo Pontífice. En consecuencia, tanto el emperador como todos los conquistadores que contribuyeron en la sumisión y el daño provocado a esta gente, están obligados a restituir todas las cosas que hicieron perder a los indígenas.⁹¹⁵

Otro título legítimo de intervención se puede dar, según Alonso de la Veracruz, en caso de que los infieles sean opresores y matadores de inocentes: “*Si estos bárbaros comían carne humana, ya de inocentes, ya de culpables, a quienes sacrificaban, lícitamente pudieron ser sometidos por medio de la guerra y privados de su dominio, por lo demás legítimo, si no desistían. Quiero decir en esta conclusión que, si hubiera alguna nación infiel donde se acostumbra comer carne humana, sea de aquellos que son inocentes, como sería el caso de los niños que eran inmolados y ofrecidos en sacrificio a los dioses, sea de aquellos que eran merecedores de la muerte según sus leyes, o bien de aquellos que eran capturados en guerra, aunque fuese justa, justamente pueden ser despojados de su*

⁹¹¹ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001, vol. 1, pp. 153-158.

⁹¹² Fray Alonso de la Vera Cruz. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, México, UNAM, 2007, p. 132.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 134.

⁹¹⁴ *Ibidem*, pp. 134, 135.

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 139.

dominio por medio de la guerra, si no desisten de esta maldad.” En este caso, tanto el emperador como cualquier persona, tiene el deber y la obligación de amparar y salvar la vida y el alma de un inocente que está destinado a un final tan cruel. En caso contrario, “*cometería pecado mortal*”.⁹¹⁶ Esto es pertinente en el caso del sacrificio humano. Pero también para el caso de la antropofagia se puede intervenir con la guerra puesto que por medio de esa costumbre y en contra del derecho de gente y el derecho natural se está ultrajando el cuerpo del difunto. También porque por precepto divino y natural, todos los hombres, fieles o infieles están obligados a abstenerse a comer carne humana. De aquí se infiere otra conclusión: los que son la causa de este mal, sea que sea una sola persona o un grupo pequeño o más grande de personas, ejercen una influencia tiránica y tal gobierno tiránico puede ser obligado por medio de la guerra a desistir de tan horrendo pecado.⁹¹⁷ Con base en este precepto concluye Alonso de Veracruz su tratado: “*Y así, pudo en un principio haber justicia en la guerra, si el modo de gobernar entre estos naturales era tiránico. Y si no lo era en todo sino en una parte, por aquella parte por la cual era tirano puede la comunidad o alguien más poderoso quitar el principado.*”⁹¹⁸ Por el sintagma “*en una parte*” puede referirse o se puede inferir como una justificación real, la sola práctica del sacrificio humano y de la antropofagia.

El letrado Tomás López Medel, oidor y visitador en la Nueva España y Guatemala utiliza su experiencia e información adquirida para redactor un libro intitulado *Tratado de los tres elementos, aire, agua y tierra*. En su obra se presenta como un amparador del indio. Sin embargo, en cuanto al problema de la justificación de la guerra contra los naturales del Nuevo Mundo, parece tener una actitud ambigua, compartiendo ambas visiones, pero expresadas de modo diferente: una de modo directo, la otra de modo indirecto. En cuanto a la policía e irracionalidad de los indios no queda duda, puesto que, refiriéndose a la organización socio-política, afirma “*Era otro tercer estado de aquellas gentes que debajo de una república y imperio muy extendido...*”⁹¹⁹ Junto a su opinión aparece, como la voz del español conquistador, la idea contrario: “*siendo un bárbaro aquel Nuevo Mundo y como una bestia sin policía alguna, estotro mundo de acá con su conversación y trato le ha desenvuelto y hecho ladino y conversable*”.⁹²⁰ En cuanto a la tiranía que sufría la gente del Nuevo Mundo, alude tanto al

⁹¹⁶ *Ibidem*, pp. 173-174.

⁹¹⁷ *Ibidem*, pp. 175-176.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁹¹⁹ Tomás López Medel. *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza, 1990, p. 223.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 284, véase lo mismo, p. 285.

registro religioso – el demonio es el gran tirano⁹²¹– como al temporal, laico – refiriéndose en especial a la gobernación absolutista del rey de México: “*todo las más veces se gobernaba y castigaba y se determinaba por el sí y por el no del señor y por su absoluta y disoluta voluntad.... quitaban aquellos señores la vida y hacienda a quien se les antojaba o mandaban otros crueles y exorbitantes castigos, especialmente entre gente pobre y baja y que no tenía brío o alguna estimación en la república. Y todo lo demás iba con su punta de tiranía, buscando su particular contento y provecho aquellos señores, con dispendio del bien público*”.⁹²²

En cuanto a la otra causa muy importante de la polémica con respecto a la guerra justa, la injuria contra los inocentes, que abarca el sacrificio humano y la antropofagia, la visión de Medel es muy clara. Los indios de todo el Nuevo Mundo utilizaban el sacrificio humano para sus ídolos y eso de manera violenta⁹²³: “*los que se sacrificaban de su voluntad eran pocos y hacían lo algunos en tiempo de necesidades y por jantantia y vanagloria suya*”.⁹²⁴ No falta ni la imagen del sacrificio humano como hecatombe.⁹²⁵ Sin embargo, como paliativo y contra-imagen, presenta a manera de comparación el sacrificio humano de los indios junto al de los pueblos de la antigua Europa: “*en lo que toca al abominable uso que tenían de sacrificar hombres a sus dioses los occidentales indios, si alguno quisiese echar mano de ello para aborrecerlos, considere que esta abominación fue muy usada entre aquellas antiguas gentes del mundo de por acá*”.⁹²⁶

La imagen de la antropofagia es, sin embargo, compleja y completa, es decir, va desde la versión ritual⁹²⁷ hasta el aspecto profano/mundano.⁹²⁸ En este último caso, la antropofagia se presenta como un estado y una costumbre habitual, “normal”, de los indios – canibalismo – puesto que llegaban a “*matarse unos a otros para comerse*”⁹²⁹ y eso “*no era para hacer sacrificio y oblación de ellos a sus dioses ... sino puramente y por sólo este fin de satisfacer su apetito y apascentarse de carne humana y*

⁹²¹ *Ibidem*, p. 223.

⁹²² *Ibidem*, p. 224.

⁹²³ *Ibidem*, pp. 230, 231, 232, 233.

⁹²⁴ *Ibidem*, pp. 231-232.

⁹²⁵ *Ibidem*, p. 232.

⁹²⁶ *Ibidem*, p. 250.

⁹²⁷ *Ibidem*, pp. 232, 251.

⁹²⁸ *Ibidem*, pp. 223, 233, 245.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 223.

tenella por su mantenimiento ...”⁹³⁰ Las dos imágenes incluso llegan a enredarse, de donde resulta una visión propia del salvajismo y de la barbaridad; se pasa del registro sacro (el sacrificio humano) al registro profano (antropofagia no-ritual), de aspecto mercantil: “*los cuerpos sacrificados de aquellos captivos y presos no quedaban ociosos ni de balde porque, habiendo cumplido con lo que tocaba a su religión, se pesaba y vendía la carne de ellos públicamente para mantenimiento de los hombres, como si fueran carneros o puercos o otros animales, que es carne que ellos apetecen y comían muy gustosamente.*”⁹³¹ Todo el cuadro de más arriba induce la idea de una visión que comparte la idea de la guerra justa contra los indios del Nuevo Mundo. Sin embargo, al final de la visión justificadora viene el argumento que infirma esta visión: “*lo cual se ha referido no por odio de aquellas pobres gentes ... sino para que se vean las industrias del demonio y para que entendamos la miseria y desventura a que puede venir y llegar un miserable hombre, apartado de Dios y careciendo de Él. Así que no hay para qué nos engriamos y levantemos con espíritu de odio y malquerencia contra los pobres indios con la memoria de sus idolatrías y errores, antes estamos obligados a apiadarnos de ellos y a procurarles el camino y remedio para su salvación*”.⁹³² Y lo que al principio se quedaba en suspensión “*si estos medios han sido justos y lícitos... grandemente se ha altercado por varones doctos y religiosos...en estos tiempos*”⁹³³ se aclara al final de manera reiterada: “*todo es sangre de indios y sudor ajeno y con guerras injustas y crueles habido y ganado, por medios tan ilícitos e inhumanos*”.⁹³⁴

El franciscano Alonso de Santiago, al igual que fray Toribio Benavente de Motolinía, fue encarcelado por su orden como a fines del año 1559 por una supuesta carta enviada al rey Felipe II en donde expresaba la simpatía y afiliación por las acciones de los conquistadores españoles y los derechos de la corona española en el Nuevo Mundo.⁹³⁵

Aunque el dominico Diego Duran no se pronuncia directamente sobre los problemas suscitados por la polémica de la guerra justa contra los indios, menciona en su Historia por lo menos uno de los

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 245.

⁹³¹ *Ibidem*, p. 233.

⁹³² *Ibidem*, p. 249.

⁹³³ *Ibidem*, p. 203.

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 291.

⁹³⁵ Isacio Perez Fernandez, *op. cit.*, pp. 270-271; véase también *Actas de cabildo*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e hijos, 1896, vol. VII, pp. 30, 49, 100-101; sin embargo, no se trata de la publicación de un Tratado sobre el derecho que S.M. tiene a estas tierras de Indias, así como lo sugiere Isacio Pérez Fernández, puesto que ningún documento no lo menciona y tampoco existe tal información en las *Actas de cabildo* que el autor cita.

puntos de interés en esta polémica: la racionalidad y capacidad de auto gobernación de los indios. En dos ocasiones refiere a las polémicas con otros connacionales suyos (y si hubo una polémica, debe de haber habido seguramente un dialogo con letrados o juristas) con respecto a dos aspectos involucrados en la polémica de la guerra justa. El uno se refiere a la irracionalidad de los indios y el otro a la falta de policía, de capacidad organizativa: “*Muchas veces me he puesto á porfiar con algunos de nuestra nación española que han querido poner esta nacion indiana en tan bajo é ínfimo lugar que no falta sino afirmar que eran irracionales porque ya por bestiales y brutos han sido tenidos y nombrados y como á tales tratados y no solamente los han tenido en esta opinion falsa pero aun han querido insistir que no tenían policía sino que vivian como gente bestial sin ningun genero de concierto ni órden y que en esto se hayan engañado es cosa notoria y por mas bruto y sin capacidad tenían al que de hoy mas lo osase imaginar pues podemos afirmar que para gente tan apartada y estraña de la conversacion de las naciones españolas y políticas no ha habido gente en el mundo ni nacion que tan con tanto concierto y órden y policía viviese en su infidelidad como esta nacion*”.⁹³⁶ Ambos aspectos componen uno de los títulos en que se apoya la doctrina de la guerra justa de Sepúlveda, por lo cual se podría inferir, si no una respuesta, por lo menos una participación tangencial de Duran en la polémica sobre el Nuevo Mundo.

Aunque uno de los elementos principales en la polémica sobre el indio está más que presente en su trabajo (aproximativamente 580 de menciones, de los cuales, la mayoría, con referencia al sacrificio humano; esto, sin contar la referencia a la antropofagia), no expresa abiertamente ningún juicio del que se podría inferir una conexión con el asunto de la polémica jurídico-teologal.

El franciscano Gerónimo de Mendieta, cronista de la evangelización en la Nueva España, aunque no se pronuncia directamente en cuanto al derecho de la guerra y sus posibles justificaciones, parece tener una visión general parcial semejante a la de Vasco de Quiroga en su *De debellandis Indis*, en cuanto a la situación anterior y posterior a la venida de los españoles en el Nuevo Mundo: “*Si por alguna parte del mundo se puede con mucha propiedad y especialidad entender esto, es por esta Nueva España, donde las guerras eran continuas cuando estos naturales eran infieles, sin cesar de guerrear unos con otros, procurando de captivarse para sacrificar los captivos al demonio, y en entrando el Señor por sus puertas, y siendo de ellos recibido, destruyo de todo punto las guerras y puso paz general entre ellos; de suerte que los que entonces eran crueles enemigos, ahora se tratan y*

⁹³⁶ Diego Duran. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Cien de México, 2002, vol. II, p. 193; véase también *ibidem*, Vol. I, p. 70.

comunican como si fuesen hermanos.”⁹³⁷ Los españoles aparecen como los emisarios de Dios que vienen para poner orden en el mundo indígena y acabar con los pecados abominables de los autóctonos, instaurando la Pax Christiana. Como en otras obras de carácter etnográfico – de Bernardino de Sahagún o Diego Duran – en su crónica abunda la información con respecto al culto religioso indígena con énfasis especial en el sacrificio humano y la antropofagia, sin que esa información sea conectada de manera directa a la polémica con respecto a las Indias; aunque, en casos como este, podría inferirse como una visión indirecta o/e inducida hacia ese problema.

El pensamiento de Fray Diego Valadés, misionero franciscano nacido en la Nueva España pertenece a la segunda mitad del siglo XVI, posterior a la junta de Valladolid. Valadés parece sostener, como muchos otros, la idea de la conquista previa a la evangelización e incluso la esclavitud de los indios. Parece que tuvo relaciones muy estrechas con los encomenderos españoles e incluso con Cortes, a quien llama en ciertas ocasiones, “*bonus e optimus*”.⁹³⁸ Afirma la profunda idolatría de los indígenas, mencionando la gran cantidad de dioses a quienes estos servían, para demostrar “*la ferocidad y la infeliz ceguera de esos barbaros*” que habían permanecido “*durante tantos años en sus nefandos pecados y en sus crudelísimos, inauditos y nunca vistos sacrificios*”. Con respecto al último aspecto, ofrece la imagen atestiguada de una verdadera hecatombe: “*Yo mismo supe, de boca de ciertos indios ancianos, que en el templo de Tetzcutzingo [...] se habían inmolado años atrás, en un solemne sacrificio, setenta y seis mil hombres hechos prisioneros e la guerra contra los tlaxcaltecas.... Mas esta ferocidad, propia de animales, ha sido ya trocada en mejor condición por la bondad divina.*”⁹³⁹

Uno de los importantes defensores en contra de la guerra y de la idea de guerra contra los indios en el Nuevo Mundo, fue el jesuita José de Acosta en su obra, *De procuranda Indorum salute*, publicada en 1589. Rechaza desde un principio la justificación de la intervención por motivo de infidelidad, pues acude a las palabras de San Agustín quien dice que “*No quito sus ídolos porque no tengo potestad sobre ellos, pero la tendré cuando se hayan hecho cristianos.*”⁹⁴⁰ Otro argumento que trae en apoyo de

⁹³⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. II, p. 221.

⁹³⁸ Bulmaro Reyes Coria, Gerardo Ramírez Vidal, Salvador Díaz Cíntora. *Acerca de Fray Diego Valadés su Retórica cristiana*, México, UNAM, 1996, pp. 21-25.

⁹³⁹ Esteban J. Palomera. *Fray Diego Valadés, O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988, p. 376; Bulmaro Reyes Coria, Gerardo Ramírez Vidal, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁴⁰ José de Acosta. *De procuranda indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984, pp. 255, 257-259.

los barbaros, y que repite algunas veces en su texto, es que no hay que hacer el mal para que resulte el bien.⁹⁴¹

El asunto del sacrificio como justificación de la guerra está abordado en dos cabezas de acusación. La primera se refiere a la intervención contra los idólatras que comenten “*atroces crímenes contra el derecho natural*” y aquí lo ejemplifica en unos renglones con una imagen muy penetrante acabando en que: “*Para describir con detalle cuánta y cuán extendida está la fiereza de los bárbaros por este Nuevo Mundo tan dilatado, cuáles sus ritos monstruosos, cuál la tiranía de sus leyes y consignas, sería necesario un buen volumen. Las crónicas de las Indias, aunque cuentan muchas cosas, reflejan, sin embargo, una pequeña parte de la realidad misma.*”⁹⁴² La segunda acusación y motivo de guerra justa que implica también el sacrificio humano es la gobernación tiránica de los naturales. Por lo cual, se pregunta el padre Acosta: “*¿es justo pensar, así como todos lo consideran que cualquiera puede y debe defender al inocente de la justicia y de la muerte y, si es necesario, castigar al agresor en sus bienes y en su propia vida?*”⁹⁴³ La respuesta a todos estos motivos o causas para la intervención cristiana es negativa y ofrece en un sentido genérico la sentencia de Dionisio (San Dionisio Areopagita) quien afirma que es justo reprimir y castigar a los infieles idolatras, pero todavía falta averiguar por quién y con qué autoridad.⁹⁴⁴ En contra de la misma idea de guerra cita al Gregorio el Grande, según el cual, los que quieren propagar la fe con métodos violentos demuestran que buscan mas su propio interés que el de Dios.⁹⁴⁵

En final considera que, aunque la tesis de la intervención puede tener bases fuertes, “*si se confronta con la realidad se descubre su falta de adecuación*”. Y eso por dos motivos, de gran circulación en la segunda mitad del siglo XVI: la ayuda debe hacerse con el menor daño del agresor (no sería lícito desposeer a los barbaros del dominio y de sus vidas) y “*es absurdo querer defender a quienes con la defensa se ocasiona mayor mortandad*”.⁹⁴⁶ Este segundo motivo se transforma de hecho en una acusación reiterada contra la intervención bélica de los españoles: “*¿Qué cantidad de sacrificios y carnicería de indios no se llevó a cabo a causa del estrago provocado por la espada de los*

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 253.

⁹⁴² *Ibidem*, pp. 261-263; como la imagen más sangrienta de los crímenes de los naturales da el caso de México, p. 271.

⁹⁴³ *Ibidem*, pp. 271, 295.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 273-279.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 279-281.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 295-297.

españoles?”⁹⁴⁷ Sin embargo, admite como única causa de la guerra, pero hecha de manera moderada, aquella que se hace en propia defensa y para reparar una injuria, lo que no fue el caso concreto de los indios del Nuevo Mundo.⁹⁴⁸

En cuanto se refiere a la teoría de la intervención en contra de los crímenes de los infieles, José de Acosta deja entreverse en unos cuantos lugares de su obra *De procuranda Indorum* una imagen de la mentalidad colectiva de la época. Refiriéndose a las crueldades de los naturales, presenciadas o no, muestra la reacción general de las masas “*se indigna lógicamente la muchedumbre de nuestros hombres y se subleva cuando oye referir estas monstruosidades o las ve además con sus propios ojos*”.⁹⁴⁹ Con respecto a la intervención en contra de la idolatría y para el amparo de los inocentes, resalta que es una idea largamente compartida por los cristianos españoles: “*y no han faltado abogados de esta popular creencia*”⁹⁵⁰, o “*porque algunos parecen dar importancia a esta opinión [se refiere a los teólogos y juristas que sostienen la teoría respetiva] y su lenguaje está muy de acuerdo con los sentimientos del pueblo*”.⁹⁵¹ No es de dudar esta afirmación, puesto que del lado del indio se encuentran muy pocos partidarios, mientras que la mayoría siguen su interés – los directamente involucrados en este mundo – o son los “esclavos” de su propia mentalidad e imaginario.

El dominico fray Juan Ramírez de Arellano, llegado en la Nueva España a la mitad del siglo XVI sigue la línea trazada por Bartolomé de Las Casas, militando por los derechos de los indios en dos cartas dirigidas a Felipe II. En su Parecer de 1595, dirigido al Consejo de las Indias, documento firmado por varios frailes de su propia orden, sostiene la tesis conforme a la cual los indios no llegaron en poder de los Reyes Católicos por guerra justa, “*que nunca la pudo aver ni la hubo contra los indios*”, sino por la concesión papal de Alejandro VI, con el único propósito de evangelizarlos.⁹⁵²

4.2.2.3. Nuevo contexto, enfoques peculiares

Así como observa Alberto Carillo Cázares, el asunto central de la polémica toma rumbos distintos en la Nueva España y Perú en la segunda mitad del siglo XVI con respecto a los aspectos

⁹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 297, 281.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 273-279.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 263.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 265.

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 267.

⁹⁵² Lewis Hanke. *Corpus de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 286.

desarrollados y debatidos en la metrópoli. Mientras que en España el principal objeto del debate lo constituye la ética de la conquista, en las Indias la polémica se enfoca especialmente en los métodos de implantación de la fe y el modo de atraer las poblaciones pacíficas o rebeldes del Nuevo Mundo. Un aspecto importante lo representan las rebeliones indígenas, especialmente de los chichimecas, que provocan el debate para justificar una segunda conquista de los pueblos confinados al nuevo imperio español en América. Eso hace que el debate se eleve al nivel oficial incluso en la Nueva España, siendo debatido en Juntas teológicas (1569 y 1574) y los concilios provinciales, como el celebrado en 1585.⁹⁵³ Sin embargo, las raíces del debate en el Nuevo Mundo, relacionado con los problemas autóctonos, tienen como fundamento la obra de conquista del gobernador de Panuco Nuño de Guzmán.

En el contexto de la expedición de Nuño de Guzmán en el territorio que iba a ser nombrado Nueva Galicia, la nueva Audiencia de México recogió en 1531 información de varios testigos y personalidades de la Nueva España para llegar a una resolución con respecto a las acciones de Nuño de Guzmán y su guerra en estos territorios. El capitán Cristóbal de Barrios, considera desde un principio que haya sido una guerra justa y hecha de manera muy apacible con el propósito de aumentar el reino de Cristo y el Señorío del Emperador español.⁹⁵⁴ En cambio, los otros declarantes, todos religiosos, se pronuncian por el carácter injusto de la guerra en la manera en la que se hizo, pero considerando que era recomendable que una vez empezada, sea llevada a cabo con otro capitán. La razón general justificante para esta guerra, propuesta por todos los testigos religiosos, era la idolatría de los indios. Dos visiones salen en evidencia, sin embargo: la del obispo de Tlaxcala Julián Garcés y aquella de fray Francisco Jiménez. El primero considera la conquista de este nuevo territorio como una “compensación” para el orbe christiano que sufre por el ensanchamiento del poder infiel: “*tomando por accesorio la dilatacion de nuestra Fée é lo que los infieles turcos, por otra parte, cada dia mas ocupan de la cristiandad, podemos é debemos proseguir tan santa empresa, sin escrúpulo de conciencia*”⁹⁵⁵ Por otra parte, considera como un derecho justo concedido por el Papa a los Reyes Católicos, el de hacer guerra en los nuevo territorios, y esta acción es aun mas justificable en cuanto se trata de infieles imbricados en sacrificios humanos y antropofagia: “*idólatras sacrificadores de carnes humanas,*

⁹⁵³ Alberto Carillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en *Gilles Bataillon; Gilles Bienvenu; Ambrosio Velasco Gómez, op. cit.*, pp. 47-91.

⁹⁵⁴ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, pp. 413-414.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 414.

abominables de vicios connatura, ansi en el hato carnal como en el comer de carne humana".⁹⁵⁶ Sin embargo, el dominico, en su carta de 1537 al Papa Paulo III presenta una imagen positiva del indígena, comparable, en cierta medida, con la del fraile Toribio de Benavente: los indígenas, especialmente los niños, son muy aprehensivos a la nueva fe, más diestros que los españoles mismos y presentan un verdadero fervor para abrazar el Evangelio y sus enseñanzas.⁹⁵⁷ Por esa razón, rechaza el título de la justa guerra que se apoyaba en la barbaría y falta de policía y entendimiento de los indígenas, considerando que los autóctonos no son capaces de entender y recibir la fe cristiana: "*Ya es tiempo de hablar contra los que han sentido mal de aquestos pobrecitos, y es bien confundir la vanísima opinión de los que los fingen incapaces y afirman que su incapacidad es ocasión bastante para excluirlos del gremio de la Iglesia.*"⁹⁵⁸ Acude incluso a una comparación histórica con los antiguos españoles, barbaros, antes de la venida de los romanos y bajo cuyo dominio fueron civilizados.⁹⁵⁹ Siguiendo a San Agustín y a San Cipriano, afirma que a ningún hombre que pide el bautismo de la Iglesia no se le debe cerrar la puerta. Y tampoco las abominaciones del pasado – los sacrificios humanos y el canibalismo – pueden impedir esto, pues el pasado tiene su lugar, mientras el presente muestra una imagen nueva; la fe tiene el poder de cambiar al hombre: "*De sus antepasados, he oído que fueron sobremanera crueles, con una bárbara fiereza que salía de término de hombres, pues eran tan sanguinolentos y crudos, que comían carnes humanas. Pero cuanto fueron más desafortunados y crueles, tanto más acepto sacrificio se ofrece á Dios si se convierten bien y con veras.*"⁹⁶⁰

Regresando al informe sobre la guerra chichimeca, parecer requerido por la Junta eclesiástica de 1531, el franciscano Francisco Jiménez añade a los motivos para una guerra justa la injuria que sufre Dios y el fe por parte de los indios, puesto que, afirma el fraile, "*en aquellas partes no es Dios conocido ni adorado, sino blasfemado*".⁹⁶¹ A la base del Parecer de los dominicos Reginaldo de Morales y Vicente de Sancta María con respecto a la guerra de Nuño de Guzmán se encuentra la tesis de la jurisdicción universal del Papa sobre toda la humanidad, fieles o infieles, como sucesor de

⁹⁵⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 415.

⁹⁵⁷ García, Genaro. *El clero de México durante la dominación española, según el archivo inédito archiepiscopal metropolitano*, México, Librería de la Vda de Ch. Bouret, 1907, pp. 237-258.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 240.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 245-247.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 244.

⁹⁶¹ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, p. 417.

Jesucristo, el Redentor de toda humanidad.⁹⁶² De esta potestad se infieren todos los títulos de guerra justa contra los infieles del Nuevo Mundo: la injuria y molestia de los cristianos por los infieles, el impedir la predicación del Evangelio o el rechazo de la fe. Pero lo que más se destaca es el título fundado en el carácter idolátrico de los indios y en sus pecados contra la naturaleza, entre los cuales son mencionados el pecado nefando y los sacrificios (se entiende, humanos): “*la guerra que al presente se haze contra los theules chichimecas... que es justa ansi por concurrir en ella las cosas sobredichas, que son ser idólatras y sacrificadores, y que viven contra nuestra fe como por ser muy nocivos y molestos a los christianos vecinos*”.⁹⁶³

Vasco de Quiroga se preocupa del problema de la guerra contra los indios incluso antes que Francisco de Vitoria; sin embargo, tanto en su Carta al Consejo de Indias de 1531, como también en la *Información en derecho*, otra carta, extensa, de 1535, se interesa especialmente del problema de la esclavitud y no de la polémica con respecto a la conquista española del Nuevo Mundo.⁹⁶⁴ Vasco de Quiroga considera en su *Información* que los infieles que no hacen daños a los cristianos y no conocieron la fe no deben ser tratados como enemigos y hacerles guerra. Pero eso es válido solamente en cuanto a los que “*saben y guardan la ley natural y no honran muchos dioses y tienen rey y ley y vida política ordenada... y no en gente barbara que viven derramados como animales... sin buena policía y se crían a esta causa malos, fieros, bestiales y crueles, perjudiciales, inhumanos e ignorantes e tiranos entre si mismos... como son estos naturales...*”⁹⁶⁵ El mismo Moctezuma es visto como tirano absoluto, reverenciado más bien como dios que como ser humano, y que por faltas de obediencia o acatamiento la gente era sacrificada o matada.⁹⁶⁶ Y el mismo estado de tiranía lo constata también en Michoacán, refiriéndose a las costumbres de sucesión, afirma la falta de reinado y señoría, de sucesión y posesión legítima y razonable. En este último caso, un papel importante en la visión de Quiroga parece tenerlo las costumbres con respecto a los sacrificios ligados al acto de sucesión – el sacrificio de las mujeres del antiguo *cazonci* y el sacrificio de los prisioneros tomados en la guerra con la ocasión del nuevo gobernante.⁹⁶⁷ Propone una guerra “blanda” de dominación y pacificación, para evangelizar e instruir a los indios: “*Contra estos tales, para este fin efecto, cuando fuerzas oviese por justa y licita y santa,*

⁹⁶² *Ibidem*, p. 418.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 420, véase también p. 419.

⁹⁶⁴ Aguayo Spencer, Rafael. *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*, México, Porrúa, 1986, pp. 73-218.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 104-105.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 116.

servatis servandis, ternia yo la guerra, o por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquestos non in destructionem sed in aedificationem...”⁹⁶⁸

En el tratado *De debellandis Indis*, atribuido a Vasco de Quiroga y datado en 1553, este parece cambiar de registro discursivo; aquí, el eje ideológico lo representa el cardenal *Enrique de Susa*⁹⁶⁹ y su pensamiento. Se constata también un cambio brusco de visión en cuanto a la guerra justa en el Nuevo Mundo. Si en los escritos anteriores se pronuncia por una intervención suave, aquí, su opinión es más incisiva e directa, utilizando como fundamento del debate las mismas propuestas de su *Información*. Así, el peso recae aquí sobre la legitimidad y tiranía de los “*principados e príncipes*” infieles como también en la idolatría y los sacrificios indignos: “... *cabe decir que, en el presente caso, se considera haber existido causa legitima para apropiarse las sedes de Indias, ya que son y eran infieles que, desde el advenimiento de Cristo, son incapaces de jurisdicciones... Además, porque eran idolatras, adoradores de ídolos, haciéndose entre si injusticias, matándose y robándose unos a otros y ofreciéndose a los demonios...*”⁹⁷⁰ La imagen que ofrece Quiroga parece inculcar una visión del Nuevo Mundo en general, como una “orbe” aparte, en donde no hay policía y cada facción actúa según su antojo, sin reglas que rijan sobre este mundo. Parece que aquí “escoge” efectivamente lo que le sirve para la meta final. Además, afirma tajantemente el derecho de los españoles a “depredar” a los indios en caso de rechazar el requerimiento y de persistencia en sus ritos idolátricos, lo que en sus otros textos no lo hace y es muy suave en cuanto al indígena: “*ya que, una vez que rechazaron su requerimiento, persistiendo en sus ritos diabólicos e idolátricos, lícitamente pudieron ser depredados, lo cual hicieron los españoles con autorización superior...*”⁹⁷¹

En la misma época, el licenciado Hernán Martínez de la Marcha, visitador (1549-1550) y oidor de la Audiencia Real, sostiene la necesidad de la guerra contra los indios que estaban de guerra y quebraban la paz de los españoles. Aunque no lo menciona entre causas de guerra justa, en su carta (1551) dirigida a Carlos V se destaca la imagen del indio chichimeca, idolatra, sodomita, antropófago y sacrificador de vidas humanas: “*Estando en sus sacrificios, borracheras e idolatrías... después acá*

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁹⁶⁹ Jose Aparecido Gomes Moreira. *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga (+1565)*, Quito, Abya Yala, 1990, p. 115.

⁹⁷⁰ Vasco de Quiroga. *De debellandis Indis*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, p. 175; la misma afirmación decisiva en la p. 177.

⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 181.

muy pocos días ha en la mitad del día tomaron un alcalde indio natural de Tequila y en la casa del diablo que fui a ver lo sacrificaron e hicieron cuartos".⁹⁷²

Una de las voces importantes en este debate es el franciscano Alonso Maldonado de Buendía, amigo de Bartolomé de las Casas, cuyas ideas las sostiene. En sus cuatro memoriales dirigidos al Consejo de Indias se pronuncia en contra las guerras, en general, y en especial de aquellas hechas contra los chichimecas – guerras que considera injustas – y en consecuencia contra la esclavitud, consecuencia impuesta a los rebeldes. Asimismo, tanto en sus Memoriales como en unas peticiones dirigidas a los papas Pío V y Gregorio XIII rechaza como causas no justificadoras de la guerra, la idolatría y la necesidad de asegurar la predicación del Evangelio.⁹⁷³ En los memoriales de 1561 y 1562 Maldonado de Buendía desaprueba la guerra que los españoles hacían a los chichimecas, considerándola un acto cruel y blasfematorio para la Iglesia católica, matando “*como venados niños y mugeres*".⁹⁷⁴ En los memoriales de 1565 y 1566 el franciscano declara abiertamente y explícitamente que “*todas las guerras que a hauido contra yndios que llaman conquistas que agora llaman poblaciones, es contra ley natural y diuina ... Y todas las colores que hay para les hazer estas guerras son falsas y contra todo el euangelio*".⁹⁷⁵ Su actitud intransigente y vehemente se observa en las dos peticiones de 1570 y 1579 ante la Silla Apostólica, mencionadas anteriormente. En los dos documentos, idénticos, desmantela ni más ni menos, la entrega red de títulos justificadoras de guerra justa en las que se apoyaban las conquistas españolas en el Nuevo Mundo - la idolatría, la predicación evangélica, la tiranía, la irracionalidad del indio - invocando, como consecuencia, una refutación oficial por parte de la Iglesia: “*Suplico que haga un decreto en que declare por descomulgado y anathematizado qualquiera que dixere que es justa la guerra que se haze a los ynfieles solamente por causa de ydolatria, o para que el euangelio sea mejor predicado especialmente a aquellos gentiles que en ningun tiempo nos an hecho ni hazen injuria, o al que dixere que los gentiles no son verdaderos señores de las cosas [Las Casas: de lo] que poseen o al que affirmare que los gentiles son incapaces del euangelio y salud eterna por mas rudos y de flaco [Las Casas: tardo] yngenio que sean*".⁹⁷⁶

⁹⁷² Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, p. 483; véase también p. 481.

⁹⁷³ *Idem*, vol. I, pp. 208-217; véase también Juan de la Peña, *De bello contra insulanos: intervención de España en América: Escuela Española de la Paz, segunda generación, 1560-1585: testigos y fuentes*, Madrid, Editorial CSIC, vol. 2, pp. 69-93.

⁹⁷⁴ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, p. 559, véase también p. 558.

⁹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 559- 560.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, p. 562; véase también, vol. 1, p. 214.

Una visión semejante a Maldonado de Buendía tiene Jacinto de San Francisco, opinión fundada en un pasado y una experiencia muy distinta. Uno de los primeros descubridores del Nuevo Mundo y soldado y conquistador en el ejército de Hernán Cortes, viste el hábito franciscano alrededor de los años '30, abandona su encomienda y se dedica a la tarea de evangelizar a los indios. En el contexto de las rebeliones y guerras contra los chichimecas, escribe en 1561 una larga carta al rey, en donde manifiesta su desaprobación contra el tratamiento aplicado a los indios y se ofrece a llevar el Evangelio entre ellos, no por fuerza sino por la palabra de Dios de tal modo que *“todos estos mundos se quietarán y pacificarán sin ningunas guerras ni detrimento de ningunas partes.”*⁹⁷⁷ Se constata aquí la tendencia de cambiar la conquista laica por una conquista espiritual, cada vez más dominante y “vocal” en la Nueva España, dentro del ámbito religioso. Esta tendencia se refleja también en las leyes y ordenanzas de España, que culminan con las ordenanzas de 1573, en donde el término “conquista” está reemplazado por el de “pacificación” y el término adquiere un significado real, práctico.⁹⁷⁸ En cuanto al aspecto que nos interesa, aunque están mencionadas las matanzas y sacrificios de los indios, en su estado gentilicio, considera, como lo habían planteado otros antes, que la intervención bélica española trajo aun más daños de lo que los mismos indios habrían podido hacer: *“que con tener entre ellos grandes y continuas guerras y sacrificios grandes, han sido mayores las guerras y sacrificios que los españoles en ellos han fecho, pues que en tan poco tiempo han asolado y acabado lo que en muchos tiempos atrás no habían podido asolar ni acabar las que ellos tenían.”*⁹⁷⁹

El conquistador y explorador Pedro de Ahumada, en una relación de 1566 con respecto a la guerra contra los guachichiles y zacatecas menciona una imagen, asimilada de los indios caxcanes – aliados de los españoles y enemigos de los guachichiles – del indio antropófago: *“Goachichiles comen carne humana, y que quando los prenden en la guerra se los comen”*.⁹⁸⁰ Pero esta imagen se refiere

⁹⁷⁷ Joaquín García Icazbalceta. *Nueva colección de documentos para la historia de Mexico*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, vol. II, pp. 245, 247; véase también Alberto Carillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca*, pp. 209-211.

⁹⁷⁸ Para las ordenanzas de 1573 véase Ismael Sánchez Bella, “Las ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos (1573), consolidación de la política de penetración pacífica”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago de Chile, no. 290, 1989, pp. 533-549.

⁹⁷⁹ Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 240.

⁹⁸⁰ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, p. 569.

solamente al indio enemigo, puesto que, como dice el autor, “y no se a sabido de otros ningunos de esta nación q coman carne umana”.⁹⁸¹

Fray Vinko Paletín (Vicente Palatino de Curzola) marinero y teólogo dominico está escribiendo su *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental* como una respuesta a los escritos indigenistas del padre Las Casas. Se pronuncia en favor de la idea según la cual los Reyes de España pueden ocupar las Indias con las armas para propagar la religión cristiana “en virtud de la donación del Papa”.⁹⁸² A esto añade motivos basados en el derecho de la sociabilidad universal de Vitoria entre los cuales destaca el derecho al libre comercio, el derecho de recorrer el territorio de los indios y la manifestación de ciertos pecados entre los indios como el sacrificio humano y la antropofagia. En cuanto a los primeros dos motivos, trae numerosos ejemplos de los españoles que fueron recibidos con hostilidad y muerte al intentar establecer simples contactos con los indígenas.⁹⁸³ Otro título de guerra justa de Vitoria presente en el escrito de Paletín se refiere al apoyo de los aliados o amigos en sus guerras contra sus enemigos: “Otra cabeza de pruebas es la guerra social donde los españoles aliados con régulos o repúblicas de indios ganaron provincias i señoríos a otros, que estavan en guerra con los amigos, tanto más que éstos cedían de buena voluntad su soberanía a los Reyes de España por lograr la ayuda de los cristianos contra sus enemígos”.⁹⁸⁴

En su tratado incluye también la idea de intervención basada en la inferioridad, rudeza e incapacidad política, sostenida por Domingo de Soto. En este sentido, afirma: “estos indios son también borrachos, mentirosos, traidores, enemigos de toda virtud í bondad, i nunca se les ha podido hacer degen estas maldades, si no es primero castigándolos i domándolos i sugetándolos por armas i por guerras i después se les ha predicado con gran fruto”.⁹⁸⁵ Sin embargo, entre todas las causas de guerra justa contra los indígenas, la que ocupa el lugar principal, debido a las repetitivas menciones en su breve escrito, se refiere a los sacrificios humanos y a la antropofagia que alcanza la magnitud de una verdadera hecatombe: “Últimamente por pecados contra naturaleza y vicios enormes pueden ser justamente castigadas algunas naciones, ya por Dios, ya por hombres, etc. Así los indios que

⁹⁸¹ *Ibidem*.

⁹⁸² Lewis Hanke. *Corpus de documentos del siglo XVI...*, p. 13.

⁹⁸³ *Ibidem*, pp. 16, 17, 18, 19, 33.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 36.

sacrifican hostias humanas a los demonios. Tienen en sus templos torres i muchas gradas donde están los ídolos, i quando sacrifican tienen al hombre, í con una navaja le cortan el pecho i le sacan el corazón i le dan al ídolo i le untan con aquella sangre, i después echan a rodar el cuerpo por aquellas gradas abajo, i después la gente que está abajo está esperándolo i hácenlo pedazos, i cada uno lleva su pedazo para comer. Además en todas partes son sodomitas, comen carne humana. En tiempo de Motezuma en sola México se sacrificavan cada año más de cien mil hombres viejos i mozos i niños i mugeres, cuyos cuerpos eran comidos del pueblo, i en todos los lugares, villas, i ciudades se hacía lo mismo. Y todos estos pecados de sodomía, contra naturaleza i de sacrificar hombres a los ídolos, i otras muchas maldades yo lo vi por mis propios ojos, i en tanta manera egercitan el pecado contra natura, que yo vi a indios quando venían a pelear traer pintados machos con quien ellos pecaban, i otros los tenían de bulto en sus casas.”⁹⁸⁶

Jurista y oidor real en la Nueva España, Alonso de Zorita se encuentra entre los pocos funcionarios públicos defensores de los indios, junto al visitador Diego Ramírez. Simpatizante de la obra misionaria utópico de los franciscanos, comparte también los intereses del padre Las Casas y su método argumentativo en cuanto al examinar las problemáticas delicadas de la controversia.⁹⁸⁷ Menciona Zorita, al igual que Cervantes de Salazar, los mismos tres títulos de intervención y guerra justa en la Nueva España. Sin embargo, su posición es muy distinta al último. En cuanto al título de guerra justa basada en la inferioridad del indio, Alonso de Zorita lo menciona solamente para contestarlo y refutarlo.⁹⁸⁸ Con respecto a la organización política afirma Zorita, “*casi todo lo que se hacía y guardaba en la sucesión y elección de estos señores era conforme a derecho natural, y en algo conforme a derecho divino, y aun conforme a derecho civil y canónico, aunque les era incónito*”.⁹⁸⁹ Llega incluso a enfatizar la contradicción en la información que ofrece la obra misionera que le sirve de fuente: “*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?*”.⁹⁹⁰ La conquista española es vista como una acción que ejerció un efecto contrario en la Nueva España, trastornando el orden político y moral inicial: “*cuando comenzó a cesar la autoridad y poder de sus jueces y señores naturales para los*

⁹⁸⁶ *Ibidem*, p. 36; también, pp. 16, 17, 18, 19, 22, 25, 32, 33.

⁹⁸⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 100, 287, 347.

⁹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p. 100.

castigar con la libertad que solían y dicen los indios viejos que ésta fue la causa porque en esto y en otros vicios y delitos tomó cada uno osadía para hacer a su voluntad”.⁹⁹¹ Otro aspecto al que se refiere Zorita es la tiranía local; solamente que, de una manera totalmente distinta de la forma jurídica teologal. El tirano para Zurita, contra quien se debe luchar para arrebatarse el dominio, es un tirano espiritual y no temporal (el indio o sus gobernantes), es el demonio.⁹⁹²

Entre los pecados contra la naturaleza, como pretexto para una guerra justa, se encuentran mencionados el pecado nefando, la antropofagia y el sacrificio humano. Las menciones con respecto a estos aspectos injuriosos contra la humanidad son, sin embargo, muy escasas, si tomamos en cuenta que tratamos con una obra voluminosa que se quiere una Historia de la Nueva España. El sacrificio humano, si bien está mencionado, generalmente representa la voz del padre Olmos o Benavente.⁹⁹³ Al igual que Las Casas, Alonso de Zorita utiliza el método de la comparación para asentar las culturas indígenas al mismo nivel con las culturas antiguas de Oriente y Europa en un intento de mostrar implícitamente los derechos históricos de los habitantes de la Nueva España.⁹⁹⁴ Sin embargo, no busca justificar ni defender explícitamente la idolatría de los indios por medio de esto. La única manera para evitar una toma de posiciones inflexible y adoptar una visión ambigua es no profundizar en los aspectos más horribles y sensibles de la cultura indígena, puesto que dice: “*refiere muchos y muy crueles sacrificios que hacían que no hay para qué referirlos ni para qué tratar de ellos.*”⁹⁹⁵ La imagen de la antropofagia está presente también, como un complemento del sacrificio humano y sufre el mismo proceso de *proyección histórica* por medio de la comparación con otras culturas: “*refiere San Geronimo otras naciones que se sustentan con leche de camellos y que siendo él mozo vio en Francia que los scottos británicos comían carne humana aunque hay por los campos cantidad de ganado y que cortan a los pastores las asentaderas y a las mujeres las tetas para comer porque éste tienen por el mejor de todos los manjares*”.⁹⁹⁶

A pesar de su actitud ambigua a lo largo de su obra, el hecho cumplido – la conquista de la Nueva España – necesitaba una justificación; y esta justificación la encuentra Zorita en la voluntad de

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 350.

⁹⁹² *Ibidem*, p. 630.

⁹⁹³ *Ibidem*, pp. 136, 137, 358-200, 215-216, 359, 435, 452, 465, 466, 475, 481, 503, 520, 521, 522, 552, 556, 557, 574, 579, 582, 584, 585, 588, 591, 600, 601, 618, 630, 633, 676, 704, 720, 722.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 200, 215-216.

⁹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 205-206; véase también p. 137.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 167-168; véase también pp. 355, 359, 481.

Dios, quien escogió a Hernán Cortés como ejecutor contra los “*grandes vicios idolatrías y sacrificios humanos y crueldades y abominaciones como en toda la tierra se cometían en grande ofensa de nuestro Señor y de la naturaleza humana*”.⁹⁹⁷ Sin embargo, durante los eventos violentos de la mitad del siglo XVI, en su memorial de 20 de julio de 1561, dirigido al rey, no expresa más que su preocupación por los agravios que los indios recibían de los españoles, lo que considera la causa de la sublevación de estos y propone soluciones para remediar la situación.

Religioso franciscano, nombrado al final de su vida obispo de Santiago de Chile, buen conocedor de las realidades del Nuevo Mundo, fray Pedro de Azuaga sorprende en 1573 por un famoso sermón en la iglesia de Guadalajara debido en donde afirma: “*cada uno se puede salvar en su ley, el moro en la suya, el judío en la suya*”.⁹⁹⁸ Posiblemente, anterior a esto, Azuaga redacta un documento intitulado *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*.⁹⁹⁹ En este documento, aunque de factura informal, el autor presenta su tesis positiva con respecto a la guerra justa hecha a los indios por la Corona española. Destaca aquí en especial la imagen de la tiranía que dominaba en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los españoles y la imagen del indio bárbaro de costumbres idolatras: “*y las bestias, que son esas gentes brutales, vivirán como hombres de razón, cesarán sus abominables vicios barbáricos y tiránicos usos y torpes costumbres*.”¹⁰⁰⁰ Este *Parecer* es de hecho una carta dirigida al rey de España en donde lo informa sobre su pequeño tratado intitulado *De iure obtentionis regnorum Indiarum quaestiones tres*, escrito entre 1567-1570 y en donde se pronuncia sobre el tema de la guerra justa y los derechos de la Corona española en el Nuevo Mundo. Dice en su carta: “*estos*¹⁰⁰¹ *con su simpleza, an dicho á los indios que toda la tierra es suya y que V. M. no puede disponer della, lo qual es falsisimo porque la guerra fué justa como lo tengo provado por muchos pasos de la escritura y por muchas razones, en la primera question del latin, donde trato esta materia, la qual qüestion pregunta, si este reyno que se llama Nueva España fue justamente*

⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 552; interesante es la comparación – fortuita o no – de Cortes, como sentenciador, con Nabuchodonosor, el rey idolatra de Babilonia.

⁹⁹⁸ Stuart B. Schwartz. *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010, p. 194.

⁹⁹⁹ *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, Madrid, Imprenta J.M. Pérez, Misericordia, 1868, vol. XI, pp. 170-178.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, pp. 178, 173, 177.

¹⁰⁰¹ Se refiere a los defensores de los indios.

conquistado, y respondo que sí".¹⁰⁰² El problema de la guerra justa es el primer tema debatido en su tratado. Después de haber presentado algunos puntos en contra de la guerra justa, pasa al asunto principal de su ideología: "*Conviene, empero, que dejando ya estos argumentos negativos, que son puro pasatiempo, vengamos a lo verdaderamente sustancial*".¹⁰⁰³ A continuación presenta seis argumentos para una guerra justa en la Nueva España. El primer argumento afirma la justicia de la guerra al vengar una injuria y esta injuria de los indios fue el apostatar el nombre de Dios.¹⁰⁰⁴ Como segundo argumento, Azuaga menciona la necesidad de la conservación perfecta de la paz "*Y como estos naturales necesitaban de la paz divina, fué muy justa la guerra, a fin de que se reconciasen con Dios*".¹⁰⁰⁵ El tercer motivo de guerra justa consiste en la obligación de los cristianos "*a corregir y domeñar a sus ofensores*", los indios, "*continuo corruptores, así como transgresores de los preceptos divinos, pues estaban corrompidos por su perversa voluntad y por los carnales afectos, y ponían por obra los excesos de la carne*".¹⁰⁰⁶ A esta causa está asociado el derecho de hacer guerra "*a los que no reciben pacíficamente la doctrina cristiana*".¹⁰⁰⁷ Como vemos, todos los casus belli tienen en el centro el tema de la verdadera fe y su imposición imperiosa (ineludible). Esto se observa muy claro en el sexto argumento: "*Todos estos naturales eran infieles luego fué justo moverles guerra y, justísimamente, en consecuencia, fueron sometidos para que conociesen al verdadero Dios y le diesen todo el honor y gloria*".¹⁰⁰⁸ Así como Sepúlveda niega a los indios la participación al derecho natural, fray Azuaga lo niega también pero en virtud de la no participación a la verdadera fe: "*el derecho natural es inalienable en aquéllos que observan la ley de la naturaleza, y así lo reconozco, pero no en los que ofenden a su Señor sobrenatural, y así lo niego*".¹⁰⁰⁹ Como se observa, entre las razones de intervención, a nivel general, Azuaga apenas hace referencia a las costumbres idolátricas desmesuradas de los indios, excepto el pecado nefando, carnal; falta entre los títulos justo el amparo del inocente, muerto en sacrificio humano o el ritual de la antropofagia.

¹⁰⁰² *Ibidem*, pp. 172-173.

¹⁰⁰³ Lewis Hanke. *Corpus de documentos del siglo XVI*, p. 44.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, pp. 44-45.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 49.

El parecer de Francisco Cervantes de Salazar es resultado de una compleja interrelación entre la visión de España y la de la Nueva España, puesto que el humanista llegó a esta última destinación como a mediados del siglo XVI. Aquí escribirá su obra, de la cual destaca *Crónica de la Nueva España, su descripción, la calidad y temple de ella, la propiedad y naturaleza de los indios*, publicada en 1575. En su obra se enfatizan algunas de las más importantes teorías de la guerra justa contra los indios. El amparo de los pueblos y naciones contra la tiranía constituye el punto de partida en su obra: “*porque conste, como en otra parte diré, cuando tractare de la justificación de la guerra que á estos indios se hizo, cómo los indios mexicanos fueron tiranos y no verdaderos señores del principado y señorío de Culhua*”.¹⁰¹⁰ El discurso del mismo Cortés frente al cacique de Cempoala confirma y fortalece esta idea, puesto que el conquistador afirma que había venido a vengar los agravios recibidos por el cacique y que “*por su parte tenía la razón, que hacía justa la guerra*”.¹⁰¹¹ De hecho, en gran medida, la justificación de la guerra contra los naturales de la Nueva España está expresada por intermedio del discurso del conquistador Hernán Cortés. Lo mismo pasa con respecto a la segunda razón conforme a la cual la intervención española en el Nuevo Mundo es considerada justa. Se trata de la conversión de los indios mexicanos “*que no han querido admitir ni rescibir quien les predique, por la cual razón, ya que otras cesasen, pueden justamente ser conquistados*”.¹⁰¹² En cuanto al título justo con respecto a la inferioridad del indio, naturalmente siervo, sin policía e razón e incapaz de gobernarse, la visión que presenta Cervantes de Salazar, lo descarta totalmente: “*entre ellos, como en las demás nasciones, como dice Aristóteles, había hombres para gobierno, que llama, naturalmente, libres, y otros, que eran los más, para sólo obedecer, que él mismo llama, naturalmente, siervos*”.¹⁰¹³

La imagen que más desborda en la visión del cronista se refiere a la fuerza de la idolatría entre los naturales de la Nueva España, con enfoque especial en la presencia del pecado nefando, de los sacrificios humanos y de la antropofagia. De hecho, el sacrificio de seres inocentes, que pertenece al principio de la sociabilidad universal invocado por Francisco de Vitoria, representa uno de los títulos de guerra justa que mayor sustento tiene tanto en la polémica general, como en los testimonios de los españoles. En cuanto al sacrificio humano, las víctimas son presentadas generalmente como inocentes

¹⁰¹⁰ Francisco Cervantes de Salazar. *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1914, p. 42, véase también, p. 32.

¹⁰¹¹ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰¹² *Ibidem*, pp. 670, 32.

¹⁰¹³ *Ibidem*, p. 32.

sin culpa alguna.¹⁰¹⁴ Si bien, dice el cronista “*Sacrificios se ofrescieron en la ley de naturaleza y en la Escritura; pero era de lo que la tierra producía ... y aunque como señor de las vidas de los hombres y de todo lo demás, mandó á Abraham que sacrificase á su hijo Isaac, lo cual era figura de la muerte del Redemptor y exemplo singular de la fee que debemos tener ... quiso que un ángel le tuviese el brazo y sacrificase en lugar del hijo un carnero que luego allí pareció, dándonos, por esto, á entender ser Dios de vida y de gracia y misericordia, y que, por esto, como la Escritura Divina dice, no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.*”¹⁰¹⁵ La visión de la guerra contra los mexicanos refuerza la imagen del sacrificio humano como fundamento de la justificación de la guerra y conquista de los indios. Dentro de la visión del sacrificio humano de inocentes se evidencia la imagen de los seres inocentes por excelencia - los niños.¹⁰¹⁶ El efecto impactante de la visión aumenta con la imagen impresionante del numero de las víctimas, algunas veces, convertida en una verdadera hecatombe: “*Avizotcin, que hizo el templo mayor, cuando le acabó, en el primer sacrificio sacrificó ochenta mili cuatrocientos hombres. Duró este horrendo y abominable sacrificio algunos días; traían para matar como carneros á los hombres por cuatro calles...*”¹⁰¹⁷

A esta imagen general aterradora se le incorpora la proyección, estrechamente vinculada al sacrificio humano, de la antropofagia.¹⁰¹⁸ Lo que asombra más en cuanto a esta imagen es la antropofagia presentada en contexto no-ritual: “*Hubo aquella noche para los tlaxcaltecas gran banquete de piernas y brazos, porque sin los asadores que hacían de palo, hubo más de cincuenta mili ollas de carne humana*”.¹⁰¹⁹

En efecto, todos los aspectos justificadores de la guerra en el Nuevo Mundo aseveradas por Salazar están reunidas en una sola aserción final: “*más feos y graves pecados eran los de la sodomía, sacrificios de inocentes, comer carne humana, oprimir y subjectar á los que menos, podían, quitándoles su libertad y hacienda...*”.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, pp. 32, 35, 37, 42, 48, 50, 56, 64, 77, 106, 115, 122, 144-145, 162, 163, 190, 241, 255, 263, 297, 311, 313, 314, 315, 346, 348, 349, 353, 543, 775.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, pp. 36, 37, 64, 255, 313, 314, 775.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, pp. 348; véase también pp. 38, 190, 241, 775.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, pp. 42, 48, 115, 121, 122, 162-163, 173, 213, 346, 473, 673.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, pp. 530; véase también pp. 531, 543.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 346.

Otra imagen, justificadora de la guerra justa, en estado incipiente en la *Doctrina* de Pedro de Córdoba, encontraremos más tarde, en la mitad del siglo XVI, en el *Parecer* de 1569 de los teólogos y frailes con respecto a la guerra contra los chichimecas. Se trata de la imagen del indígena como enemigo de Dios y, en consecuencia, del mundo cristiano, así como lo eran los moros, los turcos, los judíos. En este caso, la guerra contra los chichimecas es una guerra justa, alegando como causas los insultos, las crueldades, los robos y muertes contra los cristianos y la grave amenaza contra la república cristiana, por lo cual son declarados “*enemigos mortales de nuestra christiana republica*”.¹⁰²¹ Hablando del Infierno, el fraile dominico afirma que “*allá van las almas de todos los que no creen, que no son cristianos*”, porque “*todos los que no son cristianos son enemigos de Dios.*”¹⁰²²

4.2.2.4. La Controversia en las Juntas teológicas 1569-1575, 1585

Entre los años 1569-1575 fueron convocadas cuatro Juntas teológicas en México para decidir sobre la justicia de la guerra contra los chichimecas. Con la ocasión de esas dos juntas fueron redactados dos tratados por religiosos y, posteriormente, por la petición del tercer concilio provincial de 1585, otros dos, redactados por juristas. Los tratados religiosos pertenecen al teólogo franciscano Juan Focher y al agustino *Guillermo de Santa María*.

El tratado del franciscano Juan Focher, redactado en 1570, recoge el voto unánime de los teólogos reunidos para la consulta en cuanto al derecho de hacer guerra a los chichimecas por el virrey en el mismo año. Después de una introducción breve en donde describe la imagen salvaje y cruel de los chichimecas, que parece prejuzgar la causa de la guerra, pasa al análisis del asunto, concluyendo que no solamente que hay causas de guerra justa, sino que el príncipe está obligado a luchar contra los enemigos, en caso contrario considerándose como pecador e infiel a su república.¹⁰²³

¹⁰²¹ *Ibidem*, pp. 576-577.

¹⁰²² Miguel Ángel Medina (edit.). *Doctrina cristiana para instrucción de los indios: redactada por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, p. 200.

¹⁰²³ El texto completo en Alberto Carrillo Cázares, “El parecer que dio Fray Juan Focher, O.F.M. al virrey D. Martín Henríquez sobre la guerra contra los Chichimecas, (México, 15 de septiembre de 1570)”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, A.C., 2000, no. 084, Vol. XXI, pp. 227-247; véase también Alberto Carrillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, pp. 247-266; Paulino Castañeda Delgado. *Los Memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, Madrid, Editorial CSIC - CSIC Press, 1983, pp. 59-61; Alberto Carrillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en *op. cit.*, pp. 47-91.

Guillermo de Santa María, misionero agustino con más de 20 años de experiencia en tierra chichimeca escribe en 1575 un breve tratado denominado *Guerra de los chichimecas* tras las juntas teológicas de 1569 y 1574. El tema principal que debate en su obra es la guerra justa contra los chichimecas. Sin embargo, para un mejor entendimiento de sus opiniones, hace una previa presentación de los chichimecas y sus costumbres. Pero esta sucinta introducción del mundo chichimeca no es más que un dictamen acusatorio velado que justifica y añade otros títulos de guerra justa contra los infieles a las justas causas de guerra que presenta a continuación. Sin embargo, entre los casus belli disminuye la importancia del sacrificio humano y de la antropofagia, puesto que, desde un principio afirma: “ellos son dados muy poco o no nada a la religión, digo a idolatría, porque ningún género de ídolo se les ha hallado ni cu ni otro altar, ni modo alguno de sacrificar ni sacrificio ni oración ni costumbre de ayuno ni sacarse sangre de la lengua ni orejas”¹⁰²⁴ Pero esto no hace más que bajarlos en un nivel inferior a otras naciones de infieles, idolatras – que tienen una religión estructurada y rituales religiosos bien definidos, esto es, un nivel de razonamiento superior. En cambio, los chichimecas, sin una religión y sin rituales elaborados no son más que infrahumanos. Esta imagen general esta reforzada de inmediato por la imagen constituyente de la crueldad, de la bestialidad. Lo que a otros españoles les parece ser un sacrificio humano – “y cuando matan algún cautivo bailan a la redonda de él y aun al mismo le hacen bailar”¹⁰²⁵ – para él no es más que pura crueldad: “Son por todo extremo crueles, que es la mayor señal de su brutalidad”.¹⁰²⁶ Todo esto se constituye en el tema de la irracionalidad a la cual se suma la falta de policía y organización social, de sociabilidad, todos títulos justos de intervención de los españoles en territorio de infieles. Después de la breve introducción, la justificación de la guerra contra estos pueblos no representa más que un simple ejercicio de retórica teológica. Dentro de su análisis distingue una guerra justa, de carácter defensivo, que tiene como causas defender y obviar los daños recibidos por los españoles, las quemas, muertes y robos.¹⁰²⁷ El otro tipo de guerra justa, de carácter ofensivo, tiene como motivos reparar los agravios, el imposibilitar u obstaculizar la circulación de humanos y mercancía de los españoles en territorios chichimecas, castigar a los apostatas rebeldes, castigar los sacrilegios cometidos por los chichimecas, las destrucciones y robos de bienes cristianos, los

¹⁰²⁴ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, pp. 609, 610.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 610.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, pp. 610, 611.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, pp. 613-614, 619.

homicidios.¹⁰²⁸ Sin embargo, no considera justo desatar una guerra total, a fuego y a sangre, así como otros lo proponían – “y así bastaría castigar los principales o más culpados, y a los demás ordenarlos de manera que se les quiten todos los inconvenientes que podrían tener para rebelarse” – sino que la punición se dirija solamente en contra de los culpables.¹⁰²⁹

La petición común de los españoles criaderos de ganados del territorio chichimeca hacia el virrey de la Nueva España, Suarez de Mendoza, en 1582, presenta la imagen del indio bestial, antropófago, profanador de iglesias y practicante del sacrificio humano. Es una imagen relacionada con la injuria al inocente y los pecados graves contra la naturaleza que funcionan como un motivo de *casus belli*.¹⁰³⁰ Todos estos “excesos” se convierten en causas justas para la guerra, pero no una simple guerra de pacificación, sino una a fuego y a sangre.¹⁰³¹ Las declaraciones de los testigos Alonso López, Gerónimo de Santoyo, Pedro Carillo de Ávila, Diego Montesinos y Cristóbal Martín concuerdan enteramente tanto en cuanto a la imagen bestial, antropófaga y de la costumbre de sacar los corazones de los presos, como en la petición a que se les haga guerra total y que sean hechos esclavos perpetuos.¹⁰³²

Las mismas imágenes – crueldades increíbles, y resoluciones – guerra a fuego y a sangre, se encuentran en el advertimiento del virrey Martínez Enríquez a su sucesor, Suarez de Mendoza, de 1580.¹⁰³³

Los pareceres de los letrados de la Real Audiencia de México con el motivo del tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 son en unanimidad favorables a la guerra justa contra los chichimecas. Tanto el doctor Cárcamo, como el doctor Céspedes de Cárdenas y el doctor Arévalo y Sedeño están de acuerdo en que esta guerra justa en defensa se fundamenta en las injurias y los agravios que los indios hicieron a los españoles.¹⁰³⁴ En el contexto del tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, una petición de la ciudad de México por medio de los regidores Velázquez de Salazar y Alonso de Valdés

¹⁰²⁸ *Ibidem*, pp. 615, 616, 619-620, 628.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 627; el problema se puede consultar también en Alberto Carillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en *op. cit.*, pp. 47-91 y Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas: (México 1575-Zirosto 1580)*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2003.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 645.

¹⁰³¹ *Ibidem*, pp. 646-647.

¹⁰³² *Ibidem*, pp. 652-665.

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 673.

¹⁰³⁴ *Ibidem*, pp. 578-580.

considera que el único remedio ante los chichimecas es la guerra a fuego y a sangre.¹⁰³⁵ Al mismo contexto del tercer Concilio pertenece también la relación del doctor Hernando de Robles sobre la guerra chichimeca. Prevalece la misma imagen negativa del indio chichimeca, solamente que esta vez es más detallada. El indio enemigo es idolatra, sin organización social y política, infrahumano, incestuoso, incurre en pecados graves contra la naturaleza como el sacrificio humano y la antropofagia, impide la libre circulación y el comercio: “*moran una gente bárbara, ydólatra, no congregados en poblaciones, sino en los yermos, que traen consigo mujeres de las cuales usan bárbaramente sin guardar orden ni parentesco, y cometiendo incestos a su voluntad y aluedrío, los cuales para conseruarse an dado en salir a los caminos rreales a rrobar la rropa y vituallas que lleuan los pasajeros, y quando esto les falta o no pueden, dan en los lugares de paz que están poblados de yndios y los matan y rroban, y a los que llevan consigo biuos los sacrifican en sus rrancherías y se los comen asados en barbacoa, como hazen de las vacas, cauallos y yeguas*”.¹⁰³⁶ He aquí casi todas las causas para los títulos de una guerra justa, así como fueron concebidos por Vitoria y sus seguidores. Debido a esa imagen infernal compleja y casi completa los chichimecas se convierten en “*enemigos comunes del género humano*” y merecen el máximo castigo, la guerra a sangre y fuego.¹⁰³⁷

Al Concilio III Provincial Mexicano fueron presentados también los pareceres de los cuatro principales órdenes religiosos de la Nueva España, los dominicos, los franciscanos, los agustinos y los jesuitas. En cuanto al problema de la guerra justa contra los chichimecas, los dominicos no presentaron ninguna resolución concluyente, sino que subrayaron la necesidad de analizar la entera situación – tanto desde el punto de vista de los chichimecas, como de los españoles – en su contexto y su dinámica.¹⁰³⁸ Los franciscanos, encabezados por su comisario general, fray Alonso Ponce, consideraron, al igual que los dominicos, que era necesario un análisis más profundo de la entera situación, pero, esta vez, ante la propuesta de una guerra total a los chichimecas. La misma opinión comparten los jesuitas.¹⁰³⁹ Para los agustinos, la guerra, aun simple, tendría que ser el último remedio para concluir el conflicto.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁵ *Ibidem*, pp. 690-691.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 693; véase también p. 695.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, pp. 696-697.

¹⁰³⁸ *Ibidem*, pp. 699-700.

¹⁰³⁹ *Ibidem*, pp. 701, 704.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 703.

Al Concilio fueron presentados también los pareceres de los cuatro consultores – el doctor Juan de Salzedo, el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa, el doctor Juan Zurnero y el doctor Fulgencio Vique. De los cuatro, solamente Hernando Ortiz de Hinojosa y Fulgencio Vique tienen una actitud más peculiar. El doctor Juan de Salzedo manifiesta una opinión en conformidad con los dominicos – en cuanto al indagar sobre el carácter justo de la guerra contra los chichimecas – y conforme a los pareceres de los franciscanos y los jesuitas en cuanto a medidas de pacificación moderadas.¹⁰⁴¹ El doctor Juan Zurnero se limita solamente a remitirse a las conclusiones de Hernando Ortiz de Hinojosa.

El doctor Fulgencio Vique manifiesta una opinión prudente y reservada. Después de haber iniciado el asunto con un juego de debate impersonal entre pareceres pro y contra a la guerra justa en caso de idolatría y pecados contra la ley natural, pasa a las causas que él considera “esenciales”, pertinentes y justas en el caso en debate. Una es la justa guerra de carácter defensivo, “*para que pueda la nación española bivar en paz y defenderse y conservarse contra tantas muertes, rrovos y daños, y propulsar esta gente infiel y bárbara que no alteren y levanten a los demás indios de paz*”.¹⁰⁴² La otra causa esencial de una guerra justa, tiene carácter ofensivo y se apoya en el derecho de gentes para que “*el paso de los caminos, el labrar las minas sin prejuicio, y sin quitar a los naturales su hazienda, se puede hazer, porque a nadie se haze injuria, y este derecho, que es común, no lo pueden impedir los indios, como lo hazen.*”¹⁰⁴³ A pesar de parecer una conclusión definitiva, se revela tener sin embargo un carácter parcial e indeciso, puesto que al final de su dictamen, mencionando el problema levantado por los dominicos con respecto a la investigación sobre la posible justicia que tenían los indios en el conflicto, añade: “*y entre tanto suspendo mi parecer, porque aunque es jurídico, podría tener mucha mudanca con lo que rresultare de el hecho*”¹⁰⁴⁴

El único consultor del Concilio con una actitud y opinión más clara y firme fue el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa. En su parecer aborda el problemática del conflicto con los chichimecas desde tres puntos de vista: si la guerra contra ellos es justa; si los chichimecas pueden ser hechos esclavos perpetuos y si se les puede hacer guerra a fuego y sangre. A la primera y la principal duda, responde sin vacilar: si, se les puede hacer guerra justa, y para esto invoca las doctrinas de los más grandes teólogos que trataron el asunto: San Agustín, Santo Tomas, Francisco de Vitoria, Domingo de

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 704.

¹⁰⁴² *Ibidem*, p. 715.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 716.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 716.

Soto y el teólogo boloñés Mazzolini Sylvester da Prierio. Todas las causas las resume en dos “proposicio”. En la primera afirma la justeza de la guerra contra los chichimecas y en la segunda sintetiza los fundamentos presentados en las dos “causa” que siguen la primera proposicio: “*El grande daño que se haze a la república y la injuria recebida, y el estoruo de los caminos y comertia justifica la guerra; y los dichos chichimecas an hecho y hazen grandissimos daños e incomparables injurias a este reino de la Nueua España, y les uedan el pasaje y prohiben sus comercios, luego la guerra que se les haze es justa*”.¹⁰⁴⁵ En cuanto al segundo punto, sobre la esclavitud perpetua, responde afirmativamente y lo sostiene especialmente en el tercer “ratio” con dos imágenes peculiares del indio chichimeca. Pero eso, después de haber refutado y desmantelado previamente toda posible justa causa de los chichimecas, quitando todo error que hubiera podido atribuirse a los españoles. La primera apunta a la falta de razón, al carácter infrahumano, irracional y a la falta e incapacidad de organización social y política de los indios belicosos, así como a la antropofagia: “*vagando por los cerros como bestias cerreras, desnudos en carnes biuas, comiendo yeruas y tunas y carne humana, expuestos a todas las injurias del cielo, muertos de hambre y de sed*”.¹⁰⁴⁶ La otra imagen revela la crueldad bestial, la apostasía y la profanación, un verdadero leitmotiv del imaginario del chichimeca rebelde: “*los dichos tyranos, desollándolos biuos y asserrándoles las cabeças por medio del cerebro ... y les sacan los nieruos de las piernas y bracos para cuerdas de sus arcos y para ligaduras de sus flechas y saetas, haciendo otras tyranías y crueldades de bestias fieras, profanando los templos, y maltratando las sagradas ymágenes, vsando las sagradas y benditas vestiduras, matando los sacerdotes.... y muchos dellos apostantando de nuestra chistiana religión*”.¹⁰⁴⁷ El tercer punto, respecto a la guerra a fuego y a sangre, es el más debatido en su Parecer. Este punto trae consigo, así como en el caso de los órdenes religiosos, una opinión reservada, pero, en su caso, este juicio no se refiere solamente al punto debatido, sino que extiende la sombra de la vacilación sobre los otros dos anteriores también.¹⁰⁴⁸ Su Parecer deja entrever unos aspectos esenciales para esta tesis. El primer aspecto consiste en la relativa ligereza con la que se delibero y se fijo el carácter justo de la guerra. El segundo aspecto reside en la ausencia de entre las causas enumeradas para una guerra justa – puesto que se sostiene en las doctrinas de unos ilustres teólogos – de la antropofagia y de la irracionalidad, que si, las menciona al tratar el

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 707.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 709.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, pp. 708-709.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, pp. 709-712.

segundo punto de su Parecer. El tercer aspecto, así como lo hemos visto, es la vacilación final que parece inculcarse al nivel de todo su dictamen. Es una visión en donde se enrejan las dos visiones al momento – la de los encomenderos españoles y la visión oficial de los ordenes religiosos.

La resolución final del Concilio Provincial de 1585, habiendo escuchado todos los informes y consultado los pareceres de las cuatro órdenes monacales y de los consultores, enviados en la misma forma en una carta dirigida al rey Felipe II, considera como injustas y formula la refutación en cuanto a la esclavitud de los chichimecas y a la guerra a sangre y fuego contra estos, al igual que las “*entradas que se an hecho y hazen (omisso el medio, forma y orden christiana)*”, los cuales “*son tiránicas, impías y en injuria y oprobio del euangelio*” y consideradas como causantes del levantamiento de los indios.¹⁰⁴⁹

Consideraciones preliminares

La polémica con respecto al Nuevo Mundo y a la justa guerra de los españoles contra los indígenas durante el siglo XVI en la Nueva España fue un fenómeno complejo que debió su dinámica y expresión a varios factores internos y externos. Durante esta periodo surgieron varios títulos de carácter jurídico-teológico, entre los cuales, un cierto papel tuvo el binomio sacrífico humano-antropofagia indígena. Entre los factores que dejaron su huella tanto sobre la dinámica del fenómeno general de la polémica, como también sobre el lugar que ocupó el fenómeno cultural estudiado (el sacrificio indígena) dentro de la controversia mencionamos a los más destacados:

1. La necesidad de una base jurídica previa a la empresa española de conquista del Nuevo Mundo. La justificación legal hizo surgir preocupaciones y voces que requerían una aclaración con respecto al problema y, de aquí, la aparición de la polémica que se desarrollo a lo largo del siglo XVI.
2. La política del clero seglar, representado por los tres órdenes monacales (franciscanos, dominicos y agustinos), para la evangelización de los nuevos territorios por vía pacífica.
3. La tendencia del cuerpo laico de la sociedad española del Nuevo Mundo de preservar y aumentar sus privilegios y bienes materiales, reflejada en una política expansionista, representada por los conquistadores y encomenderos españoles.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, pp. 717-719.

4. La Provisión Real de 18 de noviembre de 1526, que suspendía las nuevas conquistas y descubrimientos y según la cual las nuevas encomiendas se podían hacer solo con la aprobación (y responsabilidad) de los religiosos¹⁰⁵⁰, de aquí, posiblemente, el empeoramiento de las divergencias y conflictos entre el cuerpo seglar (los religiosos en especial) y el cuerpo laico de la sociedad española de la Nueva España.
5. La rebelión chichimeca, denominada la guerra de Mixton y la llamada guerra chichimeca que duraron aproximadamente entre 1541 y el final del siglo XVI.
6. La promulgación de la Leyes Nuevas de 1542 que protegían a los indios, limitaban los abusos de los encomenderos e incluso anulaban el derecho de herencia de las encomiendas.¹⁰⁵¹
7. La Gran Rebelión de los encomenderos del Virreinato del Perú de 1544, encabezada por uno de sus conquistadores, Francisco Pizarro, seguida por otros levantamientos contra la Corona española durante una entera década (1544-1554).
8. La política de la Corona española orientada hacia el control y la consolidación de su dominio en el Nuevo Mundo en detrimento de la nueva clase de encomenderos.

Para lograr una visión general del siglo XVI con respecto al lugar del sacrificio indígena (y sus componentes complementarios) dentro de la polémica sobre la guerra justa en el Nuevo Mundo, congruente con la realidad, es necesario primeramente hacer una breve análisis secuencial, tomando en cuenta los factores arriba mencionados, entre los cuales destacan la promulgación de las Leyes Nuevas y las “guerras chichimecas”.

La primera mitad del siglo XVI nos presenta una imagen del sacrificio indígena y de la antropofagia, bien relievada, existente en el imaginario español de la Nueva España y, además, inducida e influida especialmente por los testimonios de los conquistadores y los escritos de carácter etnógrafa de ciertos religiosos. Desde un principio se distingue la aparición de dos facciones. La primera es representada por los conquistadores participantes en la conquista del reino de Moctezuma

¹⁰⁵⁰ *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quiros, 1864, vol. 1, pp. 450-455.

¹⁰⁵¹ Sin embargo, aunque los encomenderos lograron la revocación del art. 30 de las Leyes Nuevas para la Nueva España por la cedula de Malinas de 1545, quedaba todavía en vigor una ley anterior, de 1536, que restringía la encomienda a un solo heredero (encomienda por un lapso de dos vidas) en Silvio A. Zavala. *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935, p. 111; Charles Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 66-67.

que asientan en primer plano justificador de la guerra, la imagen del indígena idolatra, antropófago y, especialmente, sacrificador de vidas humanas. Eso se puede observar también en la imagen que presenta Nuño de Guzmán en su relación de carácter justificante con respecto a sus campañas en la Nueva Galicia. Dice el ex presidente de la Real Audiencia de la Nueva España: “*porque me pareció ... que así convenía ... por el servicio de su majestad y beneficio de los mismos esclavos, de dar la saca dellos para las islas a trueco de ganados ... y también porque a los mismos esclavos se les hacían dos beneficios, el uno quitállos de entre sus señores que todos se los comían...*”¹⁰⁵²

Entre los representantes de la segunda facción, los frailes que acompañaron y prosiguieron a los conquistadores en la Nueva España, aunque está presente la imagen negativa del indio idolatra con énfasis en sus costumbres rituales sancionados por la religión cristiana, esta no se constituye en una justificación para la guerra de los españoles. Sin embargo, hay que mencionar que esta imagen tiene la misma fuerza que en el caso del guerrero español. Además, así como vimos, no existe una unidad monolítica de opinión.

La segunda mitad de siglo XVI está caracterizada generalmente por las entradas de los españoles en el territorio chichimeca y las “guerras chichimecas” que resultaron en una acción expansionista de las posesiones de la Corona española en el Nuevo Mundo. La imagen del sacrificio humano indígena y de la antropofagia, como justificación de las acciones españolas, no pierden el poder. Sin embargo, tratándose de poblaciones chichimecas a las que varios testigos y cronistas los describieron como idolatras sin dioses y entre los cuales faltaban las prácticas rituales como el sacrificio humano y la antropofagia, considero más bien estas justificaciones como fingidas o falsas, basadas en la memoria reciente, todavía relativamente viva, de la conquista de los mexicas, memoria histórica que se ha transformado poco a poco en un verdadero estereotipo, un leitmotiv de la imagen del indio. Esas imágenes se reactivaron una vez con la resistencia y las acciones vejatorias de algunos pueblos chichimecas para servir de argumento en la guerra contra los chichimecas y para la expansión territorial del dominio español.

Como motivo general entre los títulos de guerra justa, aunque la imagen del sacrificio humano ocupa un lugar importante durante la segunda mitad del siglo XVI, este ya no constituye el enfoque principal, el argumento preeminente, sino que comparte la carga moral y jurídica con otros motivos justificantes – la defensa contra la injuria y las agresiones e destrucciones provocadas a los españoles por los indios, la imagen del indio irracional, incapaz de una vida social y política organizada y la

¹⁰⁵² Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p.47 y ss.

imagen de la bestialidad y crueldad del indio. Hay que remarcar otro aspecto interesante en cuanto al problema en discusión. Dentro del espectro de las imágenes incriminatorias del indígena, que sirven de argumentos bélicos para los españoles, la visión de carácter laica (abarcando imágenes que corresponden a este tipo de registro) supera a la visión de carácter religioso, cuantitativamente y cualitativamente incluso (a nivel general). Los argumentos expresadas por medio de diferentes imágenes negativas del indio se están adecuando especialmente a la situación del contexto real, aplicando o retomando también del pasado, del imaginario general, imágenes “fuertes” que podrán tener un peso mayor en la justificación de la guerra de expansión.¹⁰⁵³

Ahora, en cuanto a la imagen general, se destacan dos visiones: una que amplía esta imagen negativa-justificante sobre todos los indios – directo o indirectamente (esto es, sin precisar el límite) – y otra que restringe esta visión solamente a los indios rebeldes o los grupos que perturban la vida y la republica cristiana de la Nueva España. Estas actitudes se reflejan en las medidas requeridas por el cuerpo cristiano en contra de los indios rebeldes: por un lado, se *solicitaba* la aplicación de una solución extrema – guerra a fuego y sangre – y por otro lado se *recomendaba* el castigo solamente para los culpables por los daños y las atrocidades cometidas en contra de los españoles. La primera opinión esta compartida generalmente por el cuerpo laico representado por los encomenderos españoles y por letrados de la Real Audiencia, así como aparece en los Pareceres de los doctores Cárcamo, Céspedes y Sedeño en el concilio provincial de 1585.¹⁰⁵⁴ La segunda visión corresponde, en gran medida, a los órdenes monacales, quienes, en el mismo concilio provincial se oponen a la solución extrema.¹⁰⁵⁵ Fray Guillermo de Santa María al referirse a la guerra justa y a la pacificación de los chichimecas, ofrece una opinión representativa para este grupo: “*Y puesto que con matar y cautivar todos estos chichimecas, sin quedar ninguno, pudiéndose hacer, lo cual yo tengo por imposible, se consiga el mismo fin, como está dicho, no es conforme a ley de justicia ni es bien dejar la tierra yerma y*

¹⁰⁵³ Sin embargo, no hay que olvidar los aspectos relativos al imaginario mencionados en la primera parte del trabajo: 1. el imaginario se basa en imágenes mentales “reales” para el que las emite; 2. al nivel de una sociedad, se puede hablar de un imaginario – si no esté comprobado o si está comprobada su inexistencia – incluso si la gente no cree en su existencia, pero... lo está utilizando.

¹⁰⁵⁴ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, pp. 578-580; p. 647 – los criaderos de ganado; p. 659- el capitán Carillo de Ávila; 661, 664 – encomenderos Diego Montesinos y Cristóbal Martín; p. 673 – el virrey Martín Enríquez.

¹⁰⁵⁵ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, pp. 699-717 - Los ordenes monacales y los tres consultores del Concilio provincial de 1585.

*despoblada. Y así bastaría castigar los principales o más culpados, y a los demás ordenarlos de manera que se les quiten todos los inconvenientes que podrían tener para rebelarse.”*¹⁰⁵⁶

La visión laica sobre el asunto de la guerra (los encomenderos, conquistadores, exploradores, funcionarios reales), tiene un carácter más homogéneo con muy pocas excepciones, entre los cuales podemos mencionar a Alonso de Zorita o al visitador Diego Ramírez. Debido a que el análisis no tiene un carácter exhaustivo, sino más bien representativo, he considerado pertinente compartimentar la visión general entre un cuerpo religioso y un cuerpo laico (pero heterogéneo), aunque dentro de este último podríamos destacar como una categoría aparte a los encomenderos y conquistadores. Estos, ligados por el interés común que caracteriza y constituye la expresión fundamental de su estatus social – el repartimiento, la encomienda y el uso del trabajo forzado de los indígenas – no vacilan en apelar a toda clase de acciones para mantener sus privilegios. Entre estos intentos encontramos el apoyo que buscan afuera de su “congregación”, ofreciendo soporte incluso a elementos pertenecientes a otro ámbito social pero que concuerdan en sus visiones con su propia visión y sirven a su propio propósito. La junta del Cabildo de México de 8 de febrero de 1554 consideraba necesario escribirle una carta de aprecio y de estímulo a Juan Ginés de Sepúlveda, acompañada de un regalo en valor de 200 pesos de oro, por su obra combativa en contra de Bartolomé de las Casas.¹⁰⁵⁷ Hay que tener en cuenta también el contexto en que se sitúa el acto del Cabildo de México: la imposición de las Leyes Nuevas, con la supresión del artículo 30 para la Nueva España, en 1545, y los últimos momentos de la guerra civil que había sacudido al Virreinato del Perú, conflicto apagado en 1554. Empezando con el año 1559 en las actas del Cabildo de México hay varias referencias con respecto al apoyo material que la institución acordaba a Cervantes de Salazar para escribir una historia general “*destas yndias*” favorable a la

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, pp. 626-627.

¹⁰⁵⁷ “*Este día los dichos señores justicia e regidores acordaron que atento quel doctor sepulveda a escripto en favor desta república y rreyno e a contradicho a fray bartolome de las casas de lo que contra el escribía y por que al servicio de dios nuestro señor y de su magestad y al bien desta república conbiene quel doctor sepulveda prosyga lo que a comenzado y atento questa cibdad y republica no tiene en españa procurador ni letrado ni persona que entienda en las cosas que tocan a esta república y rreyno e para en agradecimiento de lo pasado quel dicho doctor sepulveda a hecho en favor desta república y para animarle en el porvenir e que lo prosiga acuerdo esta cibdad de escribirle sobre ello encargándole lo lleve adelante y para en reconpensa de lo que en ello a trabajado y a de trabajar mandaron que se le enbien algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta en valor de doscientos pesos de oro de minas los quales mandaron que los de el mayordomo desta cibdad a rruy gonzales regidor della para quel compre las dichas joyas y aforros y los enbien al dicho doctor sepulveda registrados en el registro de su magestad como le pareciere.” en *Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e hijos, 1896., vol 6, p. 128.*

conquista española.¹⁰⁵⁸ En la misma línea se inscribe el apoyo que ofrece el Cabildo al fraile franciscano Alonso de Santiago, quien había escrito “*sobre el buen derecho que su magestad tiene a estas partes de las yndias...*” y a quien lo apoyaban para hacer el viaje a España a presentar su parecer delante del Consejo de las Indias.¹⁰⁵⁹ Otro intento del partido de los encomenderos para recuperar sus privilegios consta en encargar un tratado que sea escrito por dos letrados y dos teólogos – el licenciado Orbaneja y el bachiller Carrizo, el deán Juan Chico de Molina y el maestreescuela Sancho Sánchez de Muñón – en contra de la posición amparadora de Las Casas en favor los indios y en contra de las encomiendas y el mal tratamiento que el indígena recibía en el Nuevo Mundo.¹⁰⁶⁰

La visión de este grupo seglar se enfoca en principio, tomando en cuenta la orientación general de la justificación de la guerra justa contra los indios, no tanto en el derecho de guerra de la Corona española, sino mas bien en favor de sus propios derechos en defender sus bienes, explorar, conquistar y privilegiarse de nuevas fuentes de riqueza y de mantener a los indios a un estado de servidumbre. La imagen negativa del indígena expresa cabalmente la exigencia de la clase encomendera de sojuzgarlos y tenerlos como esclavos. Numerosas fueron en este sentido las peticiones con respecto a la esclavitud perpetua de los indios, en el contexto de las guerras chichimecas. Muchas veces, sin embargo, el complemento que acompaña la justificación y petición del encomendero y conquistador español, reflejado en varios documentos, consta en presentar también el aspecto benéfico de la guerra para la Corona española, el “crecimiento” de la hacienda real, de sus súbditos, del imperio español. Según Cristóbal de Barrios, participante en la campaña de Nuño de Guzmán, “*es justo que la dicha guerra se prosiga, porque se ensanche la Feé Catholica é el Señorío de Su Magestad*”.¹⁰⁶¹

La visión religiosa del clero de la Nueva España (muchos, representantes del clero regular proveniente de los principales ordenes monacales) a diferencia de la visión laica, tiene un carácter más heterogéneo. Sin entrar en detalles podemos enfatizar como motivos principales de esta visión dividida, los desacuerdos entre diferentes órdenes monacales con respecto a problemas teológicas y a la

¹⁰⁵⁸ *Actas de cabildo*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e hijos, 1896, vol. VI. .p. 353; 14 apr, 1559; junio 1559, p. 358; 15 enero, 1560, p. 383; 24 enero 1561, p. 442.

¹⁰⁵⁹ *Actas de cabildo*, México, Imprenta y Librería de Aguilar e hijos, 1896, vol. VII, pp. 30-10 de abril de 1562; 49-5 de mayo 1562; 100/101-15 enero 1563.

¹⁰⁶⁰ *Actas de Cabildo*, vol. VII, p 29-30, 10 abril 1562; *Actas de Cabildo*, vol. VII, p 47 Instrucciones secretas , 29 abril 1562.

¹⁰⁶¹ Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 2, p. 414.

evangelización, en especial,¹⁰⁶² desviaciones menores dentro de un mismo orden monacal con respecto a la línea de política religiosa interna directora o mayores, llegando hasta afirmaciones heréticas, como en el caso de Pedro de Azuaga. Toribio de Benavente y Alonso de Santiago, ambos franciscanos, habían sido encarcelados por sus propios ordenes por haber sostenido opiniones diferentes a la corriente directora de su propio orden religioso o a la política predominante en la metrópolis y entre los círculos de la Corte (en donde Las Casas gozaba de una gran influencia y aprecio y, podría afirmar, a quien sostenía). Sin embargo, no podemos descartar ni la idea según la cual los dos, entre otros tal vez, habían hecho las respectivas afirmaciones (censuradas) bajo la influencia o la presión de los círculos laicos de la Nueva España que veían amenazados sus intereses y privilegios por la influencia de las ideas de Bartolomé de Las Casas. Si por lo general las órdenes monacales tenían una opinión más reservada con respecto a la guerra justa contra los indios (chichimecas), como hemos visto más arriba no faltaban las voces que clamaban como justa esta guerra. El mismo Gerónimo de Mendieta, en una carta dirigida al rey por medio del Comisario General Francisco de Bustamante (1 de enero de 1562 en Toluca), considera justificado el dominio español sobre el Nuevo Mundo con base en la superioridad de los beneficios recibidos por los indios en comparación con su vida anterior a la venida de los cristianos; tanto bienes espirituales – la palabra de Dios, la salvación de las almas – como bienes terrenales – materiales y de carácter social: “*Ni quiero tampoco tocar en el señorío universal de la tierra, porque éste en tenello S. M. (aunque fuese indis invitis) les hace á ellos (como mire por ellos como por hijos) demasiado de buena obra. Y no lo podría dejar con buena conciencia, porque ellos por sí no se sabrían ni podrían sustentar en cristiandad, ni en paz ni justicia.*”¹⁰⁶³ De la misma manera se expresa también el obispo Diego de Landa haciendo hincapié especialmente en la extirpación de la idolatría y la supresión de los malos costumbres de los indios, entre los cuales destaca el sacrificio humano: “*Y así, yerran mucho los que dicen que porque los indios han recibido agravios, vejaciones y malos ejemplos de los españoles, hubiera sido mejor no los haber descubierto, porque vejaciones y agravios mayores eran los que unos a otros se hacían perpetuamente matándose, haciéndose esclavos y sacrificándose a los demonios*”.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550, pp. 242-248; véase también la carta de Mendieta al rey en *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1886, p.6, Carta de Mendieta al Comisario General Fray Francisco de Bustamante, 1 de enero de 1562.

¹⁰⁶³ *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594*, p.27, Carta de Mendieta al Comisario General Fray Francisco de Bustamante, 1 de enero de 1562.

¹⁰⁶⁴ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 182.

Consideraciones finales

Como una imagen genérica, en la primera etapa – la conquista y el principio de la evangelización del nuevo mundo – la preocupación por la justificación del acto de la conquista y los derechos españoles sobre esos territorios no se refleja en una visión clara y fuerte ni en España, ni en la Nueva España.

Apenas con Francisco de Vitoria entran en escena de una manera clara el sacrificio humano y la antropofagia como fundamentos en la justificación de la guerra contra los indios, pero su apogeo tiene lugar apenas en a la mitad del siglo XVI, una vez con la creciente influencia de las ideas de Bartolomé de Las Casas en la Corte de España, con las Leyes de Indias (especialmente las de 1542) y la Junta de Valladolid. Sin embargo, mientras en la metrópoli el discurso se desarrolla y se centra en torno al problema del derecho inicial de la conquista, en la Nueva España el asunto de la guerra justa se constituye en un proceso que se adaptaba al contexto local, impulsado aun más por la “guerra chichimeca”. El sacrificio humano ocupa un lugar importante en la justificación de la guerra contra los indios, tanto en España como en la Nueva España, aunque de manera distinta: en España, de manera más concentrada y organizada, mientras que en la Nueva España el debate tiene un carácter discontinuo e influenciado por el contexto histórico local. Si la polémica general en España fue muy acerba, no menos lo fue en la Nueva España, especialmente entre los intereses de los dos cuerpos sociales importantes: los frailes misioneros y los conquistadores-encomenderos; solo que aquí, en la Nueva España, en la ausencia de la presencia directa del poder central (el rey, mediador y amparador), los clericós adoptaron una posición menos ardiente abiertamente, más reservada. En 1555 el cabildo de la ciudad de México, representando la voz de los encomenderos españoles presionaba a los obispos del primer concilio provincial a condenar el recién libro de Las Casas (Principios para la manifestación y defensa de la justicia de los indios) “*como perjudicial y deshonrosa para esta tierra y para sus gobernadores y pobladores, y exigiendo a los prelados confiscar el libro y recluir al obispo de Chiapas en algún monasterio donde se le prohibiera tratar negocio de Indias.*”¹⁰⁶⁵

Para el cuerpo religioso de la Nueva España (y de España) el fundamento moral y jurídico de la conquista del Nuevo Mundo, de cualquier guerra justa, lo constituya el principio religioso, la evangelización de los paganos y barbaros. Lo expresa muy bien Pedro de Azuaga en su carta: “*Mas*

¹⁰⁶⁵ Apud Alberto Carillo Cázares. *El debate sobre la guerra chichimeca*, vol. 1, p. 192.

como sea que sin lo perteneciente a nuestra fe nadie puede salvarse, síguese la absoluta justicia de compeler a todo el mundo, a las cosas que son propias de nuestra fe.”¹⁰⁶⁶ En eso, la sistematización de Francisco de Vitoria ayuda en esclarecer el cuadro y enfocar de modo particular el sacrificio humano y la antropofagia, como dos pilones fuertes de la polémica, relacionados a la imagen del indio como ser humano inocente.

El indígena representa también para el cuerpo laico el objeto principal de su visión. Pero es una visión que se circunscribe al eje central de sus intereses. Los intereses de naturaleza espiritual y material condujeron hacia una polaridad específica de la imagen del indígena y de varios aspectos de su cultura a lo largo del siglo XVI. Mientras hubo el peligro de que los privilegios económicos, sociales o políticos de los encomenderos españoles de las colonias sean disminuidas, la reacción negativa con respecto a la imagen del indígena fue levantada como un escudo para defenderlos. Así como – durante la lucha por la supremacía marítima y colonial entre los poderes europeos de la época moderna – la “leyenda negra” se propagara y dominara en gran medida la imagen de la empresa española en el Nuevo Mundo en plan internacional, de igual manera la imagen del indio se fue fijando en un marco protector para el encomendero español, del cual resaltaban los reflejos estereotípicos de la bestialidad-irracionalidad, antropofagia y los sacrificios humanos.

¹⁰⁶⁶ Lewis Hanke. *Corpus de documentos del siglo XVI...*, p. 48.

Capítulo V. La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española (en la segunda parte del siglo XVI) / dinámica y estereotipo

Después de haber contemplado el periodo del primer choque cultural, reflejado en la Conquista y en los principios de la evangelización organizada, en el capítulo presente enfocaremos el análisis en la imagen del sacrificio correspondiente al lapso temporal restante, hasta el final del siglo XVI. La razón por haber escogido estas dos etapas tiene su explicación en la parte introductoria de la tesis y en el motto (el lema) que encabeza la misma tesis, conforme al cual, podríamos afirmar, parafraseando, que el siglo XVI representa un periodo fundamental para establecer las bases del imaginario español con respecto al indígena imbuido en dos magmas espirituales, la religión prehispánica y el cristianismo, en la Nueva España virreinal. Esta segunda etapa nos permitirá entrever una segunda faceta del imaginario en un contexto histórico totalmente distinto. Ya no se trata de un verdadero choque cultural. Aun los nuevos colonos o religiosos que penetrarán en la Nueva España partirán de una imagen generalmente preformada, aquella del primer choque, difundida por varios canales y generalmente asimilada por el español, sea él de la metrópoli, o de las Islas. Sin embargo, ciertos matices deben de existir entre los dos mundos, por lo cual el imaginario novohispano se verá influenciado por la imagen que recibe de vuelta de la metrópoli y esto debido a los recién llegados y, especialmente, a los libros impresos allí, entre los más destacados libreros de este periodo siendo Cromberger y Juan Pablos, Antonio de Espinoza y Pedro de Ocharte.¹⁰⁶⁷

La organización estructural de este segundo periodo será similar al del periodo anterior. Partiré de la misma configuración, analizando el imaginario sacrificial en función de los dos contextos históricos distintos: el indígena dentro de su mundo idolátrico y el indígena dentro del orbe cristiana. En este esquema, en la primera fase del análisis del imaginario sacrificial el enfoque estará dirigido hacia el periodo anterior a la instauración de la dominación española y al inicio de la evangelización organizada. El elemento central del análisis lo constituirá el sacrificio humano, pero, al igual que para el primer período, éste se llevara a cabo examinando cada uno de los otros elementos conexos que lo rodean y lo componen: el tiempo y el espacio ritual, los principales actores – el sacerdote, la víctima y los participantes –, el ambiente ritual general/específico y la antropofagia. Como segunda fase de este período, el análisis se enfocará en el lapso – más bien contextual que temporal –, que se centrará en la

¹⁰⁶⁷ Véase para la circulación del libro en la Nueva España, *Libros y lectores en La Nueva España* (Judith Farré Vidal-Blanca López de Mariscal, coord.), Monterrey, Tecnológico de Monterrey, 2005, especialmente pp. 21-44.

imagen del indígena ya conquistado y sujeto a la dominación española. La afirmación relativa al contexto se explica por el hecho de que la expansión española dura hasta el final del siglo XVI, pero lo que se enfoca es más bien el "estado" de la imagen del indígena - dentro o fuera del orbe cristiano.

5.1. La escena ritual del sacrificio humano indígena

5.1.1. Tiempo ritual endemoniado

La preocupación por el indígena y sus aspectos culturales continua poblando el imaginario español novohispano y sigue siendo un índice de referencia cultural también durante la segunda mitad del siglo XVI. Ahora, cuando gran parte de la Nueva España había sido conquistada, el ardor bélico había disminuido y su lugar preponderante ha sido tomado por el ardor evangélico y colonizador. La dimensión cultural del antiguo y actual indígena continua preocupando a los letrados y, especialmente, a los frailes españoles, en su lucha contra los antiguos costumbres indígenas, incompatibles con la nueva luz de la fe. Ellos son los que, junto con los que habían experimentado el primer contacto con las culturas indígenas, mediante sus obras, mantienen vivo y constante el interés por los nuevos súbditos de la Corona española.

Regresando al sacrificio indígena, la dimensión ritual del tiempo indígena sigue, en líneas generales, el mismo trazo anterior, de la primera mitad del siglo XVI. La imagen de los libros sagrados indígenas que rigen el tiempo ritual está ilustrada por varios cronistas españoles entre ellos Francisco Hernández, Alonso de Zorita, Diego Duran, Tomas López Medel, Cervantes de Salazar, Gerónimo de Mendieta¹⁰⁶⁸. “*Los naturales de la Nueva España tenían cinco libros de caracteres y figuras en lugar de letras...*”. Cuatro de estos “libros”, de carácter religioso, constituyen una falsedad, pues “*trataban de sus fiestas y ceremonias y de otras cosas supersticiosas y que fueron inventados para ello por el demonio*”.¹⁰⁶⁹ Sin embargo, el último, “*que es de los tiempos y años*”, es considerado de carácter laico, otorgándosele un carácter historiográfico: “*por lo que en él se contenía era como los anales de los romanos, que eran los libros en que se escribían los sucesos de cada un año como lo hacían los indios*

¹⁰⁶⁸ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 174, 175, 176, 176-177, 177, 179, 180, 181, 182; Cervantes de Salazar. *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 53; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 210, 211, 225; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 135, 300, 301; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 230, 239.

¹⁰⁶⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 135; véase también Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234.

en aquel su libro, y también contenía historia porque escribían en él los sucesos y victorias de sus guerras...”¹⁰⁷⁰

Todos estos medios de orientación cultural, que fijaban el tiempo indígena, eran controlados por los “maestros”, los sacerdotes indígenas. Entre todos, el calendario adivinatorio, “lleno de supersticiones”¹⁰⁷¹ es mencionado con más frecuencia. Probablemente, porque, una vez con la caída y desaparición de la religión oficial y del sacerdocio superior, lo único que se guardó, como de manera general, fue este “calendario”, peculiar, mientras los “maestros” para interpretarlo, continuaron ponerlo en práctica. Gerónimo de Mendieta refleja muy bien esta imagen en su obra: “*algunos indios viejos y otros curiosos tienen aún al presente en la memoria los dichos meses y sus nombres.*”¹⁰⁷² El otro calendario, religioso, tiene al igual un carácter idolátrico, porque, dice Diego Duran, a diferencia de los campesinos españoles que, utilizando el calendario agrícola medieval, ponen también atención en las señales naturales que podrán dañar los cultivos, los indios “*el aguardar que aguardaban de tal y tal tiempo sin faltalle día ni punto y todos á una primero en los montes y después en los llanos para sembrar dan á entender que lo hacían por idolatría y superstición y por mal respeto pues en todas las cosas formaron superstición hechicería y idolatría.*”¹⁰⁷³

Las fuentes escritas de la mitad del siglo XVI con respecto a las culturas indígenas – antes y después de la conquista – dejan una imagen impactante concerniente al tiempo ritual indígena. Esta imagen se podría expresar por medio de un sintagma muy sugestiva: “ritmos infernales”. La frecuencia / cadencia ritual del tiempo destinado a diversas ceremonias y actos se expresaba en segmentos cotidianos, a medio plazo y a largo y muy largo plazo. En este sentido, la cotidianeidad ritual abarcaba ciertos momentos del día: víspera, medio-día, tarde, vigilia-noche, la noche, media noche, noche-alba, de día y de noche. El tiempo ritual del indígena pagano o apostata se expresa generalmente durante la noche: “*Y era que de noche se ayuntaban y llamaban unos a otros, y hacían fiestas al demonio con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, en especial cuando sembraban los maizales y cuando los cogían.*”¹⁰⁷⁴ Esta imagen induce una conexión entre el culto tenebroso y el ritmo ritual nocturno.

¹⁰⁷⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 135.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 300.

¹⁰⁷² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 211; véase también Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 232 para una visión cultural comparativa, neutral, entre el zodiaco europeo y este calendario indígena.

¹⁰⁷³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 232.

¹⁰⁷⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 383; véase para el ritmo nocturno también Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 34, 63, 73, 144, 158, 255; para los otros ritmos, *ibidem*, pp. 63, 91, 151.

Aunque, la práctica ritual nocturna se atribuía seguramente, al carácter pagano del culto, la misma imagen está procesada intensamente también con respecto a las prácticas culturales indígenas referentes al periodo anterior a la conquista.¹⁰⁷⁵ En la mentalidad europea, solo las brujas celebraban sus ceremonias por la noche. El mismo Moctezuma, en ciertas ocasiones, se retiraba “*de noche para hablar familiarísimamente con los demonios y recibir sus respuestas acerca de acontecimientos futuros.*”¹⁰⁷⁶

La cadencia ritual moderada se refleja en las ceremonias que tenían lugar de 20 en 20 días¹⁰⁷⁷, el último día de cada veintena¹⁰⁷⁸ o el primer día del mes/cada mes¹⁰⁷⁹, de ochenta en ochenta días.¹⁰⁸⁰ Aquí se podría incluir también el rito de autosacrificio mencionado por Francisco Hernández: “*Tenían que pasarse a los veinte, a los cuarenta, a los sesenta y a los ochenta días tantas varitas cuantas se habían pasado el primer día, principio del sacrificio.*”¹⁰⁸¹ El mismo autor proyecta incluso la imagen de un “mes” entero, veinte días, de ritual continuo: “*Empleaban todos los veinte días de ese mes en cánticos continuos en alabanza de los dioses.*”¹⁰⁸²

En la última categoría, los ritmos rituales a largo plazo, se reúnen las ceremonias que tenían lugar en el primer día del año; en los últimos 5 días del año; en el año divino, a cada cuatro años, al cabo de 50 años a cabo de 52 años¹⁰⁸³. Como si no fueran suficientes, además de estos ritmos regulares (aquí entran las ceremonias del calendario fijo y también del movable, de las veintenas), habían también ritmos irregulares, extraordinarios. El tiempo ritual se reactivaba en periodos de calamidades o de mal presagio: “*A estos dioses Tlaloques... en tiempo de seca les hacían muchos sacrificios.*”¹⁰⁸⁴ A través de

¹⁰⁷⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 59, 166, 167, 190, 192; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 206, 208; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 286-287, 375.

¹⁰⁷⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰⁷⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 221, 215-216; C.S. 36.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁷⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 163, 157, 161; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁸⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 81.

¹⁰⁸¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁸² Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁸³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 50; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 172, 178-179, 187-188, 188-189, 192; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 48, 54, 69, 226; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 211, 217-218.

¹⁰⁸⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 216; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 124, 234, 238.

todas estas imágenes, el mismo ritual indígena no es más que una “*endemoniada*” y “*satánica*” ceremonia.¹⁰⁸⁵

El tiempo indígena se remonta a los tiempos bíblicos, induciendo de esta manera la imagen del origen ancestral y de la humanidad del indígena. Dice Tomas López Medel en su obra, acudiendo a una yuxtaposición cultural: “*En algunas partes de las Indias, aunque con mezcla de muchos errores, tenían noticia y memoria del diluvio general...*”.¹⁰⁸⁶ En consecuencia, el indígena tuvo conocimiento o estuvo presente durante el cataclismo bíblico, el diluvio. Él, por sus ancestros, fue uno de los que heredaron la tierra creada por Dios para los hombres.

La proyección cultural se refleja en varios otros aspectos correspondientes al tiempo indígena.¹⁰⁸⁷ A veces, la imagen no cobra connotaciones negativas, sino más bien, neutrales. Aun más, algunas imágenes equiparan los dos mundos, el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo. Hay que mencionar, sin embargo, que en este tipo de equiparación los dos términos son constituidos por la cultura indígena, infiel, por un lado y por un segmento, solamente (antigüedad / cristianos barbaros / españoles), de las culturas europeas, del otro lado. Diego Duran refiere a las edades de la humanidad, comparando las cinco edades de los indígenas con las seis de los cristianos, cuya discrepancia consta en la edad corriente, “*desde que XO. n. R.J murió, la qual edad, por carecer esta gente de la noticia de xpo. en aquel tiempo, no contaron sino cinco edades...*”.¹⁰⁸⁸ Por otro lado, Alonso de Zorita enfoca el “*ingenio y habilidad de aquella gente (Nueva España)... en la cuenta de los tiempos y de su año y de sus /155 v./ meses semanas y días y para ello tenían unas ruedas por donde muy sutil y delicadamente se regían y [...] parece que tenían todas las maneras de contar los tiempos que tuvieron todas las naciones aunque faltaron en el bisiesto pero también faltaron en él Aristotiles y su maestro Platon [...] y sus figuras son de animales y de otras criaturas no es de maravillar pues también los nuestros son de nombres de planetas y de dioses que los gentiles adoraban...*”.¹⁰⁸⁹

Tampoco falta la imagen diabólica del tiempo indígena. En este caso, el calendario está regulado por el demonio para señalar a los indígenas los días del año en cuando tenían que rendir culto a cada uno de sus “*dioses*” – diablos. Para este asunto, el demonio había copiado y transferido el

¹⁰⁸⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 25, 44, 91, 103, 266.

¹⁰⁸⁶ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 240.

¹⁰⁸⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 50; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 299.

¹⁰⁸⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 516.

¹⁰⁸⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 299.

calendario de Dios a sus propios propósitos, reemplazando a los santos con sus diablos.¹⁰⁹⁰ Algunas veces, la imagen se enfoca en ciertos rituales que presentan formas y aspectos similares en los dos espacios culturales, indígena y cristiana. La ceremonia indígena ocasionada por el fin del año y la entrada en el nuevo año esta equiparada con la costumbre cristiana: “*hacían aquella cerimonia de la nueva lumbre, casi á la manera que nosotros con nueva luz encendemos el cirio Pascual*”.¹⁰⁹¹ Otras veces, la imagen del fervor religioso indígena desborda y rebasa la devoción cristiana, equiparándose a la imagen del Otro, del deicida, el judío, así como se refleja en la ceremonia indígena con ocasión del signo de la serpiente: “*Esta figura primera era como letra dominical donde celebraban en toda la tierra generalmente aquel día harto con más rigor que nosotros celebramos el domingo / con el mismo celo que los judíos celebraban el sábado y le guardaban*”.¹⁰⁹²

5.1.2. El mundo del templo idólatra

El mundo entero había sido creado por el Dios y entregado al hombre. Sin embargo, el demonio empezó a apoderarse de este mundo. Si bien en el Viejo Mundo el demonio había sido combatido con éxito, su autoridad quedaba arraigada fuertemente en el Nuevo Mundo. La proyección de su poder se había extendido no solamente al nivel terrenal, sino que había conquistado por completo el mundo del más allá. De este modo se refleja en la mentalidad indígena, que había sido atrapada en su red diabólica. La imagen del mundo sagrado por excelencia, el mundo del más allá, se presenta preponderantemente como el “infierno” mismo: “*afirmaban que después de que habían tocado los umbrales de los infiernos, tenían que llegar además a otros nueve tártaros y atravesar montados sobre el perro los ríos que se presentaban a los que recorrían ese camino*”.¹⁰⁹³ Sin embargo, la imagen del mas allá abarca también un mundo celeste, pagano, y un mundo paradisiaco, terrenal, como también la idea de la inmortalidad de las almas: “*tenían como seguro y probado que las almas son inmortales y estaban persuadidos de que habitaban completamente desnudas de cuerpo, en uno de tres lugares, a saber: cielo, infierno o paraíso terrenal*”.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

¹⁰⁹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 517.

¹⁰⁹² *Ibidem*, vol. 2, pp. 230-231.

¹⁰⁹³ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 80; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 152-153.

¹⁰⁹⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 78; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 103; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 240-241; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 294.

Es muy probable que algunas de estas imágenes sean un compuesto de varias informaciones injertadas en la mentalidad española, lo que da como resultado una parcial comprensión del otro y de su cultura, que se expresa por medio de una aserción del tipo: “*Añadían otras muchas cosas no menos pueriles, las que me han parecido indignas de recordarse y por consiguiente las he pasado en silencio.*”¹⁰⁹⁵

De su reino “subterráneo”, el demonio había emprendido la conquista del mundo terrenal, proyectando su poder en el mundo humano. De este modo se introducía en el mundo humano, estableciendo su autoridad dentro de la ecúmene misma, en lugares consagrados – el templo, por excelencia – por medio del contrato entre el hombre y el demonio. Por otro lado, extendía su dominio en diferentes lugares, profanos, del Nuevo Mundo, proyectando hierofanías en lugares exteriores a la ecúmene, en donde manifestaba su presencia: “*se acuerda de la muchedumbre y grandeza de los templos que el demonio tenía en aquella tierra y señorío e idolatrías y gran servicio que le hacían le pone espanto y admiración porque no se / contentó de ser adorado como Dios sobre la tierra pero que también se mostraba ser señor de los elementos pues en todos cuatro le ofrecían sacrificios.*”¹⁰⁹⁶

Así es como la imagen de la tipología de los lugares sagrados indígenas brota en toda la Nueva España. Las cumbres y generalmente los montes y las cuevas representan espacios predilectos para asentar altares y templos en donde los indígenas realizan sus ceremonias y especialmente, los sacrificios humanos: “*Al décimo tercero mes lo llamaban Tepeilhuitl, durante el cual sacrificaban en los montes más altos de toda Nueva España, adonde veían durante el tiempo de lluvias que en su mayor parte se formaban las nubes.*”¹⁰⁹⁷ La cueva representa la imagen del templo natural, del anecúmene, a quien se le otorga una importancia semejante al templo de la ecúmene. Mencionando una efigie de la diosa Iztacihuatl, situada en una cueva de la Sierra, Duran afirma que “*estaba muy adornada y reverenciada con no menos reverencia que en la ciudad.*”¹⁰⁹⁸ La más alta expresión sagrada de una cumbre montañosa es, en su estado de ente activo, vivo – una montaña que tiembla, que echa humo o presenta fumarolas, un volcán. Tomas López Medel presenta en este sentido la imagen demoniaca del volcán Masaya de Nicaragua: “*No estaba ocioso aquel fuego en medio de la gentilidad y*

¹⁰⁹⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁹⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 204-205.

¹⁰⁹⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 168, 159, 161, 153-154; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 476; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 114-115; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 583; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 261; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 37, 59, 60, 88, 97, 131, 132, 164, 290.

¹⁰⁹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 163.

idolatría de aquellas miserables gentes, porque de él se servían para públicos y nefandos sacrificios de muchos niños vivos...”.¹⁰⁹⁹

El otro gran elemento natural al que se conecta la imagen del lugar sagrado es el agua. El sumidero de Pantitlan era uno de los lugares predilectos para sacrificios humanos: “*Acostumbraban echar los corazones de los muertos a un remolino de la laguna que todo lo absorbía, y el que según he oído, ahora está tapado.*”¹¹⁰⁰ Otros lugares sagrados en donde se llevaban a cabo ritos y sacrificios eran los cenotes de la Península Yucatán y los ríos.¹¹⁰¹ Bajo la fuerza del imaginario la imaginación del español desborda: “*llamaron de ahí adelante el Río de Palmas, y pasando adelante, de trecho a trecho, vieron muy cerca del agua unos bultos grandes y blancos que parecían humilladeros o oratorias.*”¹¹⁰²

Toda la naturaleza estaba “poblada” por los lugares sagrados indígenas dedicados al demonio: “*junto a las aguas, mayormente cerca de las fuentes, a do hacían sus altares con sus gradas cubiertas por encima, y en muchas principales fuentes cuatro altares [...] cerca de los grandes árboles hacían lo mismo, y en los bosques...*”¹¹⁰³ “*y en los mogotes y cerrejones y lugares eminentes y por los caminos y entre los maizales había / otros muchos pequeños...*”¹¹⁰⁴ Las vías públicas, las encrucijadas e incluso los caminos por donde viajaban los comerciantes indígenas estaban saturados de lugares sagrados de devoción y sacrificio: “*los mercaderes tenían costumbre de hacer por los caminos sus ofrendas al demonio de incienso y de papel y rosas [...] y se las ofrecían en los oratorios que había en los caminos en lo alto de las cuevas y de las sierras...*”¹¹⁰⁵ El indígena se rodea de la sacralidad protectora.

El lugar sagrado indígena por excelencia es el templo, dedicado a sus divinidades. Como hemos visto, la presencia del templo, como lugar sagrado, se manifiesta en cualquier lugar, pero su esencia, su carácter distintivo – edificio erigido por el hombre para santificar su conexión con la divinidad – hace que este se concentre especialmente en las zonas pobladas, en los asentamientos humanos. Es el lugar

¹⁰⁹⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 124, 238.

¹¹⁰⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 164; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205, 280; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 215-216; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 97.

¹¹⁰¹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 88, 178.

¹¹⁰² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁰³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 195; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 261; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁰⁴ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 203-204.

¹¹⁰⁵ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 206; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 149-150, 176; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 233.

predilecto que reúne a los humanos en torno a la divinidad. Y la expresión más alta de este tipo de devoción se refleja en la imagen de los centros ceremoniales prestigiosos, que polarizan una multitud diversa de creyentes. Hay centros religiosos regionales y hay también algunos que traspasan las diferencias de lengua o costumbres o incluso las particularidades religiosas locales o regionales: “*Quetzalcoatl [...] era en tanta manera reverenciado, tenido y visitado con votos y peregrinaciones de todos estos reinos por aquellas prerrogativas, que aun los enemigos de la ciudad de Cholula se prometían de ir allí en romería, y cumplían sus promesas y devociones, y venían seguros, y los señores de las otras provincias y ciudades tenían allí sus capillas y oratorias, y sus ídolos o simulacros...*”.¹¹⁰⁶ Hasta los terrenos de juego de pelota, espacios lúdicos, puramente profanos para el español, se vuelven espacios sagrados: “*Cada trinquete era templo [...]; luego venían un sacerdote del templo mayor con ciertos religiosos a lo bendecir; decía ciertas palabras, echaba cuatro veces la pelota por el juego y con tanto quedaba consagrado...*”.¹¹⁰⁷

La imagen de la sacralidad indígena difundida en lugares peculiares de la naturaleza y en lugares públicos de la ecúmene penetraba incluso en las viviendas particulares, de tal modo que “*casi todos tenían, en sus casas particulares oratorios y altares*”.¹¹⁰⁸

Un aspecto que impacta de manera peculiar en cuanto al imaginario del espacio sagrado indígena es representado por la religiosidad desmesurada reflejada en la cantidad impresionante de lugares destinados al culto del demonio. Sin embargo, si la exacerbación religiosa es algo agradable a Dios, no lo mismo se podrá decir en el caso de los indígenas, pues esta gran devoción estaba dedicada al enemigo de Dios y de la raza humana, al demonio. Cervantes de Salazar menciona, por ejemplo, más de doscientos templos solamente en Cholula¹¹⁰⁹, Mendieta y Alonso de Zorita utilizan expresiones como “*infinitos*” o “*muchedumbre*”¹¹¹⁰, mientras que Francisco Hernández habla de “*numerosísimos*”¹¹¹¹, respectivamente, de más de cuarenta alrededor del Templo Mayor de México.¹¹¹²

¹¹⁰⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 202; en Cholula, cf. Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 528; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 66, 261, 262; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 186; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 423 menciona el templo de Tlapitzauayan.

¹¹⁰⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 292; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 170; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 304; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 212.

¹¹⁰⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 175, 154-155, 177; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 293.

¹¹⁰⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 261; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 527.

¹¹¹⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 192, 195; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 204.

¹¹¹¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 123.

El mismo Cervantes de Salazar afirma que “*las muchas torres que salían de los templos... eran tantos, según algunos dicen, como días hay en un año*”.¹¹¹³ Esta imagen parece más sugestiva en cuanto al carácter exagerado de la religiosidad pagana. El tiempo y el espacio de la vida del indígena eran dominados por el demonio. Es una imagen reiterada por varios autores a lo largo de sus obras: “*En todos los pueblos de aquella tierra...*”¹¹¹⁴, dice Cervantes de Salazar, mientras que Francisco Hernández afirma que “*ninguna de aquellas casas carecía de oratorios...En los cuales se adoraba a los demonios...*”.¹¹¹⁵

La diversidad tipológica del templo indígena es digna e igualada solo por el fervor religioso del autóctono: desde templos principales y templos locales, templos altos y templos bajos, desde templos de barro hechos “*como un cerrito a mano, con sus escaleras*” hasta templos de piedra.¹¹¹⁶ La mayoría de los templos eran “*unos edificios muy altos, dedicados y destinados particularmente para sacrificar hombres, a manera de pirámides cuadrados*”¹¹¹⁷ pero había también otros, peculiares, de forma redonda.¹¹¹⁸

En cuanto a las dimensiones de ciertos edificios religiosos indígena, la imagen desborda de asombro: “*Entre estas mezquitas hay una que es la principal que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella porque es tan grande que dentro de su circuito que es todo cercado de muro muy alto se podría muy bien hacer una villa de quinientos vecinos*”.¹¹¹⁹ Otro aspecto, generalmente reiterado, se refiere a la apariencia genérica, artística, que provoca en la mente del Otro el mismo sentimiento de aprecio; es la imagen de la suntuosidad del templo indígena.¹¹²⁰ El

¹¹¹² *Ibidem*, p. 124.

¹¹¹³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 261; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 527; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 206.

¹¹¹⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 275.

¹¹¹⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 119; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 193, 194, 195; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 201, 203-204.

¹¹¹⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 35, 123, 186, 314; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 109; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 194; 195; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 206.

¹¹¹⁷ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230-231; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 316; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 123, 124.

¹¹¹⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 124; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 316.

¹¹¹⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹¹²⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 74, 110, 191, 239-240, 546; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 230; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 108.

templo es un edificio “hermoso y vistoso”¹¹²¹, “hermossísimo”¹¹²², “solene y suntuososo”¹¹²³ que despierta la curiosidad y admiración del Otro: *no dejará de causar contento y recreación el oyllo y lello y el ber la curiosidad con que estos edificaban los templos á sus dioses y como los adornavan y pulian...*¹¹²⁴ Para que sea completo, al registro imaginario se le adjunta la imagen complementaria del espacio sagrado chichimeca: “no eran más que unos montones o cerros de tierra, grandes y altos, con poco edificio, donde tenían sus ídolos.”¹¹²⁵ La comparación del aspecto cultural entre las culturales de la Nueva España es un reflejo de los diferentes niveles y estadios culturales.

Además de su función general, como lugar sagrado, la imagen del templo indígena adquiere, a veces, otras connotaciones. Una de estas es aquella de templo como fortaleza, que resulta del carácter militar que se le adhiere: “porque los templos, aliende de que servían de casas de oración, eran las fortalezas con que en tiempo de guerra más se defendían, y por eso tenían en ellos la munición y almacén.”¹¹²⁶ Representa probablemente una proyección cultural¹¹²⁷ que intenta aludir al torreón de los castillos e incluso iglesias medievales que tenían funciones residenciales y también defensivas. Otra proyección explícita consta en la imagen del templo – monasterio, edificios de reclusión tanto para mancebos como para doncellas.¹¹²⁸

Una de las proyecciones culturales más destacadas /señaladas en cuanto a la imagen de los edificios sagrados indígenas remite a la tradición bíblica y se refiere al templo-pirámide que los cholultecas quisieron construir como otra Torre Babel: “Los indios de Cholula, dando en la locura de los de la Torre de Babel, quisieron hacer uno de estos teucales o templo de los dioses que excediese en altura a las más altas sierras de esta tierra.” Al igual que en los tiempos bíblicos, la intervención de

¹¹²¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 531, 90, 108.

¹¹²² *Ibidem*, vol. 1, p. 81.

¹¹²³ *Ibidem*, p. 26.

¹¹²⁴ *Ibidem*, pp. 28, 57.

¹¹²⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 478.

¹¹²⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 316-317; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 124; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 379, 529-530; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 28-29.

¹¹²⁷ Por proyección entiendo la comparación/equiparación de dos imágenes mentales; por la traducción terminológica cultural entiendo la yuxtaposición de dos términos o el reemplazo de un término con otro, propio de su cultura

¹¹²⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 60, 175; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 243; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 32, 67, 148.

Dios desmoronó / arruino el sueño sacrílego de los paganos y sus demonios.¹¹²⁹ Otro ejemplo de imagen-proyección bíblica nos ofrecen Gerónimo de Mendieta y Diego Duran. Conforme a Mendieta, “*la manera de los templos que estos indios edificaban a sus dioses, nunca fue vista ni creo que oída en la Escritura, si no es en el libro de Josué, que hace mención de un grande altar que edificaron cerca del Jordán: Altare infinitae magnitudinis.*”¹¹³⁰ Duran en cambio proyecta la edificación del templo de Huitzilopochtli por Moctezuma I, “*á imitación de aquel pacífico rey Salomón, que haciendo paces con toda la tierra, siendo querido y amado de todos los reyes de la tierra y ayudado de todos ellos, edificó el templo de Hierusalen.*”¹¹³¹ Esta vez la proyección toma una apariencia positiva.

Entre las proyecciones culturales se distinguen también imágenes resultantes de la equiparación entre la sacralidad espacial indígena y el mundo romano clásico y los símbolos de la cristiandad. Algunas de estas proyecciones representan elementos del imaginario personal o muy poco difundido (imaginario periférico). Un ejemplo podría ser la mención de Alonso de Zorita con respecto a la protección que ofrecían los templos a los inocentes e incluso a los criminales, tanto en Grecia, como en Roma antigua: “*en Atotonilco / había un templo donde los malhechores que a él se acogían eran libres que debiera ser como el asilo que se edificó en Roma de que trata Plutarco y Cornelio Tacito en el libro 18 y Dionisio en el segundo donde dicen muchas cosas de aquel templo llamado asilo.*”¹¹³² Otro ejemplo es la comparación que Alonso de Zorita hace entre la creencia indígena y algunos de “*los más sabios de los gentiles*” con respecto a la existencia del “*infierno*”: “*Por manera que alcanzaron aquellas gentes que algunos tienen por bárbaras lo que no alcanzaron muchos de los más sabios de los gentiles que dijeron no haber infierno y Lucrecio decía que no lo hubo ni lo puede haber y Pythagoras sintió lo mismo como lo refiere Ovidio en la fábula 3 libro 15 Methamorphoseos y Seneca en el libro De consolatione ad Martiam dice que es fábula decir que hay infierno...*”¹¹³³ Por otro lado, otras proyecciones culturales representan, sin duda, elementos del imaginario mucho más circulados (imaginario central). Un ejemplo semejante podría ser ilustrado por la imagen de los peregrinajes a ciertos centros ceremoniales indígenas de suma sacralidad, como la Isla Cozumel o Cholula,

¹¹²⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 194; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 186-187; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 204; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 58.

¹¹³⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 192.

¹¹³¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 183.

¹¹³² Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 207-208, mencionando a Fray Andrés de Olmos.

¹¹³³ *Ibidem*, p. 154; una proyección cristiana del Infierno se podrá distinguir en Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 575; *ibidem*, vol. 2, pp. 228, 229.

equiparados con Roma cristiana: “hacía sus romerías y acudía toda aquella tierra, que era como ir a Roma por acá entre nosotros”.¹¹³⁴ Sin embargo, el templo de Cozumel no está asimilado a la Roma cristiana, sino a “la casa de Mecca entre los moros”.¹¹³⁵ Las proyecciones se asientan en este caso en dos niveles distintos: del pagano y del infiel. Otro caso similar es la imagen de la cruz, simbolizada por cuatro altares indígenas dispuesta a manera de cruz.¹¹³⁶ Un lugar importante en esta galería de proyecciones culturales lo ocupa, sin embargo, la imagen del mundo de mas allá en la concepción religiosa indígena, imagen correlacionada a la noción correspondiente del mundo romano: “*En lo que decían que en el infierno había nueve casas conforman con lo de Virgilio en el libro de la Eneyda donde dice que en el infierno hay nueve círculos o divisiones, o casas, y declara los que iban a cada una de ellas.*”¹¹³⁷

Podremos distinguir también imágenes implícitas que proyectan una realidad cultural indígena, transponiéndola en una visión española. En este sentido, el templo es considerado la morada del demonio; pero allá residen también sus seguidores y servidores, los sacerdotes indígenas. El templo alberga, por lo tanto, a los verdaderos embaucadores del pueblo indígena, el principal mal de estas tierras.¹¹³⁸ Otra imagen implícita, de connotación sumamente negativa, es aquella del templo-pirámide, como el lugar predilecto del sacrificio sangriento, humano: “*edificios muy altos, dedicados y destinados particularmente para sacrificar hombres, a manera de pirámides cuadrados*”.¹¹³⁹

Por último, se puede destacar también la imagen del templo como lugar en donde eran ejecutados los malhechores y los que transgredían e infringían las normas de la sociedad indígena, lo que induce la degradación en la percepción de su valor como espacio sagrado: “*...cortábanle la cabeza y poníanla en un palo alto como hacen en muchas partes las cabezas de los ajusticiados por*

¹¹³⁴ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 186.

¹¹³⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 66.

¹¹³⁶ *Ibidem*; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 195.

¹¹³⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 153; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 80, refiere al perro como intercesor para el difunto frente a Plutón.

¹¹³⁸ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 198; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 667; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 56; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 230.

¹¹³⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230-231, 233-234; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 159, 161, 162, 164, 166, 168, 192; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 114-115; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

graves...”.¹¹⁴⁰ El espacio sagrado del indígena, en donde este rendía culto a sus divinidades, está personificado, metamorfoseándose una vez más, en el símbolo de la oscuridad. En este sentido, la imagen del volcán como una manifestación de la divinidad indígena se transpone/identifica, en el imaginario español, en/con la misma boca del Infierno.¹¹⁴¹ Otras veces, el lugar sagrado indígena, el templo se transfigura en la “*cassa del diablo*”.¹¹⁴²

Entre las proyecciones culturales se encuentran también ciertos términos culturales, de manera esporádica, como por ejemplo “*el monasterio*”, “*la iglesia*”¹¹⁴³ y “*la catedral*”: “*Se educaban en verdad como en un monasterio*” dice Francisco Hernández, haciendo referencia al calmecac, lugar en donde recibían educación los hijos de la nobleza¹¹⁴⁴; “*el templo mayor (que era como catedral)*”.¹¹⁴⁵ Algunas veces, las imágenes de las dos culturas en contacto se sobreponen: “*El altar era á la mesma forma que nuestra sagrada religion xiptiana y la yglesia católica usa el qual cubrían con mantas curiosas y galanas las mas ricas aquellos podian labrar y texer...*”.¹¹⁴⁶ Son imágenes que intentan traducir y adaptar un mundo diferente a su propia identidad cultural.

Es por eso que la gran mayoría de la terminología referente al espacio religioso indígena se basa en la traducción cultural. La proyección cultural significa la apropiación y asimilación por parte de la cultura del otro; en cambio, la traducción cultural significa ni más ni menos que el reemplazar los valores del otro con los valores del “intruso”. Ejemplos de este procedimiento cultural son numerosas: “*templo*”, “*mezquita*”, “*altar*”, “*parroquias*”, “*capillas*”, “*monasterios*”, “*santuario*”, “*iglezueltas*”, “*oratorio*”, “*humilladero*”¹¹⁴⁷. Aunque este aspecto imaginario es predominante, hay también

¹¹⁴⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 176; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 617; para esa imagen confusa véase Emilie Carreón Blaine. “Tzompantli, horca y picota. Sacrificio o pena capital”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 28, no. 88, México, UNAM, 2006, pp. 5-52.

¹¹⁴¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 622, 624; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 249; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁴² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 137.

¹¹⁴³ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 109; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 77, 104.

¹¹⁴⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁴⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 475.

¹¹⁴⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 48.

¹¹⁴⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 35, 275, 317, 585; Tomas López Medel, *op. cit.*, p.231, 233; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 404; *ibidem*, vol. 2, pp. 48, 104, 148, 249; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 193, 195, 419; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198, 202, 203, 206; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 525, 527, 535, 545, 562, 566, 567; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 109; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 60, 119.

numerosas excepciones. Por ejemplo, dos imágenes vienen a combatir la imagen dominante anterior. Una está representada por vocablos que expresan exactamente la realidad cultural: “*cu*” y “*teucal*”¹¹⁴⁸, lo que significa una apropiación del elemento cultural autóctona. La otra imagen es de índole explicativa, combinando los términos de las dos culturas: “*grandes templos que ellos llaman cues*”, “*templos o teucales*”, “*los templos eran llamados por aquella gente -tehucálli-, o sea moradas de los dioses*”, “*templo o mezquita, que los indios llamaban cu*”.¹¹⁴⁹ Como se observa, en el caso de un mismo autor se presentan diferentes imágenes, y esto podría pasar debido al “oficio de copista” del autor ejercitado al retomar información de otra fuente. Pero, cuando después de haber transpuesto la información esclarecedora, continua con otro “registro terminológico”, totalmente distinto, acudiendo a la traducción cultural, podríamos considerar que este último refleja de hecho su propia imagen cultural.

La primera impresión que infunde el lugar sagrado del indígena, el templo, es la impresión exterior. En cuanto a la imagen arquitectónica, artística, la imagen se divide de manera casi ecuaníme entre el polo negativo y el positivo. Si bien hay imágenes que resaltan la hermosura y el modo ingenioso de construcción de tal manera que “*no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte*”¹¹⁵⁰ e incluso se prestan a comparaciones con grandes obras arquitectónicas de Sevilla o Roma¹¹⁵¹, intervienen también imágenes antagónicas. Los muros de piedra “*de apariencia monstruosa por los horribles esculturas*”¹¹⁵² y las pinturas murales “*feas y monstruosas*”¹¹⁵³ muestran otra faceta de la percepción del espacio sagrado indígena. El templo de Quetzalcoatl es transformado en una personificación del demonio y de la oscuridad infernal: “*La entrada para este templo era una puerta hecha como boca de sierpre, pintada diabólicamente; tenía los colmillos y dientes de bulto, relevados; era tan fea y tan al natural, que no había hombre, por animoso que fuese, a quien no pusiese pavor y*

¹¹⁴⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 194; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 204, 213; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 596; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁴⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 201, 202, 207; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 231; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 66, 314; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 123; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 192, 194.

¹¹⁵⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 199; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 566; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 123; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 110, 275.

¹¹⁵¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 56; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 667; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 199.

¹¹⁵² Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 123.

¹¹⁵³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 315; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 199.

espanto, especialmente a los cristianos, que les parecía verdadera boca del infierno".¹¹⁵⁴ La imagen del edificio sagrado se vuelve más cálida en cuanto a visualizar su arreglo natural: hay patios con huertecillos de arboles y flores.¹¹⁵⁵ Sin embargo, una vez que entramos en los interiores, la imagen se quiebra de nuevo. Por un lado encontramos una imagen inmaculada, con espacios blancos y "*muy limpios*" y con altares "*resplandecientes y brillantes*".¹¹⁵⁶ Por otro lado, tenemos la imagen impura e impía, con paredes cubiertas "*con las pieles de los hombres inmolados*"¹¹⁵⁷, salas y "capillas" llenas de "*sangre <humana> helada y derramada*".¹¹⁵⁸ Sin embargo, todos los fragmentos del imaginario positivo no pueden resistirse a la fuerza de las imágenes negativas, mucho más impactante, especialmente cuando esta última se está apoyada en la invectiva: "*Allí se colocaban innumerables géneros de ídolos [...] chorreando todos sangre humana y el crúor de los inmolados, negro y hórrido. ¡Qué digo, si hasta las paredes estaban cubiertas con una costra de dos dedos de grueso y los pavimentos con otra de nueve pulgadas, vestigio de matanza humana, despojos amplísimos de los dioses y adorno admirable de los templos!*"¹¹⁵⁹ Bajo la influencia del sacrificio humano y de la sangre derramada, el espacio sagrado por excelencia se vuelve, según la Biblia, un lugar maldito, impuro. Esta imagen del templo ensangrentado es una imagen típica del templo idolátrico. La tierra contaminada de esta manera se podrá purificar, según la Biblia, solamente con la sangre de quien la derramo: "*No dejéis que se contamine la tierra en que habitéis; porque la sangre contamina la tierra y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertidá, sino con la sangre de quien la derramó*".¹¹⁶⁰ Y he aquí una buena razón de casus belli para el español.

5.1.3. La divinidad indígena entre la proyección clásica y cristiana

Apoyándose en Marco Tulio Cicerón, Alonso de Zorita afirma la universalidad de las creencias religiosas como un hecho absoluto en cuanto al ser humano; falta, sin embargo la luz evangélica para guiarlo hacia la verdadera fe: "*Tulio en el libro primero de las Tosculanas questiones y en el primero*

¹¹⁵⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 316; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 124.

¹¹⁵⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 193, 198; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 202.

¹¹⁵⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 202; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 193, 198; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 151.

¹¹⁵⁷ *Íbidem*.

¹¹⁵⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 345; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 199; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 476.

¹¹⁵⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125.

¹¹⁶⁰ En *Números. 35 y Salmos, libro cuarto*, cf. *Sagrada Biblia*, pp. 173, 913.

De legibus dice que no hay gente tan fiera ni tan indómita que no sepa que hay Dios aunque ignoren a quién han de tener por tal.”¹¹⁶¹ Y porque los indígenas del Nuevo Mundo no tuvieron conocimiento del verdadero Dios, ni les llegó el Evangelio, cayeron en mano del “*capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida*”.¹¹⁶² Dice también Cervantes de Salazar: “*si en alguna parte, con cruelísima tiranía, sembró tan abominable error, fue en este Nuevo Mundo*”.¹¹⁶³ Sin embargo, según Gerónimo de Mendieta, el Nuevo Mundo es solo uno de los bastiones del demonio en su lucha contra la “luz de la Santísima Trinidad”; y esos tres bastiones son “*la perfidia judaica, la falsedad mahometica y la ceguera idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes...*”.¹¹⁶⁴

Un aspecto importante del imaginario de la divinidad / demonio indígena es la discordia y la guerra que este promueve entre los humanos: “*Por tener siempre ganancia el insaciable demonio, nunca se ocupaba en otra cosa, salvo en dar orden cómo ninguno de los miserables indios se escapase de sus manos, y así, a la continua, engendraba entre los unos y los otros tan grandes rancores y discordias, que casi no había pueblo que con el vecino no tuviese guerra...*”.¹¹⁶⁵ Un ejemplo ilustrativo es el caso de los mexicanos quienes, para aplanar un conflicto armado imponían sus divinidades a los otros pueblos.¹¹⁶⁶ El “*enemigo de tanta quietud y paz y amigo de desasociado y contienda*” es el mismo dios Huitzilopochtli, afirma Diego Duran. En efecto, la imagen dominante opresora del pueblo mexicana encuentra su paralela expresión en el carácter regidor y patrocinador de conflictos de su/s divinidad/es patrocinadora/s a lo largo de toda su historia.¹¹⁶⁷

El dominio del demonio sobre los indígenas tenía la forma de una tiranía que se ejercitaba, no por amor, sino por terror: “*por las grandes amenazas que les hacia y por las horrendas apariciones en*

¹¹⁶¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 150.

¹¹⁶² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 196; *ibidem*, vol. 2, p. 220; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 236, 249; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 720.

¹¹⁶³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁶⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 108.

¹¹⁶⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 41-42; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 226, 233; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 677; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 468.

¹¹⁶⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 90.

¹¹⁶⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 84, 85, 351.

que les aparecía.”¹¹⁶⁸ El gran embaucador, el demonio los tenía engañados a los indígenas con sus “imposturas”, pues, para atraerlos más fácil a su dominio y fundir así su reino idolátrico en el Nuevo Mundo, implemento elementos culturales robados y paliados de la ley y enseñanza divina: “*porque suele él, lo profetizado de Christo y lo dedicado para particular culto de Dios, como mona, con mezcla de muchos errores, hurtarlo y ponerlo por ley entre sus cultores y adoradores.*”¹¹⁶⁹ Y atribuyo a sí mismo “*lo que a solo Dios se debe*”.¹¹⁷⁰ La imagen de la crueldad y de la actitud burlesca de la divinidad indígena en contra de sus propios súbditos, se refleja no solamente en las guerras provocadas por ésta y en todas las otras desgracias que arrojaba sobre “su pueblo”, sino también en las atrocidades ceremoniales, como los sacrificios humanos e incluso en los periodos de ayuno, los que transformaba en una verdadera tortura: “*los ayunos, que eran rigurosísimos los que el demonio les enseñó, no por devoción que tiene a esta virtud, antes le es cruel enemiga (como lo testifica la misma Verdad, Cristo, por S. Mateo), sino para por todas vías afligir a aquellos sus feligreses, sin que alcanzasen por su penitencia algún merecimiento.*”¹¹⁷¹

Algunas veces, la misma actitud despiadada del demonio aparece como una forma indirecta de “castigo”, aplicada por el verdadero Dios a los indígenas, por sus transgresiones e idolatría. Gerónimo de Mendieta refiera a una diosa indígena que a veces se transformaba en culebra y otras veces en una moza hermosa, atrayendo a los mancebos, a quienes, después del ayuntamiento, los mataba: “*cosa es que podría permitir Nuestro Señor por los pecados de aquella gente, dando licencia al demonio para que se transformase.*”¹¹⁷²

Expresiones fuertes y sugestivas ilustran la imagen del dominio oscuro del demonio: “*satanica iglesia*”, “*babilónica e infernal iglesia*”, “*iglesia diabolica*”.¹¹⁷³ La imagen de la divinidad indígena, proyecta también otras facetas, distintas, aunque a manera de particularidades. Por ejemplo, al lado de la imagen de la divinidad indígena, “*demonio malvado*”, “*enemigo del género humano*”, se infiltra también una imagen benéfica al ser humano, aunque singular y sin quitarle por completo la envoltura

¹¹⁶⁸ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230, 234; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 178, 287; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 196; *ibidem*, vol. 1, p. 202.

¹¹⁶⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 244, 237, 234; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 144; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 153; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 199, 210, 223.

¹¹⁷⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹¹⁷¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 217; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 215; *ibidem*, vol. 2, p. 720.

¹¹⁷² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 199-200; 205.

¹¹⁷³ *Ibidem*, pp. 199, 210, 223.

idolátrica. Se trata del dios Quetzalcoatl, quien no “*admitió sacrificios de sangre de hombres ni de animales, sino solamente de pan y de rosas y flores, y de perfumes y olores*”. Y más que esto, a diferencia de lo que vimos en la imagen genérica de la divinidad indígena, “*vedaba y prohibía con mucha eficacia la guerra, robos y muertes y otros daños que se hacían a otros*”.¹¹⁷⁴ Es un dios amparador del ser humano en general y no solamente de su pueblo. Pero, como veremos esta imagen divina benéfica será revestida por la proyección cristiana.

El demonio toma muchas formas para engañar o infundir terror al indígena y para determinarle a adorarle. Esto está expresado claramente por la imagen panorámica de las numerosas apariencias en las que el demonio, transfigurado, se presenta delante del indígena: “*monstruos de dos cabezas y diferentes hechuras*”, “*demonios atroces que revoloteaban por el aire*”, “*grifos*”, “*rana fiera con bocas en todas las conyunturas llenas de sangre*”, “*diferentes figuras de animales*”, “*un fiero y espantable dragon, que ellos figuraban como un crocodilo grande*”, “*una cabeza con largos cabellos*”, “*una forma espantosa, que le pareció tiraba algo a puerco*”, “*en figura de hombre... borracho*”, “*dioses horribles y atroces*”, “*dos dioses que tenían la cabeza cubierta con un gorro muy semejante a los de nuestra gente*”, “*figura fea y espantosa*”, “*feos demonios*”, “*fieros y mal agestados*”, “*las imágenes monstruosas, y las figuras feroces y deformes de dioses*”.¹¹⁷⁵ El dios Huitzilopochtli se muestra delante de sus súbditos “*tan feo y tan espantoso, con una figura endemoniada que a todos puso espanto y terror*”¹¹⁷⁶, Uemac, tiene la apariencia de “*una fiera figura*”, mientras que Coatlicue, la aparición de la madre de Huitzilopochtli es tan repugnante que “*parecía cosa del infierno*”.¹¹⁷⁷ Aunque aislada, aparece la imagen del “*verdadero demonio*” indígena, el espíritu maléfico, que se presenta bajo la encarnación de un mero *ser humano*: “*tenían por demonios unas personas malas que eran entre ellos como encantadores y hechiceros.*”¹¹⁷⁸ Gerónimo de Mendieta encuentra la explicación sobre la causa

¹¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 202.

¹¹⁷⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 82, 125, 151-152, 153, 156; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 105, 107; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 287, 295; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 186, 206, 475; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 140, 212; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 235.

¹¹⁷⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 76.

¹¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹¹⁷⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 283; con respecto al evemerismo en Mesoamérica, véase Alfredo López Austin. *Hombre-Díos: religión y política en el mundo Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 y Olivier Guilhem, “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la

de estas imágenes. La razón por la cual el demonio aparecía en la “*visión o en sueños*” de los indios “*en aquellas terribles y espantosas figuras*” era “*porque todo lo que hacían los indios (aunque fuese al servicio de sus dioses) lo hacían por temor*”.¹¹⁷⁹ Esta visión se entrecruza, así, con la anterior, relativa al carácter maléfico del demonio y a sus métodos para imponerse en el Nuevo Mundo.

La divinidad del idolatra y su efigie no pueden ser más que simples creaciones repugnantes, mientras que un templo puede impresionar la visión del Otro, pero solamente hasta el punto en donde su mirada topa con su propio imaginario religioso; entonces, toda la belleza y solemnidad se desvanece. El imaginario español sobre la divinidad indígena incluye solamente dos casos que hacen excepción a la regla general anterior. El primero es el caso del dios Quetzalcóatl, del que ya hemos hablado anteriormente. El segundo caso es el de Tezcatlipoca, dios supremo de los mexicanos, “*que carecía de cuerpo*”.¹¹⁸⁰ Posiblemente, una proyección indígena infundida al imaginario español, sobre su divinidad todopoderosa, para igualar a la divinidad cristiana.

Otra imagen distinta de la divinidad maléfica cristiana, enseñoreada en el Nuevo Mundo y que, tal vez, sea el producto de una proyección trasplantada /implantada en el imaginario español o de una misma proyección español sobre el mundo indígena, está representada por el dios-hombre o el dios-hombre héroe (cultural o guerrero) o prodigio: “*acostumbraban venerar a los dioses de los mexicanos ... los cuales consta entre ellos que fueron hombres, pero héroes y como semillero de dioses y fuerza inmortal*”.¹¹⁸¹ La vertiente extrema en cuanto a la imagen de la divinidad indígena la representa la refutación o el titubeo en cuanto a la existencia de tal entidad. Gerónimo de Mendieta menciona a los reyes de Tezcucó, entre los cuales, uno de ellos, “*Nezahualcoyotzin [...] no sólo con el corazón dudó ser dioses los que adoraban, mas aun lo decía a otros que no le cuadraban ni tenía para sí que aquéllos eran dioses.*”¹¹⁸² Esta imagen encaja con la afirmación de Mendieta sobre la diversidad y el particularismo local, según el cual “*diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses*” y “*diversos pueblos, y provincias, y personas, tenían diversas opiniones acerca de sus*

obra de fray Bernardino de Sahagún”, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, Università La Sapienza di Roma, vol. 76, n. 2, 2010, pp. 389-410.

¹¹⁷⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 205.

¹¹⁸⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 149.

¹¹⁸¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 136, 150; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 191, 201, 202; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹¹⁸² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 313, 190.

dioses".¹¹⁸³ Solo que, el imaginario se construye especialmente con base en la información y la experiencia personal / colectiva. Y eso hace que, generalmente, este imaginario esté más fundamentado en la experiencia colectiva o en la información genérica que en la experiencia personal, propia solamente de unos pocos segmentos de una sociedad. La experiencia personal, más bien refuerza la imagen colectiva.

La imagen del panteón indígena aparece como un panteón bien jerarquizado y abundante, que recuerda los panteones divinos de los antiguos griegos y romanos. Había "*dioses vulgares y de orden inferior*"¹¹⁸⁴ y dioses superiores, la autoridad culminando con el dios supremo, omnipotente. La imagen de la abundancia de las deidades indígenas parece competir o incluso desbordar incluso los panteones más ilustres: "*Adoraban... al sol, y a la luna, y a las estrellas [...] y asimismo a los elementos, fuego, aire, agua y tierra. Finalmente, no dejaban criatura de ningún género ni especie que no tuviesen su figura, y la adorasen por Dios, hasta las mariposas, y langostas...*"¹¹⁸⁵, "*algunos árboles, como cipres, cedros, encinas*"¹¹⁸⁶, "*al sol, al fuego, al agua, y a la tierra.... al trueno, al relámpago y al rayo.... criaturas a las cuales creen que se debe adoración por su mansedumbre y a otras porque son feroces y grandes. Veneraban también a las mariposas, langostas, pulgas y mosquitos... y también a las ranas...*"¹¹⁸⁷, "*había un numen en muchos géneros de estrellas*".¹¹⁸⁸ La imagen cuantitativa de las divinidades adoradas por los indígenas es impresionante. Según Cervantes de Salazar, "*en solo México, según la común opinión, tenían y adoraban dos mill dioses*"¹¹⁸⁹. Mientras que, Alonso de Zorita se refiere a la infinidad de dioses de los indígenas y haciendo una comparación con el mundo romano afirma que "*eran muy muchos y en mayor numero que los que tenían los romanos*".¹¹⁹⁰ En otro lugar, el mismo autor hace una aproximación con el mundo religioso griego, sin incurrir a alguna comparación directa.¹¹⁹¹ No hay nación, no hay pueblo, no hay barrio sin su "*hermita y dios particular*".¹¹⁹² En

¹¹⁸³ *Ibidem*, pp. 181, 190.

¹¹⁸⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 150.

¹¹⁸⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 196.

¹¹⁸⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 34, 35.

¹¹⁸⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 151-152; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.

¹¹⁸⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 154.

¹¹⁸⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 318; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 149, 154, habla de "cohorta de dioses".

¹¹⁹⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 785, 712.

¹¹⁹¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 214.

¹¹⁹² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 241.

cuanto al aspecto individual del “demonio” se observa, por lo general, una proyección cristiana de la imagen, mientras que al tratarse de aspectos inherentes del panteón divino, los indígenas están incluidos entre los pueblos más destacados de la familia de los gentiles, los romanos y los griegos. El imaginario de las atribuciones del panteón indígena es proporcional con la multitud y la diversidad de las divinidades. Hay divinidades que rigen y controlan la dinámica de las fuerzas naturales: el trueno, el relámpago, la lluvia, el fuego; la tierra, los cerros, las aguas del mar, de los ríos y de los lagos, del viento, de varias etapas de desarrollo de la planta maíz, de las sementeras¹¹⁹³ etc. El mundo celeste es también representado, especialmente por el dios solar, pero también de la luna, las estrellas o planetas.¹¹⁹⁴

En cuanto al “mundo” humano, las divinidades controlan e influyen todas las costumbres humanas: hay divinidades de los vicios y suciedades, de la sabiduría, belleza y felicidad, de los bailes, del matrimonio, enfermedades y epidemias, hambre, enfermedades específicas del cuerpo humano, de los juegos, del parto, de la muerte.¹¹⁹⁵ Y, para que el cuadro sea completo, las mismas actividades lucrativas y económicas del ser humano tienen su sector bien establecido entre las prerrogativas divinas: “*de los fabricantes de esteras, de paños, de cestas, de los salineros, de los pintores, de los escultores, arquitectos, médicos, parteros, orfebres de oro y plata, agricultores, tejedores de coronas y collares de flores y de otros artífices semejantes*”.¹¹⁹⁶ A estos se les puede sumar tres de los principales marcadores/referencias culturales del indígena ante y post-conquista: el dios del baño temazcal, el dios del vino y el dios de los mercados.¹¹⁹⁷ Nada escapa en el mundo humano y no humano al control del demonio. Y las divinidades ejercitaban su dominio sobre todos estos aspectos, para bien y también para mal, en función de su voluntad y de los actos rituales humanos.

La terminología que refleja la imagen de la divinidad indígena es prolífica y, casi sin excepciones, la expresión de la traducción cultural. Predomina, como era de esperar, la valorización

¹¹⁹³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 51, 319, 345; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 53, 158, 171, 172, 186; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 186; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 88, 173, 439, 517; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 265.

¹¹⁹⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 186; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 67.

¹¹⁹⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 51, 55, 319; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 181, 186; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 62, 83, 149, 154; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 368; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 142, 195, 203, 205, 206, 215, 262.

¹¹⁹⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 151-152; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 156.

¹¹⁹⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 180, 182, 207.

negativa, de índole cristiana: “*demonio*”¹¹⁹⁸, “*el enemigo de todo lo bueno*”, “*autor de todo mal*”, “*Satanás*”, “*señor o capitán del infierno*”, “*señor del infierno*”, “*diablos*”, “*príncipe de tinieblas*”, “*cacodemonios*”, “*crunta bestia y maligno espíritu*”, “*spiritu maligno*”, “*perverso Satan*”, “*Lucifer*”; “*mentirosos dioses*”, “*dioses nefarios*”, “*falsos dioses*”, “*dioses horribles y atroces*”, “*malos y perversos dioses*”, “*dioses imaginarios*”, “*falsos dioses*”, “*fengido dios*”, “*malvado adversario*”, “*falsos y mentirosos dioses*”, “*Berzebu príncipe de los demonios*”, “*maldito demonio*”.¹¹⁹⁹ La misma interpretación que Duran obtiene sobre la significación del nombre del dios Totec es relevante y encaja con el imaginario del otro: “*señor espantoso y terrible que pone temor*”.¹²⁰⁰

Dentro de este aspecto imaginario, encontramos sin embargo también traducciones resultados de una proyección mental y que remiten al mundo clásico antiguo, como por ejemplo “*Plutón*”, “*Plutón, o sea el dios del tártaro*” y “*su Proserpina*”, “*otra Ceres*”, “*otro Baca*”, “*dioses lares*”, “*Diana*”, “*Marte*”, “*Vulcano*”.¹²⁰¹ En esta misma categoría se incorporarían, tal vez, incluso denominaciones como “*pontífice máximo y dios*”, “*omnipotente, incorpóreo y máximo supremo de los dioses*”, “*dioses máximos*”, “*numen*”, “*Dios Optimo Máximo*”, “*máximo de los dioses*”¹²⁰² que podrían aludir al mismo mundo clásico greco-romano. En efecto, el mundo griego-romano en general y la dimensión religiosa en especial representan para el español – religioso o guerrero – un punto de referencia esencial y familiar en el propósito traductor. El registro del imaginario divino se completa con la imagen neutral, ausente de cualquier carga emocional negativa: “*dioses*” o “*diosas*”, “*Dioses*”,

¹¹⁹⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 37, 38, 41, 51, 110, 178, 267, 287, 295, 318, 327, 351, 790; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 102, 136, 144, 161, 186; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 46, 101, 105, 106, 107, 108; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 124, 226, 229, 230, 234, 235, 236, 237, 244, 250; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198, 199, 200, 205, 217, 475; *ibidem*, vol. 2, pp. 56, 196, 220, 221, 468, 206; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 135, 140, 205, 212, 216, 360; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 677; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 77, 225, 270-271, 276, 476, 537, 565, 598; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 13, 215, 232, 271, 288.

¹¹⁹⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 371, 537; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 13, 75, 88, 128, 174, 190, 215, 257, 271, 288, 289; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 108, 181, 210; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 81, 225; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 79, 124, 237, 241, 249; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 34, 247, 248, 267, 346; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 60, 125, 126, 149, 156; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 216.

¹²⁰⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p.103.

¹²⁰¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 80, 83, 143, 150, 179, 153, 155, 162, 165, 166; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 24; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 385.

¹²⁰² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 58, 83, 124, 127, 136, 139, 152, 154, 158, 175,213.

“Dios”, “dios vniversal”, “Dios de lo criado”¹²⁰³. “Hijo del gran Dios”¹²⁰⁴ es una representación singular y no constituye un ejemplo de visión positiva, sino más bien una traducción con intención proyectiva, como veremos más abajo.

La imaginería del ídolo indígena sigue los trazos de la imaginería de la divinidad misma. En cuanto al aspecto cuantitativo, las imágenes no dejan ninguna duda: cada pueblo tiene su propio ídolo, “*infinitos ídolos*”, “*de cuasi todas las criaturas visibles*”, “*muchos ídolos*”, “*infinidad (como es dicho) de ídolos*”, “*la increíble multitud de ídolos*”, “*innumerable generos de ídolos*”, “*era grande el numero de ídolos*”, “*infinitos*”.¹²⁰⁵ En la capital mexicana en uno de los templo había un edificio llamado “*Casa de diversos dioses*” que albergaba “*toda la diversidad de dioses que auia en todos los pueblos y prouincias ... y era tanto el numero dellos y de tantas maneras y visajes y hechuras...*”.¹²⁰⁶ A todo esto se añade un aspecto mucho más impactante: a pesar del inmenso número de ídolos que los indígenas guardaban para su culto, había un número casi igual de ídolos que carecían de nombre, sin que sean consagrados por alguna divinidad especial. Es lo que asevera Francisco Hernández en su obra: “*A pesar de que algunos careciesen de nombre propio, se dice que en número de dos mil sobrepujaban a éstos aquellos a quienes ciertas estatuas, oblaciones y nombres eran consagrados.*”¹²⁰⁷

La imagen del tamaño y de la tipología de los ídolos indígenas impresiona en igual medida al Otro. Abundan ídolos de todos los tamaños, unos verdaderamente monstruosos por sus dimensiones.¹²⁰⁸ Los materiales y las figuras de las estatuas expresan todo lo que la naturaleza y su propia mente por medio de sus representaciones atávicas le pone a la disposición al indígena: “*Los ídolos que tenían eran de piedra, y de palo, y de barro: otros hacían de masa y de semillas amasadas...Unos tenían figuras de hombres varones, y otros de mujeres, otros de bestias fieras, como*

¹²⁰³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 182, 186, 191, 198, 199, 210, 225, 294; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 53, 54, 56-57, 58, 62, 73, 78, 90, 154, 155, 156, 162, 171; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 35, 55, 56, 266, 327, 366, 345, 319, 790; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 101; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 191, 229; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 67, 71, 72, 77, 268, 515, 550; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 16, 103.

¹²⁰⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 225.

¹²⁰⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 70, 88; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 201; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 434, 716; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 195, 196, 223; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 371, 372; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125, 151; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 63, 191, 317.

¹²⁰⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 501, 506; *ibidem*, vol. 2, pp. 132, 137.

¹²⁰⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 151.

¹²⁰⁸ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 201; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 716; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 317, 318; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp.124-125, 151.

leones, y tigres, y perros, y venados, otros como culebras... Otros como águilas, y otros como búhos y como otras aves. Otros de sapos y ranas y peces...”¹²⁰⁹; eran “fabricados de varias materiales”, unos hechos de piedra, de oro, plata y barro, había ídolos de bultos y pintados, “*ídolos de piedra de diferentes figuras*”, “*estatuas de mármol o fabricadas de cualquier otra materia*”, “en piedras, y en madera, y en oro, y plata, y en otras cosas, “*de semillas de bledos*”, “*de masa de todas las semillas y legumbres que ellos comen*”, “*una cara muy fea de monstruo*”, “*una efigie de vn espantable monstruo la cara muy fea a manera de sierpe con vnos colmillos muy grandes*”, “*monstruo espantable y fiero*”.¹²¹⁰

La imagen visualmente perceptiva de la efigie de la divinidad indígena carece de cualquier nota neutral; es totalmente negativa y, generalmente, repulsiva. Según Alonso de Zorita, de todas las figuras de demonios de los indígenas “*ninguna ha visto que no sea horrenda, abominable, fea, verdaderamente diabólica*”.¹²¹¹ El registro imaginario de este aspecto es muy sugestivo: “*imágenes torpísimas y deformes*”; “*feas estatuas*”, “*tan fieros y espantosos*”; “*fieros figuras, así de hombres como de fieros animales*”; “*parecía vomitar flamas por la boca*”; “*era este ídolo muy negro*”.¹²¹² La imagen horrenda, repugnante, sacrílega, completa el registro imaginario del ídolo indígena. La efigie del demonio expresa al nivel visual la verdadera naturaleza, escondida, de la divinidad que se había enseñoreado de las almas indígenas: “*Estaban todos bañados en sangre y negros de como los untaban y rociaban con ella*”¹²¹³; los ídolos y los mismos pavimentos estaban regados y mancillados por sangre humana¹²¹⁴; “*chorreando todos de sangre*”¹²¹⁵; “*sus ídolos todos estaban teñidos de sangre*”.¹²¹⁶

La única imagen “suave”, en tono “neutral” y al mismo tiempo la más expresiva desde punto de vista teológico, que corresponde a este registro se refiere a la falsedad de los ídolos, que no son más

¹²⁰⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 195-196, 184, 194, 223; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125, 152, 154, 171, 156; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 191, 247, 317, 318, 319; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 200; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 716.

¹²¹⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 37, 47, 71, 89, 90, 104, 125, 137, 169, 181; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125, 154, 156, 171; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 191, 247, 317, 318, 319; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 200; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 716; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 194, 223.

¹²¹¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 716.

¹²¹² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 319, 349; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 123, 172; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 372.

¹²¹³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹²¹⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²¹⁵ *Ibidem*, pp. 124-125.

¹²¹⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

que simples “*palos y piedras*”.¹²¹⁷ Un conjeturable aspecto ambivalente de la imagen del ídolo – fluctuando entre atractivo y repugnante – no es al final más que un espejismo, puesto que ni siquiera la visión tentadora del oro y la riqueza no dejan ninguna duda sobre la verdadera cara del ídolo: “*de feos y espantables rostros, tan grandes como gigantes bien crecidos; estaban cubiertos de nácar, insertas por la cobertura muchas perlas y piezas de oro, engastadas y pegadas con engrudo que llaman tzacotli, aves, sierpes, animales, peces, flores, rosas hechas a lo mosaico de turquesas, esmeraldas, calcidonias, ametistes y otras pedrecillas finas, que hacían hermosa labor, descubriendo el nácar, que mucho resplandecía. Tenía cada ídolo déstos ceñida una gruesa cadena de oro al cuerpo, hecha a manera de culebra, y al cuello un collar grueso de oro hasta los hombros, de que pendían diez corazones de hombre, también de oro. Tenían asimismo una máxcara de oro muy fea y espantosa, con ojos de espejo, que de noche y de día relucían mucho y en la obscuridad ponían mayor pavor; al colodrillo tenían un rostro de muerto, muy muerto, no menos espantoso*”.¹²¹⁸

En general, la imagen terminológica no deja lugar a confusiones. El vocablo principalmente utilizado es el “*ídolo*”¹²¹⁹. Algunos términos son más imprecisos, induciendo la idea de ídolo-artefacto que contiene o representa la divinidad indígena, como por ejemplo: *imagen, figuras, simulacro, ídolos o simulacros, efigie, “personaje de la diossa”*.¹²²⁰ Otros, sin embargo, vienen a ofrecer una imagen despreciativa, más bien profana, sustentando la idea conforme a la cual “el ídolo” no es más que un simple objeto, un contenedor probable del que se sirve el demonio: “*las estatuas o ídolos*”¹²²¹, *estatua*.¹²²²

Sin embargo dentro del imaginario relativo al ídolo, la efigie de la divinidad se entromete, aunque no a manera de concepción generalizada, pero frecuente, la confusión entre la divinidad y su “personificación”, el ídolo. Es una confusión de índole terminológica, pero que, de hecho, tiene

¹²¹⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 186, 340, 345.

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 318.

¹²¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 133, 184, 198; *ibidem*, vol. 2, p. 372; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 66, 318, 340, 462; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 199, 372; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 123, 165, 173; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 86, 257, 414; *ibidem*, vol. 2, pp. 27, 37, 38, 39, 47, 71, 132, 137.

¹²²⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 257; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 104, 125 (“efigie de ydolos”), 137, 154; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 121; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 202; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 75, 126.

¹²²¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²²² *Ibidem*, pp. 106, 124, 128, 176; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 372; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 330, 359, 423; *ibidem*, vol. 2, p. 163.

fundamento en el modo de representarse el pensamiento del Otro. Conforme a esta percepción, el ídolo es identificado con la divinidad misma. He aquí la afirmación de Francisco Hernández: “y a pesar de que fingían estatuas horrendas, crueles y deformes y aun simulacros de animales feroces y privados de razón, no sólo los tenían por dioses...”.¹²²³ Un ejemplo muy elocuente en este caso, ofrece Diego Duran. El fraile presenta tres registros de imágenes. El primer registro consiste en la identificación del ídolo conceptual con la divinidad: “a este ydolo tenían por el dios de la caza”, “a este ydolo lo llaman Tlaloc”, “los esclavos que hauian de representar ydolos”, “la figura del ydolo presente es la que los mexicanos adoraron por el mayor Dios de todos”, “el ydolo ... era tan temido y reverenciado de toda esta nación que a el solo llamavan señor de lo criado”, “tratando del templo en particular del ydolo de que bamos tratando por ser del principal Dios”.¹²²⁴

La segunda secuencia de imágenes es en donde identifica el ídolo como efigie material con la divinidad: “empezó a encensar a los dioses”, “encenso a los dioses que de palo y de piedra hauia en aquel templo”, “al pie de los dioses, especialmente delante de la estatua de Vitzilopochtli”, “la forma de este ídolo: a este hacían estos sacerdotes adorar por Dios”, “la diosa Cihuacoatl era de piedra”, “era materia con que fabricaban los dioses”, “la diosa de piedra ... hauia de estarse sienpre en aquel sagrario donde la tenían sin que sacerdote ni otra persona osase llegar la mano a la estatua, y lo mesmo era de los demás dioses”.¹²²⁵

En el último registro imaginario los dos términos se sobreponen en un solo concepto: “el lugar donde tenía el ídolo y su dios de su sementera”¹²²⁶, “y así se concluya la fiesta deste ydolo y demonio”¹²²⁷, “como al mesmo dios o ydolo era reverenciado”.¹²²⁸ En la base del razonamiento de Duran se encuentra la idea conforme a la cual la esencia divina se concentra en el ídolo, el cual es proyectado como divinidad. Probablemente que se apoya en Santo Tomás quien afirmaba que “los gentiles levantaban en honor de sus ídolos altares ornamentados y elevados, en los cuales creían

¹²²³ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 156; véase también Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 188-189, 202, 210; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 133, 247, 345, 350; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 105.

¹²²⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 23, 26, 29, 79, 89, 126.

¹²²⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 68, 422, 460; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 131, 133, 160.

¹²²⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 253.

¹²²⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹²²⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 533.

morar algo de santo y divino”¹²²⁹ y la prohibición de las imágenes talladas por el motivo que “*no sean adoradas como dioses*”.¹²³⁰

La otra faceta, contraria, de la imagen anterior, está expuesta por el mismo médico español: “*No reputo verdadero lo que algunos afirman, a saber: que no veneraba esa gente las estatuas de mármol o fabricadas de cualquier otra materia, porque juzgaran que hubiera en ellas entendimiento y divinidad, sino porque eran los simulacros de aquellos que tenían por verdaderos dioses, y sus representaciones.*”¹²³¹ Su argumento contrario a esta percepción está basado en el artificio que usaban los sacerdotes indígenas para fingir que establecían una comunicación real con la “estatua” misma: “*Por el contrario, creo que tenían por dioses las mismas efigies a las cuales oían muy a menudo reponderles los que hablaban con ellas*”.¹²³²

Las proyecciones culturales ocupan un lugar importante en el imaginario. En el caso de la divinidad indígena se destacan las que se refieren al mundo clásico greco-romano y las equiparaciones con las creencias y costumbres cristianas. En cuanto al mundo clásico, ya hemos advertido / notado anteriormente, la comparación entre las divinidades indígenas con su equivalente del panteón romano en especial: “*Otro Marte de las batallas*”, “*como otro Baca*”, “*otra Ceres*”, “*Berecinta Cibile*”.¹²³³ La efigie misma de la divinidad, bajo esa misma apariencia, es impulsada a veces como una proyección del Antiguo Testamento: “*derramando la sangre de los inocentes la ofrecían a los ídolos de Canan*”.¹²³⁴

El modo en el que los indígenas fueron sometidos o engañados por el demonio, en recibir y aceptar la idolatría y las cohortes de dioses falsos es relacionado con lo que paso entre los “*romanos y atenienses y de otras naciones muchas, donde tanto filósofo abundaba y tan pujante estaba la sabiduría del mundo*”.¹²³⁵ La misma equiparación se vislumbra en la narración referente a Simón el Mago – en los Hechos de los Apóstoles (Nuevo Testamento) y en la *Historia eclesiástica* de Eusebio

¹²²⁹ Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 2, 1989, p. 831.

¹²³⁰ *Ibidem*, p. 798.

¹²³¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 156.

¹²³² *Ibidem*, p. 156; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 198; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 121.

¹²³³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 150, 162; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 154; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 385.

¹²³⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 60.

¹²³⁵ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 249-250.

de Cesárea – quien “*en tal manera tenía engañados a los romanos que lo tenían por Dios y que a él y a una ramera que traía consigo les hicieron estatuas y se postraban ante ellas y las adoraban*”.¹²³⁶

La imagen de la divinidad indígena que tiene como origen a personas famosas que por sus hazañas señaladas habían sido promovidos al rango de dioses encuentra también su propia proyección en el mundo idolatra “*como leemos que los romanos y otras naciones por estos mismos respetos solían levantar estatuas a los tales hombres, y algunos de ellos fueron adorados por dioses.*”¹²³⁷ La sintagma que los indígenas utilizaban para uno de sus dioses supremos, *Moyucuyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, en traducción (de Gerónimo de Mendieta) “*que nadie lo crió o formó, sino que él solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo*”, hace despertar otra imagen-proyección, aquella del verdadero Dios, cristiano: “*se puede creer que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron de tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo, y era Señor de él y lo gobernaba.*”¹²³⁸ El dogma central de la iglesia, la trinidad, está presente también en el imaginario proyectado al mundo religioso indígena: “*celebrauan en ella a vn ydolo que con ser vno lo adorauan debajo de tres nonbres y con tener tres nonbres lo adorauan por vno cassi a la mesma manera que nosotros creemos en la Santissima Trinidad ques tres personas distintas y vn solo dios*”.¹²³⁹ El “abominable advenimiento” del dios Huitzilopochtli en una de las fiestas indígenas que conmemoraba “la bajada” de esta divinidad, parece también una proyección de la resurrección y conmemoración de Jesucristo.¹²⁴⁰

El repertorio de las proyecciones cristianas se extiende también sobre la imagen del ídolo: “*unos como figuras de obispos con sus mitras... otros como culebras... y algunas con rostro de mujer, como pintan la que tentó a nuestra madre Eva...*”.¹²⁴¹ La caja que contenía las reliquias de la divinidad principal indígena es comparada con “*el arca del testamento donde estaban las tablas de la ley y la bara de Aron*”.¹²⁴²

Otra imagen, proyección cristiana, podría ser la mencionada por Francisco Hernández: “*demonios atroces que revoloteaban por el aire, bajarían para matar a todos los hombres y para*

¹²³⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 136.

¹²³⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 201; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 212-214.

¹²³⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 196.

¹²³⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 103, 95.

¹²⁴⁰ *Ibidem*, p. 285.

¹²⁴¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 195-196.

¹²⁴² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 81.

devastar el Universo".¹²⁴³ Sin duda, se parece mucho a la imagen apocalíptica cristiana. En el mismo registro imaginario, Diego Duran, menciona la historia de Moctezuma I en la búsqueda del lugar de origen de sus antepasados. Enviando a los "encantadores y hechiceros" con esta misión, estos hicieron "*sus cercos y invocaciones al demonio*" transformándose en diversos animales para llegar más rápido al lugar de origen. Sin embargo, al regresar de su misión, descubrieron que faltaba la tercia parte de ellos, lo que, según la opinión de Duran "*no deuio ser sino quel demonio los tomo y dezmó en pago de su trauajo...*".¹²⁴⁴ En el mismo registro, de la imagen de la divinidad indígena, aparecen las proyecciones de la caída de los ángeles malos y la venida del Hijo de Dios.¹²⁴⁵ En cuanto al primero, mencionando el mito del nacimiento de los dioses indígenas en Chicomoztoc del navajon que cayó del cielo y se rompió, infiere Mendieta: "*parece querer atinar a la caída de los malos ángeles*".¹²⁴⁶

El espejismo del imaginario proyectado por el español abarca casi todos los elementos importantes de la creencia cristiana. Es la conclusión de Mendieta: "*de todos estos dichos y testimonios aquí referidos, no deja de nacer grave sospecha que los antepasados de estos naturales oviesen tenido noticia de los misterios de nuestra fe cristiana.*"¹²⁴⁷

Y para que el repertorio del imaginario proyectado sea completo mencionamos una imagen insólita con respecto a la divinidad indígena que seguramente había sido familiar al cristiano español – la blasfemia, la invectiva dirigida hacia el dios que no cumplía con las peticiones del solicitante o que traía desdicha al creyente o suplicante: "*Si acaso perdían su fortuna increpaban a Tetzcatlipoca y lo denostaban, llamándolo puto, porque los había abandonado y llenado de calamidades y repetían lo mismo cuando algún esclavo se huía de la casa.*"¹²⁴⁸

5.2. Actante y espectador

5.2.1. El sacerdote: la imagen fiel del diablo

La clase religiosa representa el principal actante, el dirigente, cumpliendo con el papel central en el ritual del sacrificio indígena. Por consiguiente, entre los actores del espectáculo sacrificial, al

¹²⁴³ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 153.

¹²⁴⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 276.

¹²⁴⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 225.

¹²⁴⁶ *Ibidem*, vol. 1, p. 181.

¹²⁴⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 225.

¹²⁴⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 181; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 190.

sacerdote indígena, junto con su víctima, se le atribuye la imagen más impactante en el imaginario del Otro, el español.

La primera imagen que se destaca en cuanto al sacerdocio indígena es el carácter similar al orden que rige también la sociedad católica: “*todos eran hijos de grandes señores*”.¹²⁴⁹ El aprendizaje empieza con el periodo infantil, pues “*todos los hijos de las personas principales así señores como ciudadanos principales están en aquella religión y hábito desde la edad de siete u ocho años*”.¹²⁵⁰ Normalmente, ese aspecto aplica a los cargos superiores de la jerarquía religiosa indígena. Dentro de estos cargos superiores, algunas dignidades tenían un carácter hereditario: “*chachalmeca ... era una dignidad entre ellos muy suprema y en mucho tenida la qual se heredava de hijos á padres como cossa de mayorazgo sucediendo los hijos á los padres*”.¹²⁵¹ Al lado del sacerdocio que desempeñaba su papel específico en los templos, había también una categoría de personas religiosas a la manera de los monjes / monjas de las órdenes religiosas cristianas. Estos también entraban por devoción en esta categoría desde pequeña edad y por la inclinación religiosa que mostraban eran recibidos en el servicio de los dioses: “*Otros se aplicaban y ynclinauan a religion y recogimiento a los quales en conociendoles la ynclinacion y desto luego los apartauan y trayan a los aposentos del mesmo templo y dormitorios poniendoles las ynsignias de eclesiasticos*”.¹²⁵² La imagen de la vida de estos últimos parece un espejo de la vida monacal cristiana misma: “*hay personas religiosas de su secta que residen continuamente en ellas y para ello hay buenos aposentos*”¹²⁵³; estos “*bevia[n] en castidad pobreza y obediencia...*”¹²⁵⁴

La organización religiosa indígena ofrece la imagen de una jerarquización digna de la misma iglesia católica. En la cima de esta jerarquía se encuentra una autoridad suprema, el “*sumo sacerdote*”, “*el gran sacerdote*”.¹²⁵⁵ Debajo de él se encuentran “*gran copia de ministros*”¹²⁵⁶, los principales sacerdotes a cargo de cada templo y los que cumplían los oficios más importantes.¹²⁵⁷ A estos les

¹²⁴⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 587.

¹²⁵⁰ *Ibidem*, vol. 1, p. 198; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 578; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁵¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 40.

¹²⁵² *Ibidem*, pp. 59, 56-57; 34, 35, 58.

¹²⁵³ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹²⁵⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 33.

¹²⁵⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 219-220, 282-283; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 40; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 75-76; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 228.

¹²⁵⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 72.

¹²⁵⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 325.

seguían los religiosos de orden inferior que desempeñaban diversas funciones como “*penitencieros*”, “*ayunadores*”, los que incensaban los ídolos, que vigilaban los fuegos hasta los que barrían, regaban, traían leña y enramaban el templo.¹²⁵⁸ La jerarquización parece tan extensa que, dice Diego Duran “*auia, finalmente, tantas dignidades y tantos nombres dellas que será necesario hacer particular capítulo de todas*”.¹²⁵⁹ La imagen del sacerdocio indígena impresiona también por la gran cantidad de religiosos ocupados en este oficio; primero, tomando en cuenta la imagen exuberante de edificios religiosos a lo cual se le suma la importancia de esta clase social en la sociedad indígena y del culto religioso. Refiriéndose a un solo templo, dice Francisco Hernández: “*desempeñaban el ministerio de Huitzilopochtli cinco mil hombres*”.¹²⁶⁰

En cuanto a la importancia de la clase sacerdotal, la sociedad mexicana parece una imagen en espejo de la sociedad española. Pues, al lado del aspecto militar, “*la segunda manera de lebantarse los honbres era por la yglessia allegandose al sacerdocio de donde despues de hauer seruido en los templos con gran exemplo y penitencia y recoximiento ya viejos ancianos los sacauan a dignidades y cargos honrrossos en las republicas*”.¹²⁶¹ Pero, la misma “republica” era dirigida en gran parte por el poder sacerdotal, porque en todos los asuntos participaban también los principales sacerdotes y “*ninguna cosa emprendían publica que no se tratase primero por via de religion*”.¹²⁶²

Al contacto entre dos culturas, se produce un choque y la primera señal de contacto entre las dos se transpone en el intento de entender al Otro. Esto se realiza en un principio por medio de la interpretación, de la traducción cultural. Este fenómeno es más visible y preponderante en el caso de los ítems más importantes de una sociedad. Por eso, cada cultura imprime una imagen proyectiva sobre el Otro, en concordancia con sus principales ítem y valores culturales. En el caso presente, el Otro, el español, enfoca su visión interpretativa y traductora especialmente en cuanto a los aspectos político-religiosos del otro, el indígena. Hemos observado anteriormente la “riqueza” desbordante de la visión española con respecto a los aspectos relacionados al espacio religioso y a la divinidad indígena. Lo mismo se aplica en cuanto al sacerdocio indígena. La imagen terminológica que expresa la visión traductora del español sobre la cultura indígena es muy relevante. Dentro del registro traductor

¹²⁵⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 138, 85, 33; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 35; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 82, 75-76; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 369.

¹²⁵⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

¹²⁶⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 126, 75-76; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 233-234.

¹²⁶¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 77.

¹²⁶² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 261; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 233-234.

encontramos en primer lugar términos religiosos genéricos, universales, como “*sacerdote*”, “*religiosos*”, “*ministro del templo*”, “*eclesiasticos ministros*” o “*eclesiasticos*”.¹²⁶³ Sin embargo, este último término tiene una carga mucho más significativa pues la “*ecclesia*” es la iglesia de los antiguos cristianos. Al lado de estos, aparecen vocablos que buscan identificar una equiparación jerárquica entre las religiones de las dos culturas. Así, encontramos al “*Sumo Pontifice*”, al “*supremo sacerdote o pontífice*”, a los “*cardenales (digamos)*”, a los “*capellanes*” y “*curas de los barrios*”.¹²⁶⁴ Diego Duran es muy prolífico en este sentido: “*despues de la dignidad suprema del arcobispo, ay dean, arzidiano, chanfre, mastrescuola, tesorero, sochanfre, canónigos, racioneros, curas, capellanes, capilla de cantores, monacillos, sacristanes, de ese mesmo modo y manera auia dignidades antiguamente en los templos mayores y supremos, y mas baxas y menores en esta tierra.*”¹²⁶⁵ Arriba de toda esta jerarquía se encuentra la imagen bipolar del sacerdote supremo indígena. Por un lado hay la imagen genérica del “*papa*”, como un préstamo cultural, lingüístico, del Otro: “*sacerdotes y papas*”, “*los papas o sacerdotes*”; “*papa/s*”.¹²⁶⁶ Puesto que, como explica Alonso de Zorita, a los mayores sacerdotes se les asigno el apelativo “*papa*”, debido al cabello largo que en lengua náhuatl llaman “*nopapa*” (mis cabellos).¹²⁶⁷ Sin embargo, existe una segunda imagen que atribuye al termino “*papa*” un significado mas específico y explicito, con referencia a la cabeza sacerdotal católica: “*los sumos pontifices o papas*”¹²⁶⁸; “*a los sacerdotes y al papa, que era el principal entre ellos*”¹²⁶⁹; “*el “papa (que ellos llamaban Papaua) y sacerdotes*”¹²⁷⁰, “*papista, que era el que presidia*”.¹²⁷¹ Además de esta traducción cultural con base cristiana, el imaginario terminológico del sacerdote indígena presenta, en algunos casos, inflexiones extraños, traducciones culturales exteriores al ámbito cristiano: aparecen los

¹²⁶³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 71, 369, 390, 477; *ibidem*, vol. 2, pp. 29, 34, 59, 96; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 82; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198, 217, 220, 282; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 178; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230, 236, 237; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 292; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 211.

¹²⁶⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 82, 126; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 369; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 40, 271; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198, 214, 220.

¹²⁶⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

¹²⁶⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 29; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 214, 221.

¹²⁶⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205.

¹²⁶⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹²⁶⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 287.

¹²⁷⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 213.

¹²⁷¹ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 254.

“levitas” y los “nazareo” hebraicos, los “alfaquí” árabes, incluso “mohanes”¹²⁷², vocablo de origen suramericano con el cual eran designados los adivinos y hechiceros (según fray Pedro Simón).

El monasticismo católico encuentra también su lugar en el imaginario religioso español sobre la cultura del indígena: “*recoximiento de monjas... todas doncellas de a doce y a trece años*”, “*monasterios de las mujeres*”, o “*casas de mujeres religiosas*”.¹²⁷³

La vestimenta e indumentaria sacerdotal sufre la misma influencia traductora, de tal manera que los sacerdotes indígenas usan “*hisopos*”¹²⁷⁴ para bendiciones rituales o “*vestidos de pontifical*”¹²⁷⁵, “*tiaras*”, “*almanticas*”¹²⁷⁶ y “*casullas*”.¹²⁷⁷

La proyección cultural del español sobre el Otro no es menos prolija e inventiva. El nombre del mismo pueblo mexicano representa una proyección cultural que encuentra su equiparación en la antigüedad clásica: el sacerdote y señor que guiaba a los mexicanos hacia su lugar de asentamiento se llamaba Mexi “*de donde toda la congregación tomó la denominación, como los romanos la tomaron del primer fundador de Roma, que fué Rómulo*”.¹²⁷⁸ La imagen de la jerarquización religiosa de los aztecas encuentra su “modelo” en la jerarquía eclesiástica católica: “*todos los ancianos y viejos de los templos, los cuales tenían sus dignidades y oficios á la mesma forma y manera que las ay en las / iglesias catedrales*.”¹²⁷⁹ Las doncellas mexicanas que se dedicaban al cuidado de lo sagrado, en honestidad y limpieza, “*bíbían con el mesmo encerramiento y clausura que biben agora las monjas*”.¹²⁸⁰ Los escalones inferiores de la jerarquía religiosa indígena eran representados por “*jente ofrecida desde su niñez al templo que sus padres y madres como agora las enbian á las yglesias para que sirvan en el altar o como mocos de coro*”.¹²⁸¹ Para que la imagen-reflejo del sistema religiosos

¹²⁷² Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 230; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 33, 39, 40; *ibidem*, vol. 1, pp. 227, 477; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205, 207; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 293; “alfaquí” es sabio o doctor de la ley musulmana.

¹²⁷³ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 209, 208; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 34; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 60.

¹²⁷⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 282; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 368.

¹²⁷⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 96, 271; *ibidem*, vol. 1, p. 226; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁷⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 271, 226, “almáticas”, de hecho, es vestidura exterior propia y característica del diácono.

¹²⁷⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 226, vestidura que se pone el sacerdote sobre el alba para celebrar misa.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 209-210.

¹²⁸⁰ *Ibidem*, vol. 2, p. 35.

¹²⁸¹ *Ibidem*, p. 58.

indígena con respecto al sistema católico sea completo, no falta la incorporación de los niños a los ordenes religiosos por devoción de sus padres: *“Trayanlos ante los sacerdotes los quales tomaban los niños y ponianlos el traje y ynsignias del ydolo ... conforme a lo que ussa la debocion de los xpistianos de ofrecer los niños á los santos de las ordenes echádoles el habito de santo Domingo o de san Francisco o de san Agustin.”*¹²⁸² A los jóvenes, ya de edad apropiada y probando una vida religiosa ejemplar se les permitía entrar definitivamente en las filas de la organización religiosa indígena, de manera semejante al proceso que tenía lugar en la religión católica: *“poniendoles las ynsignias de eclesiasticos como se ussa en nuestra iglesia sagrada que en ynclinandose los mozos a ser eclesiasticos luego les ponen un manteo y un bonete que son ynsignias y havito eclesiastico ordenando los luego de corona y grados”*.¹²⁸³

Otras proyecciones se refieren a rituales comunes en la práctica religiosa católica: la bendición¹²⁸⁴, el ayuno y la autoflagelación¹²⁸⁵. Sobre el ayuno, que era muy excesivo y peculiar entre los indígenas, dice Mendieta que los *“los mayores ayunadores eran los ministros del templo para dar ejemplo, y en esto conformaban con la costumbre de nuestra Iglesia católica y con la razón”*.¹²⁸⁶ Todos los elementos de índole religiosa indígena, a los que los españoles encontraron similitudes con su cultura y a las que las proyectaron de manera indistinta indujeron a algunos españoles a creer que *“por aquellas partes de las Indias, anduvo algún apóstol”*.¹²⁸⁷

La apariencia física y la impresión que deja entrever la imagen del sacerdote indígena es, por lo general, oscura, estereotípica. Aunque había, así como hemos visto repasando las secuencias del imaginario jerárquico y terminológico, una gran variedad de aspectos de la realidad religiosa indígena, reflejadas en imágenes correspondientes, la visión del semblante sacerdotal no da lugar a una pluralidad idónea de imágenes distintas. Esto se debe con predilección a la concentración de la visión del Otro especialmente en unos cuantos aspectos, negativos, relacionados a algunas de las actividades u oficios sacerdotales indígenas. El sacerdote indígena aparece, como un leitmotiv, con el cabello muy largo, tranzado, sin peinarse, sin lavarse, con *“uñas largas”*. Andaban, dice Francisco Hernández, *“con una cabeza inmundada y llena de asquerosos animales, pero se consideraban como de insigne*

¹²⁸² *Ibidem*, pp. 56-57.

¹²⁸³ *Ibidem*, p. 59.

¹²⁸⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 282-283.

¹²⁸⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 52.

¹²⁸⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 217.

¹²⁸⁷ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 237.

santidad.”¹²⁸⁸ A esta imagen se le asocia, sin ninguna excepción, el color negro; sea que eso proviene de las prendas que vestían¹²⁸⁹, sea, mucho más a menudo, debido al hecho de embijarse con humo de tea o con algunas otras sustancias de efecto ceremonial.¹²⁹⁰ Todos estas imágenes crean una impresión horrenda “*porque además de los varios colores, se pintaban con efigies de mil demonios, de serpientes, tigres, lagartijas, lagartos y de otros animales, algunos más hórridos y feroces si los hay*”.¹²⁹¹ Hay algunas excepciones, sin embargo, en cuando esta imagen estereotípica es interrumpida por alguna rara referencia al ceremonial de purificación, cuando los sacerdotes se lavaban después de una tremenda penitencia autosacrificial: “*Otros se lavaban la cabeza cuando se bañaban, lo cual era frecuentísimo, y por lo que resultaba que a pesar de que llevaran los cabellos muy largos, se veían limpios*.”¹²⁹² El mismo aspecto físico ilustrado anteriormente por la imagen mugrienta del sacerdote indígena induce la representación de otra imagen de carácter maligno: “*trayan estos la misma figura del demonio que bellos salir con tan mala catadura ponía pavor y miedo grandissimo á todo el pueblo*”.¹²⁹³ La metamorfosis del sacerdote indígena es ahora completa. La imagen que Cervantes de Salazar presenta, refiriéndose al encuentro entre Cortés y un representante del sacerdocio indígena es relevante en este sentido: el ultimo aparece con “*los cabellos tendidos, como furioso y endemoniado, haciendo señales con las manos, donde voces, que ponía espanto*”.¹²⁹⁴ En sus bailes ceremoniales, así teñidos de negro, “*imitaban con sus piernas, brazos y cara la forma de los cacodemonios a quienes servían*.”¹²⁹⁵

Si la imagen del aspecto físico del sacerdote induce repulsión y pavor, no menos tendríamos que esperar, supuestamente, de la imagen de su personalidad. Empezando con la imagen proyectada de su persona y carácter, nos topamos con una visión completamente tenebrosa. El sacerdote indígena presenta una amplia gama de la oscuridad: “*sacerdotes de los dioses*”, “*sacerdotes de idolos*”, “*falsos sacerdotes*”, “*embaidor y mal sacerdote*”, “*devotos del demonio*”, “*ministro principal del demonio*”, “*ministros y oficiales del demonio*”, “*ministros del demonio*”, “*diabólicos ministros*”, “*ministros de*

¹²⁸⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹²⁸⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹²⁹⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 226-227; *ibidem*, vol. 2, p. 60; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198, 207; *ibidem*, vol. 2, p. 578.

¹²⁹¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 191; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 379.

¹²⁹² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 125-126; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 34.

¹²⁹³ *Ibidem*, pp. 41, 67; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205.

¹²⁹⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 467.

¹²⁹⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 126.

satanas”, “*malditos ministros del demonio*”, “*agoreros y oradores del demonio*”, “*ministros del sacrificio*”, “*matadores*”, “*sacrificadores de hombres*”, “*sayones*”, “*verdugos*”, “*carniceros*”, “*carniceros del demonio*”, “*verdugos crueles del demonio*”, “*el mismo demonio*”, “*representaua al señor del infierno*”, “*rey y señor del infierno*”.¹²⁹⁶

Un segundo aspecto tenebroso, que resulta de su imagen anterior, es el contacto que el sacerdote indígena lo tenía con el demonio, pues aunque rara vez lo veía¹²⁹⁷, ciertamente y generalmente hablaba con el espíritu maléfico.¹²⁹⁸ La comunicación entre el sacerdote indígena y el demonio se está proyectando en el mundo medieval europeo, pues había “*pactos y conciertos*” entre las dos partes, a “*ciertas horas y de noche y con palabras barbaras y extranjeras, que el pueblo no entendía.*” Los sacerdotes indígenas aparecen como brujos y hechiceros, pues utiliza un lenguaje demoniaco, “*como Eusebio dice en el quinto libro De preparatione evangelica, a donde afirma por palabras bárbaras los demonios ser forzados y llamados*”.¹²⁹⁹ Conectada a esta misma imagen y proyectando la misma visión medieval se encuentra la aparición del sacerdote indígena utilizando un ungüento con poderes sobrenaturales, demoniacos, “*hecho para el efecto como aquel con que se untan las brujas*”. El ungüento del sacerdote indígena recuerda la poción mágica de la bruja europea: plantas con efecto tóxico y psicotrópico, animales ponzoñosos – alacranes, arañas vivas, ciempiés, gusanos negros peludos – incluso sangre de niños, el resultado siendo un “*unguento endemoniado idiondo y mortífero*” con el cual, embijados, “*era imposible dexar de boluerse bruxos o demonios y ber y hablar al demonio*”. De esta manera, dice Duran “*perdian todo temor matauan los honbres en los sacrificios con grandissima ossadia yban de noche y solos así enbixados a los montes a las cuebas oscuras ... menospreciando las fieras teniendo por muy aberiguado que los leones tigres y otras fieras alimañas nociuas que en los montes se crian huyrian dellos por virtud de aquel betun de dios (y por mejor decir)*

¹²⁹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 246, 370-371, 550; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 32, 40, 41, 43, 99, 116, 152, 267; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 160, 170, 187; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 202, 205, 211, 212, 215, 359; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 350; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 218, 219, 253; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 237.

¹²⁹⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 475; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 230.

¹²⁹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 550; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 186; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230, 233-234, 236, 237; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 212; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 588; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 665.

¹²⁹⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p.234.

del diablo".¹³⁰⁰ No es de extrañar que de aquí surja la imagen transgresora del sacerdote indígena, pues dice Tomas López Medel, "*se ejercitaban en tan abominables lujurias y pecados que es cosa abominable y torpe decir*".¹³⁰¹ De nuevo es la misma imagen de la bruja, reflejando la lujuria, las orgias, el incesto, pues el sacrificar seres humanos y el comer su carne están también presentes en su registro imaginario, como lo veremos más adelante.

El mismo jefe religioso de los mexicas, Tlacaelel, se encuentra, por consiguiente, como el responsable de la introducción del sacrificio humano: "*fué inventor endemoniado de sacrificios crueles y espantosos*".¹³⁰² El sacerdote indígena no es solamente el inventor sino también el principal y único instigador en la continuación de esta práctica ritual sangrienta, teniendo cuidado que a los dioses no les falte el alimento preferido, el ser humano: "*cuando se asercaua el día de qualquier fiesta donde hauia de hauer sacrificio ... yban los sacerdotes á los reyes y manifestauanles como los dioses morian de ambre*".¹³⁰³ Aun más, dice Duran, los endemoniados sacerdotes usaban "*de un ardid satanico*": ponían un cuchillo de sacrificio en una cuna y dejaban la cuna en cuidado de alguna india del mercado, cuando, después de varias horas, ésta quería revisar al niño, encontraba el cuchillo, señal divina de que "*la diossa hauia benido y aparecido en aquel tianguiz y traído su hijo para mostrar la hanbre que tenia ...*".¹³⁰⁴ La imagen del sacerdote, no solamente que es diabólica, sino también insensible, inhumana, por lo que su equiparación con el demonio no queda en vano: "*Hacían esto con tanta alegría y solicitud como si no mataran hombres como ellos, ni de su nasción ni ciudad, ni de aquellos de quien poco antes habían rescebido buenas obras*".¹³⁰⁵

Una imagen que precede y deriva de la anterior es el sacerdote indígena como sacrificador. El es el principal encargado en manejar el cuerpo sacrificial, la víctima, desde el momento en que entraba en el recinto sagrado y hasta su despedida al mundo de los dioses.¹³⁰⁶ Como hemos visto anteriormente, las imágenes del sacerdote se vuelven a veces muy expresivas y virulentas con respecto a este aspecto ceremonial: "*verdugo*", "*carnicero*", "*sayones*", "*matadores*", "*sacrificadores de hombres*" o

¹³⁰⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 61.

¹³⁰¹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 233; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 64.

¹³⁰² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 224.

¹³⁰³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 43, 136.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 137.

¹³⁰⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹³⁰⁶ *Ibidem*, p. 345; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 39, 40, 41, 93, 116, 146, 151, 159; *ibidem*, vol. 1, pp. 226, 403, 404; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 160, 170, 188-189, 192.

“*ministros del sacrificio*”.¹³⁰⁷ Al igual de fuerte e incisiva es la imagen contingente, relacionada al manejo de la victima humana y, en especial, de la sangre humana. Mencionando el aposento del templo en donde estaban recogidos todos los ídolos y en donde todo estaba manchado de sangre humana y había un hedor insoportable, dice Francisco Hernández, “*todos los días entraban allí los sacerdotes y se regocijaban de encontrarse en esa inmundicia y pestilencia, y de aspirar el olor ingrato de la sangre humana*”¹³⁰⁸, mientras Cervantes de Salazar está completando la imagen – “*como si entraran a un aposento muy rico y muy oloroso*”.¹³⁰⁹

La siguiente imagen es aun más impactante; el sacerdote sanguinario, inhumano, endemoniado se vuelve antropófago, pues los sacrificios humanos no son otra cosa que formas para “*tener ocasion de matar más onbres y comer carne humana*”.¹³¹⁰ Si el sacerdote es un discípulo del demonio, así como lo hemos visto anteriormente, es normal que tenga que imitar las ceremonias del verdadero Dios, pero orientadas hacia su amo maléfico. La penitencia representa uno de los principales sacramentos de la iglesia católica. En consecuencia, el sacerdote indígena cumple las mortificaciones (ayuno, autosacrificio, flagelación) con no menos celo religioso, pero este celo no tiene ningún valor religioso, pues es un homenaje dirigido hacia la oscuridad.¹³¹¹ La religión del sacerdocio indígena es una religión basada en ceremonias y rituales “místicos”, en el sentido de que no era más que para un segmento social y no para todo el pueblo pues, así como afirma Gómara, “*nunca daban razón al pueblo de las cosas de su religión, antes querían que todo les fuese encubierto, salvo lo que ellos les querían decir y mandar para el culto y adoración de los demonios*”.¹³¹² De esa actitud obtusa, opaca, se deduce la imagen del sacerdote indígena como embaucador, incluso charlatán; es un falso sacerdote que no posee la verdad y todo lo que hace es solamente para engañar e inducir “*a todo el común que los ydolos*

¹³⁰⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 32, 40, 41, 43, 116; 151, 267; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 202, 205, 359; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 160; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 253; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 350.

¹³⁰⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125.

¹³⁰⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹³¹⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 137, 43; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 192.

¹³¹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 440, 546; *ibidem*, vol. 2, pp. 34, 53-54, 63-64, 65, 134, 158, 174-175; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 210, 215; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 61, 170, 185, 187-188, 190, 191; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 217-218, 219-220, 221.

¹³¹² *Ibidem*, vol. 2, p. 379.

hacian millagros y maravillas para que les cobrasen mas miedo y reuerencia".¹³¹³ La siguiente imagen, relacionada con el sacerdote falso y embustero, saca a este del ámbito religioso y lo aterriza en el plano profano. Como es un engañador de la gente, lo que él pretende con toda esta farsa es cumplir con su "*insaciable cobdicia*"¹³¹⁴, inclinada "*mas por el interese temporal*".¹³¹⁵ Y este aspecto profano, temporal, de la imagen del sacerdote lo expresa con claridad Duran cuando afirma, refiriéndose al problema relacionado con las ofrendas religiosas que "*no hay gente en el mundo que mas y mejor coma a costa agena aquellos y a su cossta no ay gente que con menos se sustente*".¹³¹⁶

A veces, la proyección de la bruja/el brujo de la sociedad medieval se enfoca en un segmento específico de la sociedad indígena. Según la organización social medieval, estructurada en oradores, bellatores y laboratores, el sacerdote indígena pertenecía a la primera orden, en consecuencia era necesario respetar este espejismo jerárquico. Por lo cual, el marginal o el elemento externo a esta jerarquía necesitaba ser representado como tal. Por eso, aparece la imagen del "*bruxo*", del "*yndio endemoniado*". Sin embargo, este "mundo del demonio", así como lo representan las imágenes, dentro de la misma sociedad indígena es también diversificado, es complejo. Lo refleja la terminología: hay "*bruxos*", "*hechiceros*", "*encantadores*" que utilizan "*artes magias*", "*hechicerías*" y "*conjuros*", "*encantamientos*".¹³¹⁷ De igual manera, cada uno tiene su propio oficio: había brujos que mostraban "visiones y figuras espantosas", eran "los que tenían poder sobre los animales" que tenían control sobre las alimañas ponzoñosas y eran los "encantadores" que volvían los corazones sin sentido y transferían enfermedades contagiosas.¹³¹⁸ Otros elementos que reflejan la "imprenta" del religioso español (o más bien dicho, de su herencia cultural) son los conjuros y el círculo cuando actuaban e invocaban al demonio, al igual que la bruja medieval.¹³¹⁹ Si para la bruja medieval el estereotipo del traslado es el vuelo mágico, para el brujo indígena es la transformación mágica en diversos animales que lo ayuda a desplazarse más rápido. Sin embargo, a ambos, brujos del Viejo y Nuevo Mundo los liga el animal

¹³¹³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 98, 62, 174; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 121, 665; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹³¹⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 351.

¹³¹⁵ *Ibidem*, pp. 349, 350; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 379.

¹³¹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 138.

¹³¹⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 225; Diego Duran, *op. cit.*, vol.1, pp. 269, 270, 271, 276, 430, 523, 593, 594; *ibidem*, vol. 2, p. 23.

¹³¹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol.1, p. 594.

¹³¹⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol.1, pp. 270, 276; *ibidem*, vol. 2, p. 281.

acompañante con el cual tienen una conexión familiar. Al igual que su modelo, la proyección del brujo indígena es el “*hijo de la noche*”.¹³²⁰

Aunque la carga adversa del sacerdote indígena en el imaginario español es predominante, algunas veces, aunque más bien de manera indirecta o neutral y no directa y laudable, surgen imágenes del sacerdote indígena que aluden a virtudes cristianas como la humildad, bondad, castidad, moralidad, virtuosidad, simplicidad. Y todo esto, solo con la intención de poner ante el mal cristiano español el ejemplo del idolatra indígena y su fervor religioso delante de una divinidad equivocada. En primer lugar destaca la autoridad y el respeto del que beneficiaba el sacerdote indígena por parte de toda clase de gente que Duran contrarresta con sus tiempos, en cuando los religiosos (españoles, se entiende) son “*abatidos y menospreciados y menos honrrados*” (incluso por sus mismos compatriotas).¹³²¹ El mismo Duran señala el discurso oratorio del sacerdote indígena, “*de grandísima elocuencia y elegancia, de ricas metáforas y retórica*”¹³²², por lo cual le construye una imagen de excelente predicador: “*Yo pregunte a yndios de los predicadores antiguos y escriui los sermones que predicauan con la mesma retoria y frassis suio y metáforas y realmente eran católicos*”.¹³²³ No menos impresionante es la imagen peculiar que refleja la santidad, sabiduría y la vida ejemplar de algunos sacerdotes indígenas. Así, los viejos sacerdotes “*eran reputados y tenidos por santos*”¹³²⁴ y esto, supuestamente debido a su sabiduría¹³²⁵ y “*porque eran castísimos y de irrepreensible vida para entre ellos*” y, añade también Gerónimo de Mendieta, “*y aun para entre / nosotros fueran por tales estimados, dejada aparte la infidelidad.*”¹³²⁶ Otras virtudes ensalzadas de la vida ejemplar de sacerdotes indígenas son la abstinencia, penitencia y mortificación – dignos de los religiosos católicos – y la humildad: “*Cuando ... les pedían consejo, ayuda y favor, estaban las cabezas bajas sin hablar palabra, en cuclillas con grandísima humildad y mortificación... No comían carne, y allí en esta vida y soledad y penitencia,*

¹³²⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol.1, p. 573; en cuanto a la conexión entre el brujo medieval y el brujo indígena, especialmente en la capacidad metamórfica, véase López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2012, vol. 1, pp. 427-428.

¹³²¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 45.

¹³²² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 286.

¹³²³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 111.

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 139; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹³²⁵ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 234.

¹³²⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 198-199.

vivían y morían por servicio de aquella gran diosa”.¹³²⁷ Esta imagen de la virtuosidad se está fomentando desde la infancia, pasando por las escuelas de enseñanza religiosa donde los mancebos que servían al templo “*bevan en castidad pobreca y obediencia*”, al igual que las “*doncellas diputadas al servicio de dios*”.¹³²⁸

5.2.2. La víctima del sacrificio: la visión religiosa y humana

El derramamiento de la sangre, en general, y la sangre humana, en especial, en los ritos y ceremonias religiosas aborrecía al Dios cristiano. Pero para el idolatra, esto representaba un precepto religioso básico: “*Ellos (los idólatras) han hecho a sus dioses todas las abominaciones que aborrece el Señor. Pero los adoradores de los ídolos se hacían con cuchillos incisiones hasta derramar sangre, según se dice en 3 Re 18,28: Se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre.*”¹³²⁹ La imagen del ámbito religioso indígena está repleta de sangre y los más devotos a esa práctica eran, normalmente, los sacerdotes. El derramar sangre para su divinidad era un deber que se cumplía con varias ocasiones y bajo diversas circunstancias. La imagen del autosacrificio sangriento destaca tres motivos básicos que consistían en aplacar la ira divina, en agradecimiento por el buen destino que ofrecían los dioses a su pueblo y para suplicar a la divinidad en serles favorable.¹³³⁰ Aunque predomina la imagen del autosacrificio practicado por el sacerdocio, esto no era una facultad exclusiva de esta categoría social, sino que en ella está involucrada todo el pueblo, en varias ocasiones, desde el rey y hasta el simple macehual. Por ejemplo, en la víspera de la fiesta a Mixcoatl, mientras los cazadores hacían flechas, “*no se eximían de sacarse sangre de las orejas para untar las sienes de los dioses porque afirmaban que eso servía para obtener de ellos rica y feliz cacería de venados.*”¹³³¹ Sin embargo, el sacrificio de los animales y el holocausto de la cacería representa una imagen más común y aceptada para el español, sin cuestionar demasiado el propósito de aquel sacrificio o su destinatario, siendo menos grave que el verter sangre humana.¹³³² Con respecto a este sacrificio dice Santo Tomas, “*todos los animales que se ofrecían en sacrificio, se ofrecían de un mismo modo, es decir, muertos*”.¹³³³

¹³²⁷ *Ibidem*, p. 199, 217; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 72; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹³²⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 33, 34.

¹³²⁹ Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 2, 1989, pp. 833, 845.

¹³³⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 440; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 188-189; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

¹³³¹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 169.

¹³³² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 67; *ibidem*, vol. 2, p. 287; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 192.

El ritual del sacrificio humano representa, sin duda, la más fuerte, resistente y penetrante imagen de la cultura indígena en la visión del Otro. Pero por qué no utilizar otros tipos de víctimas, animales por ejemplo, en lugar del ser humano, pregunta Diego Duran a los indígenas. La respuesta es pronta y tajante: “*dicen como haciendo burla y poco casso que aquellas¹³³⁴ eran ofrendas de hombres bajos y pobres y quel ofrecer hombres catiuos y pressos y esclabos que era ofrenda de grandes señores y de caualleros y ofrenda onrrossa.*”¹³³⁵ El propósito de un semejante tipo de ofrenda divina muestra una abundancia de imágenes que iguala el número de los dioses del panteón indígena. Erigir un templo o cualquier construcción de carácter y uso ceremonial necesitaba de la consagración divina, lo que se podía hacer solamente con la más valiosa ofrenda – el ser humano: “*que por ninguna via ni manera consintiese matar ningun matlatzinca, sino que todos presos y á buen recado los guardasen, porque queria ensangrentar su templo y mesas del santuario que auia hecho, con ellos y hacer una fiesta y sacrificio solene con la gente matlatzinca.*”¹³³⁶ Lo mismo pasa con la piedra del sacrificio o la piedra del sol: “*mando que la piedra se hiciese y que en su asiento y solenidad se sacrificarían los presos*”.¹³³⁷ Las sementeras necesitaban el amparo divino¹³³⁸, al igual que la fortuna en la guerra contra los enemigos¹³³⁹, la coronación del nuevo rey¹³⁴⁰ como también todas las actividades y oficios más importantes. La imagen deja entrever algunas veces el carácter de mensajero divino de la víctima sacrificada: “*enviauanlo con un mensaje al sol*”.¹³⁴¹

La víctima cubría un espectro muy amplio y diversificado, pues eran sacrificados tanto varones como mujeres¹³⁴² y, en cuanto a la edad, ni siquiera la inocencia y la ternura del niño no obstruía el cumplimiento del voto idolátrico: “*cuando las cañas estaban pequeñitas sacrificaban niños casi recién*

¹³³³ Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 2, p. 821.

¹³³⁴ Se refiere a los animales.

¹³³⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 147.

¹³³⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 325; 280, 287.

¹³³⁷ *Ibidem*, pp. 242, 229, 336, 337.

¹³³⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 319.

¹³³⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 169.

¹³⁴⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 361, 370, 476.

¹³⁴¹ *Ibidem*, p. 247; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 116.

¹³⁴² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 150, 186; *ibidem*, vol. 1, p. 85; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 188; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214, sin mencionar todas las “semejanzas” de los dioses.

nascidos, y cuando mayores, mayores, y así iban subiendo hasta que el maíz estaba en mazorca y maduro, que entonces sacrificaban hombres viejos.”¹³⁴³

Varias eran las vías por medio de las cuales eran procuradas estas víctimas. La imagen se centra en dos escenarios principales. El primer escenario es representado por las guerras entre las diversas poblaciones indígenas, el resultado siendo, principalmente, las víctimas humanas necesarias para los altares divinos. Se trata de guerras premeditadas y no de simples conflictos ocasionales. Una imagen ilustrativa nos presenta Diego Duran, en la forma de un diálogo entre Moctzuma y Tlacaelel: “*El rey le respondió, que á qué gente le parecía que convidase, que fuese dina deste sacrificio y fiesta. Él le respondió, que deuia de convidar á los nonoualcas, cempualtecas y quiauiztecas ... las cuales hasta entonces no se auian conquistado; y á esta causa dixo el viejo Tlacaelel, la causa de advertirte que convides á estos, es para ver si nos obedecen y vienen á nuestro llamado, porque si no, tenemos ocasion para mouelles guerra y para destruillos, y esta es mi intincion.*”¹³⁴⁴ La guerra con tal propósito no es más que la imagen metafórica de una cacería o un día de mercado para los dioses: “*que se busque un comodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su exercito a comprar vitimas y gente que coma*”.¹³⁴⁵

La segunda imagen con respecto a la proveniencia de las víctimas humanas se enfoca en los esclavos adquiridos al mercado por los compradores – particulares o cofradías – interesados en ensalzar sus meritos sociales en la comunidad y obtener una mejor protección divina. Habían mercados especiales en donde alguien podría procurarse esclavos para semejante fin: “*en la fèria de Azcapotzalco se vendiesen esclavos y que todos los de la comarca que tuviesen esclavos que vender acudiesen allí y no á otra parte á vendellos y lo mesmo en la de Izhuacan las cuales dos fèrias eran donde se vendían esclavos para que allí acudiesen á comprallos los que los habian menester*”.¹³⁴⁶ La imagen parece una copia perfecta de un mercado de esclavos de la Roma antigua o de un mercado de animales del mundo cristiano; había toda clase de “mercancía”: “*Estos esclavos sacaban los amos á los mercados: unos traían hombres otros mugeres y otros niños y niñas para que cada uno hallase lo que tenia necesario.*”¹³⁴⁷ Generalmente, las víctimas eran escogidas con mucho cuidado, pues tenían que

¹³⁴³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 319; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 143 o las víctimas predilectas de los tloaques; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 162.

¹³⁴⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 332, 185, 230, 279.

¹³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 287, 288.

¹³⁴⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 185.

¹³⁴⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 187, 73; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 162.

representar la figura de algún dios patrono,¹³⁴⁸ por lo cual la imagen parece oscilar entre dos registros temporales muy distintos pero de rasgos similares: por un lado parece surgir de los tiempos bíblicos y por otro lado trascender la misma época del autor. Las futuras víctimas sacrificiales no son más que simple imágenes mercantiles: “*Hacíanles estender las manos y alzar los pies como á negros para ver si tenían algun tullimiento y hallándole sano le compraban y sino no porque querían que los esclavos que se purificasen para representar sus dioses (y era ceremonia de sus ritos y ley y precepto) que fuesen sanos y sin / mácula como se lee en la Sagrada Escritura de los sacrificios de la ley vieja que habían de ser sin mácula.*”¹³⁴⁹ Estas víctimas eran, generalmente, esclavos autóctonos, del propio pueblo y las maneras por las cuales los hombres libres se volvían esclavos eran varias. Además de los delincuentes que cometían faltas muy graves o los tahúres irremediables, también el simple agricultor podía sucumbir a la ley que lo transformaba en esclavo, en caso de no pagar, sin motivos razonables, el “censo real”: “*si habían faltado por incuria o por maldad, eran obligados a pagar lo que debían y si se excedían del tiempo prescrito y señalado de antemano eran reducidos a la esclavitud y vendidos, o inmolados a los dioses.*”¹³⁵⁰ La imagen que ofrece Diego Duran es aun mas concisa y clara: “*hase de entender que el vender á estos y hacellos esclavos era como sentenciallos á muerte porque era cosa notoria que á la segunda venta había de parar en ser sacrificado.*”¹³⁵¹

Una tercera imagen que refleja las modalidades de conseguir víctimas humanas para el sacrificio deriva de las primeras dos, aunque es una imagen menos diseminada en el imaginario general. Se trata de las “ofrendas divinas” conseguidas como tributo. Diego Duran presenta bastante frecuentemente esta visión como una obligación de los pueblos bajo dominio mexica de abastecer con “esclavos de guerra” cuando era necesario, a los dioses mexicanos: “*lo qual despues de acauado y perficionado, el rey mandó que fuesen sus embaxadores á todas las prouincias y ciudades á convidar á todos los reyes y señores dellas para que todos se allasen á la fiesta y solenidad de la estrena del templo, y que juntamente truxesen todos el tributo de esclauos que eran obligados á traer en semejantes solenidades para el sacrificio*”.¹³⁵² Estos “esclavos” no son otra cosa que prisioneros que otros pueblos habían capturados en sus conflictos externos.

¹³⁴⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 186, 72, 132.

¹³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 187-188.

¹³⁵⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 122.

¹³⁵¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 188, 190.

¹³⁵² *Ibidem*, vol. 1, pp. 392, 209, 380, 393, 394.

La imagen tipológica de la víctima a una primera vista es bastante simple. Hay ofrenda humana que proviene de las guerras y hay víctimas “domesticas”, gente del mismo pueblo.¹³⁵³ Estos últimos, “*vecinos y naturales de tales pueblos donde se sacrificaban*”, “*se ofrescian y sacrificaban de su voluntad*”, mientras los de la primera categoría eran constreñidos a desempeñar el papel de víctima contra su propia voluntad.¹³⁵⁴ Sin embargo, la imagen de la víctima es un poco más amplia y, algunas veces, ambigua. La primera categoría, la más importante y la más difundida por el imaginario del la víctima sacrificial, es representada por el guerrero. Vamos a ver las “huellas” del carácter peculiar, evidente, de esta imagen. En primer lugar tenemos la imagen de las “guerras floridas” entre los mexicanos, por un lado y los tlaxcaltecas y sus aliados por otro lado, en donde el propósito era solo cautivar al enemigo para sacrificarlo delante de la divinidad/ídolo. Se trataba solamente de un combate entre dos grupos de guerreros, los ganadores siendo los más apremiados: “*quando se asercaua el día de qualquier fiesta donde hauia de hauer sacrificio ... los reyes se apercibian y auisauan unos a otros como los diosses pedian de comer que apercibiesen sus gentes para el día señalado y ynbiauan sus mensajeros á las provincias de Tlaxcallan para que se apercibiesen á benir á la guerra y así hechas sus gentes y ordenadas sus capitánias y escuadrones salian á los llanos de Tepepulco donde se encontrauan y juntauan los exercitos y donde toda su contienda y batalla era el pugnár por prenderse unos á otros para el efecto del sacrificio y así el pueblo que mas gente podia enbiar y abentajarse así de una parte como de otra mas ynbiaba para poder traer mas cativos que sacrificar de suerte que en aquellas batallas y renquentros mas pugnauan por prenderse que por matarse vnos á otros y este era su fin prender y no matar ni hacer otro mal y daño en hombre ni muger ni en casa ni en sementera sino solo traer de comer al ydolo.*”¹³⁵⁵

Otras imágenes evidentes de guerreros que son convertidos en víctimas divinas salen del mismo contexto narrativo, sin que el término sea claramente expresado: “*hicieron la fiesta y celebraronla con los chalcas que auian traído presos*”¹³⁵⁶; en este y en otros casos, el combate tuvo lugar solamente entre dos grupos de guerreros, sin otras derivaciones. La tercera clase de imágenes que podría incorporarse a esta categoría de víctimas, los guerreros, es representada por las víctimas que peleaban sobre la piedra del sacrificio en la “lucha gladiatora” – una proyección indirecta, posiblemente, al

¹³⁵³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 177.

¹³⁵⁴ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 231.

¹³⁵⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 43; *ibidem*, vol. 1, p. 289; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 354-355.

¹³⁵⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 196, 398; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 159.

mundo romano clásico¹³⁵⁷, imagen remarcada incluso por Diego Muñoz Camargo. De aquí empieza a volverse menos clara la imagen de la víctima-guerrero, pues aunque peleando con y como “guerreros”, cabía la probabilidad de que no fuesen más que hombres, sin distinción de su profesión (guerreros, mercaderes, macehuales), pero aptos para un combate. Sin embargo, el imaginario español no podía situar a un campesino al mismo nivel de un guerrero, luchando con éste y de una manera tan desigual.

La imagen de la víctima sacrificial proveniente de las guerras es, terminológicamente, bastante diversa (y tautológica), sin haber una clara diferenciación entre prisioneros combatientes y otras categorías de prisioneros, no combatientes (aunque, la mayoría de las veces el contexto narrativo inclina hacia prisioneros de todas categorías, los hombres, siendo considerados como las víctimas predilectas, mientras las mujeres se quedaban al estado de meras esclavas domesticas). Ejemplificando, tenemos las siguientes imágenes: “presos”¹³⁵⁸, “cautivos/captivos”¹³⁵⁹, “esclavos en guerra”¹³⁶⁰, “cautivos y presos”¹³⁶¹, “prisioneros de guerra”¹³⁶², “siervos y cautivos”¹³⁶³ y la categoría indistinta, sin imagen terminológica pero contextualizada.¹³⁶⁴

Aunque la imagen del guerrero que ofrece su vida para honrar a las divinidades es idónea, ésta deja entrever muchas inserciones extrañas, la gente común, no guerrera, capturada una vez con los guerreros en una batalla – incluso mujeres –, de donde deriva el término y la imagen de esclavo de guerra.¹³⁶⁵ De aquí también la imagen del “tributo” en víctimas para sacrificios humanas, que podían ser guerreros y gente común extracomunitarios. Como ejemplificación de la ambigüedad de la imagen de las víctimas sacrificiales provenientes de las guerras, que no eran guerreros, vamos a ver lo que dice

¹³⁵⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 226-227, 331, 334, 548; *ibidem*, vol. 2, pp. 106, 107; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 159, 160-161.

¹³⁵⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 203, 210, 211, 222, 225, 236, 242, 247, 280, 286, 325, 329, 333, 348, 361, 370, 470, 476, 351, 385, 390, 403, 469, 500, 503, 506, 530, 531; *ibidem*, vol. 2, pp. 41, 115, 133, 134, 136.

¹³⁵⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 408, 515, 517; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 160.

¹³⁶⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 209, 324, 380; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 185.

¹³⁶¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 41, 59, 399; *ibidem*, vol. 2, pp. 146-147.

¹³⁶² Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 68.

¹³⁶³ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 164.

¹³⁶⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 192, 288, 307, 323, 336, 337, 528.

¹³⁶⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 35-“*estos eran los esclavos domésticos del servicio de los señores, comprados ó auidos por justicia, porque los de la guerra no seruián mas de para los dioses*”; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 186; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 88, “*los cautivos en la guerra (como dijimos) eran hechos esclavos o inmolidos a los dioses los días festivos*”.

Diego Duran: “los presos que trauian y allaron ser trescientos soldados valerosos, sin otra gente común, que eran hasta ducientos.... Y luego otro día que llegaron... sin más detenimiento fueron sacrificados a su dios Vitzilopochtli.”¹³⁶⁶ El mismo Duran ofrece otro ejemplo evidente: “lo mesmo hicieron los soldados y valerosos hombres de todas las prouincias, de suerte que ninguno vino sin presa de hombres ó mujeres”¹³⁶⁷, de donde la conclusión que no toda la presa de guerra era convertida en víctima sacrificial, por lo menos no de inmediato.

Al final de todo esto todavía nos queda una imagen, indirecta – como la del sacrificio gladiador (esto es, no expresada claramente) – pero impactante, del guerrero como víctima sacrificial. Esta imagen consiste en el hecho de que el ser humano, extranjero, es inmolado, es obligado a dar su vida por un dios que no es suyo. Es una imagen que oscurece aun más la visión del sacrificio indígena, pues, al culto idolátrico se le echa encima otra carga negativa – el ser humano ni siquiera no ofrece su vida a su propia divinidad, sino a una extranjera; es una víctima de la idolatría.

El segundo tipo de víctima sacrificial predominante es representada por la imagen del esclavo.¹³⁶⁸ Hemos visto anteriormente que el término de “esclavo” presenta algunas veces un significado ambiguo. A pesar de esto, la imagen que se está fijando generalmente, a pesar de la confusión terminológica, es aquella presentada por Mendieta, en disociar las dos clases de víctimas registradas bajo el mismo término: “se entiende de los esclavos de venta.... mas de los esclavos tomados en guerra”.¹³⁶⁹ Cervantes de Salazar indica también la separación entre “hombres esclavos, presos en guerra” y la otra clase de esclavos que “eran hijos de esclavos y personas condenadas o a destierro perpetuo o a servidumbre”.¹³⁷⁰ El mismo autor, sin embargo, presenta una imagen inédita y de poca circulación de la víctima sacrificial, el hijo del macegual con muchos niños, como regla impuesta por el rey mexica: “decían algunos que de tres hijos que cada labrador tenia, daba uno para sacrificar”.¹³⁷¹

Ligada indisolublemente a la imagen anterior, aparece otra, de especial carácter: son las “semejanzas”, las imágenes de los dioses, representados, generalmente y de manera indistintiva, como

¹³⁶⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 194.

¹³⁶⁷ *Ibidem*, p. 220.

¹³⁶⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 169; 153, 159, 165; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 77-78, 126, 127, 150, 170, 171, 186, 262; *ibidem*, vol. 1, p. 558.

¹³⁶⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214.

¹³⁷⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 303; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 365.

¹³⁷¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 303.

esclavos.¹³⁷² Algunas veces existe incluso la mención de compra para estos tipos de víctimas: “*los unos de estos eran esclavos comprados en los mercados para solo este efecto de que representasen dioses*”.¹³⁷³ En un solo caso, aislado, encontramos la imagen del esclavo que representaba a la divinidad indígena como “*prisionero*”.¹³⁷⁴ La imagen completa de este género de víctima nos es presentada por Duran, hablando de la fiesta en honor a Quetzalcoatl: “*quarenta días antes deste día los mercaderes conprauan un yndio sano de pies y manos sin macula ni señal ninguna que ni fuese tuerto ni con nube en los ojos no coxo ni manco ni contrecho no lagañosso ni babosso ni desdentado no hauia de tener señal ninguna de que hubiese sido descalabrado ni señal de dibiesso ni de bubos ni de lanparones en fin que fuese linpio de toda macula. A este esclauo conprauan para que bestido como el ydolo le representase aquellos quarenta días*”.¹³⁷⁵

La tercera categoría bien distinta y, seguramente, de mayor impacto emocional es representada por la imagen del niño: “*el matar sus hijos e hijas ... sacrificar niños*”, “*dos niños pequeños y dos niñas*”, “*mataban en esta conmemoración un niño y una niña*”, “*cuatro niños*”, “*sacrificaron a su Quetzalcoatl diez niños de a tres años, las cinco hembras*”, “*un niño de seis o siete años*”, “*cuatro niños de a seis años*”, “*vna niña de siete o de ocho años*”.¹³⁷⁶

La última imagen más destacada, aunque de importancia marginal, es aquella del noble como víctima sacrificial. Aquí, la imagen es bipolar. Por un lado, tenemos la imagen de Tlahuicole, el prisionero de guerra tlaxcalteca por los mexicanos, como también la imagen de Ezuauacatl, “*un primo hermano del rey Montezuma ... de los mas principales de la corte mexicana*”, prisionero de los chalcas, quienes se auto inmolaron.¹³⁷⁷ A estos ejemplos se suma la imagen de las dos doncellas “*principales de la linea de reyes y generacion de un gran principe que se llamó Tezcacoatl*”, de cuyo sacrificio

¹³⁷² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 68, 72, 73, 116, 127, 133, 134, 143, 147, 150; *ibidem*, vol. 1, p. 247, el representante de los guerreros; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 235-236; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 163, 171-172.

¹³⁷³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 186, 48, 50-51, 54, 84-85, 104-105, 126, 142, 144, 146, 159-160, 164, 266, 287; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 168.

¹³⁷⁴ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

¹³⁷⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 72.

¹³⁷⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 59, 436, 439; *ibidem*, vol. 2, pp. 91, 93, 96, 100, 164, 170, 290, 440; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 79, 152, 159, 161, 162, 188; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 36, 37, 258.

¹³⁷⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 520, 196-197, 85 – la hija del rey de Culhuacan sacrificada por lo mexicanos.

menciona Diego Duran.¹³⁷⁸ El prisionero de alto rango representaba una víctima muy valiosa, imagen reforzada por Alonso de Zorita quien afirma que “*nunca rescataban ni libraban a ninguno aunque fuese principal señor antes cuanto mayor era lo guardaban para lo sacrificar ante sus demonios y el que prendía algún señor o principal lo presentaba a su mismo señor*”.¹³⁷⁹ Por otro lado, tenemos la imagen, peculiar, de Cervantes de Salazar, quien refiriéndose a las guerras y a las víctimas inmoladas dice “*por maravilla sacrificaban al que sabían que era noble*”.¹³⁸⁰

Las últimas dos imágenes son de mucho menor impacto y se refieren a los sacrificios funerarios y al sacerdote, como víctima sacrificial. La imagen de la muerte de un rey o persona de alto rango, se vuelve muy sangrienta, pues el difunto era acompañado al otro mundo de casi todo su personal doméstico: enanos, corcovados, el sacerdote personal, el copero, el maestresala, a la molendera y a todos sus esclavos.¹³⁸¹

La imagen del sacerdote como víctima misma del sacrificio es también ambigua, aunque ambas versiones están presentadas por un mismo autor y subsisten como imágenes distintas dentro del imaginario aferente. Francisco Hernández, el emisor de esta visión se inclina, sin embargo, hacia el carácter verídico de la imagen: “*nunca faltaba alguno entre los sacerdotes de aquellos que reputaban dioses, que instigado por el demonio decidiera espontáneamente ofrecerse a sí mismo para ser sacrificado, ya sea porque pensaran rendir de esta manera el mayor obsequio a la divinidad, o porque esperaran conseguir con este género de muerte fama inmortal o para ser tenidos en máxima veneración durante el espacio de cuatro años y honrados por un culto casi de dioses*”. A pesar de esto, dice él, hay también “*quienes niegan que sacerdote alguno se ofreciese espontáneamente a la muerte*”.¹³⁸² De hecho, según Tomas López Medel, “*los que se sacrificaban de su voluntad eran pocos y hacíanlo algunos en tiempo de necesidades y por jactancia y vanagloria suya...*”.¹³⁸³

¹³⁷⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 158-159.

¹³⁷⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 354-355; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 251.

¹³⁸⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 303; para un análisis de los tipos de víctimas véase Michel Graulich. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005 y Guilhem Olivier. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, Serpiente de Nube*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2015.

¹³⁸¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 357; *ibidem*, vol. 2, p. 65.

¹³⁸² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 184-185.

¹³⁸³ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 231.

Una vez repasadas todas las clases de víctimas para el sacrificio humano, mencionemos también un aspecto destacado referente a las preferencias de los dioses, porque si, habían víctimas predilectas para ciertos tipos de ceremonias o ciertas divinidades. Por ejemplo, en la inauguración / consagración de la piedra del sol mexicana, “no podían sacrificar otra gente si no era auida en guerra”.¹³⁸⁴ En otras ocasiones, la exigencia era aun mas explicita. En la fiesta de Huitzilopochtli, conforme a Duran, las víctimas tenían que ser solamente de ciertas naciones porque las otras “no le agradauan ni las quería”.¹³⁸⁵

El comportamiento de las víctimas humanas, como eje central del ritual sacrificial, ocupa un lugar importante en el imaginario sacrificial. El niño, como ser inocente por excelencia es la víctima que menos aparece en este cuadro, aunque, cuando lo hace, la imagen es muy conmovedora – si presentían su fin inmediato se entristecían y derramaban lagrimas – en comparación con la “respuesta” augural, desalmada y fría del religioso indígena: si actuaban así, “se consideraba de buen agüero el ...; si acaecía lo contrario, juzgaban que aquel año sería estéril.”¹³⁸⁶ En cuanto a las otras categorías de víctimas, la imagen abarca todo el espectro emocional. La primera imagen es la imagen de la humanidad de la víctima, expresada por medio de comportamientos como temor, abatimiento, tristeza, llanto, incluso rechazo. Dice Duran que al que por el “temor de la muerte desmayaua picauanle con vnas puyas de magey las asentaderas.”¹³⁸⁷ Esta actitud se presenta muchas veces desde el momento en el que, capturados en la guerra, las futuras víctimas están dirigidas hacia la ciudad de la muerte: “los quales venian cantando á grandes voces por todo el camino, llorando y lamentando en aquel canto su desventura, pues sauian que venian á morir y á ser sacrificados.”¹³⁸⁸ La imagen llega a veces incluso hasta el rechazo para cumplir con el oficio que le había sido encargado a la víctima: “teniendo para sacrificar en la manera dicha una doncella y hablándola el sacerdote lo que arriba dijimos y diciéndole que rogase a sus dioses allá que les / enviase buenos tiempos, respondió ella que no diría tal cosa, antes les rogaría que no les enviase maíz ni otra cosa alguna, pues que la mataban, y obró

¹³⁸⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 347.

¹³⁸⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 41; *ibidem*, vol. 1, p. 288, “Á nuestro dios no le son gratas las carnes desas gentes bárbaras, tiénela en lugar de pan bazo y duro, y como pan desabrido y sin sazón, porque como digo, son de estraña lengua y bárbaros”.

¹³⁸⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 159.

¹³⁸⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 152, *cautivos*.

¹³⁸⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 221, 470, “había hombres y mujeres – guerreros y civiles”; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 172; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 177; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 73, 150.

tanto el desnudo y desentelamiento de aquella doncella en su plática que la dejaron y sacrificaron otra en su lugar.”¹³⁸⁹ Este tipo de comportamiento, es muchas veces ilustrado por la imagen de la víctima “enjaulada” para prevenir su huida.¹³⁹⁰ En el caso en que la víctima lograba escapar y regresaba a su pueblo natal su suerte era diferente, en función de su rango social: “*si era persona baja y de poca suerte el señor le daba alguna ropa con que se / vistiese y si era principal los de su pueblo le mataban porque decían que los volvía a echar en afrenta y vergüenza y ya que en la guerra no había sido hombre para prender a otro o para se defender que muriera allá delante los ídolos como preso en guerra y que de esta manera moría con más honra que no volviendo fugitivo.*”¹³⁹¹ La imagen del sentido del honor del guerrero o de la gente de alto rango y, además, en estado de prisionero, se está fortaleciendo con base en la mentalidad misma española. Un ejemplo ilustrativo es la imagen del guerrero tlaxcalteca Tlahuicole, capturado por los mexicanos. Como no mostraba ningún signo de dignidad conforme con su rango, los mexicanos le retiraron el respecto para una víctima de tal condición, incluso lo dejaron libre. Esta actitud despreciadora lo hizo salirse de su estado de abatimiento y “*desesperado se fué á Tlaltilulco, y subiéndose á lo mas alto del templo, se dexó caer por las gradas abaxo, sacrificándose á sí mismo á los dioses, cumpliendo él en sí mesmo el efeto para que auia sido traído, que era para ser sacrificado á su tiempo y coyuntura, lo qual hizo de afrentado de verse así menospreciado, y que si se voluia á su tierra quedara afrentado para siempre y él todo su linaje.*”¹³⁹²

A pesar de que se observa una predominación de la imagen que refleja el lado humano con respecto al comportamiento de la víctima frente a su destino fúnebre, surgen de vez en cuando miradas que presentan la víctima bajo otra luz. La futura ofrenda humana muestra un aspecto sereno, benévolo, sosegado ante su suerte, sea a causa del brebaje “mágico”, sea de un fervor religioso místico: “*daba voluntariamente el pecho a que se lo abriera el sacrificador.*”¹³⁹³

El sacrificio “gladiatorio” es el más relevante ejemplo y constituye la imagen más conocida, en donde se juntan toda clase de aspectos comportamentales de la víctima humana. Había “cautivos” que

¹³⁸⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 235-236.

¹³⁹⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 68, 72, 132-133.

¹³⁹¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 355-356; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 252.

¹³⁹² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 520; sobre Tlahuicole, véase Michel Graulich. “Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (dir.) *El héroe entre el Mito y la Historia*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000, pp. 89-99.

¹³⁹³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 184, 163; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 242; *ibidem*, vol. 2, p. 72.

se comportaban valientemente, luchando incluso hasta que morían sobre la piedra del sacrificio: “*era que algunos se desatauan de la soga en que estaban atados y en biendose sueltos arremetian al contrario y alli se matauan el vno al otro*”.¹³⁹⁴ Al otro extremo se encuentra la imagen de cobarde: “*Otros hauia tan posilanimos y cobardes que en biendose atados luego desmayauan y se sentauan en cuclillas y se dejauan herir*”.¹³⁹⁵ Otros más tenían una actitud apática o de renuncia desmoralizadora: “*algunos que en dándole la rodela y espada, tentauan la espada, y como vian que no tenia nauajas sino plumas, arrojauanla por aí y echáuanse de espaldas encima de la piedra ...No querían estos, algunos dellos, aguardar á tantas cerimonias ni á tantas muertes, sino echáuanse luego á morir, porque así como así, que se defendiesen bien, que se defendiesen mal, auian de morir*.”¹³⁹⁶

La imagen “compasiva” parece penetrar algunas veces en la imagen del espectáculo del sacrificio humano. Es el momento en el cual la víctima recibe un “apoyo” para pasar con menos dolos del momento crucial. Este “apoyo” se presenta como un “*cierto brebaje*”, “*binó*” o alguna “*hechiceria y supesticion de mucho asco*”, una bebida con cacao con sangre humana pegada a los cuchillos sacrificiales, con lo cual la víctima “*quedaua sin ninguna memoria de lo que le habian dicho y casi ynsensible y que luego bolvia al ordinario contento y bayle ... y es opinion quel mesmo con mucha alegria y contento se ofrecia a la muerte*.”¹³⁹⁷ Sin embargo, esta imagen aparece algunas veces desenmascarada, acompañada por el verdadero motivo de tal intervención por parte del cuerpo sacerdotal: “*tenian atencion y si le bian que se entristecia y que ya no baylaba con aquel contento que solia y con aquella alegría que deseauan... era porque el entristecerse este yndio del tal apercibimiento que le hacian teníanlo por muy mal aguero y pronostico de algun mal futuro*.”¹³⁹⁸

La imagen terminológica reflejada en los apelativos de las víctimas humanas es presidida por el tipo de víctima humana y por dos aspectos, uno de carácter religioso y el otro de carácter emocional. En primer lugar se distingue la imagen impresionante del niño, víctima de la crueldad: “*sangre inocente*”; “*tiernos infantes*”; “*tiernos niños*”; “*derramando la sangre de los inocentes*”; “*tiernos e inocentes corazones*”; “*muertes de inocentes*”; “*cruel sacrificio de inocentes*”; “*pobrecilla*”, “*niños*

¹³⁹⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 107; *ibidem*, vol. 1, pp. 227, 331, 335.

¹³⁹⁵ *Ibidem*, vol. 2, p. 107.

¹³⁹⁶ *Ibidem*, vol. 1, pp. 227, 331.

¹³⁹⁷ *Ibidem*, vol. 2, pp. 73, 132; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214.

¹³⁹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 73.

inocentes”¹³⁹⁹. Otro registro, también de carácter emocional está ilustrado por la imagen genérica del indio común, esclavo de guerra o comprado, tal vez: “*el miserable yndio*”, “*los tristes esclavos que auian de morir*”; “*inocentes*”; “*matar los inocentes*”; “*desventurados que morian*”; “*desventurados*”¹⁴⁰⁰; “*el desventurado preso*”; “*el desventurado del hombre*”¹⁴⁰¹. Una tercera categoría refleja la imagen de índole religiosa de la víctima: “*vitimas consagradas para los dioses*”, “*vitimas de los dioses*”, “*ofrenda de los dioses*”, “*dulce comida de los dioses*”, “*los hijos del sol y mercedes del*”, “*hijos del sol*”, “*hijos del sol y del señor de la tierra y merced de los dioses*”, “*la merced del sol*”, “*desventurado mensagero del sol*”.¹⁴⁰² Como se puede observar, especialmente en la última categoría, tal vez por respeto al ser humano, no está presente ningún rasgo de diabolización. Lo único que acompaña al ser humano, víctima de sus pecados y de su inocencia, es un simple término genérico – dios, sol. La única figura recriminada es el rey de los mexicanos, Moctezuma: “*vitimas de Montezuma*”.¹⁴⁰³ En final, la imagen de la victima humana es proyectada en la dimensión bíblica: era reverenciada “*al modo que los sacerdotes de la ley vieja honraban y reuerenciaban á las víctimas de becerros y corderos que sacrificaban en el templo.*”¹⁴⁰⁴

5.2.3. El auditorio: el indígena frente al espectáculo sagrado

El carácter de “homo religiosus” es universal según Cervantes de Salazar, pues, dice el humanista español, “*pocas o ninguna nasción hay en el mundo que no tenga religión falsa o verdadera, que no honre uno, la que sigue la verdad, o muchos dioses, la que va errada*”.¹⁴⁰⁵ Pero no solamente el hombre es capaz de tal razonamiento, sino también ciertos animales sostiene Zorita, citando fuentes

¹³⁹⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 93, 143 (muchacha de 12-13 años); Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 60, con respecto a sus hijos e hijas que sacrificaban; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 318, 345, 346; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 79, 159, 161.

¹⁴⁰⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 147.

¹⁴⁰¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 227, 334, 356, 404; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 147; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 231; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 320, 350.

¹⁴⁰² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 210, 222 (eran todo tipo de gente; probablemente se refiere solo a los guerreros o el autor confunde y considera todos hijos del sol – imagen alterada), 236, 242, 287, 329, 349; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 116, 187.

¹⁴⁰³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 476.

¹⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 515.

¹⁴⁰⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 314.

antiguas y más apropiadas de su época, como Plinio, Salino¹⁴⁰⁶ y Luis de Carvajal.¹⁴⁰⁷ El indígena del Nuevo Mundo no carece, como imagen general (pues hay también excepciones así como lo veremos), de esta facultad, hecho reflejado en su terrible sed de sacralidad. Un elemento importante del imaginario religioso se constituye en torno al alma del creyente. Por un lado tenemos la imagen de la creencia en la existencia de un alma del ser humano que tras la muerte iba a parar en un lugar del otro mundo. Por otro lado, la imagen se aleja del “modelo” cristiano, puesto que el indígena no es visto como un creyente en la existencia de una verdadera recompensa en el otro mundo en concordancia con su desempeño del mundo terrenal: “*con la oración, ayuno, sacrificios, dones y culto a los dioses y otros ejercicios de virtud, no esperaban conseguir nada para la felicidad de las almas (porque esto creían que dependía sólo del género de muerte y no de la clase / de vida)*”.¹⁴⁰⁸ El gran embaucador, el demonio, como hemos visto antes, había esparcido las semillas de la idolatría por todo el mundo pero el lugar en donde sembró mas su “*cruelísima tiranía*” y “*abominable error*” fue “*en este Nuevo Mundo, adonde, como luego parecerá, a costa de los cuerpos y almas de sus ciegos moradores, ha hecho por muchos años miserable estrago*”.¹⁴⁰⁹ La imagen genérica del indígena creyente es la del ser engañado, “burlado” por “*por las artes de Satanás*”.¹⁴¹⁰

En el binomio demonio-indígena, el ultimo tiene la carga menos pesada, pues es un simple “*miserable*”, sin luz, que cayó en los “*grandes errores y ciega seruidunbre ... hacia al demonio*”¹⁴¹¹, justamente debido a la falta de un verdadera guía y luz espiritual. “*Corazón ciego*”, “*ciega ignorancia*”, “*ciegos*”¹⁴¹² constituyen términos ilustrativos para esta imagen. En la visión de Tomás López Medel, esta “*caída*” del hombre es la peor de todos los males que pueden afectar al ser humano: “*el último y remate de todos los males que le puede venir a una nación y gente es carecer de la noticia del verdadero Dios y estar apartada de él*”.¹⁴¹³

¹⁴⁰⁶ Probablemente, Gaius Julius Solinus con su obra *De mirabilibus mundi*.

¹⁴⁰⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 712.

¹⁴⁰⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 155-156, 79.

¹⁴⁰⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴¹⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 149, 144; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 186, 318, 349, 602; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 210, 217; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 70, 302; *ibidem*, vol. 2, pp. 155, 162, 271; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴¹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 111.

¹⁴¹² *Ibidem*, pp. 138, 271; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 318.

¹⁴¹³ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 229.

Al lado de esta imagen dominante, aparece, sin embargo, otra que transfiere una gran parte de la “culpa” idolátrica hacia el indígena, puesto que el mismo Dios es él quien castiga por medio del demonio las graves transgresiones a las que se habían sometido los indígenas desde su “fundación” hasta la venida de los españoles: “*como gente que por sus pecados así lo merecían, permitiéndolo Dios por secreto juicio suyo.*”¹⁴¹⁴

El imaginario del indígena creyente es muy complejo, al igual que la diversidad cultural que presentaba el Nuevo Mundo. Esto hace que aparezca también la imagen del “bárbaro” indígena, que, a veces, está llevada al límite extremo, el salvaje; los chichimecas fieros y bárbaros “*no tienen ritos y ni siquiera una divinidad para adorar.*”¹⁴¹⁵ Algunas veces, la cristalización por reducción nucleica de un aspecto imaginario induce la generalización, favorable a la aparición del estereotipo. A pesar de que por lo general se vislumbra la imagen del indígena civilizado y “político”¹⁴¹⁶ junto a escasas imágenes distintivas – como la de los chichimecas salvajes – no faltan los vislumbres (centellos) que transforman al indígena en el opuesto de lo civilizado, incluso a escala general: “*siendo un bárbaro aquel Nuevo Mundo y como una bestia sin policía alguna.*”¹⁴¹⁷ Sin duda, son imágenes conectadas a visiones políticas del Otro, relacionadas a intentos de justificar la dominación colonial o, incluso, estallidos vehementes generalizadoras, brotados de una visión idolátrica predominante e insoportable que se despliega delante sus propios ojos como un leitmotiv.

La imagen idolátrica se presenta bajo varias formas. Un aspecto de este imaginario está representado por la idolatría de carácter lúdico. El juego de pelota, el patolli y otros tipos de formas de pasatiempo de los indígenas están imbricadas con supersticiones de todo tipo, ceremonias y ofrendas de tal modo que, dice Cervantes de Salazar, refiriéndose a los demonios, querían que “*en las burlas también fuesen burladores.*”¹⁴¹⁸ La admiración por la inventiva y el carácter atractivo de los juegos indígenas es ensombrecido por la infestación idolátrica: “*Muchos de los juegos de estos indios fueron de mucha sotileza maña y arte y aun de mucha gentileza sí en ellos no se mezclara tanta supersticion é idolatría como en algunos mezclaban.*”¹⁴¹⁹ El mismo niño, el ser puro e inocente, aparece como idolatra, de tal modo que el indígena nacía con idolatría y fenecía en la idolatría: “*les hacían poner por*

¹⁴¹⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 172.

¹⁴¹⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 127; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 65-66, 67.

¹⁴¹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 261.

¹⁴¹⁷ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 284; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 334-335, 616; *ibidem*, vol. 2, p. 163.

¹⁴¹⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 292; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 205, 211.

¹⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 211.

su mano dones sobre los altares, para que se acostumbraran a las oblaiones.”¹⁴²⁰ La educación idolátrica empezaba desde la edad de la ternura y después continuaba de manera institucional, en los edificios especiales construidos junto a los grandes templos y en el servicio de los templos mismos, como hemos visto antes. La imagen de la idolatría tan compleja y fuertemente enraizada hasta el nivel más bajo y en las actividades más comunes en que estaba enredada la gente indígena de la Nueva España hace surgir algunas veces un grito de desesperación; “*O bestialidad estraña*”, exclama Diego Duran al referirse a la ceremonia de descanso de los instrumentos serviles, así como la llamaban los indígenas.¹⁴²¹

El idolatra indígena fusiona en una imagen completa y compleja todos los aspectos conocidos de idolatrías pasadas o contemporáneas. Las constantes equiparaciones entre el indígena del Nuevo Mundo y las naciones idolátricas conocidas, además de tener un carácter proyectivo-traductor desde el punto de vista cultural, inducen también la idea globalizante. Los mexicanos, por ejemplo, eran, según su opinión, que no está corregida por el autor, “*idolátra todo lo del mundo*”.¹⁴²² La idolatría llega al extremo de su expresión, pues, además del número exacerbado de templos e ídolos, las “*supersticiones y hechicerías*” a las que apelaba el indígena era incontable e incontrolable: “*usando de mil invenciones / satánicas*”.¹⁴²³ Algunas veces, incluso esta imagen excesiva está superada, alcanzando una proyección de la locura, fuera del control institucional: “*Por mero capricho habían imaginado innumerables dioses, sin el consejo de los sacerdotes y sin la autoridad o consentimiento de los reyes.*”¹⁴²⁴

La imagen del sacrificio humano se está manifestando en dos hipostasis. Por un lado, está la imagen genérica, en donde la mayoría de los pueblos y naciones indígenas del Nuevo Mundo son vistos como practicantes de tal rito.

Federico Garza Carvajal, refiriéndose al discurso de la “*inteligentsia*” española a lo largo de la ocupación colonial española de la Nueva España afirma que la imagen dominante sobre el indígena era

¹⁴²⁰ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 155.

¹⁴²¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 261, 100, 163; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 225; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 616, 627; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 38, 345.

¹⁴²² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 67.

¹⁴²³ *Ibidem*, vol. 2, pp. 269-270.

¹⁴²⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 156.

construida alrededor de las practicas sodomíticas, de la antropofagia y del sacrificio humano.¹⁴²⁵ Por otro lado se perfila, sin embargo, una imagen peculiar, que se deslinda tajantemente, en donde el actante predominante es el mexicano y en donde el impactado por la imagen no es solamente el español, el Otro, sino también el Otro-indígena: “*Los señores de las prouincias y ciudades, admirados y asombrados de semejante sacrificio, partiéronse para sus prouincias y pueblos llenos de temor y espanto.*”¹⁴²⁶ Sin embargo, esta imagen no se extiende por completo sobre el entero pueblo, sino que todavía queda la distinción entre los verdaderos culpables – altos rangos sociales y de prestigio (reyes, dignidades nobiliarias, el sacerdocio, los guerreros y los grandes mercaderes) – y la gente plebeya. Aun así, esto no elimina por completo una cierta imagen de satisfacción (complacencia) de parte de la gente común: “*á honra de la qual fiesta hizo un gasto excecivo y muy costoso*¹⁴²⁷ *con mucha liberalidad y generosidad, que dexó espantados á los forasteros y muy contentos y ufanos á todos los señores y populares de la ciudad.*”¹⁴²⁸

La imagen del indígena antropófago presenta la misma discrepancia fluctuante que la anterior. Por una parte hay secuencias peculiares y, por la otra, hay secuencias generalizadoras.¹⁴²⁹ Lo mismo pasa con el indígena simple que viene después de un luto prolongado: el abandono, los ayunos y el sufrimiento los hacen parecer al final, al igual que el sacerdote indígena, con toda la suciedad, “*con la tierra y polvo que se les pegaua á las lágrimas que lloraban*”, *ni mas ni menos que unos demonios.*”¹⁴³⁰ Todos estos aspectos del imaginario idolátrico indígena conducen e inducen a una insensibilidad supersticiosa arquetípica cristiana: “*y así vinieron estas naciones indianas á perder el miedo á los muertos y fantasmas y á no dárseles nada de dormir en ciminterios ó en iglesias, solos ó acompañados, ni á dárseles nada de ver visiones, ni de oír gemidos ni otras cosas grimosas*”.¹⁴³¹

¹⁴²⁵ Federico Garza Carvajal. *Butterflies Will Burn. Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*, Texas, University of Texas Press, 2003, p. 135; *Idem. Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Ediciones Laertes 2002, p. 50.

¹⁴²⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 227, 229, 335, 336, 351, 506.

¹⁴²⁷ Se entiende del contexto que se trata de víctimas humanas sacrificadas a los dioses.

¹⁴²⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 229.

¹⁴²⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴³⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 205.

¹⁴³¹ *Ibidem*, pp. 334-335.

Junto a esta visión predominantemente negativa, aparecen ciertas imágenes centellantes de menor impacto y virulencia: la imagen del indígena sin ídolo y sin sacrificio sangriento¹⁴³² o la idolatría como “regocijo”¹⁴³³, relacionada con la naturaleza. Al lado opuesto de la imagen idolátrica, fuertemente combatida y resaltada, se encuentra una imagen más suave, más “*comprensiva*”, como la imagen de un padre frente a las travesuras de su hijo. Es la imagen de la idolatría – pueril, que se refiere, sin embargo a los rituales o los aspectos rituales de menos impacto: “*las niñerías en questos tenían fundada su fee*”¹⁴³⁴ “*que parecen más dignas de risa que de ser contadas*”.¹⁴³⁵

La imagen de la devoción del indígena frente a sus dioses e ídolos tampoco presenta un carácter notadamente negativo, sino más bien suave y, varias veces, apreciativo y admirativo. El ayuno es uno de los aspectos más destacados por su rigurosidad y participación general de tal modo “*que ni aun a los niños ni enfermos no les era permitido desayunarse*”.¹⁴³⁶ La devoción del indígena es vista en la luz de la reverencia cristiana, es una devoción ejemplar, puesto que falta cualquier señal adversa (negativo) en su proyección: “*¿qué gente ha habido en el mundo que así guardase su ley y preceptos de ella y sus ritos y ceremonias cómo esta?*”¹⁴³⁷ La imagen del carácter de la veneración religiosa del indígena tiene una fuerza y expresión adecuada y deseada para la misma religión cristiana. Refiriéndose a Camaxtli, la divinidad tlaxcalteca, Diego Duran afirma que los indígenas lo tenían en tanta estima y reverencia “*quanto en el mundo se puede ymaginar*” y agrega después “*y pluguiese a la divina magestad que aquel cuydado y temor y reuerencia lo huuiesen buelto y aplicado a su diuino seruicio como a berdadero dios y señor nuestro.*”¹⁴³⁸

La terminología referente al indígena en su aspecto religioso refleja, generalmente, la imagen del idolatra: “*ciegos y desventurados índios*”, “*ygnorante y ciega gente*”, “*supesticiosa gente*”, “*gente perdida*”, “*infielos*”, “*gentes, flacas y pusilas, de todo aquel Nuevo Mundo*”.¹⁴³⁹ Haciendo una radiografía

¹⁴³² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp.127-128.

¹⁴³³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 252.

¹⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 125.

¹⁴³⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴³⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 114-115, 143, 256; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 217.

¹⁴³⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 194, 38, 108; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 319; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 127, 177.

¹⁴³⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 79.

¹⁴³⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p.278.

al carácter del indígena, Diego Duran concluye: “entre los demas males que Dios á esta gente promete, es un corazon cobarde, y pusilánime y temeroso”.¹⁴⁴⁰

La imagen del perfil moral del indígena en el ámbito ceremonial religioso presenta también las dos proyecciones distintas. Por un lado encontramos al indígena blasfematorio, la imagen reflejo de su contrincante cristiano: “algunos dudaban de ellos y aun los blasfemaban cuando no se hacían las cosas a su contento, ni les sucedían como ellos deseaban y querían.”¹⁴⁴¹ Tenemos también la imagen del indígena holgazán y festejero, esperando con ansia más bien los días de fiesta que los días laborales, para el cual el año no era más que una continúa festividad. Esta imagen esta inculcada por los calendarios ceremoniales de los indígenas “que se atropellaban unas con otras de donde se entiende y se colige ser esta gente tan haragana y enemiga del trabajo y tan holgazana y amiga de fiestas y banquetes y areitos.”¹⁴⁴² Derivada de esta imagen o colindante a ella, encontramos la imagen del indígena borracho, puesto que, dice Cervantes de Salazar refiriéndose a las ceremonias que se acababan con una buena comida y con todos bien borrachos, “era lo que más solemnizaba la fiesta”.¹⁴⁴³ Sin embargo, la imagen de la borrachera no se para aquí, sino que transgreda las normas sociales, dando lugar a la imagen del incesto y del pecado nefando: “En estos sacrificios y celebraciones de fiestas había tan grandes borracheras que con sus madres y hijas, que también la ley natural aborresce, pues muchos de los animales bravos no lo hacen, tenían ayuntamiento carnal.”¹⁴⁴⁴ La otra faz de la imagen del indígena muestra virtudes semejantes a las que promueve la iglesia católica: la humildad, la observancia, la obediencia en todas las disposiciones sacerdotales¹⁴⁴⁵ que se suman a la imagen “positiva” de la devoción ejemplar.

La proyección cristiana refuerza este último tipo de imagen. Así, entre los aspectos que más destacan se encuentra la idea conforme a la cual los ancestros de los actuales indígenas tuvieron noticia

¹⁴⁴⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 16, 125, 155, 247, 276-277; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 55; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 52; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 116, 149; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 468; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 217, 278.

¹⁴⁴¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 190.

¹⁴⁴² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 241.

¹⁴⁴³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 36; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 152-153; véase para este tema la obra de Pierre Ragon. *Les Indiens de la découverte: Evangélisation, mariage et sexualité*, Paris, Editions L'Harmattan, 1992.

¹⁴⁴⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 59; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 247; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 178.

del verdadero Dios.¹⁴⁴⁶ La misma dirección siguen las imágenes referente a sus ritos, a sus tribulaciones en Egipto y en Asia, que identifican íntegramente a los primeros indígenas del Nuevo Mundo con los tribus judíos: “podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea, y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren”.¹⁴⁴⁷ Una imagen que se queda pendiente entre afirmación y negación es aquella de la existencia, en los tiempos remotos, de algún apóstol o antecesor de estos que haya intentando encaminar a la gente del Nuevo Mundo por el buen camino de la religión, hacia el verdadero Dios: “no me osare afirmar en que este baron fuese algun apostol bendito”.¹⁴⁴⁸

Tampoco falta la equiparación con el mundo clásico griego-romano, el indígena del Nuevo Mundo siendo colocado en la misma categoría que las dos grandes civilizaciones en cuanto al desarrollo y amplitud de la cuestión religiosa.¹⁴⁴⁹ La imagen de la moralidad indígena se constituye en una mera proyección cristiana, pues, dice Duran “bedaua el hurtar el fornicar y adulterar y desear lo ageno finalmente amonestaua todo género de virtudes y bedaua todo género de males como vn catolico predicador lo podia persuadir y predicar con todo el ferbor del mundo”.¹⁴⁵⁰ La proyección judía o cristiana se extiende también sobre la imagen de la devoción religiosa indígena. La adoración del pueblo indígena hacia el ídolo de masa de semillas se transforma en una proyección idolátrica, parecida “a la manera que los hijos de Ysrrael adoraron la serpiente en el desierto”.¹⁴⁵¹ Del otro lado, la misma devoción recibe el toque del verdadero fervor religioso cristiano, lo que haría que incluso el cristiano común se avergüence por su “flaqueca floxedad y poco temor y reuerencia” con respecto a lo divino: “los que indignamente usurpamos el nombre de cristianos: y digo que lo usurpamos, pues no queremos hacer por amor de Cristo la centésima parte de lo que éstos hacían por mandado del demonio y de sus ministros”.¹⁴⁵² La imagen más destacada del imaginario con respecto a la religiosidad del indígena esta expresada de manera sucinta por Duran, como un corolario: “Todo esto que he dicho aqui con lo demas

¹⁴⁴⁶ *Ibidem*, vol. 1, p. 196.

¹⁴⁴⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 53, 54, 56, 57; *ibidem*, vol. 2, p. 76, imagen de una proyección que se sobrepone a otra proyección.

¹⁴⁴⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 18, 19, con respecto a la vida y los hechos de Topiltzin Quetzalcoatl.

¹⁴⁴⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 314.

¹⁴⁵⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 110.

¹⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 127.

¹⁴⁵² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 133; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 141.

demuestra hauer tenido esta gente noticia de la ley de dios y del sagrado evangelio y de la bien auenturanca".¹⁴⁵³ Las imágenes que se están forjando en la mente del Otro con respecto al fervor religioso del indígena hacen parecerle imposible la existencia de semejante actitud sin un previo conocimiento divino.

5.3. El sacrificio humano: actuación y reverberación

5.3.1. La dimensión demoniaca del ambiente ritual

El ambiente general de las ceremonias religiosas relacionadas especialmente con el ritual del sacrificio se presenta como una imagen dominada por un actitud de devoción y solemnidad: "*con tanto silencio y devoción que con haber innumerable gente parecía no haber nadie*".¹⁴⁵⁴ Algunas veces, sin embargo, esa imagen transgrede esta disposición de quietud y gravedad, como durante el sacrificio de fuego de los yucatecos: "*andaba la grito del pueblo y el beber y borrachera y los sacerdotes invocaban al demonio y hacían sus tratos con él*".¹⁴⁵⁵ Es una imagen caótica, de desorden social. Otras veces, el público mismo, en sus andanzas provoca esta imagen asonada: "*yendo por delante una turba numerosa que cantaba, bailaba y golpeaba tímpanos*".¹⁴⁵⁶ En las ceremonias públicas, puesto que había también de las particulares, la imagen de la audiencia participante es impresionante para la mirada del español, pues muchas veces supera incluso las dimensiones y la misma expresión de las fiestas católicas (procesiones, peregrinaciones, etc.). Alonso de Zorita, al hablar de los bailes ceremoniales, menciona el lugar donde estos tenían lugar: "*unos patios muy grandes que allí había en que dicen que cabían cincuenta mil indios y más porque no ocupan tanto como otra cualquier nación*".¹⁴⁵⁷ Los participantes, en función del tipo de fiesta y de imagen proyectada – público sin o con cierta implicación en los actos ceremoniales – varían desde mil a unas cuantas miles personas hasta "*todo el pueblo*".¹⁴⁵⁸ Muchas veces, en las fiestas principales, solo el número de los que participan en los bailes ceremoniales es impresionante para una ceremonia de carácter religioso: "*júntanse a esta danza más de diez mill indios*

¹⁴⁵³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 111.

¹⁴⁵⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 319; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 143-144.

¹⁴⁵⁵ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 236.

¹⁴⁵⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 159, en el primer mes del año lo llamaban Atlacaóalo.

¹⁴⁵⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 576.

¹⁴⁵⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 39, 319; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 29, 30, 38; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 306; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 576; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 264.

muchas veces".¹⁴⁵⁹ La imagen de los que estaban presentes en diferentes ceremonias relacionadas con el sacrificio humano es, por lo general, una imagen colectiva, indistinta, pero algunas veces, en la muchedumbre se distingue incluso la imagen del niño, así como lo presenta Diego Duran al memorar el sacrificio de niños que tenía lugar en el sumidero de Pantitlan: "*con ynumerables canoas que yban acompañando de mugeres y honbres y niños para ber la fiesta la lleuaban al medio al medio de la laguna con toda la priessa posible*".¹⁴⁶⁰

Entre los participantes activos de estas ceremonias se distinguen unas cuantas categorías. En primer término, es la imagen de la victima que, algunas veces, es representada por las filas de cautivos de guerra: "*Si era fiesta de uno, dos o tres etcétera, tantos esclavos de los dichos sacrificaban y mataban, haciendo con ellos gran baile, y trayéndolos a manera de procesión*".¹⁴⁶¹ Otras veces la imagen del actante es representada por las victimas personalizadas que personificaban a una cierta divinidad en el acto del sacrificio: "*Desde aquella ora la tenia el pueblo en lugar de la mesma madre de los diosses y le hacian tanta reuerencia y acatamiento y honrra como a la mesma diossa sacando la cada día en público a baylar y cantar*".¹⁴⁶² Del otro lado, la imagen-espejo muestra las figuras de los mancebos y mozas que servían en templos, de los guerreros, de los ofertantes en general (los que ofrecían víctimas humanas para los dioses), de la clase dirigente (señores y principales) y, algunas veces, de los "viejos".¹⁴⁶³ Hay dos imágenes predominantes en esa categoría de actantes, la suntuosidad y riqueza y la castidad y devoción, los señores y los mancebos y mozas, protagonistas que reflejan también los dos niveles superiores de la sociedad española de la época – la nobleza y el monacato. Normalmente, la imagen del actante involucrado directamente en el acto del sacrificio humano es vinculada exhaustivamente al sacerdocio indígena.

La preparación del creyente en víspera de la participación a una ceremonia sagrada es muy sugestiva y digna de un verdadero cristiano; es la imagen de la pureza: "*para este día tan festival y de tanta devoción, la noche antes se bañaban, lavaban la cara y las manos, adereszaban el cabello y casi*

¹⁴⁵⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 39; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 29, 30; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 306; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 264.

¹⁴⁶⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 96-97.

¹⁴⁶¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 213; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 197, 211, 222, 225; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁶² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 150, 267.

¹⁴⁶³ *Ibidem*, pp. 43, 128, 135, 248; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 170; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 576.

no dormían en toda la noche".¹⁴⁶⁴ La imagen ambiental de la ceremonia religiosa es, generalmente, desarticulada, abarcando dos secuencias distintas: una es luminosa y llena de frescura y alegría, mientras que la otra es oscura y lúgubre. La segunda está siempre vinculada al rito del sacrificio sangriento (autosacrificio) y especialmente humano. La primera articulación secuencial presenta la imagen de los participantes activos en los bailes y cantos ceremoniales que, generalmente, preceden el acto sacrificial. Todo está lleno de flores, de plumajes, brazaletes y joyas de oro: "*sus fiestas las solemnizaban y regocijaban mucho con adornar y tener muy limpios sus templos, muy barridos y muy compuestos de rosas y cosas verdes y alegres.*"¹⁴⁶⁵

La imagen representativa del ambiente ceremonial indígena está reflejada en el baile. "*Son los indios tan aficionados a estos bailes, que, como otras veces he dicho, aunque estén todo el día en ellos, no se cansan*", afirma Cervantes de Salazar.¹⁴⁶⁶ Esta visión, del apego y del abuso de este tipo de actividad ceremonial es generalmente compartida en el imaginario español de la Nueva España, pues, como afirma Gerónimo de Mendieta, hacían los bailes a sus dioses, pensando "*que les hacían gran servicio, como para regocijo y solaz propio*".¹⁴⁶⁷ Esta imagen representativa esta reforzada por otra imagen, aquella de la escuela especial en donde los niños "*se ejercitaban en bailes y cantos compuestos en honor de los dioses, de los reyes y de los héroes*".¹⁴⁶⁸ Estos bailes tenían lugar en varios espacios o recintos de carácter ceremonial: "*Los bailes solemnes hacían por la mayor parte en el templo delante de sus dioses, o en el palacio del señor, o en el mercado*".¹⁴⁶⁹ La imagen del bailes ceremonial indígena, generalmente solemne, adquiere algunas veces tonalidades admirativas por el ritmo, los movimientos armoniosos y concertados de los danzadores "*de lo cual los buenos danzadores de España que los ven se espantan*".¹⁴⁷⁰ Otras veces las imágenes se están proyectando y remitiéndose a acontecimientos bíblicos, como las actuaciones de las profetisas María, hermana de Aarón, celebrando la liberación del yugo egipcio y Débora en la victoria contra los cananeos.¹⁴⁷¹

¹⁴⁶⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 319.

¹⁴⁶⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 576.

¹⁴⁶⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁶⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 263, 217-218; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 51, 293; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205, 546; *ibidem*, vol. 2, p. 128; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁶⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴⁶⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 265; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 74.

¹⁴⁷¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 308.

Aun de manera muy limitada, el imaginario proyecta también imágenes negativas o peyorativas con respecto al baile ceremonial indígena. La imagen de la representación ceremonial transgrede algunas veces el carácter – cristiano – del ceremonial majestuoso, religioso: “*en algunas fiestas llamaban y juntaban las mozas para bailar en corro, y al fin se volvía el baile en carne, muchas veces o por la mayor parte.*”¹⁴⁷² Algunas veces, la imagen del danzante remite a la imagen del borracho indígena, imagen muy difundida en la época colonial: “*parecen en la manera de bailar hombres que, de borrachos, se van cayendo*”, dice Cervantes de Salazar.¹⁴⁷³

Como ya vimos antes, el baile y los cantos constituyen los dos principales elementos del imaginario ambiental ceremonial indígena. Ambos están acompañados por varios instrumentos. Pero, primeramente vamos a ver cómo está representada la imagen vocal del indígena. A diferencia de los bailes, ejecutados por varios tipos de actuantes, en los cantos, la imagen predominante es aquella de los sacerdotes, pues, son cantos sagrados, solemnes, de plegaria y en alabanza de los dioses.¹⁴⁷⁴ El humanista Cervantes de Salazar está acentuando sobre este aspecto: “*los cantares eran sanctos y no profanos... en alabanza del dios cuya era la fiesta.*”¹⁴⁷⁵ La manera de ejecutar los cantos indígenas sufre una doble proyección. Por un lado, se insiste sobre la idea de la descendencia bíblica de los indígenas, destacándose “*la misma forma conforme a lo que se ha dicho de los israelitas*”, por el otro, la proyección se centra en una realidad mucho más cercana y común al emisor, “*en Castilla la Vieja y en las aldeas.*”¹⁴⁷⁶ Por la influencia y contagio que el canto “sufre” por ser dedicado y correlacionado de manera exclusiva con el ídolo indígena y, además, por tener como intérprete a la figura del sacerdote indígena, la imagen adquiere un tono sombrío e incluso detestable (maldito) – es un canto triste y diabólico.¹⁴⁷⁷ La imagen instrumental es abundante y crea una visión polifónica – había “*instrumentos de bocinas y caracoles, flautas y atambores*”, “*zampoña*”, “*huesos, tímpanos, tibias, trompetas*”.¹⁴⁷⁸ La

¹⁴⁷² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹⁴⁷³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁷⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 212, 221, 263; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 286, 334, 546; *ibidem*, vol. 2, pp. 73, 106.

¹⁴⁷⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 463.

¹⁴⁷⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 309.

¹⁴⁷⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 39, 54.

¹⁴⁷⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 506; *ibidem*, vol. 2, pp. 38, 63, 91, 106, 144; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 288; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 74.

musicalidad es a veces “*dulcisima*” y otras veces “*poco deleitable*” o “*triste y endemoniado*”.¹⁴⁷⁹ Otras veces, al sonido se le imprime un carácter fúnebre debido a la muerte que dominaba el ambiente: “*tañendo los sanes y cantos funerales*”.¹⁴⁸⁰ La imagen del indígena post-conquista pone su impronta sobre la imagen del indígena del periodo prehispánico. De este modo, los bailes y areitos están acompañados – para el periodo prehispánico – o concluyen en borracheras “*y otras cosas que de ellas suelen suceder*”.¹⁴⁸¹ La imagen puede incluso traspasar el límite entre los dos aspectos, sagrado y profano, de tal modo que se convierte en una profanación (irreverencia) del carácter religioso de la ceremonia indígena: la comida y la borrachera “*era lo que más solemnizaba la fiesta*”.¹⁴⁸²

Pasando al último aspecto de la imagen del ambiente ritual constatamos que, en cuanto a la expresión lúdica, se entrelazan dos tipos de imágenes: la imagen del homo ludens y la imagen del homo religiosus. Uno de los ejemplos es la “lucha gladiatoria” que tenía lugar entre los cautivos de guerra y los cuatro guerreros mexica, antes del sacrificio humano, en donde el único propósito de la lucha era solamente herir a la víctima.¹⁴⁸³ La imagen puede alcanzar también un tono despreciativo, puesto que el captivo, atado a la piedra era armado solamente con armas sin filo, lo que provoca el desdén de Francisco Hernández en refiriéndose a los guerreros mexica que actuaban en este combate: “*si es que pueden llamarse varones*”.¹⁴⁸⁴ Otra secuencia lúdico-religiosa está ilustrada por la imagen de la escaramuza entre dos bandas de guerreros después del desollamiento de la víctima, durante la fiesta dedicada a la diosa Toci.¹⁴⁸⁵ El alcanzar la comida sagrada de tzoalli con miel o el ídolo de masa de tzoalli que se encontraba en la punta del árbol sagrado se constituye en otra imagen lúdica: “*por lo qual dixе quel mesmo ydolo seruia de juguete y regocijo de la fiesta*”.¹⁴⁸⁶ El final de la fiesta ocasiona otra secuencia lúdica, cuando las mozas que habían tomado parte en el ceremonial dejaban la “escena”, mientras “*los muchachos de los colegios y escuelas ... todos con pelotas de xuncia en las manos ... las*

¹⁴⁷⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 73; cf. a Mendieta los atabales “suenan bien” en *op. cit.*, vol. 1, p. 264; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 63; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 288.

¹⁴⁸⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 454.

¹⁴⁸¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁸² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁸³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 159, 160; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 331, 334; *ibidem*, vol. 2, p. 107, durante la fiesta de tlacaxipehualiztli.

¹⁴⁸⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 160.

¹⁴⁸⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 154; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁸⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 128; 54-55, fiesta de Tezcatlipoca.

apedreauan y burlauan dellas como de gente que se yba del seruicio del ydolo con liuertad de hacer de su persona a su voluntad".¹⁴⁸⁷

La imagen polivalente, lúdico-religiosa, durante las ceremonias religiosas, se vuelve casi totalmente profana. El espacio sagrado, el templo, alberga dentro de un patio un pequeño teatro donde se hacían también, además de bailes, "*muy graciosos entremesses*", aderezado de "*de arcos hechos de toda diversidad de rossas y rica plumeria colgando a trechos muchos y diferentes pajaros y conejos y otras cossas festiuales*". Aquí se representaban diversos espectáculos, como el de "*un buboso fingiendose estar muy lastimado dellas quejandose de los dolores que sentia mezclando muchas graciosas palabras y dichos con que hacia mober la gente a rissa*"; otros trataban de dos ciego y dos lagañosos, de un aromadizado lleno de tos, de "*un moxcon y un escarauajo saliendo bestidos al natural destos animales*" y todos estos eran entre ellos "*de mucha rissa y contento*".¹⁴⁸⁸

La imagen lúdica, sin embargo, se viste a veces de lo macabro, tras el ritual del sacrificio humano, como una prolongación ceremonial de éste. Es el caso de la cabeza de una de las victimas "*que serviría de ornamento en los bailes, adonde asida por los cabellos sería llevada por un varón precediendo a los demás, vestido como los dioses y representando a la bailadora*".¹⁴⁸⁹ Otra imagen de esta índole la representa las escaramuzas en donde estaban implicados jóvenes sacerdotes vistiendo la piel de las victimas desolladas.¹⁴⁹⁰

5.3.2. Aspectos sombríos del sacrificio humano

El origen del sacrificio humano se presenta como una imagen dividida en dos registros temporales distintos. Por una parte, existe el registro intermedio, mítico-legendario y, por la otra, la imagen perteneciente al registro histórico. La imagen del primer registro presenta el origen del sacrificio humano durante uno de los etapas de peregrinación de los tribus mexicas: "*venida la mañana, allaron muertos á los principales movedores de aquella rebelion, juntamente á la señora que dijimos se llamaua Coyolxauh, y á todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones, de donde se levantó aquella maldita opinion y seta de que Vitzilopochtli no comia sino coracones, y de donde se tomó principio de sacrifiar hombres y abrillos por los pechos y sacalles los coracones y ofrecérselos al*

¹⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴⁸⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 172 en la fiesta del mes de Tititl.

¹⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 160, 188; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 152.

demonio y á su dios Vitzilopochtli.”¹⁴⁹¹ La segunda imagen, proveniente del registro histórico, ofrece dos razones para explicar el sacrificio humano – por el miedo de mantener una gran cantidad de presos de guerra entre los muros de la ciudad propia y por la costumbre de la antropofagia: “*Este rito execrable nació de su cobardía y vergonzosa timidez, porque en manera alguna se atrevían a tener dentro de sus murallas y hogares a los prisioneros de guerra, o por esta otra razón: la de comer carne humana*”.¹⁴⁹² La imagen de la propagación de este rito y de la generalización entre los pueblos de la Nueva España está adscrita a cargo de la nación mexicana – durante el reinado de Moctezuma I –, quien recibe de esta forma toda la carga negativa: “*Acauada esta fiesta los señores de las ciudades se fueron a sus prouincias y reynos y dieron en querer imitar á los mexicanos y así empearon á hacer y edificar templos y á sacrificar con aquel modo y aparato hombres*”.¹⁴⁹³

La imagen expresada en apelativos concernientes al sacrificio ritual humano, no solo que tiene una expresión negativa, sino que es condenable, indigna para el ser humano y digna de ser castigada por el Dios: “*sacrificios crueles y terribles y espantosos de muertes de hombres*”, “*sacrificios de hombres sin culpa e inocentes*”, “*carnicería de inocentes*”, “*cruel sacrificio de inocentes*”, “*cruels sacrificios de los cautivos y esclavos*”, “*sacrificios de carne humana*”, “*muy grandes crueldades ... / muchos y muy crueles sacrificios*”, “*matar los inocentes*”, “*muchos y muy crueles sacrificios ... mataban a muchos y les daban muy crueles muertes*”, “*sanguinolentos y espantosos sacrificios*”, “*cruel sacrificio*”, “*sacrificios nefarios... como cosa atroz e inhumana*”, “*clase de carnicería*”, “*miserable y abominable sacrificio*”.¹⁴⁹⁴

El aspecto que generalmente impacta sobre la visión del Otro, el español, es el carácter de las guerras indígenas, una imagen distinta de la del mundo cristiano, en donde, incluso el infiel (moro, turco) tenía, a veces, un trato mucho mejor que la del preso del mundo indígena (sin mencionar el rescate en el caso de los altos rangos). Aquí, sin embargo, la guerra se proyecta como una verdadera “caza humana” para atrapar cuantas más víctimas, “carne para los dioses”. La enemistad, a veces, imprime a la imagen del sacrificio también una tonalidad distinta de la religiosa. La proyección religiosa, llena de devoción y ceremoniosa se vuelve en una suerte de venganza ritual: “*procurando*

¹⁴⁹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 77.

¹⁴⁹² Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴⁹³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 248.

¹⁴⁹⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 209; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 248; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 38, 145, 320, 339, 346, 356; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205.206, 210, 215; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 188 (en Cholula), 219.

tomar indios vivos, especialmente tlaxcaltecas, sus mortales enemigos, para / despacio encruelescerse en ellos, sacrificándolos con diversos tormentos”.¹⁴⁹⁵ Otro ejemplo significativo de este tipo de imagen esta presentado por Duran: “Visto por los vexotzincas lo que de su gente se auia hecho... desollaron gran número de mexicanos ... con la mesma crueldad que ellos lo auian hecho y usado”.¹⁴⁹⁶ Todo esto induce la imagen genérica de la bestialidad y atrocidad del indígena en su expresión descontextualizada y estereotípica: “una gente la más cruel del mundo (pues se mataban unos a otros sin ocasión alguna)”.¹⁴⁹⁷ La condenación general se expresa algunas veces en términos paternales: “sacrificando sus mesmos hijos e hijas”¹⁴⁹⁸, imagen que se transforma en un leitmotiv.

Saliendo del atmosfera general característica del sacrificio humano indígena y enfocándonos en sus aspectos peculiares, las imágenes se vuelven menos compactos y estáticos y mas diversificados. El modo de maniobrar la víctima durante el proceso ritual del sacrificio humano imprime al movimiento del sacerdote un tono de “desenvoltura y destreza” debido a una práctica “continua y ordinaria”.¹⁴⁹⁹ Algunas veces, la visión se presenta bajo forma fabuladora. En este sentido, Cervantes de Salazar difunde una imagen “maravillosa”: después de haberle sacado el corazón a una víctima, “echando el cuerpo por las gradas del cu, se levantó y anduvo tres o cuatro pasos por las gradas.”¹⁵⁰⁰

La imagen sangrienta es otro aspecto que acompaña el acto sacrificial y que se graba en la retina del observador y la visión del Otro. Sin embargo no hay gran diferencia entre las dos visiones, directa e indirecta, puesto que la ultima esta supliendo por la imaginación incluso lo que la primera no puede transmitir. La imagen se perfila una vez con la llegada de los españoles conquistadores, con la imagen del “presente sacrificial” ofrecido por Moctezuma II a Cortés, al enterarse del regreso de Quetzalcóatl. Y esta visión acompaña a los españoles en todo su periplo hasta la derrota de los mexicanos. En Pánuco encontraron “mucha sangre de hombres sacrificados”, en Zacatlán “sangre fresca y limpia”; incluso en los pueblos pequeños los persigue la misma imagen.¹⁵⁰¹ A medida que se acercan al “corazón” de la Nueva España, la imagen de la sangre vertida en sacrificios humanos toma proporciones. En el templo de Tlatelolco los españoles no pudieron entrar, dice Tomás López Medel, “por la mucha sangre

¹⁴⁹⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 595-596.

¹⁴⁹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 531, 529.

¹⁴⁹⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 260.

¹⁴⁹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 59; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 100.

¹⁴⁹⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 231.

¹⁵⁰⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 177.

¹⁵⁰¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 475; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 189.

*humana que hallaron derramada.*¹⁵⁰² La imagen deslumbrante, apocalíptica, se expresa en los “*arroyos de sangre humana que corrian por las gradas abaxo del templo*”.¹⁵⁰³ El lugar del sacrificio humano se metamorfosea en la imagen paranoica de una verdadera fuente de sangre humana. Y no solamente la sangre humana está creando esta impresión, sino también la excesiva imagen del sacrificio sangriento, contaminada por la imagen anterior: el sacerdote está derramando tanta sangre de codornices en el agua, de tal manera que “*venia toda ensangretada*”.¹⁵⁰⁴

La comparación o la proyección cultural, como instrumento fundamental del imaginario están presentes aquí también. La imagen negativa, peyorativa, del sacrificio humano indígena aparece en instantáneos triviales, despectivos. En este sentido, para el indígena, ofrecer una víctima humana sobre el altar de la divinidad es “*como quien ofrece agora vna gallina o dos o tres en la yglesia*”¹⁵⁰⁵ y el acto de sacrificar hombres es comparado al “*matar en la carnicería carneros ó uacas*”.¹⁵⁰⁶ La analogía toca de manera impropia también la imagen de la guerra para conseguir víctimas humanas, pues “*andaban aprehender hombres para sacrificar a los demonios como andan los cazadores tras las liebres y venados.*”¹⁵⁰⁷

La proyección del sacrificio humano en el ámbito de la antigüedad clásica resulta casi siempre neutral, equiparativo. Tanto los antiguos griegos y romanos, como los indígenas de la Nueva España “*derramaron sangre de inocentes*” y en igual cantidad, de tal modo que “*los occidentales indios no tenían cosa en este caso que por acá no se hubiese visto y estuviere más abominable y sangrienta*”, concluye Tomás López Medel.¹⁵⁰⁸

Al salir del ámbito proyectivo (proyector contextual) de la antigüedad, la imagen toma un rumbo adverso, expresado por un tono interrogante e inquisitorial, sentenciador. En primer lugar, fuera del contexto antiguo, la imagen del sacrificio indígena lo rebaja, situándolo a un mismo nivel que el negro de África; y aun debajo de éste, puesto que si ambos son idolatras y comen carne humana, los

¹⁵⁰² Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 232; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 351; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 345; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 548.

¹⁵⁰³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 404, 476, 506; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹⁵⁰⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 435, a la construcción del acueducto.

¹⁵⁰⁵ *Ibidem*, vol. 2, p. 147.

¹⁵⁰⁶ *Ibidem*, vol. 1, p. 476.

¹⁵⁰⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 780.

¹⁵⁰⁸ Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 250-251; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 314.

indígenas “*sacrifican al hombre y después se le comen.*”¹⁵⁰⁹ La proyección cristiana es clara: Dios no permite sacrificios humanos, “*ni cruel derramamiento de sangre, sino solamente sacrificios de las primicias de la tierra.*”¹⁵¹⁰ De aquí, la imagen del sacrificio indígena llega, al nivel más bajo, extremo, de su expresión: “*los mas crueles é inhumanos sacrificios que se pueden imaginar ni pensar ni caer en entendimiento humano por ser los mas atrozes y endemoniados que en el mundo hombres inventaron para servir y reverenciar á sus dioses imaginarios.*”¹⁵¹¹ La conmoción que induce al Otro la “visualización” del sacrificio humano en sus diversas hipostasis es muy impactante. El efecto se refleja en imágenes de carácter psicológico-sensitivos, completamente repeladas o confusas: “*era cossa de grima y espanto*”¹⁵¹², “*cada vez que la escribo me tiemblan las carnes de horror*”¹⁵¹³, “*grandísima compasión y espanto*”.¹⁵¹⁴

El registro temporal, involucrado también en el imaginario del acto sacrificial en sí, enfatiza algunas veces una dimensión descomunal: “*Dice la historia que turó este sacrificio quatro días arreo, desde la mañana hasta puesta del sol.*”¹⁵¹⁵ Esta imagen abre el campo de la visión sobre el aspecto cuantitativo de las víctimas humanas inmoladas durante el sacrificio ritual. Algunas veces esta imagen es genérica, sin especificar la real amplitud de las cosas; esta expresada como una “*carnicería*” o por la “*multitud*” indistinta de las víctimas.¹⁵¹⁶ La imagen peculiar, en cambio, se presenta como un gran espectro cuantitativo que difiere en función del periodo temporal y espacial. Sin embargo, el imaginario no registra – con muy pocas excepciones – detalles de este tipo, sino que se construye alrededor de proyecciones de temas y motivos, generalmente, rotas del contexto inmediato. Como un ejemplo de tal excepción, de “momento congelado” espacio-temporal que se fija en el imaginario, podemos mencionar la imagen de los ochenta mil cuatrocientos víctimas inmoladas en México con la ocasión de

¹⁵⁰⁹ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵¹⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 235, 38.

¹⁵¹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 190.

¹⁵¹² *Ibidem*, p. 127; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 351, 404.

¹⁵¹³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 506.

¹⁵¹⁴ Cortes en camino hacia Panuco, *cf.* Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 475.

¹⁵¹⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 404, 517; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 345.

¹⁵¹⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 345, 250, 663; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 676; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 124, 159, 238; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 159, 164, 169, 161, 168; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 69, 138, 80, 81, 126, 137, 276; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 215; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 468.

la inauguración del templo mayor.¹⁵¹⁷ La cantidad impresionante de almas perdidas hace poner en cuestión algunas veces esta imagen: “*lo qual se me hize tan increíble, que si la historia no me forcara y el auello allado en otros muchos lugares, fuera desta historia escrito y pintado, no lo osara poner, por no ser tenido por hombre que escribia fábulas*”.¹⁵¹⁸ Sin embargo, que unos lo crean y otros no, o que incluso nadie lo crea, esta imagen es ya parte constituyente del imaginario sacrificial, pues “existe” como imagen en la mentalidad común.¹⁵¹⁹ La imagen cuantitativa de las víctimas sacrificadas se reparte en tres niveles. El primer nivel “sorprende” una imagen relativamente “normal” para el Otro, tomando en cuenta su percepción del sentido común basada en la comparación con el mismo fenómeno presente entre otros pueblos antiguos.¹⁵²⁰ Otro nivel de percepción destaca una imagen mucho más amplificada del fenómeno sacrificial en donde el número de víctimas se sitúa entre cientos y miles de personas.¹⁵²¹ El último nivel se encuentra más allá del entendimiento humano, puesto que emite imágenes inconcebibles para un cristiano y para un ser humano, de decenas de miles de víctimas.¹⁵²²

Otro aspecto de este imaginario enfoca el ritmo del fenómeno sacrificial, puesto que la imagen cuantitativa está asignada, a veces, a una sola ceremonia, a un solo evento, y otras veces es presentada como una cuenta anual. Hay imágenes que para un solo evento religioso ofrece un número de miles de víctimas, y también hay imágenes “módicas” que presentan solo hasta mil – mil quinientos víctimas anuales (en un solo recinto).¹⁵²³ Sin embargo, las dimensiones generales y peculiares del fenómeno no cambian si tomamos en cuenta también estos detalles aferradas a esta imagen cuantitativa. Dice Duran con respecto a eso, “*y no lo encaresco mucho, pues auia días de dos mil, tres mil hombres sacrificados, y día de ocho mil, y otros de á cinco mil*”.¹⁵²⁴ Es la imagen de un otro mundo, del mundo

¹⁵¹⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 399-400; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 345.

¹⁵¹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 404.

¹⁵¹⁹ Para una información detallada de las cifras vehiculadas con respecto al sacrificio de la inauguración del Templo Mayor véase Michel Graulich. “L’inauguration du temple principal de Mexico en 1487”, en *Revista española de antropología americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, no. 21, 1991, pp. 121-144.

¹⁵²⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 107, 108, 225; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 189.

¹⁵²¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 194, 351, 385, 469, 476, 500, 503, 506, 517, 548; *ibidem*, vol. 2, pp. 42, 104; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 38, 244, 663; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 137, 192, 193; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214.

¹⁵²² Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 232; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 347; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 399-400, 404; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 345.

¹⁵²³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 137, 193; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 244.

¹⁵²⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 476.

del demonio, en donde, aunque las cosas son parecidas al mundo de Dios, son aplicadas al revés, en sentido negativo; es un mundo invertido.¹⁵²⁵ La imagen metafórica, comparativa, es muy sugestiva en definir la amplitud del fenómeno. Según Duran, los que sacrificaban eran “*mas que cauellos tengo en la caueca*”¹⁵²⁶; o “*moria en toda la tierra por año sacrificada al demonio... mas que los que morian de su muerte natural.*”¹⁵²⁷ La imagen del sacrificio humano es, a veces, tan generalizado que incluso en los mas “*dasastrados pueblos sacrificauan este día hombres*”.¹⁵²⁸

El fenómeno es a veces perpetuo y constante, como en el caso de los enemigos de México, los tlaxcaltecas, a quienes querían “*acabarlos con guerras y sacrificarlos a sus ídolos*”¹⁵²⁹, mientras otras veces, la imagen adquiere el aspecto de un verdadero holocausto, puesto que en un solo evento ceremonial casi consume una entera población: “ *fueron tantos, que por que no se haga increíble y me tengan por hombre que me precio de escreuir demasías, no diré el número de los que allí murieron: basta decir que de aquella vez quedó la nacion matlatzinca muy desmenuyda y apocada, porque fueron muchos los que en aquel sacrificio murieron.*”¹⁵³⁰

Para concordar con los eventos que hicieron de los españoles los señores de la Nueva España, la imagen de la conquista está vinculada a la imagen del sacrificio humano de manera implícita, como la intervención de Dios para la destrucción del reino del demonio, quien, arrebató en un último intento cuantas más almas pudo antes de su derrumbamiento: “*y en este mismo año paresce que, por remate y fin desta tan dañada religión, hubo más sacrificios que muchos años de los de atrás.*”¹⁵³¹

Un aspecto destacado del imaginario en cuanto al ritual en sí, lo constituye la manera en que se cumplía el sacrificio. Una de las más impactantes imágenes se refiere al sacrificio por la extracción del corazón, puesto que el corazón y la sangre constituyan símbolos vitales importantes en ambas culturas.

¹⁵²⁵ Véase en este sentido Paolo Vignolo. “Nuestros antípodas y americanos: Solórzano y la legitimidad del Imperio”, en Diana Bonnett Vélez, Felipe Castañeda (edit.). *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia Desde la Colonia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2006, p. 24, “*Los antípodas remiten entonces a un mundo invertido a merced del demonio que, vale la pena recordarlo, se presenta ante todo como portador de falsas verdades y dedicado a disfrazar y pervertir rituales, hábitos y sermones auténticamente cristianos. Sí, porque ese Nuevo Mundo al revés está hecho a imagen y semejanza del Antiguo, pero está trastocado por el poderío del Señor de las tinieblas.*”

¹⁵²⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 108.

¹⁵²⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁵²⁸ *Ibidem*, en la fiesta de tlacaxipehualitzli.

¹⁵²⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 520.

¹⁵³⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 335.

¹⁵³¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 762.

En el medioevo el corazón era generalmente considerado como la sede del alma¹⁵³², por lo cual, entregar el corazón al ídolo / demonio representaba el acto último y más reprobable del idolatra.¹⁵³³ El modo en que se efectuaba el sacrificio del corazón se ha fijado muy bien en el imaginario del otro: cinco sacerdotes agarrando y fijando bien la víctima sobre la piedra del sacrificio – de pies, manos y de garganta – y el sexto ejecutando la acción de extracción.¹⁵³⁴ *A veces, éste va acompañado del degollamiento, como una segunda muerte*¹⁵³⁵, puesto que “*medio vivos los hechavan á rodar por las gradas del templo abajo*”, en donde los esperaban los otros verdugos.¹⁵³⁶ La imagen es estremecedora y los sentimientos se revuelven: es un espectáculo “*terrible y espantosa*”¹⁵³⁷, pero al mismo tiempo “*de gran compasion y lastima y de grande dolor*”.¹⁵³⁸ Algunas veces, emergen imágenes profanas, como la comparación del cuerpo humano inmolado con el acto de abrir una granada¹⁵³⁹, o del acto sacrificial considerado como una injuria¹⁵⁴⁰; una injuria hacia el ser humano y hacia el Dios.

Una variante de este tipo de sacrificio, “*sacrificio de fuego*”, según lo registra el imaginario, consistía en echar la víctima en el “*brasero divino*”, después de lo cual, “*así medio quemados y casi sin sentido, los sacaban de encima de aquellas brasas, donde se andaban revolcando, y los abrian por el pecho y sacaban el corazón*”.¹⁵⁴¹ La visión de esta manera de sacrificar, “*el más terrible y orrendo*

¹⁵³² Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (eds). *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, AKAL, 2003, p. 193.

¹⁵³³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 213, 253; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230-231; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 35, 177; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 77, 248, 506, 89, 528-529; *ibidem*, vol. 2, pp. 32, 41, 105, 107, 136-137, 158-159, 267, 287-288; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 475; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 126, 137, 160; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

¹⁵³⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 40, 41-42, 54, 73; *ibidem*, vol. 1, pp. 246, 404; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 254; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 160.

¹⁵³⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 163, 168, 172.

¹⁵³⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 32.

¹⁵³⁷ *Ibidem*, vol. 1, p. 230.

¹⁵³⁸ *Ibidem*, vol. 2, p. 108.

¹⁵³⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵⁴⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 638, amenazas proferidas contra los españoles.

¹⁵⁴¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 528, sacrificio a Toci; *ibidem*, vol. 2, pp. 127, 134, 173; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 165; también, aunque sin la mención explícita de la extracción del corazón en Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 531; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 165, 168.

*que se pudo pensar*¹⁵⁴², induce la imagen de un verdadero suplicio por el cual pasaba la víctima humana.

El imaginario del sacrificio humano por degollamiento¹⁵⁴³, aunque no tan difundido e impactante, se destaca sin embargo por dos secuencias “visuales”, una de gran impacto emocional, la segunda, profana. La primera se refiere a la imagen del sacerdote bañado en la sangre de la víctima, la mujer que representaba a la diosa Toci.¹⁵⁴⁴ La segunda imagen, irreverente, equipara la escena sacrificial con el acto de matar un carnero: “*cortauanle la garganta como quien deguella a vn carnero*”.¹⁵⁴⁵

Otras dos maneras de sacrificio, igualmente de menor difusión, pero de “grandísima crueldad”, reflejadas en el imaginario sacrificial constan en asetar las víctimas amarradas de unos palos o clavándoles cañas puntiagudas¹⁵⁴⁶, y las víctimas aventadas de una plataforma alta que “*dauan tan gran porraço abajo que se hacían pedacos*”.¹⁵⁴⁷ Ambos tipos de imágenes están acompañadas de versiones que implican la extracción del corazón o el degollamiento. Una imagen disonante y algo extraña es aquella del sacrificio de la caza ritual en donde “*sacrificauan y matauan al mesmo modo que de los hombres se hacia sacrificio*”.¹⁵⁴⁸ La segunda imagen es la pugna entre dos facciones de guerreros, “*no sin la muerte de algunos*”, de la cual concluye Duran, “*entiendo era como sacrificio que en si mesmos hacian*”.¹⁵⁴⁹

Un tercero aspecto destacado del imaginario del sacrificio en si era la imagen del niño como víctima. La imagen es muy redundante y, aunque no refleja la misma dimensión cuantitativa como en caso de otras categorías de víctimas, es muy impactante exactamente por el portador del mensaje hacia

¹⁵⁴² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 194.

¹⁵⁴³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 85; 116, 146, 151; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 320; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 169; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; por supuesto que, a veces, la imagen del degollamiento ritual está acompañado por el sacrificio del corazón *cf.* Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 133, 116.

¹⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 151.

¹⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁴⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 188; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 528-529, 531; *ibidem*, vol. 2, pp. 146-147.

¹⁵⁴⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 152; *ibidem*, vol. 1, p. 197; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 231-232.

¹⁵⁴⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 84.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 154.

la divinidad indígena (del demonio).¹⁵⁵⁰ No falta sin embargo completamente el carácter excesivo vislumbrado en algunas imágenes: “*muchos*”, “*gran cantidad*”¹⁵⁵¹ o la imputación del Otro que se vuelve en un leitmotiv, una carga cristiana demasiado pesada para el imaginario sacrificial del indígena idolatra – “*el matar sus hijos y hijas y sacrificarlos y ofrecellos por víctimas á sus Dioses*”.¹⁵⁵²

La imagen abominable y diabólica no tarda en proyectarse sobre esta base cada vez más oscura: desde el afecto para el cuerpo sacrificial – “*tiernos niños*”, “*pobrecitos niños*”, “*delicados corpecitos*”, “*tiernos infantes*”, “*sangre inocente*”, “*tiernos e inocentes corazones*”¹⁵⁵³ – hasta la repulsión del acto cometido – “*atroz carnicería*”, “*nefandos sacrificios*”, “*gran crimen*”¹⁵⁵⁴ –, desembocando en un grito de dolor y condena perpetua – “*¡oh crimen horrendo!*”, “*¡oh dolor!*”.¹⁵⁵⁵ La proyección final degrada al indígena y lo expulsa a un nivel más bajo aún que los animales, pues, comenta Alonso de Zorita, mencionando a Lactancio, incluso las fieras “*aman sus hijos y ellos los mataban en edad que suelen ser más amados de sus padres.*”¹⁵⁵⁶ Así, el indígena esta decaído de uno de los principales valores humanas y al mismo tiempo un valor teológico fundamental, la paternidad humana, reflejo y participación de la paternidad divina.¹⁵⁵⁷

La imagen concerniente al manejo de la sangre se constituye en el cuarto aspecto significativo del acto sacrificial. Una primera visión y la más importante se concentra en el registro visual. La sangre se esparce y cubre todo el campo visual del imaginario sagrado. El piso, los umbrales, las paredes, los escalones de la puerta, los pilares, los altares e incluso las ofrendas de otra naturaleza, en fin, todo el

¹⁵⁵⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 91; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 205; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 36-ahogar; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 436; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 303, 318; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214; *ibídem*, pp. 224-225- *extracción del corazón*; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 37, 37-38, 191, 258, 319; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, 59, pp. 440, 436, 439; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 93, 96-97, 164, 170, 290; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 152-*degollar*; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 238-*echados en el volcán*.

¹⁵⁵¹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 238; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 152, 161, 188.

¹⁵⁵² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 59.

¹⁵⁵³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 79, 159, 161; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 124; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 350; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 93.

¹⁵⁵⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 162, 214; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 124.

¹⁵⁵⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 159, 214.

¹⁵⁵⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 215.

¹⁵⁵⁷ Eliana Araneda de Palet, Pablo Palet Araneda. “Paternidad humana, paternidad de Dios”, en *Actas teológicas*, Chile, Universidad Católica de Temuco, no. 1, 1999, pp. 37-56.

templo esta bañado en la sangre humana de las víctimas sacrificadas.¹⁵⁵⁸ La sangre se encuentra también en el agua, en el fuego e incluso en el ídolo de masa de semillas consagrado.¹⁵⁵⁹ El segundo registro de la imagen del manejo de la sangre sacrificada es el olfato. La sangre quemada induce la sensación del aliento imposible de respirar de sangre tostada. La misma sensación despierta la imagen anterior del templo cubierto de sangre: “*era tanto el hedor de la sangre que no auia quien lo sufriese, del qual quenta la historia y dice que era un hedor acedo, abominable, que no lo podian sufrir los de la ciudad.*”¹⁵⁶⁰ La imagen recrudesciente de la presencia de la sangre suscita la estimulación de otro sentido, táctil: “*las paredes tenían una costra de sangre de dos dedos en alto y el suelo un palmo.*”¹⁵⁶¹ Pero, para que en la imagen general no haya algún elemento disonante, el mismo sacerdote viste la misma “capa” sacrificial: “*con cuya sangre andauan los sacerdotes bañados, triunfantes y gloriosos*”.¹⁵⁶²

“*...cortábanle la cabeza y poníanla en un palo alto, y levantado el palo poníanlo en el patio del templo*”¹⁵⁶³; es la visión del último aspecto más importante y pavoroso del imaginario del acto sacrificial; es la escena final de la víctima humana. Las principales dos características de esta imagen son la sensación de repulsión y el aspecto cuantitativo. La escena del tzompantli impresiona por su amplitud, por el modo de exhibir y el carácter macabro: “*Eran tantas que... pasaban de ciento y treinta mill calavernas, sin las que estaban en las torres, que no pudieron contar.*”¹⁵⁶⁴ En cuanto a la sensación de repulsión, esta no deriva necesariamente de la cantidad sino más bien de la sensación que inspira la escena de tal construcción, sobrepuesta al carácter de ésta, la idea que es un osario de hombres sacrificados: “*ponian grandisima grima y admiracion estas calaveras todas eran de los que*

¹⁵⁵⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 43, 93, 116, 133, 146, 152-153, 267; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 253; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 126; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 35, 317; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 475; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 254; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 404-405, 517.

¹⁵⁵⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 97, 43, 134, 173; *ibidem*, vol. 1, p. 436.

¹⁵⁶⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 404-405, 247; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹⁵⁶¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 317.

¹⁵⁶² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 517; mientras el representante de la divinidad esta chupando la sangre, Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 152-153.

¹⁵⁶³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 253; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 163; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 320; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 225, 246, 348.

¹⁵⁶⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 320; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 31; 32; *ibidem*, vol. 1, p. 406.

sacrificaban".¹⁵⁶⁵ La imagen traductora esta vez no remite a ninguna proyección cristiana, pues en caso afirmativo sería una impiedad, sino que es una simple traducción etimológica: "*llamauan Tzunpantitlan, que quiere decir casi lo que quiere decir monte-caluario, ó lugar de calauernas*".¹⁵⁶⁶

La imagen de las herramientas y de los artefactos sacrificiales no presenta rasgos destacados, aunque no faltan las proyecciones sombrías. En este sentido, las piedras que servían en el proceso ritual sacrificial – la "plataforma gladiatoria" (temalacatl), el "vaso o lebrillo de águilas" (cuauhxicalli) y la piedra del sol – están "contaminadas" por el rito idolátrico del sacrificio humano. El primer artefacto representaba el primer paso en el destino final de la víctima; el segundo era el colector de los corazones de las víctimas sacrificadas y el último tenía "*una pileta donde se degollauan los presos y una canal por donde se escurria la sangre*". Las últimas dos, en efecto, representan las "*mesas de sus sacrificios*".¹⁵⁶⁷ La imagen de la proyección idolatra se manifiesta por la comparación de la piedra del sacrificio con el lecho de la muerte, del infierno: "*la mesa mortal y al horrendo tálamo de Ditis*".¹⁵⁶⁸

El último aspecto de este registro imaginario pone frente en frente al español con el acto sacrificial en sí y no de cualquier forma, sino de manera directa – es la imagen del español como víctima sacrificial. El encuentro con el mundo indígena de la Nueva España, desde un principio, tiene lugar bajo el signo del sacrificio humano, ilustrativos siendo las imágenes de las tribulaciones de Aguilar y de Francisco Hernández.¹⁵⁶⁹ El registro del imaginario destaca en este caso tres tipos de imágenes. Una de estas está vinculada a la impresión que deja la escena en la mente del Otro. En este sentido, el sacrificio del español es un final "*lastimosos*" pero además "*miserable*" y "*cruel*", que el español no merece, "*con muchas invenciones de crueldades*".¹⁵⁷⁰ Por otro lado, el acto sacrificial es visto como una "*mala muerte*", siendo preferible a ésta la muerte en el campo de batalla como guerrero y cristiano.¹⁵⁷¹ Aparecen también dos imágenes disonantes y singulares, relacionadas a este tema. Una de ella es el sacrificio del cuerpo muerto de la víctima lo que representa una contradicción, pues está en

¹⁵⁶⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 31, 32.

¹⁵⁶⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 225, 246, 348.

¹⁵⁶⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 323, 244, 370, 385, 455, la piedra del sol; *ibidem*, vol. 2, p. 108; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 254; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 160; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 28, 41.

¹⁵⁶⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 166; Ditis es Plutón.

¹⁵⁶⁹ Aguilar en "el año de mill e quinientos y once" *cf.* a Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 116; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 435, refiriéndose a Francisco Hernández en Champoton.

¹⁵⁷⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 332, 493, 502, 600, 601, 693.

¹⁵⁷¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 584.

oposición con todas las otras imágenes del corpus imaginario, que presentan el sacrificio de la víctima viva, aun cuando ésta pasa por varias etapas sacrificiales: “*los sacrificaron, así a los muertos como a los vivos*”.¹⁵⁷² Es más bien una imagen que quiere reforzar la crueldad excesiva de los mexicanos contra los españoles. Con otras palabras, el tono sombrío es más acentuado cuando se trata de una víctima cristiana que cuando se trata de un indígena idólatra. La otra imagen disonante presenta el sacrificio del guerrero español como una “venganza” profana, pues los humanos no pueden vengarse en el ámbito sagrado, sino solamente los dioses.¹⁵⁷³

El segundo tipo de imágenes relacionadas al contacto directo entre el español y el rito en si surge también de la fuerza de la imagen del sacrificio grabada bajo la forma del aspecto visual. En primer lugar el sacrificio del español se consume, muchas veces, a la vista de sus propios compañeros de armas.¹⁵⁷⁴ La víctima española presenta unos rasgos semejantes a la víctima indígena: la desnudez¹⁵⁷⁵, el enjaulamiento¹⁵⁷⁶ y el empalamiento, en el último caso, acompañado por su caballo.¹⁵⁷⁷ Otras, veces, el único rastro de este registro imaginario es “*la sangre dellos derramada y sacrificada por todos aquellos adoratorios y templos.*”¹⁵⁷⁸ Otra imagen disonante presenta Cervantes de Salazar con respecto a la víctima sacrificial española: “*por hacer burla dellos y de los nuestros, los hacían bailar y servir en las cosas más viles que ellos podían, no los guardaron así mucho, que de ahí a poco los sacrificaron*”.¹⁵⁷⁹ Ya no es, en el contexto del sacrificio humano indígena, la imagen de una ofrenda ejemplar, sagrada, sino más bien se trata de una imagen trastornada que se acerca a la imagen de la vendetta, pues el cristiano no puede servir de ofrenda al demonio, sino solamente a su Dios.

El último tipo de imagen enfoca la actitud del español, enfrentando de manera directa el ritual sacrificial, sea como víctima en sí, sea como espectador en el sacrificio de su compañero. La imagen del español como víctima del sacrificio idólatrico indígena es, generalmente, la imagen del buen cristiano que entrega su alma a su Dios, consciente que muere por su fe y por una buena causa:

¹⁵⁷² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 704.

¹⁵⁷³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 497, 615.

¹⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 470, 693, 704, 726; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 641.

¹⁵⁷⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 704; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 641.

¹⁵⁷⁶ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 663.

¹⁵⁷⁷ *Ibidem*, pp. 741, 743-744, 638, 700; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵⁷⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 600.

¹⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 723.

“murieron diciendo palabras de muy cristianos”.¹⁵⁸⁰ Esta imagen está, a veces, completada por el terror ante la muerte o más bien dicho, por el terror ante la muerte como víctima del sacrificio indígena, puesto que, como guerrero, era acostumbrado a muchas atrocidades de las guerras del Viejo Mundo: “con grandisimos clamores y lástimas pedían á Dios misericordia y socorro á sus compañeros”.¹⁵⁸¹ Este mismo pavor los hace – a los españoles quedados en la capital mexicana, después de la noche desastrosa de la huida – refugiarse, para defenderse, al templo, sin pensar “que habían de perescer de hambre, tanto ciega el temor de la muerte”¹⁵⁸²; es un temor desintegrador del ser humano, el pavor a la muerte sacrificial idolátrica. El mismo sentimiento, el miedo de llegar víctimas en los sacrificios indígenas, hace surgir la desconfianza, incluso en sus aliados, tlaxcaltecas: “como éstos también son indios e mudables, se aliarán y concertarán y nos entregarán vivos para que nos sacrifiquen; desimulan ahora con nosotros, para hacer carnicería cuando más seguros estemos”.¹⁵⁸³ Del otro lado, encontramos la imagen de los camaradas frente a la imagen del español víctima del sacrificio indígena. Es una imagen que cubre un espectro variado, desde la indignación a la simple compasión, lastima e incluso hasta el desaliento: “sintieron en las entrañas; púsoles gran tristeza y desmayo, viendo especialmente lo que los vivos hacían, aunque por la gran distancia no los podían oír.”¹⁵⁸⁴

5.3.3. El sacrificio sangriento como acto descomedido

Retomemos el aspecto desviador del sacrificio funerario. Por qué es una imagen desviadora, lo hemos explicado, antes: porque las víctimas *sacrificadas* representaban la imagen de un obsequio para el difunto mismo, un regalo y su “corte” para el otro mundo. En efecto, este aspecto es el que más se está fomentando y reforzando en la imagen de la inmólación de las víctimas humanas tras la muerte de algún personaje de muy alto rango social: “para que le sirviesen (como ellos imaginaban) en el otro mundo”.¹⁵⁸⁵ Esta imagen se transfiere también al estado de espíritu de las víctimas mismas, puesto que la imagen no sorprende ningún aspecto de resistencia a este destino de parte de las futuras víctimas: “con el qual engaño los esclavos y esclavas y los demas morian de buena gana y muy contentos,

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, pp. 693, 663.

¹⁵⁸¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 641.

¹⁵⁸² Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 493.

¹⁵⁸³ *Ibidem*, p. 519.

¹⁵⁸⁴ *Ibidem*, pp. 704, 600, 741.

¹⁵⁸⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 296, 297; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 81; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 303, 453; *ibidem*, vol. 2, p. 65.

porque creían iban allá á ser señores y á ser los grandes del rey".¹⁵⁸⁶ Tampoco falta, como en el caso de las otras víctimas, sacrificadas en las principales fiestas del calendario religioso indígena, el brebaje que ayuda a la víctima a enfrentar mejor la suerte y su destino final: "*y porque no sintiesen tanto la muerte, teníanlos emborrachados*".¹⁵⁸⁷

Se destaca, sin embargo, la inmixción de la proyección del Otro, la proyección cristiana sobre una costumbre semejante. La víctima es un "*triste esclavo*"¹⁵⁸⁸ y el sacrificio funerario indígena es una "*crueldad*", dice Duran, pues "*los mandó matar á todos, que nenguno quedó vivo de quantos siruieron al Rey Auitzotl... el mayor carnicero que auia auido*".¹⁵⁸⁹ Y la proyección se extiende también sobre la imagen de las mismas víctimas. Si en su creencia idolátrica pensaban que iban a parar en un destino "*glorioso*" en el otro mundo, en efecto, "*iban á gozar de las llamas infernales para in eternum con su señor*".¹⁵⁹⁰ La imagen del indígena como víctima, participante en el acto sacrificial, que se entrega de buena voluntad es más condenable, incluso que la del idolatra indígena forzado a cumplir el papel de víctima en un tal sacrificio. Las víctimas presentes en un sacrificio de este género son de dos tipos: los esclavos personales del difunto – los que hemos presentado en un apartado anterior – a los cuales se suman, en caso del rey de México, los esclavos ofrecidos como obsequias por los príncipes súbditos y aliados.¹⁵⁹¹ De esta manera, algunas veces, la imagen del sacrificio funerario toma las proporciones de un pequeño holocausto: "*le ofrecieron gran número de esclauos, que pasauan de dozientos los que tenia al rededor de sí los quales auian de morir para ir á acompañalle á la otra vida*".¹⁵⁹² La imagen del cortejo funerario, sin embargo, es parecido al de los cristianos: "*el cadáver era llevado al Teuhcalli por / unos que lloraban y por otros (porque tal era la costumbre) que cantaban versos en alabanza y gloria del difunto*".¹⁵⁹³

El sacrificio de si mismo representa un pilón importante de la devoción cristiana expresado de varias maneras: ayuno, abstinencia, flagelación, oración. La flagelación era una de las costumbres más

¹⁵⁸⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 541; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 296-297.

¹⁵⁸⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 297.

¹⁵⁸⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 356.

¹⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 467.

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 541.

¹⁵⁹¹ *Ibidem*, pp. 357, 303, 356-357, 357-358, 467, 541; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 80, 83; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 65.

¹⁵⁹² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 453, 303, 357, 370; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 296.

¹⁵⁹³ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 81-82.

comunes en este sentido, practicada tanto por los monjes como también por algunos laicos devotos. Sin embargo, la única sangre humana vertida, y aceptada como tal por la Iglesia, es aquella del Redentor del hombre, proyectada a nivel simbólico en las ceremonias de la misa católica. En consecuencia, las prácticas del auto-sacrificio realizadas por los sacerdotes indígenas¹⁵⁹⁴, en especial, y además los aspectos y la amplitud que alcanzaba esta práctica, impactaron de igual manera en la visión de los españoles. Esto se constituyó, de esta manera, en un aspecto destacado del imaginario general del sacrificio humano indígena, junto a la imagen del acto ritual del sacrificio en sí y sus rituales anexos. La imagen del impacto producido por este tipo de acto ritual está ilustrada por medio de varias locuciones muy significativas. Algunas de estas expresan el puro rechazo: “*haciendo en sí mismos temerarios sacrificios y crueles*”¹⁵⁹⁵, “*hacían aquellos y espantosos sacrificios en sí mismos*”¹⁵⁹⁶, “*se tormentaran e hirieran a sí mismos de mil maneras*”¹⁵⁹⁷, “*inaudito y horrendo sacrificio*”¹⁵⁹⁸, “*haciendo en sí mismos una abominable carnicería*”.¹⁵⁹⁹

Otras imágenes del auto-sacrificio sangriento indígena están grabadas como proyecciones cristianas de aspecto exagerado de las costumbres idolatras: “*el sacrificio de sangre y penitencia*”¹⁶⁰⁰, “*crueles penitencias y sangrientos sacrificios*”¹⁶⁰¹, “*mucha mortificación en ayunos y penitencia estraña*”¹⁶⁰², “*penitencia y martirio que en sí mismos hacían*”.¹⁶⁰³ Pero este martirio pertenece a la cara contraria a la verdadera religión, es un martirio del mundo del demonio, quien, como vimos, construye en este Nuevo Mundo su propio reino, copiando y adjudicándose para sí mismo los misterios de la verdadera fe.¹⁶⁰⁴ La imagen es algunas veces tan escalofriante que afecta incluso la percepción sensitiva del que rememora este cuadro: “*cosa que hace temblar las carnes.*”¹⁶⁰⁵

¹⁵⁹⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 440, 540-550; *ibidem*, vol. 2, pp. 34, 143, 158, 256.

¹⁵⁹⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 546.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 276.

¹⁵⁹⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 156.

¹⁵⁹⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 218.

¹⁵⁹⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 286.

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 277.

¹⁶⁰¹ *Ibidem*.

¹⁶⁰² *Ibidem*, p. 34.

¹⁶⁰³ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 65, 53.

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 175.

Un aspecto aterrador que se destaca en esta visión del auto-sacrificio sangriento indígena es su carácter excesivo, reflejado especialmente en la imagen del sacerdote indígena sacando sangre de los pechos, de las orejas, de los molledos, de las pantorrillas, de las lenguas “*pasando por las heridas que con gran osadía se daban cordeles cañas pajas cada uno como mas devocion tenia*”.¹⁶⁰⁶

Otro aspecto de gran impacto y difusión de este registro imaginario se refiere al ritual de auto-sacrificio y penitencia por el cual perforaban el miembro genital (otros refieren a “*partes pudendas*”, “*los sexos*”, “*sus naturas*”) para pasar cordeles: “*otros se atravesaban el miembro genital por el lado, y pasaban por él veinte o cuarenta brazas de cordel*”.¹⁶⁰⁷ Hay imágenes, aisladas, que sobrepasan incluso el carácter desviador del auto-sacrificio. Para algunos, éstas son inimaginables, pero para otros, todo es posible cuando se trata de la idolatría del indígena del Nuevo Mundo (el ejemplo es de la Nueva España). Tal ejemplo es el referido por Cervantes de Salazar con respecto al acto ritual efectuado por ciertos sacerdotes durante la fiesta de Tezcatlipoca: “*se cortaban las lenguas y daban la carne al demonio*.”¹⁶⁰⁸ Este cuadro imaginario no está sujeto a ninguna discriminación de género, pues tanto los varones como las mujeres se dedicaban a este ritual constante (puesto que en varias ocasiones, el mismo ritual lo efectuaba toda la población, sin excepción, de los recién nacidos – a quienes les punzaban sus padres – hasta los viejos), en función del grado de devoción de cada uno.¹⁶⁰⁹ La imagen que resulta de este tipo de sacrificio presenta los mismos rasgos que en el caso del sacrificio humano. El aspecto es repulsivo y horrorífico al mismo tiempo; todo está lleno de sangre, tanto los ídolos, como los mismos penitentes, agotados y con las carnes sajudas, y “*las lenguas y las orejas harpadas*”.¹⁶¹⁰

La proyección idolátrica que se le inculca a esta imagen auto-sacrificial está ubicada en el ámbito de las antiguas poblaciones del Próximo Oriente, los antiguos judíos – con su ceremonia de la circuncisión – y los idolatras de Baal – con sus auto-sacrificios parecidos a los indígenas de la Nueva España.¹⁶¹¹ Finalmente, en la proyección cristiana, la imagen del auto-sacrificio indígena es una acción

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*, pp. 276-277, 116-117, 285-286; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 212, 218; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 215; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 153.

¹⁶⁰⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 64, 175, 285-286; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 37; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 77, 162.

¹⁶⁰⁸ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁰⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 211; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 35.

¹⁶¹⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 211; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 277; *ibidem*, vol. 1, p. 546; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹⁶¹¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 211.

trabajosa/penosa pero con una meta deplorable, desalentadora, así como la expresan en un tono apoteótico, pero con una cierta dosis de sarcasmo, Alonso de Zorita y Gerónimo de Mendieta: “*con tanto dolor y trabajo ganaban el infierno*”, “*sin esperanza de perdón de culpa, y con certidumbre de perpetua pena.*”¹⁶¹² Con esta ocasión recordemos de nuevo la imagen genérica de la creencia del indígena, para quien lo que importaba realmente era la vida terrenal (para la gran parte de los indígenas) y no el destino en el otro mundo.

La problemática de la conexión entre la falta personal y el sacrificio humano se presenta bajo doble aspecto. Por un lado existe la imagen del castigo físico, directo y profano por los delitos o faltas cometidas por el indígena, indiferentemente de su rango social. Por otro, tenemos una imagen más compleja, dentro de la cual se destaca un aspecto peculiar – el esclavo sacrificado a los dioses. Para el primer caso, la imagen se refleja en la existencia de las jaulas o las cárceles públicas¹⁶¹³ y las diferentes maneras de ejecuciones públicas: empalar, ahorcar, ahogar, apalear, apedrear o desmembrar.¹⁶¹⁴ En cuanto al segundo aspecto, tenemos la imagen indirecta del esclavo víctima sacrificial que representa, en varias fiestas, las distintas divinidades indígenas. Con respecto a eso, afirma Duran de manera tajante: “*hase de entender que el vender á estos y hacellos esclavos era como sentenciallos á muerte porque era cosa notoria que á la segunda venta había de parar en ser sacrificado.*”¹⁶¹⁵ Otros dos aspectos están completando esta imagen. El primero se refiere a la purificación previa del esclavo, por lo cual “*quedauan linpios de aquella macula del cautiverio*”.¹⁶¹⁶ El segundo aspecto refuerza la imagen ambivalente del destino final de un esclavo, la muerte profana o la muerte sagrada: “*Si ya esclavo no se abstenía del hurto, era obligado a morir con un lazo al cuello o era sacrificado ante las aras de los dioses*”.¹⁶¹⁷

Además de esta visión muy difundida del esclavo, que debido a su falta y condena inicial, se transforma en una víctima sacrificial, otras imágenes vienen a completar el cuadro del sacrificio-castigo. Una de ella es la imagen del pecador que, por medio del sacrificio de sí mismo (sangriento),

¹⁶¹² *Ibidem*; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹⁶¹³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 529; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 244.

¹⁶¹⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 617; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 190; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 353; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 61, 93.

¹⁶¹⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 188; véase también Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 69, 122; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 365, 400; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 212.

¹⁶¹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 73, 72.

¹⁶¹⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 68.

redime sus pecados ante la divinidad. Es una imagen que afecta tanto a la gente común como también a los que servían a los dioses: “*De estos penitentes y confesantes había muchos así hombres como mugeres los sacerdotes en acabando que acababan los delincuentes de hacer aquella penitencia y confesion cogían todas aquellas pajas sangrientas iban al fogon divino y quemábanlas / alli y con aquello entendían quedar limpios y perdonados de sus culpas y pecados con la mesma fé que nosotros tenemos de nuestro divino Sacramento de la penitencia*”.¹⁶¹⁸ Otro caso es la falta de haber dejado que el fuego sagrado se apague, por lo cual “*mataban al guardián y rociaban el hogar con su sangre.*”¹⁶¹⁹, de igual manera, como un sacrificio expiatorio para el dios del fuego con la vida y la sangre del culpable mismo. Igualmente como castigo, si alguno de las victimas que representaban a los dioses en las ceremonias lograba escapar durante el periodo de la fiesta, “*el principal culpado de la guardia entraua en su lugar a representar al dios para despues morir.*”¹⁶²⁰ Una última imagen de sacrificio como castigo es ilustrada por el príncipe mexicano capturado por los españoles y liberado ulteriormente para entregar un mensaje de paz a Guatemuz, el cual “*muy enojado, no dexándole pasar adelante con su razón, le mandó luego sacrificar*”.¹⁶²¹

5.4. El cuerpo sacrificial: manejo y descomposición

La imagen del sacrificio humano indígena continua, tras la “ejecución” ritual, con otras fases por las que pasan el cuerpo sacrificial. Es el final de las tribulaciones de la víctima humana y al mismo tiempo la apoteosis de este imaginario. Dos son las imágenes generalizadas que afectan el cuerpo de la víctima. La primera consta en el desollamiento y, la segunda, en el consumo de la carne en un ritual antropofágico (por lo general). La imagen no retiene, en general, el aspecto repulsivo del proceso de desollamiento de la victima humana; sin embargo, cuando lo hace, remite a una comparación profana o de profunda irreverencia: “*echauan de brucas al muerto y abrianle desde el colodrillo asta el calcañar y desollauanlo como a carnero sacando el cuero todo entero*”.¹⁶²²

Todas esta imágenes en donde está implicada la comparación entre aspectos de ritualidad indígena y aspectos de vida cotidiana, profana, no significan otra cosa que el desprecio y la

¹⁶¹⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 161-162.

¹⁶¹⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 191.

¹⁶²⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 68-69.

¹⁶²¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 751.

¹⁶²² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 105, 151.

desconsideración para el acto religioso del Otro, del idolatra; acto, que, conforme a la ley cristiana no tiene ningún fundamento religioso, sino, más bien, irreverencioso (para el único y verdadero Dios). La imagen es tan corriente / ordinaria, que Nuño de Guzmán la utiliza como motivo para una intervención contra los tarascos: “*finjiendo que había muerto veintidós españoles y que con los cueros dellos hacía areitos*”.¹⁶²³ De aquí, la imagen de la piel de la víctima se distribuye en tres actitudes distintas. Una de estas consta en la visión de la nueva divinidad; el cuero humano esta vestido por un mancebo / joven sacerdote – con los aderezos de la divinidad correspondiente – quien se transforma de esta manera en la nueva divinidad que reemplaza así a la víctima humana que había representado la divinidad inmolada.¹⁶²⁴ Otra imagen en el manejo del cuero humano consiste en el indígena vestido con el cuero de la víctima pidiendo limosna: “*vestíanse aquellos cueros otros indios... y andauan de casa en casa, primero todas las casas de los señores y de los mandoncillos, y luego por todas las demas casas, á pedir limosna con aquellos cueros vestidos*”.¹⁶²⁵ Relacionada a esta imagen aparece otra, complementaria, la imagen “olfativa” del hedor que emanaban aquellos cuerpos tras vestir muchos días los cueros de las víctimas: “*quando se benia a acabar edian ya los cueros y estauan tan negros y abominables que era asco y horror bellos*”.¹⁶²⁶ Junto a estas dos imágenes aparece otra, posiblemente menos corriente, el cuero de la víctima sacrificada como trofeo, especialmente en el caso del guerrero que la había capturado: “*desollaban el cuerpo y henchían el cuero de algodón y por memoria llevábanlo a colgar en casa del señor*”.¹⁶²⁷ El tercer aspecto y la etapa final del periplo del cuero de la víctima sacrificada está ilustrada por la imagen del destino último; los cueros, ya habiendo cumplido su propósito y sin ninguna otra utilidad ritual, eran abandonadas o enterradas en alguna sotana, junto al templo: “*enterráuanlos en una pieza del templo que auia para solo aquel effeto*”.¹⁶²⁸ El desollamiento de la víctima humana, junto con la imagen del tzompantli, representan la fase intermedia del manejo de ésta. La última fase de este imaginario está representada por el manejo de la carne inmolada.

5.4.1. Antropofagia y canibalismo

¹⁶²³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 809.

¹⁶²⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 105, 146, 151, 159; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 38; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 85; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 166; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 214.

¹⁶²⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 228, 531.

¹⁶²⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 110; *ibidem*, vol. 1, pp. 531, 228; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 215.

¹⁶²⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

¹⁶²⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 228; *ibidem*, vol. 2, p. 108.

Una imagen peculiar de la antropofagia, atribuida al indígena y que penetra en el imaginario del español, más bien como una fábula, es la imagen de la antropofagia divina: “*querian aquella gente para comida sabrossa y caliente de los diosses cuya carne les era dulcísima y delicada*”.¹⁶²⁹ Así la presenta de hecho Duran, mencionando el truco del que se aprovechaban los sacerdotes para hacer creer al pueblo que la diosa comía en verdad la víctima humana: “*tomauan su presso y metianlo allá dentro en la pieca donde estaua la diossa y matauanle al ordinario modo ... y juntamente sacandole vn pedaco de vn muslo y arrojauanlo fuera y decian que lo oyesen todos tomaldo allá que ya es comido fingiendo que la diossa lo decia.*”¹⁶³⁰ O la imagen apocalíptica del mundo al cumplirse un periodo de cincuenta años, cuando los dioses habían de venir “*a matarlos y comerlos a todos*”.¹⁶³¹

Aunque, generalmente, el pecado del indígena en comer carne humana es atribuido al demonio, como una de las invenciones suyas para mantener su dominación sobre el hombre, la imagen de la antropofagia indígena está proyectada algunas veces como un acontecimiento histórico, sea que derive de un personaje histórico – Tlacaelel – sea de un evento calamitoso: “*la de comer carne humana cien años ha un hambre acerba los obligó, para no perecer a comer carne de hombres sacrificados.*”¹⁶³² Al igual que la imagen del sacrificio humano, proyectado como una extensión, un pretexto para obtener víctimas para la inmolación, la imagen de la antropofagia ritual indígena es también conectada con los conflictos constantes con las otras poblaciones: “*para que los enemigos traxesen esclavos y gente para sacrificar y comer*”.¹⁶³³ De aquí surge, aunque leve, la imagen del tributo antropofágico; los pueblos nahuas de Xoconusco eran obligados, cada uno a entregar a los conquistadores, “olmecas”, dos niños, quedando incierto su destino, “*si eran para los sacrificar o para los comer o para su servicio*”.¹⁶³⁴

El discurso evangelizador del conquistador y del fraile representa de hecho una misma imagen, dual, puesto que contiene al mismo tiempo una secuencia de la imagen del indígena antropófago como

¹⁶²⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 42, 43, 187, 288.

¹⁶³⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 136.

¹⁶³¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶³² Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 137; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 224- Tlacaelel como inventor de sacrificios crueles y espantosos.

¹⁶³³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶³⁴ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 618; Para una breve presentación sobre los debates con respecto a la dimensión del sacrificio mexicano véase Luis Pancorbo López. *El banquete humano: Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 251-259.

también una proyección cristiana genérica orientada hacia la idolatría.¹⁶³⁵ Las expresiones que reflejan la imagen de la antropofagia ilustran la condena, el carácter reprobatorio de la costumbre indígena – “*la nefaria comida de carne humana*”, “*banquetes y fiesta de carne humana*”, “*la crueldad con que repartían aquel cuerpo*”, “*abominable y ferino uso y costumbre de comer carne humana*” – y, algunas veces, el carácter profano e irreverente con respecto al ser humano, al cuerpo de las víctimas sacrificadas – “*puestos entre las viandas*”– y del indígena consumidor – “*todos hartos de carne*”.¹⁶³⁶ La diferencia entre los indígenas de las Islas y los de México forzaron a los españoles a reevaluar y re articular su comprensión de la antropofagia. Al mismo tiempo, aunque era evidente la diferencia entre los dos tipos culturales, como el interés del español estaba dirigido hacia la dominación y exploración del nuevo territorio, transfirieron la imagen de la antropofagia caribeña hacia los nuevos pueblos, adaptándola y utilizándola, junto con otros pecados, como justificación para sus acciones.¹⁶³⁷

La imagen de la práctica común y constante, habitual, de consumir carne humana¹⁶³⁸ se traduce por un grito de desesperación y reprobación de parte del Otro: “*¡cosa inhumana y cruel!*”.¹⁶³⁹ Por otra parte, aunque sin perder el carácter abominable, se filtra una imagen paralela a la anterior, en donde se enfatiza el aspecto sagrado de la costumbre. La antropofagia indígena recupera su esencia ritual, religiosa, puesto que, como afirma Mendieta, “*la carne de los sacrificados ante sus dioses, tenían en mucha veneración*”.¹⁶⁴⁰ Más aún, y esta imagen tiene doble filo, la fiesta misma cobre una dimensión diferente “*cuando había muertes de hombres porque el comer en ellas carne humana la hacían toda doble y solenísima*”.¹⁶⁴¹ Es una imagen de doble filo, puesto que induce también la visión de la codicia, la avidez y el antojo por consumir carne humana, así como lo expresa Tomás López Medel: “*cuando se le antojaba mataba de ellos el que quería y por esta vía morían muchos*”.¹⁶⁴² De aquí falta solo un paso

¹⁶³⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 213, 219; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 133, 163, 248.

¹⁶³⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 213, 218; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 548; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 146; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 355; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 229.

¹⁶³⁷ Kelly L. Watson. *Insatiable Appetites Imperial Encounters with Cannibals in the North Atlantic World*, New York, New York University Press, 2015, p. 89.

¹⁶³⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 289; *ibidem*, vol. 2, p. 146.

¹⁶³⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 192.

¹⁶⁴⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 225; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 116; Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 232.

¹⁶⁴¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 271.

¹⁶⁴² Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 233.

para la imagen del canibalismo, en el sentido de Cristóbal Colon, es decir, de la antropofagia profana, no-ritual, expresada muy elocuente por el mismo autor (Tomás López Medel): “*habiendo cumplido con lo que tocaba a su religión, se pesaba y vendía la carne de ellos públicamente para mantenimiento de los hombres, como si fueran carneros o puercos o otros animales, que es carne que ellos apetecen y comían muy gustosamente.*”¹⁶⁴³ Una imagen más explícita, del canibalismo, extraída completamente del contexto ritual, evoca el médico y botánico español Francisco Hernández, mencionando el caso de los traidores, quien, además de sufrir una muerte atroz, eran distribuidos después en pedazos “*para que se lo comieran a las cohortes por barrios, para que a nadie se ocultara sentencia tan severa.*”¹⁶⁴⁴

Una imagen de un impacto estremecedor, aunque no pertenece al aspecto antropofágico humano, sino a la antropofagia animal, relacionada con los cuerpos o restos de cuerpos humanos sacrificados (y no de origen animal) entregados a los animales salvajes del “zoológico” de Montezuma, es el espectro visual-sensitivo-olfativo de la sangre (considerada) humana: “*vieron el suelo cuajado de tanta sangre, que metiendo por él un palo, temblaba; hedía tan terriblemente aquel lugar que no había quien lo sufriese.*”¹⁶⁴⁵ Contra todo esto se perfila la imagen del capitán español, de Hernán Cortés, como la proyección de un héroe civilizador de otros tiempos: “*Sacrificios crueles inhumanos valeroso Cortes vos los quitases en que habéis imitado a los romanos que hicieron lo mismo en otras partes habéislos quitado a los mexicanos y en otros reinos propincuos y distantes y quitastes el comer de carne humana en toda la monarquía mexicana.*”¹⁶⁴⁶ A veces, el español se apropia del mismo mensaje antropofágico, con un matiz tal vez sarcástico, para redirigirlo contra el Otro, el indígena. Pero esta faena de pesada carga psicológica puede lograrla un solo personaje, la imagen (personificación) del héroe español, Cortes: “*mirad no os descuidéis, porque si éstos os cogen otra vez os comerán vivos.*”¹⁶⁴⁷

La imagen genérica de la manipulación del cuerpo de la víctima humana y de su preparación alimentar tiene lugar en las casas de los dueños que habían ofrecido la víctima o de los que la habían capturado en la guerra. Es una imagen “común” que no está transgrediendo la calidad sagrada del

¹⁶⁴³ *Ibidem.*

¹⁶⁴⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁴⁵ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 298.

¹⁶⁴⁶ Soneto de Francisco de Arzeo en loor de Remando Cortes y de sus compañeros, *cf.* Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 804.

¹⁶⁴⁷ Cortes hacia los recaudadores de tributo mexicanos aprisionados por los totonacos, *cf.* Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 167.

espacio ritual. Sin embargo, algunas veces la imagen traspasa estos límites, lo cual induce y transfiere una carga negativa mayor a la ya existente por el ritual sacrificial en sí. El templo, por la contaminación de la doble carga negativa – la inmólación de la víctima humana y los cuerpos humanos listos a ser desmembrados y servir de guisado – se convierte en un espacio profano, una cocina en donde, el cuerpo sacrificado, aventado por las gradas del edificio sagrado, era recogido abajo “*donde de presto era hecho quartos y puesto a cocer*”.¹⁶⁴⁸

Un aspecto distintivo en la imagen genérica de la antropofagia indígena de la Nueva España en comparación con la imagen de otros indígenas del Nuevo Mundo, como los caribes o los indios brasileños (tupinamba), es el consumo de carne humana sacrificada y “santificada” previamente a sus dioses. Mientras que, los otros lo hacían “*puramente y por sólo este fin de satisfacer su apetito y apascentarse de carne humana y tenella por su mantenimiento*”.¹⁶⁴⁹ Es un aspecto, una imagen cultural, superior, del indígena de la Nueva España, al igual que el consumo de carne preparada por cocción o asada, guisada “*en diferentes manjares*”, y no cruda.¹⁶⁵⁰ Esta imagen esta completada por la visión, no menos repugnante y además inhumana, de las comidas con carácter sagrado, “*torpe y sucia*”, en donde utilizaban como “ingredientes” sangre de niños sacrificados y pedazos de carne humana.¹⁶⁵¹

La imagen del antropófago indígena cubre un espectro bastante amplio. Empecemos con la imagen del rey (mexica) en donde se destaca una visión matizada. En esencia es la imagen del rey-antropófago, un Antífates del Nuevo Mundo, pero abarcando tonalidades visuales extremas y diferentes. En primer lugar es un antropófago goloso; dice Diego Duran sobre Montezuma: “*quéntase deste Rey que ningun día se le pasó, desde que reynó, que no comiese carne humana, para lo qual tenía muchos esclavos, y cada día mataua ó mandaua matar uno, para comer él y sus conuidados, ó los continos de su boca; y esta era la mayor pitanza ó potage que él tenía y á su mesa se servia*”.¹⁶⁵² Una imagen especial en este sentido del rey antropófago, aceptada como real por unos y rechazada por otros, es aquella del consumidor de carne tierna de niños: “*y lo que dicen de los niños es burla*.”¹⁶⁵³ Por

¹⁶⁴⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 213.

¹⁶⁴⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 245.

¹⁶⁵⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 73; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 585; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 38, 42.

¹⁶⁵¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 224-225; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 262.

¹⁶⁵² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 549.

¹⁶⁵³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 288.

otro lado, se impone la imagen peculiar del rey (Montezuma) o general, de los reyes, que “no comían para nada carne humana, excepto por motivo religioso la de los inmolados a los dioses”.¹⁶⁵⁴

Las personas de alto rango social, “principales, nobles y señores” indígenas, se constituye en una segunda categoría de antropófagos.¹⁶⁵⁵ Esta imagen no presenta la misma gradación tonal como la imagen del rey, sino que es casi monolítica en la condena, aunque guarda una conexión continua con el carácter sagrado de la víctima; es el antropófago encarnizado en tal costumbre: “de la qual carne estos días enchian todos los principales y señores sus vientres”.¹⁶⁵⁶

El siguiente escalón en la imagen de la jerarquía antropofágica indígena está ocupado por el sacerdote. Como lo hemos visto antes, su imagen es totalmente oscura al contacto con el ambiente ritual del sacrificio humano. Con respecto a la antropofagia, el sacerdote ocupa el lugar más bajo, es la imagen más detestable de toda la jerarquía, sobrepasando incluso la versión extrema del rey antropófago. El sacerdote indígena es hambriento por comer carne humana¹⁶⁵⁷, utilizando todo tipo de argucia “para tener ocasion de matar más onbres y comer carne humana”¹⁶⁵⁸ y su comida matutina es la carne humana.¹⁶⁵⁹

La imagen “modelo” del imaginario referente a la antropofagia indígena es el guerrero. Él es quien captura en las guerras las víctimas humanas para el sacrificio y también él es el que tiene derecho a beneficiarse de la carne de su presa. Aunque, debido a estas características evidentes, la imagen se asocia a veces directa o indirectamente con el gran número de cautivos, posibles festines suyos, de los cuales un solo guerrero podía beneficiar, su imagen no está oscurecida adicionalmente por otras proyecciones generadas por el Otro.¹⁶⁶⁰

Los comerciantes, se entiende, los ricos, ofrecían también víctimas humanas para servir en los ritos sacrificiales. En consecuencia, se beneficiaban del privilegio de disponer del cuerpo del esclavo

¹⁶⁵⁴ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 114; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 288.

¹⁶⁵⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 114; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 549; *ibidem*, vol. 2, p. 116; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 42, 303.

¹⁶⁵⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 549; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 114.

¹⁶⁵⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 43.

¹⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶⁵⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 192.

¹⁶⁶⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 42, 122, 136-137; *ibidem*, vol. 1, pp. 248, 249, 335.

después de que este había cumplido su papel sacrificial: “*conbidando y haciendo banquete con la carne de aquel hombre que habia traydo para ofrenda de su dios á todos los señores y principales*”.¹⁶⁶¹

El último escalón en esta jerarquía está ocupado por la gente común, el simple indígena. Incluso a este nivel está presente la tonalidad negativa del imaginario, aunque de manera indistinta – “*los demás*”, “*los ciudadanos*”, “*la gente*”. El cuerpo de la víctima, era llevado al calpulli “*donde despedazado y cortado en partes, lo repartían a los ciudadanos barrio por barrio para que se lo comieran*.”¹⁶⁶² Sin embargo, a este mismo nivel, último, encontramos por fin la imagen inmaculada del indígena: “*la gente común jamas la comia*.”¹⁶⁶³ La jerarquía antropofágica se refleja también en la imagen de las partes del cuerpo de la víctima que correspondían a cada escalón: los corazones, las manos y los muslos, constituyan el privilegio de los “señores”, el resto del cuerpo siendo entregado a los demás.¹⁶⁶⁴

Otras dos imágenes, ambas importantes, por varias razones, concluyen con la visión del antropófago indígena. La primera se refiere al carácter generalizado de tal costumbre, puesto que “*lo mesmo hacian los tlaxcalteca huexotzinca calpa tepeaca tecalca atotonilca y cauquecholteca*”.¹⁶⁶⁵ La segunda resalta la magnitud de la antropofagia y no de cualquier pueblo indígena sino exactamente del mismo aliado indígena del español, los tlaxcaltecas: “*es fama que los tlaxcaltecas y las ciudades sujetas a ellos, inmolan y devoraban durante la sola fiesta de Camaxtle que celebraban cada cuarto año, novecientos o mil hombres*.”¹⁶⁶⁶ La imagen antropofágica es tan fuerte y comúnmente arraigada en el imaginario del Otro que algunas veces incorpora la entera sociedad indígena, infestando incluso el símbolo de la pureza. El niño mismo, aun no-nacido, es a veces asociado con la costumbre idolátrica de comer carne humana: “*estando yo en el vientre de mi madre... y ella comiendo carne humana me cabía a mí parte del manjar*”.¹⁶⁶⁷

¹⁶⁶¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 78, 73, 288.

¹⁶⁶² Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 160, 168, 171; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 213; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 42.

¹⁶⁶³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 116.

¹⁶⁶⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 213; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 585; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p.42.

¹⁶⁶⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 42.

¹⁶⁶⁶ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 192.

¹⁶⁶⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 797.

Una visión, aunque no distinta en esencia, pero edificada como un aspecto peculiar del imaginario antropofágico, es la imagen del indígena mexicana. Es una imagen que surgió de manera lógica puesto que ellos representan el símbolo inicial de la resistencia contra los invasores españoles. En consecuencia, los mexicanos ocupan en el imaginario del Otro el lugar prominente. El imaginario del indígena de la Nueva España se construye, en gran medida, alrededor de la imagen del mexicana¹⁶⁶⁸ – sin faltar, sin embargo, la imagen multicultural – de donde, irradia, algunas veces, generalizaciones hacia las otras culturas de la Nueva España. Sin embargo tenemos que descartar otro aspecto muy importante: este imaginario peculiar aunque tenga en su base experiencias locales, puede sufrir múltiples injerencias externas que pueden fijarse como imágenes estables o quedándose solo en la capa periférica. Tal puede ser el caso de la imagen indistinta y descontextualizada (sin contexto exacto, aunque anteriormente alude a sacrificios humanos, lo que sugiere solo indios “civilizados”, como los mexicanos, incas o incas y no caribes o “brasileños”) presentada por Tomás López Medel, un efecto posible de la generalización extra contextual: *“los occidentales indios no tenían cosa en este caso que por acá no se hubiese visto y estuviese más abominable y sangrienta, aunque el estudio y abominable uso de los otros de matar hombres por solo apetito de comer carne humana es digno de presentáneo y riguroso remedio.”*¹⁶⁶⁹

Gran parte del imaginario antropofágico mexicano tiene su origen en el primer choque cultural, tras la invasión española, surgido, en gran medida por la experiencia peculiar del conquistador; la guerra amplifica aun más este aspecto del imaginario cultural. El imaginario se refleja también en el choque entre los dos tipos de mensajes culturales. Por un lado, el mensaje evangelizador, generalizador, del español, que es un mensaje preconcebido, con raíces profundas en el imaginario colectivo europeo y alimentado aun más por las nuevas experiencias y, por otro lado, el mensaje del conquistado. El mensaje transmitido por el mexicano – en el contexto bélico al que nos referimos –, por lo general, es un mensaje casi completamente antropofágico. El conflicto, la guerra con el español y sus aliados hace emanar, como un leitmotiv, mensajes de contenido antropofágico.¹⁶⁷⁰ Incluso la imagen del mexicano, luchador por su libertad, prefiriendo más bien la muerte que el yugo español, está contaminado por la

¹⁶⁶⁸ Sin absolutizar, cualquier imaginario se forma alrededor de un “modelo” y sus “imágenes” adyacentes; en el caso presente, el modelo es el mexicano y sus principales “imágenes”, los pueblos mayas, los tlaxcaltecas, los tarascos o los chichimecas.

¹⁶⁶⁹ Tomás López Medel, *op. cit.*, p.251.

¹⁶⁷⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 162, 614, 615, 664; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 481; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 195.

misma imagen antropofágica: “*más querían que después de muertos en la guerra, o de hambre, sus enemigos los comiesen*”.¹⁶⁷¹

La imagen de la antropofagia indígena no se perfila entre los españoles como un fenómeno aislado, sino que está inmersa dentro del imaginario general de la antropofagia, siendo proyectada y comparada con el mundo ya conocido – la antigüedad o el presente – de Asia, África y del Viejo Mundo mismo. Tal es el caso de la referencia con respecto a la experiencia mencionada por San Gerónimo y el canibalismo de los “scottos británicos” de Francia, que comían carne humana, siendo rodeados de ganado.¹⁶⁷² Otro caso, probablemente una anécdota que circulaba en ciertos medios de la sociedad española de aquel tiempo y fijada en el imaginario antropofágico, es la historia de un comerciante de esclavos negros, quien, en su viaje a Guinea fue recibido por el jefe local y convidado a carne humana de negros. Cuenta Peralta que le mostró un cuarto en donde “*tenía más de cincuenta quartos de negros colgados y salados y en su adobo, a su modo y gusto, y en otra muchos colgaderos de morcillas y longanizas*”.¹⁶⁷³ Sin embargo, en la comparación del indígena con el negro, en la visión de Peralta, la práctica de la antropofagia “*agraua más a los yndios, porque primero sacrifican al hombre y después se le comen*”.¹⁶⁷⁴ Tal vez, esta imagen empeorada de la antropofagia indígena se debe, en su opinión, a la presencia del ritual sacrificial que agrava doblemente la falta por estar primero consagrando la carne al demonio primeramente y, después, consumirla. La proyección idolátrica de la antropofagia indígena cubre también otras dimensiones espacio-temporales. En este sentido, es un reflejo de la imagen del idolatra en tiempos de los apóstoles y una copia exacta de las ceremonias de los tribus idolatras de Israel: “*sacrificar niños, comer carne umana, matar los presos y captivos en la guerra, todo cerimonia judaica de aquellos diez tribus de Israel dichos: todo*”.¹⁶⁷⁵ La proyección cristiana se resume solamente a la comunión con el manjar o los ídolos de masa que contenían la sangre de los niños sacrificados¹⁶⁷⁶ y, especialmente al “*tiempo de la redencion*”. Este “*tiempo de la redención*” se refiere al momento de la intervención divina, que tiene lugar, según Eusebio Alejandrino, cuando los pecados idolátricos llegan a la extrema expresión, “*cuando el mundo andaba más descarriado y ya había venido a mayores y a más abominables pecados ... y que los hombres*

¹⁶⁷¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 739.

¹⁶⁷² Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 167-168.

¹⁶⁷³ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 76; 75.

¹⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶⁷⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 59; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁷⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 224.

*tenían por manjar la carne humana, matándose unos a otros para comerse... y, según esto, lo mismo podemos llorar de la miseria de los occidentales indios ...que quiso Dios apiadarse de ellos y envialles remedio permitiendo su divina bondad que fuesen halladas y descubiertas las Indias, para que mereciesen ser predicados y traídas al culto de su verdadero.”*¹⁶⁷⁷

La misma imagen, del indígena antropófago, puede encontrarse volteada al revés, es decir, la proyección se aplica esta vez en sentido contrario. Así es como aparece la mención de Mendieta con respecto a la visión indígena en donde el español es (también) el antropófago: “*entendiendo sus padres que la gente española comía carne humana, se los quisieron ofrecer y sacrificar; mas los niños, huyendo de la muerte, se escondieron*”.¹⁶⁷⁸ Imagen que tiene su propia explicación lógica – los indígenas creyendo que los nuevos llegados eran sus antepasados dioses – pero que tiene su lugar específico dentro del mismo imaginario antropofágico indígena de la Nueva España. Hay algunas imágenes basadas en acontecimientos reales que se fijan firmemente en el imaginario colectivo, sea por su carácter insólito o por otra razón. Uno de estos ejemplos es el caso del soldado español que, durante la persecución mexicana que siguió a la derrota de México, no pudiendo sufrir más el hambre se comió los hígados de un compañero muerto.¹⁶⁷⁹ Así es como se perfila una imagen del español caníbal. Otra anécdota, esta vez, relacionada con el imaginario del indígena antropófago, trasladado al otro lado del Atlántico, en el Viejo Mundo, es ilustrada por la locura de la madre de Aguilar, quien jamás quiso comer carne al enterarse que su hijo estaba en poder de los indios “*diciendo que era la carne de su hijo*”.¹⁶⁸⁰

Como hemos visto antes en el discurso bélico del mexicano, el español sufre constantemente el impacto de la imagen antropofágica proyectada sobre su misma persona. En efecto, el español está rodeado durante todo su periplo por la Nueva España y acompañado por la imagen antropofágica que lo aterroriza a cada paso.¹⁶⁸¹ Cuando esta amenaza que planea sobre su cabeza se vuelve más real que nunca, durante la guerra contra los mexicanos, la imagen del guerrero español empieza a debilitarse cediendo en final a esta presión constante. Ya no es el conquistador valiente sino un simple soldado perseguido por la suerte cruel; tan grande es el impacto creado por la imagen de la antropofagia (y

¹⁶⁷⁷ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 251.

¹⁶⁷⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 473.

¹⁶⁷⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 500.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 120.

¹⁶⁸¹ Aguilar, *cf.* Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 452, 458, 508; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 116, 126-127, 149, 206, 211, 257-258, 267, 365, 465, 474, 704.

muerte sacrificial) indígena: “*llorando muchos de ellos amargamente*”¹⁶⁸², “*venían llorando y dijeron que los habían tenido atados y que los querían sacrificar en siendo de día al dios de la victoria y comérselos*”.¹⁶⁸³ Estaban en otro mundo, diferente de todo lo que habían experimentado antes; era como si sus peores pesadillas salidas del imaginario monstruoso e idolátrico se habían vuelto realidad. Era un mundo idolátrico, del sacrificio y de la antropofagia indiana. La mejor expresión de esta visión pesada está relacionada con la imagen del supuesto complot indígena, antes de la masacre de la flor señorial indígena en la gran plaza del Templo Mayor: “*por la mañana el día del baile habían puesto las mujeres infinita cantidad de ollas con agua al fuego, para comer a los españoles cocidos en chile.*”¹⁶⁸⁴

Una de las imágenes más terroríficas y desalentadoras al mismo tiempo de la antropofagia indígena, experimentada por los españoles y que se volvió, tal vez, una imagen icónica del imaginario es el episodio de Tehuacán. Es la imagen de la matanza de algunos españoles, tratados como toros encerrados en un corral: “*Era lástima ver las señales de las manos ensangrentadas por las paredes, los gritos y voces que daban, padesciendo tan cruel muerte... Después, hechos pedazos, los inviaban, como cuartos de venados, en presente, a sus amigos*”.¹⁶⁸⁵

5.4.2. Metamorfosis del cuerpo sacrificial

El cuerpo de la víctima sacrificada (indígena) sufre algunas veces proyecciones negativas resultadas de algunas comparaciones irreverentes. Una imagen semejante es la víctima que, después de ser sacrificada delante del ídolo, era echada por las gradas del templo y abajo se le cortaba la cabeza para que sea expuesto en un palo en el patio del templo. Esta imagen es alterada de modo que el sentido del acto es equiparado al castigo recibido por los delincuentes, pues el mismo tratamiento sufre, algunas veces, el cuerpo no-sacrificial del delincuente: “*cortábanle la cabeza y poníanla en un palo alto, como suelen hacer a los descuartizados por grandes delitos, y levantado el palo ponían lo en el patio del templo*”.¹⁶⁸⁶ Otra distorsión que afecta la imagen del cuerpo sacrificial está relacionada con el español invasor. La visión que se está proyectando sobre la imagen del cuerpo – alimento tiene como objeto al mismo autor de esta perspectiva. El español mismo se ve como una presa, como un animal

¹⁶⁸² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 626.

¹⁶⁸³ Con referencia a los tlaxcaltecas, *cf.* Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 503.

¹⁶⁸⁴ El baile indígena de la matanza de Alvarado, *cf.* Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 464.

¹⁶⁸⁵ *Ibidem*, pp. 548-549.

¹⁶⁸⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 253; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

enjaulado a fin de que sirva al banquete del indio goloso de carne humana: “*quedamos en caponera, para que estando más gordos, para otra fiesta que venía, solemnizásemos con nuestras carnes su banquete*”.¹⁶⁸⁷

El origen y la fase anterior a esta imagen alterada se encuentra en la primera etapa de la preparación del cuerpo sacrificial para que sea apto para el acto ritual. El primer aspecto que destaca es que todos los cuerpos sacrificiales son cautivos de guerra. En consecuencia, la futura víctima debe de presentarse o debe de ser presentada ante la divinidad en un estado digno de una oblación entregada al ámbito sagrado, por lo cual debe ser cuidada y alimentada para “lucir” de vivacidad delante la divinidad. Por lo tanto, la imagen presenta la atención que tienen que recibir las futuras víctimas en ser bien sustentadas con comida y bebida por los “mandocillos” de los barrios a quien fueron entregados con este fin: “*llamaua á los Calpisques, que son los mandoncillos de los barrios, y entregáuanselos para que tuviesen cuidado dellos, diciendo que eran la merced del sol, señor de la tierra, que los daua para el sacrificio. Los calpisques los receuian y los ponian en las casas de sus comunidades ó del sacerdote de tal barrio, y les dauan de comer y beber, por cauezas, hasta que eran llevados al sacrificio.*”¹⁶⁸⁸ Hasta aquí, la imagen no deja entrever nada extraño; sin embargo, hay también otra variante que deja entrever otro aspecto, de donde, posiblemente, surgió la imagen del cuerpo sacrificial como carnero, cumpliendo la función de simple alimento. Esta otra variante se expresa de una manera muy expresiva y explícita a través de una sola palabra sugestiva – “gordos”, “engordándolos”, “engordasen” – unida, hay que mencionarlo, a la imagen del ritual: “*daldes muy bien de comer, questen gordos y buenos para quando se llegue el día de la fiesta de nuestro dios para ser sacrificados*”.¹⁶⁸⁹ Si bien esta imagen está todavía conectada a la imagen del sacrificio ritual, el imaginario del español en combinación con el discurso antropofágico del indígena son suficientes para que, trabajando juntos, armen todo en una sola imagen aterradora, así como lo hemos visto más arriba.

Una de las imágenes que proyectan el cuerpo sacrificial delimita una imagen peculiar del indígena – el mexicano – quien, durante el asedio español de su capital, prefiere comer solo hierbas silvestres o morir de hambre que alimentarse del cuerpo de su prójimo: “*notaron los nuestros una cosa no digna de olvidar, que los recién muertos hedían y después no hacían gusanos, tanto que como carne momia se enxugaban en muy breve, de manera que tomando a uno por el pie le levantaron entero,*

¹⁶⁸⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 116, 212-213, 519.

¹⁶⁸⁸ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 236, 287, 390.

¹⁶⁸⁹ *Ibidem*, pp. 222, 242, 470; Tomas López Medel, *op. cit.*, pp. 230-231; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 382-383.

*como si fuera hecho de cañahexas. La causa desto se cree que era el comer poca carne o ninguna, sino era la que de cuando en cuando comían de los que sacrificaban, porque de la de los suyos siempre se abstuvieron.*¹⁶⁹⁰ Y esta imagen viene a enfrentarse a la imagen del español, mencionada anterior, quien, no pudiendo sufrir más el hambre canibalizo el cuerpo de su propio camarada muerto y no de un enemigo. Una imagen del “noble” y civilizado vencido versus una imagen del “caníbal” vencedor.

5.4.3. Sacrificio y antropofagia entre luces y sombras

El sacrificio humano y la antropofagia (ritual o no), dos de los aspectos prominentes del imaginario indígena de la Nueva España en la visión del español en nuestro caso, tras ser sometidos al juicio del Otro posibilita el surgimiento de tres tipos de imágenes distintas y, algunas veces, combinadas, duplicitarias. Estos tres tipos son representados por las imágenes del sacrificio / antropofagia prohibido, tolerado y castigado, cada una con su pauta temporal y contextual.

La primera en orden cronológico es la visión de lo prohibido y se vislumbra, desde la llegada de los españoles, en el discurso del conquistador. Así como hemos visto antes, ese discurso tiene un patrón dual, político-religioso. Por un lado, se evidencia la imagen del emperador cristiano todopoderoso y, por el otro, la imagen teologal, más exacto, unos aspectos del imaginario general del idolatra. Esta primera visión, desde el punto de vista religioso, que es lo que nos interesa aquí, se centra en la condena y el rechazo – prohibición del sacrificio humano y de la antropofagia.¹⁶⁹¹ Así como lo manifestamos, esta imagen abarca varios matices: desde el preámbulo, la simple exposición discursiva – *“me invió a que le visitase y hablase”*, a una amable solicitud – *“rogó muchas veces a los señores”*¹⁶⁹² – y al final a la prohibición efectiva – *“vedó matar los hombres en sacrificios”*.¹⁶⁹³ Esta imagen escalonada de la actitud y acción española tiene en el centro la figura ejemplar del héroe, Hernán Cortés, el alma y el cerebro (la mente) de toda esta empresa cristiana bajo ambos aspectos, militar y religioso: *“otras veces se ocupaba en cómo haría cristianos a todos aquellos indios, lo cual procuró luego como mejor pudo, porque cierto siempre tuvo ojo a este fin que (como lo era) lo tenía por principal. No les asoló los ídolos por no indignarlos, pero vedó matar los hombres en sacrificios, puso cruces e imágenes de Nuestra Señora y de otros Sanctos por los templos, haciendo que los clérigos que*

¹⁶⁹⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 760.

¹⁶⁹¹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 451, 144-145, 235, 377, 195; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 521.

¹⁶⁹² *Ibidem.*

¹⁶⁹³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 377.

había ... dicesen misa cada día y bautizasen a los que quisieron ser bautizados".¹⁶⁹⁴ Esta primera imagen con respecto a los sacrificios y a la antropofagia indígena esta reforzada incluso por medio de una proyección de semejante índole atribuida al indígena mismo (este tipo de proyección inversa es parte de la estructura del imaginario español sobre el indígena): "*que vendrían unos hijos del sol ... enviados por un grandísimo señor que un Dios muy poderoso favorecía e ayudaba para que cesase el derramamiento de sangre, la tiranía, la sodomía y otros abominables delitos.*"¹⁶⁹⁵ Es una imagen revertida, la imagen de la visión negativa del indígena, pero atribuida al discurso del indígena mismo.

La imagen del sacrificio / antropofagia toleradas representa el segundo trazo, intermedio, que se destaca en cuanto a la actitud / acción del español confrontado con los dos aspectos culturales del indígena. Esta vez, el "personaje" central de la imagen no es cualquier indígena, sino el indígena aliado puesto que para el indígena enemigo no cabe ninguna posible derogación: "*los de Tlascalala los tomaban vivos y los llevaban a sacrificar a sus mezquitas y otros sacrificaron allí sin que los españoles se lo osasen contradecir porque no había otros amigos y si éstos les faltaran no pudieran escapar / llegados a Tepeaca comían los de Tlascalala a los enemigos cocidos y asados públicamente en medio de las calles.*"¹⁶⁹⁶ No es, sin embargo, una imagen compacta, sin fisuras o matices. Pero, aunque hay dos matices distintos, solo una imagen es predominante. El primer matiz de esta imagen dual se caracteriza por la presencia de los dos elementos básicos en cuestión, el sacrificio (ritual) y el acto antropofágico.¹⁶⁹⁷ Hasta aquí todo sigue un camino "normal". La imagen empieza a desestabilizarse y trastornarse, trasladándose a otra dimensión, aberrante (desviante). Esto ocurre en el momento cuando la visión retiene solo uno de los dos elementos culturales – la antropofagia: "*Los vencedores comieron aquí algunos de los enemigos muertos, y hubo / quien con un niño gordo, bien asado, hizo fiesta y banquete a uno de los Capitanes indios. Aquí fue donde la primera vez vieron los nuestros comer carne humana a los indios.*"¹⁶⁹⁸ Y esta es la versión predominante de la imagen de la tolerancia. Ahora, la imagen de la antropofagia tolerada traspasa ya los límites del ámbito sagrado; es la imagen de un canibalismo en su más precisa manifestación. La víctima ya no pasa por el proceso de "consagración" ritual; es un alimento en estado natural. Pero la visión del Otro no se contenta con esta marca negativa,

¹⁶⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 195.

¹⁶⁹⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 585, 591, 601-602.

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*, pp. 585, 591.

¹⁶⁹⁸ La fortaleza de Tipancinco, guarnición mexicana conquistada por Cortes y totonacos, *cf.* Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 173-174, 535, 535-536, 540, 687, 739; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 601-602.

sino que le está adjuntando un elemento más, que la vuelve grotesca – la dimensión descomunal: “Hubo aquella noche para los tlaxcaltecas gran banquete de piernas y brazos, porque sin los asadores que hacían de palo, hubo más de cincuenta mill ollas de carne humana.”¹⁶⁹⁹

Otras dos imágenes vienen a completar la imagen general de la tolerancia española. Una de ellas es la imagen de la guerra (para el indígena aliado) como cacería: “Fue esta montería muy de ver a los que de alto la miraban, y muy provechosa a los indios amigos, porque ninguno fue sin un brazo o una pierna al hombro, para cenar aquella noche”.¹⁷⁰⁰ La otra imagen involucra también al español, quien es visto como un verdadero suministrador del alimento humano para su aliado: “los nuestros todos se volvieron al real con mucha presa y mantenimiento para los indios amigos”.¹⁷⁰¹ Es un aspecto que fija una marca negativa sobre la imagen del mismo soldado español, que se transforma en algo más que un simple cómplice y que, de este modo, llega casi al mismo nivel con el aliado indígena. Aunque las últimas dos imágenes, de gran impacto negativo, no marcan tanto el imaginario, por tener un carácter relativamente menos diseminante, hay una que se sitúa al polo opuesto. Es la imagen del canibalismo tolerado que ya no contiene – con una excepción (por lo general)¹⁷⁰² – algún tono reprobatorio, negativo o alguna otra reacción por parte del Otro. Pero, que, por otro lado, permite identificar de manera explícita el carácter canibálico, salvaje, del indígena, sugerido solamente en los otros casos, por el carácter contextual y la ausencia de la inferencia del sacrificio ritual. El elemento en causa es la imagen del alimento que ya no es vivo sino un simple cadáver: “toparon en el camino que iba a Taxcala y a Cholula muchos indios tlaxcaltecas y cholultecas, cargados de indios muertos, que había hombre que llevaba dos a cuestras y otros que llevaban cuatro muchachos juntos, atados por los pies como si fueran gallinas.”¹⁷⁰³

Para finalizar, miremos del otro lado del espejo, del español. Aquí la imagen es normal, con una sola excepción, que, posiblemente, no echo raíces (profundas) en el imaginario español, aunque pudo haberse quedado como un anécdota ejemplar. Es la imagen del español-caníbal que hemos visto antes,

¹⁶⁹⁹ En el pueblo de Acacingo, cf. Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 535; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 601-602.

¹⁷⁰⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 735.

¹⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 739.

¹⁷⁰² *Ibidem*, p. 540 – “Decían que para comer en fresco en sus fiestas, y de lo que quedase hacer tasajos, cosa cierto bien horrenda y que de haberse quitado tan abominable costumbre Dios ha sido muy servido”.

¹⁷⁰³ *Ibidem*.

quien prefirió la muerte a la tortura del hambre, la cual se suscribe al mismo carácter tolerante que el indígena mismo: castigado inicialmente a la horca está ulteriormente perdonado.¹⁷⁰⁴

5.5. La nueva iglesia y la nueva idolatría

5.5.1. El indígena neófito y la evangelización

La conquista armada de la Nueva España emprendida por Hernán Cortés no fue la única conquista. El imaginario sorprende también, independientemente de la realidad, una segunda conquista del Otro, la conquista espiritual, así como la llama el mismo Gerónimo de Mendieta.¹⁷⁰⁵

El guerrero en esta nueva empresa es el fraile, el siervo de Dios. Los propagadores del Evangelio entre los indígenas del Nuevo Mundo, los misioneros, son los soldados de Cristo. Pero, a diferencia del soldado laico, que recibe el ánimo pensando en “*el despojo de los enemigos*”, el caballero de Cristo participará en cambio del reino de Dios, del cual gozará eternamente.¹⁷⁰⁶ Algunos de estos soldados, como el caso de Fray Jacinto de San Francisco, participaron en ambas batallas, como guerreros laicos y como guerreros espirituales.¹⁷⁰⁷ La guerra del hidalgo español en la Nueva España es, efectivamente, una guerra contra los dirigentes de la sociedad indígena y contra el indígena mismo, puesto que éste es dependiente de sus gobernantes y sus valores culturales. Hay que subrayar, sin embargo, que en ningún momento esta guerra es vista como una cruzada. A lo mejor, solo desde la perspectiva espiritual del fraile, como una cruzada contra el demonio, pero de ninguna manera contra el indígena infiel, idolatra. El imaginario presenta el combate del español (puesto que el imaginario fija al laico en esta categoría, diferenciándolo del servidor de Dios, secular o regular) como una guerra con un fin espiritual, pero que se enfoca realmente y preponderantemente en contra de los valores culturales y el orden socio-político del Otro. Es una guerra destructiva en todos los aspectos; destruye para *imponer* sus propios valores. Del otro lado, la imagen de la guerra del religioso cristiano tiene un carácter eminentemente constructivo; aunque participa también en la ruina del fundamento cultural y religioso del indígena, ofrece, de manera no impositiva, otro camino, el camino de la verdad, de la salvación. La guerra en la cual combate el fraile no es una guerra contra el indígena, sea el rey o sacerdote maligno, sino contra el espíritu maligno que lo subyuga y tiraniza: “*Estuvieron el siervo de Dios Fr. Martín de*

¹⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 500.

¹⁷⁰⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 318.

¹⁷⁰⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 223; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 19.

¹⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 394.

*Valencia y sus compañeros en el convento de Santa María de los Ángeles con el ministro general, todo el mes de octubre, consolándose espiritualmente con él, y él con ellos, armándolos con santas amonestaciones y saludables consejos para la guerra que habían de hacer al príncipe de las tinieblas, que tan apoderado y enseñoreado estaba en este Nuevo Mundo que los caballeros de Cristo venían a conquistar.*¹⁷⁰⁸

Las armas del religioso cristiano no son las espadas o lanzas, sino las armas espirituales con las cuales está combatiendo a los demonios para erradicar la idolatría indígena – las oraciones, los símbolos e imágenes sagradas cristianas y la predicación de la verdadera fe. El discurso del misionero, a diferencia del discurso del guerrero español, no es represivo, sino suave, utilizando la dulzura de las palabras.¹⁷⁰⁹

El imaginario, aunque generalmente integra y combina las dos tipos de conquistas, presenta también las dos imágenes de manera distinta e independiente. Tal es el caso de de la provincia Vera Paz de Guatemala, llamada así por los frailes – “*que llaman los españoles [los guerreros, se entiende] la Tierra de Guerra*” – que fue atraída sin armas “*al gremio de la santa iglesia.*”¹⁷¹⁰ Es una imagen que se sobrepone a veces a la imagen de la conquista armada, el ejemplo más claro siendo las tribulaciones de los frailes en el territorio chichimeca. Otra imagen de la conquista espiritual perteneciente al ámbito religioso y que no encuentra una detracción real del otro lado, del laico – guerrero, encomendero o funcionario administrativo – es la importancia del factor espiritual / religioso en la preservación de la Nueva España en las fronteras del Imperio español y de la cristiandad: “*la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de San Francisco, así como la primera conquista de ella se debe a don Fernando Cortés y a sus compañeros.*”¹⁷¹¹

La evangelización de la Nueva España y la destrucción de la idolatría indígena se centran en unas cuantas imágenes de peculiar importancia situadas en dos niveles distintos. Los aspectos evidenciados para el primer nivel son representados por las siguientes imágenes: el edificio sagrado idólatra, la efigie de la divinidad indígena, el sacerdote y la clase dirigente indígena. Todos pertenecen

¹⁷⁰⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 342; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 629.

¹⁷⁰⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 174.

¹⁷¹⁰ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷¹¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 380.

al ámbito indígena, idolatra. Los principales aspectos pertenecientes al segundo nivel, de índole cristiano, son: el misionero, los símbolos cristianos y el nuevo converso.

Antes de pasar al primer registro de imágenes ilustrativas para la evangelización de la Nueva España, vamos a ver cómo se presenta esta como imagen genérica. En primer lugar la evangelización del Nuevo Mundo está proyectada como una obra semejante al primer apostolado de la cristiandad. Por esa razón, los primeros misioneros que son enviados de manera oficial a este nuevo mundo son en número de doce, “según el número de los doce apóstoles de Cristo nuestro Redentor”.¹⁷¹² El origen de la imagen evangelizadora está proyectada de manera onírica por medio de la visión de fray Martín de Valencia en su retiro, cerca de Belvis (España). Este había visto en sueño una manada de ovejas, desamparadas, pastando en un valle nevado, hasta que entraron en una iglesia y “fuele luego dicho en espíritu que aquel valle era esta tierra de la Nueva España, y las ovejas los indios naturales de ella”.¹⁷¹³ Otra imagen, proyecta la empresa misionera de los doce frailes franciscanos en los albores bíblicos, asemejándola con el fundador del judaísmo, el patriarca Abraham, al salir “de su tierra y natural por mandado de Dios, cuando le dijo: Sal de tu casa y tierra y de tu parentela, y ven a una tierra que yo te mostraré, y hacerte he caudillo de innumerable gente: y bendecirte he, y engrandeceré tu nombre, y serás bendito.”¹⁷¹⁴

Una segunda imagen-proyección en cuanto a la evangelización de la Nueva España consta en la visión escatológica. Conforme a ésta, Cristo regresará a la tierra para establecer un periodo de mil años de paz, después del cual tendrá lugar la batalla definitiva contra la Bestia / el diablo, que será derrotado finalmente. Antes de estos mil años de paz y la venida de Cristo toda la humanidad vendrá al conocimiento de Dios. El Nuevo Mundo es visto de esta manera como el último bastión idolátrico que no ha tenido conocimiento de la verdadera fe. En consecuencia el descubrimiento de este mundo anuncia el advenimiento final: “ahora cuando ya el día del mundo va declinando a la hora undécima... acercándose ya el último fin del siglo, que se va envejeciendo” afirma Gerónimo de Mendieta.¹⁷¹⁵ La conversión de estos últimos idolatras a la verdadera fe, será la señal de que el mundo se acerca a su final: “De donde podemos colegir, que sin falta va hinchiendo nuestro Dios de ellos las sillas del cielo

¹⁷¹² *Ibidem*, pp. 336, 348; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 647.

¹⁷¹³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 286-287, 284.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*, vol. 1, p. 350.

¹⁷¹⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 344.

para concluir con el mundo.”¹⁷¹⁶ La imagen escatológica milenarista esta completada con una proyección de la proximidad del apocalipsis, pues, dice el mismo Mendieta, “*si Dios nos sufre a los españoles en esta tierra, es por el ejercicio que hay de la doctrina y aprovechamiento espiritual de los indios, y que faltando esto, todo faltaría y se acabaría*”.¹⁷¹⁷

Una imagen que fortalece la proyección escatológica es la multitud de misioneros, de todo el Viejo Mundo que afluyen hacia el Nuevo Mundo para cumplir con la profecía bíblica – “*de Francia, Flandes, Italia, y Dacia, y otros reinos*”¹⁷¹⁸ – y la intensidad y la amplitud de la evangelización – “*el cuidado y curiosidad que se ha tenido en esta Nueva España en la doctrina y enseñamiento de los naturales indios para su cristiandad, no se ha tenido con otra gente del mundo*”.¹⁷¹⁹ Sin embargo, esta imagen, aunque con una fuerte visión, no es más que una de las facetas del imaginario relacionado a la Nueva España y a la evangelización. Como veremos a continuación, existe también el reverso de esta imagen. El mismo partidario del milenarismo, el franciscano Gerónimo de Mendieta, emite una señal de vacilación, refiriéndose a la profecía según la cual los últimos venidos a la verdadera fe serán los judíos: “*quién sabe si estamos tan cerca del fin del mundo...? Porque en éstos (si vienen de judíos) ya lo vemos cumplido; pero de esotros bachilleres del viejo mundo, yo poca confianza tengo que se hayan de convertir, si Dios milagrosamente no los convierte*.”¹⁷²⁰ Es una referencia a las profecías de Daniel o del Apocalipsis relacionados con los últimos eventos antes del advenimiento del milenio, que consiste, entre otras, en la reunión de todas las iglesias cristianas, la conversión de los judíos y la reaparición de los tribus perdidos, estos últimos identificados con los indígenas del Nuevo Mundo.¹⁷²¹

Sobre todo esto, una imagen viene a dejar en claro que la intención evangélica oficial en este Nuevo Mundo tiene como punto de principio no las Islas, sino la Tierra Firme: “*así se puede decir que la Nueva España fue donde primero se predicó en las Yndias la ley evangélica y donde primero*

¹⁷¹⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 201.

¹⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 80; véase también p. 46, con referencia a las desgracias, plagas y calamidades acontecidas en el Nuevo Mundo; para un análisis historiográfico de la concepción milenarista en la Nueva España véase John Leddy Phelan. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, California, University of California Press, 1970, pp. 1-80; Georges Baudot. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

¹⁷¹⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 319.

¹⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 399; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 224.

¹⁷²⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 226.

¹⁷²¹ Malcolm Bull. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 135.

vinieron los naturales de ellas en conocimiento de Dios nuestro Señor y redentor de todo el género humano".¹⁷²² En todo este océano imaginario, seguramente compartida por varios sujetos – laicos o religiosos – viene a sembrarse la imagen, prosaica y pragmática, del Nuevo Mundo evangelizado como una compensación por las pérdidas causadas a la Iglesia católica debido a la defección protestante, en especial de Martín Lutero: *"mas con estos sus hijos templa las aflicciones que el apóstata Lutero y sus secuaces le causan"*.¹⁷²³

Regresando al primer grupo de imágenes alrededor del cual se construye el imaginario de la evangelización y la destrucción de la idolatría, al que representa el mundo indígena idolatra, hay que destacar la visión dirigente que lo mueve y coordina. La visión española que pone en movimiento y coordina el primer grupo de imágenes insiste sobre la importancia capital en erradicar primeramente de manera completa los cultos y elementos que podrán recordar a la antigua idolatría: *"jamás podremos hacerles conocer de beras á Dios, mientras de raíz no les uvieremos tirado todo lo que huele á la vieja religion de sus antepasados"*.¹⁷²⁴ De aquí, que este primer grupo de imágenes representa una primera fase en el imaginario de la evangelización: la destrucción de la idolatría. El primer elemento tomado en cuenta fue la base, el fundamento de la idolatría – el espacio sagrado, el templo. Pero como el espacio sagrado podría ser reconstruido por consagración en cualquier otro lugar, debido a la presencia del ídolo, este último representaba un peligro mayor aun que el propio espacio ritual. En consecuencia, *"los frailes ... vieron que convenía mucho destruir luego al principio los templos del demonio y sus ídolos y ritos diabólicos porque en tanto que los indios tuvieran enhiestos y levantados sus templos y sus ídolos en ellos y los ministros del demonio sirviéndolos y predicando al pueblo poco dice que pudieran aprovechar los frailes"*.¹⁷²⁵ Una atención primordial fue otorgada a los símbolos centrales y representativos de la idolatría indígena – templos o ídolos, puesto que, como dice Mendieta, *"ya como vencidos en el más, no trataban de resistir a lo que era menos, cuando los religiosos iban o enviaban a sus discípulos a buscarles los ídolos que tenían y quitárselos, y a destruir los demás templos menores que quedaron."*¹⁷²⁶

¹⁷²² Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 799.

¹⁷²³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 462.

¹⁷²⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 15, 13.

¹⁷²⁵ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 784; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 375-376.

¹⁷²⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 378.

La imagen destructiva se presenta bajo dos aspectos: una imagen de carácter violento, la otra de carácter benévolo. La primera imagen está ilustrada por la acción del guerrero español y del fraile. Por lo general, la conquista armada empieza con el discurso “evangelizador”, seguido por la destrucción de los símbolos religiosos del indígena que son reemplazados por símbolos cristianos. El camino de la conquista es un camino de la destrucción. Por donde pasa el guerrero, deja su “huella/imprenta evangelizadora” – templos idolatras en ruina e ídolos derrocados: “*emprendió con buenos auspicios el camino para México, haciendo pedazos y derrumbado las estatuas de los demonios que encontraba junto a los pueblos que atravesaba a su paso y sustituyendo en su lugar cruces y otros signos piadosos.*”¹⁷²⁷ La imagen de la destrucción violenta de la idolatría no omite tampoco al fraile, en su afán de evangelizar los nuevos territorios. Fray Pedro de las Garrobillas quebranta en un solo día mil ídolos.¹⁷²⁸ En esta empresa, la obra del fraile es vista a la luz de una proyección bíblica donde, para erradicar la idolatría de un pueblo gentil, el mismo Abraham determinó quebrantarles sus ídolos.¹⁷²⁹ Sin embargo esta operación era a veces muy riesgosa debido a la reacción del indígena, privado de su culto y símbolos culturales.¹⁷³⁰ De aquí resulta también la necesidad – evidenciada por otros – de invertir las fases del proceso de evangelización, primeramente sembrar la fe en el alma indígena y después eliminar los residuos idolátricos: “*para advertir algunos que en las conquistas de los indios inconsideradamente se arrojan a les quebrar sus ídolos y de ello nacen escándalos y aun indignación para no se rendir y estar muy pertinaces lo que no sería si como se ha dicho les diesen primero a entender su engaño con buenas y blandas razones y esto basta por ahora.*”¹⁷³¹

El otro aspecto de esta fase destructiva se realiza dentro del marco de carácter pacífico, apacible, nacido de la devoción del mismo indígena. Por un lado, tenemos la imagen del indígena todavía idolatra pero que, conmovido por el mensaje cristiano, se dirige hacia la luz de la nueva fe y de buena voluntad, como un acto de fe renuncia a sus antiguos símbolos idolátricos y los entrega para la destrucción o participa el mismo en esta acción: “*en pocos días que entre ellos estuve, llevaron de su*

¹⁷²⁷ Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 209-210; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 646; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 784; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 307.

¹⁷²⁸ En Zacatula, *cf.* Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 36, véase también la hazaña de fray Juan de San Francisco en Tehuacán, *ibídem*, pp. 372; también *ibídem*, pp. 378, 478; *ibídem*, vol. 1, pp. 375-376.

¹⁷²⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 791.

¹⁷³⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 478, 378; *ibídem*, vol. 1, pp. 375-376.

¹⁷³¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 714.

propio movimiento hartos ídolos y instrumentos de sus suertes para que se quemasen".¹⁷³² Por otro lado, encontramos la imagen del indígena en conocimiento de la nueva enseñanza o ya convertido al cristianismo que participa en la obra de eliminar los símbolos de la idolatría en que había vivido hasta entonces.¹⁷³³ En cuanto a este último aspecto se pueden vislumbrar matices intermediarias entre el aspecto agresivo y el benévolo, destructor. Algunas veces interviene la imagen de la persuasión: *"tomados aparte el señor y principales, y diciéndoles cómo sólo Dios del cielo era Señor universal y criador de todas las cosas ... y que en esto se vería su buena voluntad y buen corazón para recibir la doctrina del verdadero Dios, si ellos mismos quebrantasen las figuras de los ídolos, y derribasen sus profanos templos. Oído esto, luego sin más dilación delante de los frailes que estas palabras les decían, destruyeron y quemaron su principal idolatría que allí tenían"*.¹⁷³⁴ Otras veces, aparece la imagen del indígena como un simple instrumento en la destrucción de la idolatría: *"tenían los hijos encerrados en unos aposentos bien hechos junto a los monasterios y cuando salían los frailes llevaban algunos de ellos consigo y que como sabían los secretos destruyeron infinidad de ídolos e insignias del demonio de que estaba llena toda la tierra"*.¹⁷³⁵ Toda esta obra bien organizada llega a un final glorioso, expresado en una imagen significativa puesto que, como dice Gerónimo de Mendieta, *"ya cuasi todos los templos antiguos están por el suelo."*¹⁷³⁶

Pero la destrucción efectiva de los símbolos idolátricos no fue la única imagen de la erradicación del soporte idolátrico. Otra imagen vino a completar a la anterior. Es la imagen de la consagración cristiana de los espacios o edificios indígenas de carácter pagano. Esto se realiza por medio de una transferencia de sacralidad, la sacralidad cristiana desterrando/expulsando y reemplazando a la idolatra. Al mismo tiempo se efectúa un traslado del espacio sagrado indígena a favor de la nueva religión. La imagen sorprende dos tipos de acciones: una de carácter intermedio, temporario y la otra que tiene un carácter definitivo. La primera fase de la evangelización está representada por acciones del primer tipo. El templo indígena sin ídolos, continua como lugar sagrado, pero recibiendo la nueva consagración, cristiana, una vez con el símbolo cristiano – una capilla, iglesia u otro marcador espiritual (cruz o imágenes de santos): *"tanto les dijo que quebraron sus ídolos y*

¹⁷³² Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 238; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 744; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 447.

¹⁷³³ *Ibidem*, pp. 416, 446-447; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 783-784; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 650.

¹⁷³⁴ En Tepepulco, *cf.* Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 419.

¹⁷³⁵ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 783-784.

¹⁷³⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 192.

recibieron la cruz ... y así con gran devoción y concurso de indios y con muchas lágrimas de todos se puso una cruz en el templo mayor de Potoncham”.¹⁷³⁷ La segunda fase de la evangelización se caracteriza por la imagen de la sustitución del edificio pagano por el templo o edificio cristiano: “Encima del cerro, en la punta del, estaua un qu donde Montecuma subía y / los señores de México a sacrificar. Agora está una yglesia, que en ella se suele dezir misa.”¹⁷³⁸ Otro ejemplo lo constituyen las casas arzobispales edificadas “sobre un terraplano, que antiguamente era cu”.¹⁷³⁹ Esta misma imagen de la suplantación del lugar sagrado indígena está presentada como la confluencia de las dos culturas, la cristiana, dominadora y la indígena, dominada y sirviendo de fundamento para la primera: “unas piedras grandes labradas como culebras assidas las unas de las otras las quales piedras el que las quixiere ber baya á la yglesia mayor de México y alli las bera servir de pedestales y assientos de los pilares della. Estas piedras que agora alli sirven de bassas sirbieron de cerca en el templo de Huitzilopochtly”.¹⁷⁴⁰ Otro ejemplo lo constituye la imagen de la piedra de sacrificio destinada a servir, tras la consagración cristiana de “pila del bautismo santo”: “bien es que se emple esta piedra en servicio de nuestro dios y que la que fué pila de sangre humana, sacrificada al demonio, sea agora pila del Espíritu Santo donde se alimpien las ánimas de los christianos y reciuan el agua del bautismo.”¹⁷⁴¹ Todas estas imágenes convergen hacia la imagen dominante de la señal cristiana, la cruz, que, como un farol, ilumina y vigila todo el nuevo territorio y a sus habitantes arrebatados al demonio: “y por que la antigua serpiente no emponzoñase alguno de los convertidos levantaron la señal y preciosísimo estandarte de la santa Vera Cruz en grande número de cruces y que como en aquella tierra hay altas montañas hicieron cruces muy altas”.¹⁷⁴² ¿Dónde están los sacrificios idolatras y los autosacrificios en este nuevo cuadro? Según Marialba Pastor, entre las prácticas de evangelización católica se encuentra especialmente la conversión de “los sacrificios y autosacrificios cruentos paganos por las mortificaciones, las flagelaciones, los sufrimientos de los mártires y, más que nada, por el sacrificio de Cristo y la ingesta de su sangre y su carne en la Eucaristía”.¹⁷⁴³

¹⁷³⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 466, 521, 483; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 186, 239, 248, 342, 345.

¹⁷³⁸ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁷³⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 322.

¹⁷⁴⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 29.

¹⁷⁴¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 242.

¹⁷⁴² Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 721.

¹⁷⁴³ Marialba Pastor. “Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo”, en *Historia y Grafía, México*, núm. 40, enero-junio, 2013, p. 189.

Pero qué pasa con las otras dos imágenes fundamentales del sacrificio y de la idolatría indígena: el sacerdote, en especial, y la autoridad laica que la impone y sostiene? Así como lo hemos visto antes, el sacerdote indígena es considerado el principal enemigo y culpable, humano, de la idolatría indígena. En consecuencia, lo es también para la propagación del Evangelio en la Nueva España: “*muchas veces estaban los pueblos para convertirse ... y los sacerdotes de los ídolos con la autoridad que de los reyes tenían, movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos, y así lo estorbaban*”.¹⁷⁴⁴ Esa es la razón por la cual el imaginario guarda, a veces – como probablemente pasó en realidad – la imagen del mismo sacerdote indígena transformado en instrumento de la nueva religión, la cristiana. Como el personaje más influyente en mantener el soplo de la idolatría entre los indígenas, tenía que ser aniquilado o neutralizado. Y la mejor manera de hacerlo, con grande provecho – pero también riesgo – para el cristianismo, era convertirlo y beneficiarse de su apoyo, de la misma manera que obraron sobre los espacios / edificios idolátricos: “*Y lleváronlos todos a su convento de Auacatlán, y allí los tuvieron un mes, enseñándoles la doctrina cristiana y las cosas de nuestra fe. Enviáronlos después a sus pueblos y encargáronles mucho el cuidado de la doctrina de los otros, y que cada día recogiesen los niños en las iglesias para se la enseñar: porque así como habían sido ministros del demonio para su condenación, lo fuesen también agora del verdadero Dios para su salvación*.”¹⁷⁴⁵ La misma imagen encontramos con respecto a la clase dirigente indígena (de donde provenían de hecho la mayoría de los sacerdotes de alto rango), como la autoridad suprema en materia religiosa oficial. Había que atraerlos al cristianismo o eliminarlos y reemplazarlos. Por esa razón, generalmente, encontramos la imagen del principal, del cacique indígena que de buena voluntad se entrega al nuevo culto, dando así un buen ejemplo para sus súbditos: “*vinieron a Teguacán todos los principales de una provincia que se dice Tepeucicila, treinta leguas de allí, con todos los ídolos de su tierra, que fueron muy muchos; cosa de mucha admiración y edificación para los naturales de donde venían y por donde pasaban*.”¹⁷⁴⁶

Pasamos ahora a las imágenes representativas del segundo nivel con respecto al imaginario de la evangelización y erradicación de la idolatría indígena. El primer elemento que destaca es la imagen del misionero. La imagen predominante es la imagen positiva del fraile, lleno de santidad y humildad, que solo por esas mismas cualidades atrae a la conversión al indígena, el rebaño perdido de Dios: “*el*

¹⁷⁴⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 383.

¹⁷⁴⁵ *Ibidem*, vol. 2, pp. 487, 374; Tomás López Medel, *op. cit.*, p. 238.

¹⁷⁴⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 447, 419; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 782 – “*porque convertidos éstos se sabía que los otros presto se convertirían porque dice que aquella gente en extremo obedecen y siguen a sus señores*”.

menosprecio de sí mismo, mansedumbre y humildad; inviolable honestidad, no sólo en la obra sino en la vista y palabras; desprecio del oro y de todas las cosas del mundo; paz, amor y caridad entre sí y con todos. Esto era lo que más estimaban los indios, y les parecían calidades de hombres del cielo más que de la tierra.”¹⁷⁴⁷ La acción del fraile ejemplar es apacible y la represión llena de blandura aun frente a “*pecados y abominaciones que públicamente se hacían*”.¹⁷⁴⁸ Su imagen es ensalzada incluso en comparación con el guerrero español: “*si son dignos de loor los pocos españoles que sujetaron aquellas latísimas tierras /455 v./ llenas de infinidad de gentes cuánto más dignos serán de gloria los muy pocos y muy pobres religiosos que vencieron tan gran multitud de demonios ... los españoles ganaron tierras y vasallos para la majestad humana y los religiosos ministros del santo Evangelio han ganado y ganan ánimas para la Majestad Divina y nuestro Señor*”.¹⁷⁴⁹ Evidentemente, es una imagen surgida del ámbito religioso o de los partidarios de este ámbito. La imagen extrema del misionero es la imagen del mártir en la lucha contra la idolatría.¹⁷⁵⁰ Al lado de la imagen bondadosa y llena de amor para el único Dios y para su próximo, el indígena, se infiltra también una imagen del predicador surgida, posiblemente, del conflicto casi continuo entre el clero secular y el clero regular en la Nueva España. Esa imagen representa una proyección del apóstol Tomás el incrédulo, el sacerdote español con una “*siniestra opinión de los indios*”, “*(como otros muchos)*”, que “*no podía creer de ellos que sabían la doctrina cristiana, ni aun el Páter noster, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que sí sabían*.”¹⁷⁵¹ Otro ejemplo muy ilustrativo es la imagen del clérigo que, en lugar de ocuparse de las almas de los indígenas se ocupaba más en buscar el tesoro de Montezuma o la imagen del clérigo que “*se lavaba él más veces las manos en la sangre de los inocentes que no Pilatos con agua en la muerte de Jesucristo*.”¹⁷⁵²

En cuanto al segundo elemento de este nivel, la imagen de los símbolos cristianos, hemos visto como actúa en el caso de las cruces, las imágenes santas o los edificios religiosos. Otro elemento que pertenece a este registro es la oración y la palabra de Dios (los nombres sagrados). Por medio de estos medios de comunicación con Dios el indígena escapa a la persecución del demonio. Un ejemplo elocuente es el exorcismo de uno de los hijos de Montezuma: “*cuando el sacerdote dijo NETE LATEAT*

¹⁷⁴⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 404-405, 416; *ibidem*, vol. 2, pp. 478, 501.

¹⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 497.

¹⁷⁴⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 629.

¹⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 674; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 63-64.

¹⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁷⁵² Posiblemente Juan Díaz o Gerónimo de Aguilar, Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 647.

*SATHANA comenzó a temblar en tanta manera el enfermo y la silla en que estaba tan recio que al parecer de todos los que allí se hallaron les pareció que salía de él el demonio.*¹⁷⁵³

El último elemento sobresaliente de este registro de imágenes cristianas es el indígena como ayudante en la obra evangelizadora. Se ha visto ya la imagen del sacerdote indígena y de las principales autoridades laicas como apoyos en la edificación de la nueva Iglesia en la Nueva España. Junto a esta imagen, y más destacada aún, se encuentra la imagen del niño indígena como asimilador y portador de la nueva creencia en su ámbito cultural. Es el misionero por excelencia, puesto que él es él quien abre el campo de la batalla contra la idolatría indígena para el fraile español, descubriéndole los secretos de su propia lengua y enseñándole y revelándole todos los escondites “materiales” y espirituales de la idolatría de sus padres, el ejerce obra misionera en su propia sociedad, en su propia casa y el también es quien acompaña al fraile en sus peregrinaciones evangélicas: “*niños fueron los maestros de los evangelizadores. Los niños fueron también predicadores, y los niños ministros de la destrucción de la idolatría.*”¹⁷⁵⁴ Este aspecto, de la imagen del indígena como asistente en la predicación, incluye también la idea – que circulaba en la época – del indígena como sacerdote cristiano: “*... esta nueva Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacros y hacerlos ministros de la Iglesia.*”¹⁷⁵⁵

Como imágenes complementarias con respecto a la evangelización de la Nueva España encontramos otros dos aspectos. Uno se refiere al conocimiento de las lenguas indígenas para facilitar la acción evangelizadora con mejores resultados, el más destacado en esto siendo Fr. Miguel de Bolonia “*que supo cinco lenguas diferentes de indios, y en ellas predicó y convirtió a muchos*”.¹⁷⁵⁶ El segundo aspecto – que arroja indirectamente una luz favorable sobre la imagen del indígena – es la imagen de la conversión al cristianismo sin milagros, a diferencia de la conquista temporal que si, está salpicada con imágenes de intervenciones milagrosas. Dice Mendieta con respecto a esto: “*mayor milagro es haber traído a tanta multitud de idólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros, que con*

¹⁷⁵³ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 733.

¹⁷⁵⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 367, 378-379, 386, 388, 372; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 682, 733; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 372-373.

¹⁷⁵⁵ Fr. Jacobo Daciano, dinamarqués, *cf.* Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 120.

¹⁷⁵⁶ *Ibidem*, pp. 36, 308, 371.

ellos”¹⁷⁵⁷ y continua, refiriéndose esta vez a los indígenas, “*pues los milagros (como dice S. Pablo) son para los infieles y incrédulos, y no para los fieles.*”¹⁷⁵⁸

La imagen de la evangelización y erradicación de la idolatría indígena incluye también la pugna divina. El conflicto espiritual que sacude el Nuevo Mundo se manifiesta también como una guerra entre Dios y su contrincante, el demonio: “*nuestro Dios, que es uno y solo poderoso, peleaba contra ellos y contra sus dioses o, por mejor decir, diablos perseguidores crueles de los hombres*”.¹⁷⁵⁹ Una de las imágenes muy fuertes que implica la lucha directa entre las divinidades se refleja en las visiones de los indígenas recién convertidos. Siendo neófitos de la nueva religión, la fuerza de su creencia es reducida todavía, puesto que no tuvieron tiempo a fortalecerla por medio de la experiencia de una larga vida cristiana. Por lo tanto, el diablo se aprovecha de esta “debilidad” para intentar recuperar su dominio en el alma del hombre. La pugna divina en estas visiones tiene lugar en el alma del indígena entre los dos adversarios, Dios y el diablo: “*y no ha dejado de aparecer y espantar a algunos indios después de cristianos en aquella forma y en otras muchas ... viniendo espantados a consolarse con nosotros acabado de ver diversas visiones; que como el demonio los conoce por tímidos y pusilánimes, procura de inquietarlos por esta vía por hacerles vacilar en las cosas de la fe cristiana.*”¹⁷⁶⁰

Sin embargo, por lo general, la pugna divina es representada como la imagen de una guerra indirecta, que implica los símbolos de los dos adversarios y a sus discípulos. En este sentido, uno de los aspectos que conlleva la guerra divina es la imagen de la consagración cristiana. A medida que el espacio de culto pagano esta trasladado a otro culto, el cristiano, la divinidad indígena esta expulsada y queda errante: “*así como se iban haciendo las iglesias de los monesterios, iban poniendo el Santísimo Sacramento, y por lo consiguiente, cesando los aparecimientos e ilusiones del demonio, que antes de esto eran muy continuas.*”¹⁷⁶¹ Lo mismo pasa en el caso de la cruz cristiana que purifica el espacio idolatra y ahuyenta al demonio: “*con las cruces que por todas partes se levantaron, huyeron los demonios y no hablaban como de antes a los indios, de que mucho se admiraban ellos.*”¹⁷⁶² Una imagen, tal vez muy difundida debido a su específico, de la pugna religiosa entre divinidades es el

¹⁷⁵⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 260; *ibidem*, vol. 1, p. 404.

¹⁷⁵⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 297.

¹⁷⁵⁹ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, pp. 788, 608.

¹⁷⁶⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 206, 370, 420, 474; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 733, 753, 777; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 374.

¹⁷⁶¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 370.

¹⁷⁶² *Ibidem*, pp. 135, 475; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 35.

episodio de Cholula en donde la cruz que los frailes habían levantado sobre el gran templo había sido fulminada tres veces, siendo destruida. La causa la encontraron más tarde al excavar el lugar mismo en donde encontraron los marcadores del demonio, “*algunos ídolos enterrados y otras cosas ofrecidas al demonio*”, un indicio de la pugna divina.¹⁷⁶³ Esta es una de las imágenes que reflejan la resistencia del demonio en contra de los invasores que le estaban echando de su reino. Su resistencia se manifiesta generalmente en el intento de recuperar las almas de sus antiguos esclavos, los indígenas, y tornarlos en contra de su enemigo, Dios, y de sus vasallos, los cristianos: “*el diablo, como se le aparecía y perdía tanto con la venida de los cristianos, le dixo muchas veces y con amenazas que matase a aquellos cobdiciosos españoles, o los echase de su reino, pues eran tan sus enemigos*”.¹⁷⁶⁴ La imagen de la pugna indirecta entre Dios y el diablo se proyecta – a veces tomando dimensiones bíblicas¹⁷⁶⁵ – como la batalla entre los seguidores de los dos enemigos: los frailes, por un lado y los demonios y los sacerdote indígenas por el otro lado: “*Así Dios con solos doce frailes menores pobres y descalzos y mal vestidos hizo la guerra a los demonios*”.¹⁷⁶⁶

La imagen del indígena tras la conquista española y durante el proceso de evangelización se refleja en dos aspectos principales: la imagen del indígena no cristiano y la imagen del indígena cristiano. La prima imagen se enfoca en torno al indígena que no ha recibido ninguna enseñanza cristiana de modo directo, pero que tiene conocimiento de la llegada de la nueva religión. En primer lugar se ensalza la imagen del indígena como el candidato perfecto para la evangelización: “*en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas (siendo ayudados para ello), que los indios de esta Nueva España.*”¹⁷⁶⁷ La calidad del indígena es tal que, dice Gerónimo de Mendieta, “*como en tabla rasa y cera blanda imprimiera en ellos, de tal manera que vivieran en la sinceridad, santidad y bondad de los moradores de la isla encantada*”.¹⁷⁶⁸

¹⁷⁶³ En Cholula, cf. Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 476; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 204.

¹⁷⁶⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 378; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 373.

¹⁷⁶⁵ Se hace referencia a la lucha de Gedeón con 300 de hombres contra la innumerable hueste de los madianitas y amalecitas.

¹⁷⁶⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 552; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 371.

¹⁷⁶⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 106, 40; *ibidem*, vol. 1, pp. 446-447; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 260, 288.

¹⁷⁶⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 251; con respecto a las vías de evangelización véase las dos sistemas de propagar la fe en conformidad con el modo de considerar a los paganos, “tabla rasa” y “preparación providencial”, cf. Robert Ricard, *op. cit.*, pp. 338-339.

La imagen de la ferviente devoción del indígena que ni siquiera había escuchado la prédica de un sacerdote es ilustrativa en este sentido: “*cuando los frailes van a predicar y bautizar por aquellos montes ... salen a ellos al camino gentes de muchos pueblos y los señores asimismo o envían sus mensajeros de veinte y treinta leguas y andan tras ellos rogándoles e importunándoles que vayan a sus pueblos a bautizar sus niños y a les enseñar la palabra de Dios*”.¹⁷⁶⁹ Las imágenes-metáforas son también sugestivas en este sentido: los indígenas son tan ansiosos para confesarse que andan de monasterio en monasterio “*como canes hambrientos*” y cuando encuentran quien los confiese, hacen “*hilo como hormigas*”.¹⁷⁷⁰ La imagen de la devoción de estos indígenas es completamente conmovedora: desamparan sus casas, siguiendo los rastros de los frailes para recibir los santos sacramentos, indios con niños pequeños, indias preñadas, viejos y viejas que apenas pueden desplazarse, incluso ciegos, por espacio de muchas leguas. La “proyección” visual no es menos impresionante: “*unos rogando y importunando; otros para pedirlo se ponían de rodillas; otros alzaban las manos plegadas en alto, gimiendo y encogiéndose; otros suspirando y llorando recibían el bautismo*”.¹⁷⁷¹ Esta imagen de la devoción revela también otra dimensión del fenómeno, su envergadura. A los sacerdotes que tenían que bautizarlos se les cansaban los brazos por la multitud de los indígenas que acudían para recibir este sacramento y “*era cosa de espanto ver los millones de indios que se venían á bautizar y á desechar sus errores y ceguedad en que estaban*”.¹⁷⁷² Es una imagen que remite a la Iglesia primitiva.¹⁷⁷³

Otra imagen específica es la imagen de la devoción y el apego que los indígenas toman con los frailes, especialmente con los franciscanos (imagen pertinente, puesto que los que la emiten son discípulos o partidarios del orden de San Francisco). Este aspecto se refleja en la construcción del monasterio por los mismos indígenas en la espera de la posible llegada de los frailes.¹⁷⁷⁴ Y cuando llegaba algún fraile lo recibían “*como si fuera Jesucristo en persona, con ramos y flores y cantos,*

¹⁷⁶⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 262; *ibidem*, vol. 2, pp. 728-729, 730, 734; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 417, 436.

¹⁷⁷⁰ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 743; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 435.

¹⁷⁷¹ *Ibidem*, pp. 419, 442-443; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 650.

¹⁷⁷² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 650; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 422-423; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 722.

¹⁷⁷³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 436-437; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 559.

¹⁷⁷⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 490.

limpiando los caminos, y apartando las piedras, llorando y sollozando de placer".¹⁷⁷⁵ Los pueblos indígenas que no tenían amparadores espirituales franciscanos o cuando les querían enviar religiosos de otros ordenes pedían el habito franciscano para tenerlo como reliquia santa, afirmando que "*nosotros confiamos que le dará Dios lengua para que nos predique, y con él estaremos consolados*".¹⁷⁷⁶

La imagen del indígena ya convertido, que ha recibido por lo menos uno de los sacramentos de la Iglesia se presenta por múltiples planes, en cierta manera, paralelos a la imagen del indígena idolatra. Antes de presentar este registro de imágenes hay que apuntar la imagen genérica del indígena transformado debido a la nueva conversión: "*antes estaban como bestias hechos siervos del demonio ahora viven como hombres en conocimiento de su creador, antes eran indignos de la figura e imagen de hombres*".¹⁷⁷⁷

Regresando a los principales aspectos de la imagen del indígena neófito encontramos en primer lugar al indígena devoto, edificador de iglesias, monasterios, capillas e imágenes de santos. Como necesita un nuevo lugar sagrado para la nueva divinidad y, en conformidad con su fervor religioso para la sacralidad heredado de su antigua edad o estado – idolátrico –, no para en mostrar su devoción. De modo que, dice Alonso de Zorita, "*si los indios tuvieran libertad para edificar y no les hubieran ido a la mano hubiera más de mil porque cada barrio y cada principal quería tener su iglesia*".¹⁷⁷⁸ Algunas veces la imagen muestra un semejante exceso de celo que parece increíble: "*Tiene esta ciudad en su comarca más de cuatrocientas iglesias, sin muchas que han mandado derrocar los obispos, por no ser necesarias y ocuparse el culto divino*".¹⁷⁷⁹ A diferencia del español, para el indígena convertido el oro y la riqueza constituye un instrumento por medio del cual puede mostrar su devoción religiosa: "*Mandáronles que se quitasen estas barbas, lo cual ellos hicieron sin dilación; y del oro y plata y cobre que de ellas salió, hicieron diez y siete campanas de a quintal, que pusieron en diez y siete iglesias*".¹⁷⁸⁰ Otra imagen del neófito indígena que destaca, al igual que en su antiguo estado, es la

¹⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 493.

¹⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 501.

¹⁷⁷⁷ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 630; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 260, 347.

¹⁷⁷⁸ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 247; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 93-94 - "*Y si les dejasen, cada uno querría tener una iglesia junto a su casa*"; véase también *ibidem*, p. 488; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 417; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 759.

¹⁷⁷⁹ Tlaxcala, *cf.* Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 246.

¹⁷⁸⁰ A los pueblos de Amaxocotla, *cf.* Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 486, 94; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 757.

práctica del ayuno.¹⁷⁸¹ Una tercera imagen de este grupo se enfoca en otro aspecto penitencial – esta vez novedoso para el neófito indígena – la autoflagelación. Es también un acto, aunque de otra forma, con fuertes raíces en su pasado idolátrico – el autosacrificio sangriento. La imagen de las cofradías indígenas de disciplinantes impresiona por la devoción y la magnitud del fenómeno, que en el caso de los crucificados “*exceden a todos los de la cristiandad en el número.*”¹⁷⁸² El jueves santo, dice Alonso de Zorita, hay hasta quince o veinte mil hombres y mujeres y muchachos en Tlaxcala y ofrece la imagen ejemplar de un cojo “*que era cosa notable de mirar porque tenía ambas piernas secas de las rodillas abajo y de rodillas y ayudándose con una mano se iba con la otra disciplinando que en sólo andar tenía gran trabajo...*”¹⁷⁸³ La imagen del autosacrificio sangriento idolatra, que involucraba solamente a la orden sacerdotal – en ámbito oficial – es apropiada, en el nuevo contexto de la era cristiana, por el simple indígena.

Otros aspectos de la devoción cristiana relacionados a la imagen del indígena neófito son la devoción al símbolo de la cruz, participar en las misas indiferentemente del clima, la veneración para la persona del fraile o el anhelo para aprender y practicar las oraciones y cantos religiosos de tal modo “*que de día y de noche no se oía otra cosa*”.¹⁷⁸⁴ Tampoco falta la imagen antigua, proyectada en la nueva época, cristiana, de las “monjas” indígenas que, si antes guardaban su puridad y rendían culto al demonio, ahora lo hacen “*a manera de beatas*” “*ocupadas en oraciones, ayunos y vigiliass, a ejemplo de aquella Santa Ana viuda, que adoró, confesó y predicó al Infante Jesús en el templo de Jerusalem, y juntamente ejercitándose en obras de caridad y virtud, a imitación de las santas mujeres que en la primitiva Iglesia seguían y servían a los apóstoles y discípulos de Cristo.*”¹⁷⁸⁵ Y, para que el registro de imágenes – el indígena cristiano, replica fiel de su imagen reformada, del periodo anterior a la Conquista – sea completo, hay que añadir el ambiente ceremonial que, en el día de las Pascuas de Resurrección, es más fastuoso y se junta más gente que en las primeras cuatro ciudades de España.¹⁷⁸⁶ La imagen del indígena llega a la metamorfosis completa, logrando el traslado del idolatra al cristiano:

¹⁷⁸¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 759; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 454.

¹⁷⁸² Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, pp. 231, 230, 243.

¹⁷⁸³ *Ibidem*, vol.2, p. 725.

¹⁷⁸⁴ *Ibidem*, pp. 722, 758; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 474, 531; *ibidem*, p. 178.

¹⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁷⁸⁶ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 243.

“*todos los religiosos /632 v./ afirman que hay gran cristiandad entre los que se están en su simplicidad natural*”.¹⁷⁸⁷

La imagen del indígena neófito alcanza su expresión más alta, como un verdadero ejemplo estremecedor, de tal manera que logra ejercer una fuerte impresión al mismo español cristiano para el cual las cosas de la fe se habían vuelto una práctica ordinaria y en cuya vida el oro, la riqueza y la posición social han deteriorado la sensibilidad espiritual: “*Muchos españoles que se hallaban presentes maravillados, y otros oyendo lo que pasaba, vinieron a ver lo que no creían, y volvían espantados, y muchos de ellos compungidos con lágrimas de ver la / armonía que aquellos pobrecillos tenían con Dios y con Santa María*”.¹⁷⁸⁸ El cuadro del indígena convertido esta completado por la proyección cristiana de la imagen del mártir, especialmente del niño mártir que da su vida por la nueva fe.¹⁷⁸⁹ La nueva vida cristiana junto a su inclinación piadosa y pacífica hace que al final del mundo los indígenas, las “*ovejas roñosas y perdidas*”¹⁷⁹⁰ recién entrados en el rebaño escogido de Dios, ocupe un lugar privilegiado en comparación con los viejos cristianos, los heréticos protestantes que, por su soberbia, han dado la espalda a la verdadera fe: “*el día del juicio, con Tiro y Sidón se usará de más piedad que con ellos, y por su soberbia serán juzgados de estos pobrecillos, que por su humildad y sinceridad han merecido ser alumbrados.*”¹⁷⁹¹

La imagen del Nuevo Mundo del indígena es ahora la imagen de una nueva y buena cristiandad, tan bien ordenada que parece un monasterio, una iglesia perfecta, parecida a aquella de los tiempos apostólicos.¹⁷⁹² La multitud de gente que acude a oír la palabra de Dios recuerda a la imagen bíblica y el ejemplo de otros tiempos cuando los creyentes venían a la ribera del Jordán a oír la palabra de San Juan Bautista y a recibir el bautismo o de “*las turbas o campañas*” que seguían por doquiera a Jesucristo.¹⁷⁹³ Tlaxcala misma, el gran enemigo de los mexicanos y el aliado de Cortes, se vuelve otro Bethlehem.¹⁷⁹⁴

¹⁷⁸⁷ *Ibidem*, vol. 2, pp. 802, 750; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 453.

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*, pp. 498-499, en Xochimilco.

¹⁷⁸⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 680; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 397, 388, 391, 395.

¹⁷⁹⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷⁹¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 444.

¹⁷⁹² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 119; *ibidem*, vol. 1, p. 42.

¹⁷⁹³ *Ibidem*, pp. 422, 443.

¹⁷⁹⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p.397.

Una imagen algo extraña, que no encuentra un lugar preciso dentro del esquema del registro imaginario, es aquella del indígena convertido que tras la confesión fallece a muy poco tiempo. Digo extraña porque las imágenes, el contexto, no presentan detalles explicativos para el final del sujeto; ni un estado idolátrico, ni la edad pueden ser consideradas un fundamento. El único detalle que se observa claramente es la relación inmediata entre la confesión y la muerte, la última siendo vista, de modo implícito, como una consecuencia del acto sacramental.¹⁷⁹⁵ Sin duda, podría significar la redención del penitente, el acceso directo al Paraíso.

El imaginario del indígena tras la venida de los españoles y la evangelización ofrece, sin embargo, también la otra alternativa, la imagen negativa. En cuanto al indígena en su estado natural, el indígena idolatra, la imagen predominante es la imagen del salvaje, bárbaro, sin “*pulicia*”, “*con una corteza tan dura y aspera*” y para la cual evangelización “*es menester particular don del Espíritu Santo.*”¹⁷⁹⁶ Es la imagen peculiar del indio chichimeca que, en el contexto de la violencia contra sus salvadores espirituales, añade a esta imagen de rudeza la de “*los malvados parricidas bestialmente encruelecidos*”.¹⁷⁹⁷ Todo esto, y además, si añadimos los intereses peculiares de los españoles (soldados, encomenderos), contribuye a la cristalización de otra imagen genérica, (compartida por un segmento importante de los españoles) la imagen del indígena como ser humano incapaz de recibir y entender la doctrina cristiana y, en consecuencia, de volverse cristiano: “*los hombres mundanos, sin sentimiento de Dios y sin caridad del prójimo, han informado siempre que aquestos indios son una gente bestial, sin juicio ni entendimiento, llenos de vicios y abominaciones, dando a entender que no son capaces de doctrina cristiana ni de cosa buena*”.¹⁷⁹⁸

La evangelización, la conversión del indígena, de igual manera, presta y arrastra tras sí la misma marca negativa anterior, del indígena idolatra. En consecuencia, el nuevo converso no es un verdadero cristiano, puesto que, aunque doctrinados, poco fían o dan crédito, incluso “*en las cosas de nuestra santa fe católica y tocantes á su salvacion*”.¹⁷⁹⁹ Por eso, son “*solo en parte piadosos*”, los ayunos – que en su idolatría los guardaban con mucho rigor – los respetan muy pocos y “*los templos que hacen no es*

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*, pp. 446, 447, 455; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 135; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 752, 752-753, 746-747.

¹⁷⁹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 224; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 397; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 64.

¹⁷⁹⁷ *Ibidem*, pp. 500, 475, 488, 489, 494.

¹⁷⁹⁸ *Ibidem*, vol. 1, p. 123.

¹⁷⁹⁹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 56.

por devoción, sino por fuerza o por presunción de tener mejor iglesia que sus vecinos.”¹⁸⁰⁰ Es una imagen diferente a la del indígena neófita devoto, es una imagen de la perversidad, de la degeneración, de la corrupción del indígena, tanto con respecto a su antigua ley idolatra, como con respecto a su nueva ley, cristiana. Es por eso que nace una imagen “siniestra”, compartida por “muchos” (españoles) sobre los indios, así como bien lo expresa Gerónimo de Mendieta.¹⁸⁰¹ En esa otra imagen, los indios “viven como en la ley de Mahoma, en libertad, borrachos y amancebados, sin saber cosa alguna de doctrina cristiana, más que los mismos moros”.¹⁸⁰²

Del choque de estas dos imágenes, de la evangelización / destrucción de la idolatría con respecto al indígena en la nueva época, resulta una imagen velada, borrosa, de la obra de evangelización y sus resultados. El registro de imágenes con respecto a la predicación imperfecta e incompleta de la palabra de Dios entre los indígenas cubre algunos aspectos distintos. En primer lugar, hay la imagen de la idolatría remanente entre los indígenas sujetos a una menor influencia cristiana como también entre los indígenas ya convertidos, pero que todavía guardan recuerdos del pasado en detalles de vestimenta, aspectos ceremoniales pertenecientes a su idolatría antigua y que aplican en la nueva religión cristiana, en bailes, en cantos.¹⁸⁰³ Una de las causas – fijada como imagen determinante – de la imagen anterior es la insuficiencia de la enseñanza cristiana que recibe el indígena.¹⁸⁰⁴ Esta está relacionada también con la destrucción de toda la cultura escrita del indígena perteneciente a su pasado idólatrico que había sido un buen apoyo en entender los errores idólatricos para poder combatirlos mejor. Y lo mismo se puede decir del conocimiento de las lenguas indígenas, pues no eran muchos los predicadores que acudían a este remedio, sino que en general utilizaban interpretes indígenas: “*assí erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos ydolatran y no los entendemos*”.¹⁸⁰⁵ Un lugar especial en este registro imaginario lo tiene el guerrero / encomendero español. Ya hemos visto antes su papel negativo en la evangelización y la imagen del indígena, pero esta vez su imagen se radicaliza. Ahora se transforma en ni más ni menos que el instrumento del mismo demonio: “*como el enemigo del género humano no deja de estorbar*

¹⁸⁰⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 32; Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 97; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 164-165.

¹⁸⁰¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 81.

¹⁸⁰² *Ibidem*, p. 192.

¹⁸⁰³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 53; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 383; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 162.

¹⁸⁰⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 411.

¹⁸⁰⁵ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 15-16, 231; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 424.

todos los bienes que puede, procuró de impedir también esta santa obra por medio de los soldados españoles”.¹⁸⁰⁶

Bajo estas circunstancias, combinando todas estas imágenes, no es de extrañar que salgan imágenes “grotescas”, de confusión cultural, del indígena, como la anécdota, probablemente, del muchacho bautizado, el cual, al ser entregado a los frailes para la instrucción, pregunta cuándo lo iban a sacrificar.¹⁸⁰⁷ O la imagen del indígena – “torturado” por las visiones demoníacas (el demonio de su imaginario idolatra y no del imaginario cristiano)¹⁸⁰⁸ – que para librarse de esto llega a hacer un verdadero fetiche del símbolo de la cruz: “*ellos lo tomaron tan de gana, que levantaron muchas en los mogotes de los cerros y en otras muchas partes, y cada uno de ellos quería tener una cruz, frontero de su casa*”.¹⁸⁰⁹ O incluso, la imagen del indígena (bárbaro / infiel) tan espantado y aterrorizado por la cercanía o el simple nombre de español que “*se metían huyendo por las cavernas y montes y cuevas y se despeñaban por no vellos, y esto hasta hoy les tura, pues aun de los religiosos que estan entre ellos y aman y acarician, huyen y se esconden de ellos como de enemigos mortales*”.¹⁸¹⁰

Otro aspecto importante que refleja la evangelización incompleta es la imagen del indígena cristiano. Al lado de la imagen del indígena convertido, “*buen cristiano*” o “*verdadero cristiano*”¹⁸¹¹ se mantiene todavía la imagen del indio, un indio que haya llegado al conocimiento de Dios, un indio convertido y participante en la vida religiosa de la Nueva España, pero solamente un indio. Esta imagen – del “indio” – se asienta en una jerarquización socio-cultural, de la cotidianeidad novohispana, en donde el español es el “cristiano”, el conquistador, el dueño, y el indio, el sometido: “*los españoles entraron en esta tierra de Indias con título de cristianos, y con este mismo título se diferencian el día de hoy de los indios*”.¹⁸¹² Es otro registro del imaginario, diferente del correspondiente a la jerarquización cultural, espiritual, religiosa, en donde, la imagen del indio convertido está incluida en la cristiandad y recibe el reconocimiento de *cristiano*. De aquí resulta la imagen del indígena indignado, despreciando el nombre de cristiano, como lo expresa muy sugestivo Gerónimo de Mendieta: “*cuando*

¹⁸⁰⁶ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 383-384.

¹⁸⁰⁷ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 546.

¹⁸⁰⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 206.

¹⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 474.

¹⁸¹⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 602-603; *ibidem*, vol. 2, p. 68.

¹⁸¹¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 249; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 682-*buen cristiano*, 782, 744; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 700- *buen cristiano*; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 206; *ibidem*, vol. 2, pp. 101,186, 449-450.

¹⁸¹² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp.186, 204, 207.

se quejan de un fraile de malas costumbres o mal acondicionado y penoso, dicen: es como un cristiano.”¹⁸¹³ Es una imagen que refleja un semi-fracaso, un aspecto negativo en la cuenta de la obra de evangelización: el no haber podido lograr la unificación y la incorporación del indígena plenamente al mundo de la cristiandad (hermandad), perdurando la división entre los dos componentes de la sociedad novohispana cristiana.

5.5.2. El fracaso de la conversión y la idolatría revivida

Al final del apartado anterior hemos observado el principio de una imagen problemática del proceso de evangelización de la Nueva España y del indígena cristiano. En esta sección intentaremos captar una imagen más clara y más detallada para ver hasta dónde nos lleva. La primera imagen que se nos presenta, como un desliz suave de la visión de la evangelización profunda y exitosa, es la imagen del mestizaje en plano religioso, en donde ambos tipos de creencias conviven sin sacudidas muy fuertes. Naturalmente, puesto que el cristianismo es la religión oficial y la antigua idolatría está prohibida y combatida, el aspecto visible predominante es el elemento cristiano. Si a una primera vista puede parecer una mera imagen mestiza, desde el punto de vista del español novohispano contemporáneo, del siglo XVI, la situación es más compleja, puesto que resulta que el mestizaje aparente se está rompiendo en tres tipos de imágenes diferentes. La primera es una imagen por lo general menos conflictiva y que presenta la inserción dentro de la nueva religión de reminiscencias idolátricas, mezclándose con la nueva fe, sin afectar su esencia. Una segunda imagen refiere a la idolatría escondida bajo la forma del cristianismo, pero que no tiene nada a ver con la nueva fe. La última imagen presenta una dicotomía efectiva, tajante, la separación de las dos prácticas religiosas dentro del ámbito ceremonial indígena: por un lado la cristiana y, por el otro, la idolátrica.

La primera imagen de este registro “sincrético” está expresada algunas veces de manera genérica, como la “*mezcla de la ley de Dios con las costumbres idolatras antiguas*”.¹⁸¹⁴ Otras veces, sin embargo, las imágenes peculiares vienen a esclarecer el cuadro imaginario. Esta vez intervienen los diferentes elementos de culto antiguo que, insertados en el culto cristiano, hacen detonar las sospechas del Otro con respecto a la pureza ceremonial de su propia religión implementada entre los nuevos adeptos. Sin embargo, hay que mencionar que la sospecha de idolatría no está percibida más que por un

¹⁸¹³ *Ibidem*, p. 188; la imagen del cristiano está asociado al encomendero, soldado: “*suelen decir a los frailes que van a predicarles: "Venid vosotros cuando quisiéredes; mas no traigáis en vuestra compañía cristianos."*”; *ibidem*, p. 187.

¹⁸¹⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 241,13, 15.

grupo limitado de especialistas; los demás ven y escuchan sin entender realmente la esencia del producto cultural mestizado. No hay que descartar tampoco la existencia de un tercer grupo de “observadores” para quienes la imagen pervertida del culto cristiano sea “revelada” por la transmisión de esta imagen dentro del ámbito social al cual pertenece, ancorada en la reserva que planea y guarda siempre el dominador con respecto al dominado.

El elemento cultural más destacado y más difícil de “clonar” en este proceso de mestizaje ceremonial por parte del indígena es el tiempo ritual. La imagen que se construye es la imagen de la correspondencia entre el ciclo ceremonial antiguo del indígena con el ciclo ceremonial cristiano: “*es nuestro principal yntento advertirles la mezcla que puede haver á casso de nuestras fiestas con las suyas que fingiendo estos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los Santos entremetan y mezclen y celebren las de sus ydolos cayendo el mesmo día y en las cerimonias mezclaran su antiguo rito*”.¹⁸¹⁵ Esa “correspondencia” se manifiesta como la acción engañosa del indígena, buscando juntar las fechas de las dos fiestas cercanas – pagana y cristiana – para poder “*solemnizarlas junto*”, así como se puede observar en el ejemplo que nos proporciona Diego Duran. El fraile, preguntando a una “*india y mala vieja*” – que se mostraba tan sabia en su ley antigua que debió “*de haber sido Sacerdotiza*”, dice Duran – sobre los antiguos costumbre, le respondió que “*también ellos tenían Pascua de resurreccion y de natiuidad como nosotros y en el mesmo tiempo que nosotros y Corpus-Cristi*”.¹⁸¹⁶ La imagen del mestizaje cultural se refleja incluso en la transposición del espíritu ritual, fiestero, antiguo en la fiesta cristiana: “*cuanta solicitud y cuidado ponen en que los Santos que en las hermitas de sus barrios y estancias tienen sean festejados y celebrados sus días y entiendo verdaderamente no ser á honra de Dios ni del Santo sino á honra de su sensualidad y de su vientre*”.¹⁸¹⁷ La misma imagen del mestizaje aparece en los nombres de bautismo del indígena, pues refleja el calendario pagano: “*juntamente con el nombre de cristiano se pone el nombre del signo en que nació antiguo y lo tienen por renombre*”.¹⁸¹⁸

Otro elemento ritual de naturaleza idolátrica que se infiltra en las ceremonias cristianas es la oración y los cantos paganos, “*llenas de memorias idolatricas*”.¹⁸¹⁹ En este sentido, Cervantes de Salazar, un humanista sin una profunda iniciación directa en los secretos idolátricos del pasado

¹⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸¹⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 250, en tlacaxipehualiztly; véase también p. 242.

¹⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 241.

¹⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 242.

¹⁸¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p.185; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 242.

indígena, perteneciente al tercer grupo de “observadores”, advertía que los indígenas “*son tan inclinados a su antigua idolatría que si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan mesclan cantares de su gentilidad, y para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abaxando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines, cuando dicen "Dios".*”¹⁸²⁰

Pero los elementos más penetrantes y permisivos son los que surgen de la cotidianeidad y entre estos destacan el aspecto lúdico – sacrificios relacionados con el juego de bolos – y el gesto de veneración indígena, habitual, hacia los antiguos dioses – la “ceremonia de comer tierra”: “*alle en ciertos pueblos que se hacia delante las ymagenes de los santos y delante los altarcitos que tienen en sus cassas* “. ¹⁸²¹

Al final aparece también la imagen de las divinidades “reconciliadas”, las efigies cristianas del Cristo Redentor y de Santa María (“Nuestra Señora”) al lado de los ídolos de los demonios. Puede interpretarse como la imagen de la incorporación de las dos imágenes cristianas en el panteón indígena como otros dos ídolos. Pero creo que es más que esto; es la imagen del fervor extremo del antiguo indígena, expresado por Mendieta de la siguiente manera: “*si tenían cien dioses, querían tener ciento y uno, y más si más les diesen.*”¹⁸²²

La segunda imagen del primer registro imaginario es, así como lo hemos mencionado anteriormente, la idolatría disfrazada bajo las apariencias de una imagen cristiana o, de otra forma, un cristianismo fingido. La principal característica de esta imagen es que, aunque incluye ambas formas religiosas, una está a la vista, sirviendo de abrigo para la otra que esta oculta y, además, es la verdadera. Esta visión esta expresada de manera muy clara por Cervantes de Salazar quien, refiriéndose a una ceremonia del indígena en presencia explícita, de la cruz cristiana, pero también implícita, de los ídolos enterrados debajo de esta, menciona: “*parecer que sus cantares los enderezaban a la cruz, dirigiéndolos con el corazón a los ídolos*”.¹⁸²³ Esta imagen es a veces extraída de las acciones en donde el indígena realiza públicamente actos a las cuales se les atribuye la connotación idolátrica: “*pensar que están jugando y estan echando suertes de los sucessos delante de nuestros ojos, y no los*

¹⁸²⁰ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸²¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 153, 205, con respecto al juego de bolos.

¹⁸²² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 384.

¹⁸²³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 39; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 384; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 128, con referencia a las oraciones, cantos idolatras.

entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando, porque también ellos tenían sacramentos, en cierta forma".¹⁸²⁴

La imagen de la separación entre los dos tipos de rituales – cristianos y paganos – en la práctica religiosa indígena está acompañada a veces por la sospecha de la devoción fingida del indígena con respecto a los sacramentos católicos. Es la imagen del indígena que acude a la Iglesia solo para adormecer el ojo vigilante del español, para que, después, pueda practicar, a escondidas, su antiguo culto idolátrico. Es una falsa devoción cristiana, cohabitando con un todavía vivo fervor idolátrico: "*les parecía que aquel concurso de indios a la iglesia, más sería por cumplimiento exterior por mandado de los principales para tenerlos engañados... porque eran avisados que ... no dejaban de hacerse sacrificios.*"¹⁸²⁵

Como una breve conclusión de este primer registro de imágenes "mestizas", se puede observar que, en efecto, el calificativo general inclina más hacia una tonalidad idolátrica, herética, incluso, que hacia una convivencia pacífica, recíprocamente aceptada. Más bien cada uno intenta seguir su propia dirección, especialmente el observador y grabador de las imágenes.

Otro registro de imágenes, diferente del mestizaje presentado anteriormente agrupa las imágenes de la idolatría "pura", revivida. Las imágenes que se juntan en este registro son desconectadas por completo de cualquier vínculo con la religión cristiana. Son extraídas en efecto del contexto cristiano. Es una idolatría revivida que esta practicada independientemente de alguna cobertura/revestimiento cristiano.¹⁸²⁶ En consecuencia la imagen del lugar en donde se está practicando esta fuera del campo social, de convivencia, en donde podría ser descubierto, en lugares secretos y a escondidas: "*eran avisados que aunque en lo público no se hacían los sacrificios acostumbrados en que solían matar hombres, pero en lo secreto por los cerros y lugares arredrados, y de noche en los templos de los demonios que todavía estaban en pie, no dejaban de hacerse sacrificios*".¹⁸²⁷ Es la imagen de una idolatría que renace como una forma de resistencia, tanto política como religiosa.¹⁸²⁸ Si,

¹⁸²⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸²⁵ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 375.

¹⁸²⁶ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 41, 255, 46, 256, Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 42, 465.

¹⁸²⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 375.

¹⁸²⁸ *Ibidem*, pp. 377, 378; con respecto a la resistencia religiosa indígena véase Robert Ricard. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 320-332; James Lockhart. *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford

poco a poco, el lugar sagrado público idólatra había sido destruido y eliminado del paisaje cultural del indígena, siendo reemplazado por el cristiano, en cambio, el ídolo es mucho más fácil de escamotear ante la furia destructora del otro. Y la efigie es uno de los elementos fundamentales en la práctica idolátrica; si el lugar de la idolatría puede ser recreado por la consagración – y eso requiere un especialista y un elemento sagrado, el ídolo, la efigie de la divinidad – sin el ídolo, no puede haber idolatría; a lo mejor unas reminiscencias de “superstición” antigua que son menos peligrosas y más fácil de combatir y eliminar. El ídolo es el corazón de la idolatría, aunque la esencia de la idolatría esta en el corazón del mismo indígena. Por eso, como ya se ha mencionado, la imagen de la evangelización en su primera fase fue dominada por dos aspectos: la destrucción del lugar sagrado – público – y la destrucción de los ídolos. Esta batalla contra la idolatría es como la imagen de una carrera sin vencedor entre dos combatientes: uno quiere alcanzar la destrucción total de la idolatría, mientras el otro reconstruye en la noche lo que el otro había derribado de día. Imagen que se refleja en las palabras de Alonso de Zorita quien afirma que “*cuando pensaron que toda la idolatría era destruida tuvieron aviso cómo tenían muchos ídolos escondidos*”.¹⁸²⁹

Un segundo elemento necesario para la pervivencia de la idolatría, así como lo hemos visto en el primer registro de imágenes relacionadas al mestizaje religioso, es el tiempo ritual. El ciclo ritual es como una guía sin la cual el idólatra queda desorientado, debilitado y, al final, es más fácil de derrotar. El calendario ritual con sus signos asignados para cada fiesta y divinidad representa un memorial de la idolatría, por lo cual atrae el mismo celo destructor del conquistador cristiano. Pero la reacción del idólatra no deja de hacerse manifiesta. Los símbolos del ciclo ritual pagano aparecen pintados incluso en lugares públicos como para un medio de memoria cultural contra el olvido y la represión y de transmisión para las nuevas generaciones: “*Y los han pintado en algunas partes; y en particular en la portería del convento de Cuatinchan tienen pintada la memoria de cuenta que ellos tenían antigua con estos caracteres o signos de abusión*.”¹⁸³⁰ En otros lugares, los mismo “calendarios” están bien resguardados y, como en caso de los mercaderes indígenas, las fiestas que estos hacen de vez en cuando gastando toda su fortuna, lo hacen “*al vsso antiguo*” y en el mismo día de su antigua divinidad

University Press, 1992, pp. 204-205; Christian Duverger. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Saragún (1564)*, Quito, Abya-Yala, 1990, pp. 218-245

¹⁸²⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, pp. 722; 688; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 171.

¹⁸³⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 211.

(Quetzalcoatl, en Cholula).¹⁸³¹ Aunque en el medio urbano y en las poblaciones controladas por las autoridades españolas no faltan rastros semejantes, la imagen de la pervivencia de la idolatría indígena se relaciona más con el ambiente campesino y con los trabajos agrícolas. En una sociedad que había sido desmembrada políticamente y donde el culto oficial había sido aniquilado, quedan todavía las bases fundamentales del espíritu religioso, reflejadas en el culto popular. Esta forma cultural es mucho más fuerte arraigada en el alma indígena, es parte de su existencia y sobrevivencia. Por eso su vivacidad es muy fuerte y perdura a toda destrucción de la idolatría oficial centralizada y es mucho más difícil de desarraigar. En este sentido no es de extrañar las imágenes que la evidencian: ofrendas relacionadas con las sementeras y las diferentes temporadas agrícolas en los mismos lugares o en varios ríos y fuentes de agua o expresada en la forma de sus instrumentos de trabajo – *“coas de hierro que para labrar la tierra usan traen en los palos de ellas al cabo unas caras de monos otros de perros otros de diablos y no me ha parecido bien.”*¹⁸³²

Otras imágenes de pervivencia idolátrica se refieren a las ofrendas de pulque – consideradas como una ofrenda predilecta para los dioses antiguos –, a los sacrificios de perros – como imagen implícita del antiguo costumbre indígena –, a los conjuros idolátricos, al igual que el uso del antiguo calendario adivinatorio y las ceremonias que implican a los niños (plumaje en la cabeza y cara embijada, como en la ceremonia de ofrecimiento al demonio y las “supersticiones” usadas en la antigua fiesta de miccahuiltontli); todas a semejanza de los tiempos pasados.¹⁸³³ A esta imagen del nuevo indígena volteado hacia el pasado se le añade, por desgracia – en la visión del fraile y no solamente – la imagen del español cristiano atraído en este juego idolátrico: *“no faltan españolas ni españoles que los crean y se ayuden dellos en sus nesciedades y maldades, no entendiendo que van contra la fee que rescibieron en el baptismo”* dice Cervantes de Salazar, refiriéndose a los “hechiceros médicos” indígenas que practican la adivinación con granos de maíz enfrente del ídolo.¹⁸³⁴

Pero la imagen de la idolatría revivida que más impacto produce es aquella que tiene como figura principal al cacique de Texcoco, autoridad civil y espiritual, “papista” de la nueva idolatría, bajo

¹⁸³¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 232, 78.

¹⁸³² *Ibidem*, p. 26, relacionado con la ceremonia del “descanso de los instrumentos”, cuando los ponían sobre el altar domestico con ofrendas, véase también p. 97; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 195, 215, 383.

¹⁸³³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 272-273, 56-57, 186, 269-270 -*“lo cual hoy en día tura y estanse las madres abobadas viendo hacer esto y tan contentas y satisfechas que no saben regalo que hacer á aquel maldito hechicero ó hechicera embaidor ó embaidora”*; Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸³⁴ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 41.

cuyo presidio se realizaban toda clase de sacrificios al demonio, incluso sacrificios humanos.¹⁸³⁵ Sin embargo, la misma imagen parece “contaminada” por la visión cristiana, por la manera de sacrificio – “*estraña*” –, que se parecía más como un tipo de magia simpática inversa, puesto que las víctimas eran hombres y mujeres estériles y el resultado que se obtenía al consumir la carne de las víctimas era ofrecer fuerza procreadora a las mujeres y hombres: “*hazíam a las mujeres que parían y criabam y a los ombres que enjendrauan.*”¹⁸³⁶ Es más bien una imagen que remite tanto a la antigua idolatría como a la brujería medieval. De aquí probablemente, de esta imagen ejemplar – evento real que ha llevado al cacique a la hoguera y a sacudido la Nueva España – nace una verdadera imagen del fenómeno, del sacrificio humano revivido (aunque sin llegar al extremo, a la generalización): “*Y no es ordinario en cada junta el matar hombre y sacrificarlo, sino es quando tienen algún trauajo grande de todos.*”¹⁸³⁷ Sin embargo, como sacrificio sangriento ordinario queda la misma costumbre antigua de “*punzarse las orejas y sacar dellas unas gotas de sangre y ofrecellas al demonio*”.¹⁸³⁸ La imagen complementaria del sacrificio humano, la antropofagia ritual, aparece también pero, al igual que el sacrificio humano, tiene una “presencia” limitada y es relacionada, especialmente, con los territorios indígenas en estado de guerra.¹⁸³⁹

La imagen de la “visión cristiana” es otro aspecto presente aquí pero, a diferencia del registro imaginario anterior, cuando la “cristiandad” triunfaba, esta vez el indígena ya no se resiste al demonio y regresa por completo a la antigua idolatría: el principal de la comunidad avisado por el indígena reunió la gente y “ *fueron a hacer la dicha fiesta y allá se sacrificaron e hicieron su ofrenda.*”¹⁸⁴⁰

Los vestigios del pasado con fuerte significado religioso no representan menos peligro para una población indígena recién e incompletamente convertida. Tal es el caso de las imágenes de la idolatría remanente – la piedra gladiatoria o la piedra del sacrificio (la piedra del Sol), como también los elementos arquitectónico del antiguo templo de Huitzilopochtli que están de fundamento para la iglesia mayor de México. Estos elementos representan elementos de la memoria cultural de los tiempos

¹⁸³⁵ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 254-255.

¹⁸³⁶ *Ibidem.*

¹⁸³⁷ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁸³⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸³⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 148; *ibidem*, vol. 2, p. 466; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 673; Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 255.

¹⁸⁴⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 206-207; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 1, p. 213 – “*un discípulo se lo descubrió y que por ello los prendió y castigó con misericordia por ser nuevos en la fe.*”

idolátricos, en donde los viejos indígenas vienen a llorar “*la la destruizion de su templo biendo alli las reliquias y plega a la divina bondad que no ayan ydo alli algunos a adorar aquellas piedras y no a dios.*”¹⁸⁴¹ De aquí la vehemente determinación de Diego Duran para que todos estos vestigios se quiten y desbaraten e incluso se construya otra iglesia “pura” de cualquier residuo del pasado idolátrico. La consagración de los vestigios del pasado idolátrico fue vista como una solución para arrancarle al indígena la memoria cultural y transformarle esa vetusta memoria en asentándola sobre las nuevas bases, de la espiritualidad cristiana: “*esta piedra ... dicen que la quieren para hacer della una pila del bautismo santo; bien es que se emple esta piedra en servicio de nuestro dios y que la que fué pila de sangre humana, sacrificada al demonio, sea agora pila del Espíritu Santo*”.¹⁸⁴² Pero, aunque reconsagrados e incorporados a la nueva religión, con el propósito de atraer al indígena hacia el otro y verdadero camino espiritual, estos elementos que representan en realidad indicadores con un fuerte simbolismo pagano, prohibidos además (y como todo lo prohibido, constituye un motivo más fuerte de atracción), constituyen todavía un componente de la resistencia cultural y un obstáculo en el camino de la evangelización.

Y estos marcadores no solamente atraen – por su simbolismo – al indígena, sino también a otros intrusos, dando luz a otras costumbres bárbaras. Un ejemplo semejante es la “piedra gladiadora” que se encontraba en frente de las casas reales y en donde frecuentemente se reunían “*cantidad de negros a jugar y a cometer otros atroces delitos matandose vnos a otros*”.¹⁸⁴³ Se podría colegir de aquí que se trata de un intento de imitar las antiguas luchas gladiatorias pero con otro propósito. El choque de las culturas produce, así como hemos visto, diferentes tipos de mestizajes culturales. Algunos, como el anterior, guardan solo una parte del contenido cultural indígena y lo transforman en una “reconstitución”, posiblemente, de carácter lúdica. Otros, prestan elementos culturales y los transforman, impregnándoles un carácter muy distinto, con olor a superstición y herejía. Es el caso de la “nueva superstición” que nace del contacto indígena-cristianismo, en forma de fetichismo, extrayendo ciertos elementos culturales cristianos y otorgándoles propiedades milagrosas. Es la imagen del habito monacal, levantado en un palo y considerado como una entidad espiritual, es el culto exacerbado y casi fetichista de la cruces o las coronillas que se le hacían tanto a los niños como a los adultos, a manera de los monjes: “*ni permitan una nueba supesticion que entre ellos se ha ynventado*

¹⁸⁴¹ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 108-109.

¹⁸⁴² *Ibidem*, vol. 1, p. 242.

¹⁸⁴³ *Ibidem*, vol. 2, p. 108.

de hacer coronas á los niños ... y no solamente a los niños pero a los grandes” / “llamandome a confesar un enfermo fuy y halle una bieja que tenia ochenta años con un gran paño de caueca, yo como la bí y la experiencia me ha abierto los ojos lo primero que hice fue quitalle el rebozo y así como se lo quite bi que le auian hecho una corona de frayle tan cana y benerable que si la enfermedad no lo estorbara merecia ser solenicada con una mitra a la puerta de la iglesia.”¹⁸⁴⁴

La imagen del indígena cristiano que hemos averiguado en el capitulo anterior pierde casi por completo el aire de resplandor, de la pureza y devoción cristiana. La visión de la “nueva idolatría” contemplada en los lineamentos precedentes se refleja perfectamente en la imagen del indígena mismo. Así, la imagen del mestizaje religioso encuentra su correspondiente en una nueva imagen, la imagen del indígena sobre el cual planea la sombra de la sospecha. Es un indígena sospechoso de una dudosa cristiandad y al mismo tiempo sospechoso de idolatría: *“Sospecho con vehemente sospecha que debe de haber quedado un olorcillo de alguna supersticion en algunos que tienen gran afinidad con idolatrías.”¹⁸⁴⁵*

Otra imagen del indígena de la nueva idolatría, la imagen del indígena confuso, inseguro, vacilante, corresponde a las primeras dos imágenes del registro idolátrico – el mestizaje y la idolatría paliada bajo el velo del cristianismo. La nueva imagen presenta a los indígenas en una postura transitoria, pero una transición que no ofrece un camino esclarecedor ni para un lado, ni para el otro, debido, como hemos visto anteriormente, a la falta de “luz evangelizadora” por parte de una gran parte de los predicadores: son los *“yndios perplexos y neutros en las cossas de la fe que haciendo a ambas manos creen en dios y juntamente adoran sus ydolos y ussan de sus supesticiones y ritos antiguos mezclando lo vno con lo otro”*.¹⁸⁴⁶ Es la imagen típica del indígena neutro, “nepantla”, como lo expresa de manera graciosa Diego Duran mencionando la respuesta del indígena mismo y que la traduce el mismo: *“como no estaban aun bien arraigados en la fé que no me espantase de manera que aun estaban neutros que ni bien acudían á la una ley ni á la otra ó por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían á sus costumbres antiguas y ritos del demonio y esto quiso decir aquel en su abominable escusa de que aun permanecian en medio y estaban neutros.”¹⁸⁴⁷*

¹⁸⁴⁴ *Ibidem*, pp. 67-68.

¹⁸⁴⁵ *Ibidem*, pp. 224, 15, 186, 232, 261; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 215.

¹⁸⁴⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, pp. 88, 14, 15, 50.

¹⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 243.

La imagen del indígena correspondiente a la imagen de la nueva idolatría revivida abarca un espectro muy amplio, desde el “*enemigo cruel*”, “*bárbaro*” y “*homicida*”, “*paricida*”, pasando por el idolatra ordinario y llegando al antropófago, hereje y “*descreído*” – “*apostata*”, el peor pecado que puede cometer un creyente católico.¹⁸⁴⁸ Y, como si no sería suficiente, junto a todos sus pecados acumulados que lo remiten sin dilación en los fuegos del Infierno, surge también la imagen del pobre infeliz doblemente condenado a las llamas eternas, una vez por sus propios pecados, heredados del pasado idolátrico y, la segunda vez, por los nuevos pecados inculcados por el español con la conquista de la Nueva España: “*porque entonces se iban con sus solos y propios pecados y agora con los suyos y con los demás que la malicia y mal ejemplo de los nuestros les ha enseñado*”.¹⁸⁴⁹ La imagen del indígena perpetuamente condenado en su propio mundo para ser esclavo del demonio, esta expresada en la figura del indio aficionado al vino. El vino es el nuevo lazo con el cual el demonio lo sujeta, un lazo de la perdición, que, ironía del destino, estaba encadenado por la religión idolátrica y fue desencadenado con la llegada de los conquistadores. Ahora, en su “nuevo mundo”, el indígena ya no tiene esperanza para la salvación, incluso rodeado de un ambiente cristiano, en gran parte hostil, puesto que “*el maldito demonio les dejó este lazo para ser Señor de ellos pues por la fé perdía el dominio y señorío que sobre ellos tenía*.”¹⁸⁵⁰

Pero cómo fue posible tal cambio? Qué imágenes constituyen y se encuentran en la base de este registro imaginario diferente del anterior, del indígena cristiano? Un primer camino, y el más difundido, es la vía de la perversión. Esta imagen identifica los tres enemigos de la evangelización y de la revitalización de la idolatría entre los indígenas: los sacerdotes, los gobernantes indígenas y los ancianos: “*les estorbaban el paso y les salían al encuentro dos géneros de enemigos que eran los que ellos llaman PAPAS que son los principales de los sacerdotes de los ídolos y los señores principales y los viejos envejecidos en muchos vicios*”.¹⁸⁵¹ La imagen del gobernante ya lo hemos visto en el caso mencionado arriba del cacique de Texcoco. Los indios viejos, aunque viene en tercer lugar, representan tal vez la mayor amenaza en la lucha contra la idolatría, puesto que ellos son los tesoreros vivos de la memoria cultural y los encuentras en cada casa. Representan un ejemplo y una fuente de enseñanza

¹⁸⁴⁸ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, pp. 41, 255; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 466, 469, 500-501; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 68; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 673.

¹⁸⁴⁹ Tomas López Medel, *op. cit.*, p. 277.

¹⁸⁵⁰ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 210.

¹⁸⁵¹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 721.

para las futuras generaciones indígenas. Son los mismos viejos que pintaron los signos de los meses del calendario idólatrico en la portería del convento de Cuatinchan.¹⁸⁵² Pero la categoría más destacada y que es considerada la más peligrosa y culpable por la pervivencia y la nueva ofensiva de la idolatría es representada por el sacerdote indígena: el “brujo”, el “indio endemoniado”, el “viejo agorero”, el “sortilego”, “embaidor” y “viejo predicador”, “el ministro”, “el sacerdote de idolos”, “el embaucador”, “el hechicero”.¹⁸⁵³ Frente a la imagen de esta ofensiva e invasión idólatrica surge un grito desesperado a una solución radical y extremista, además que viene de parte de un religioso, la erradicación de todo posible enemigo de la nueva creencia para romper el lazo de la memoria y dejar vía libre a la evangelización y salvación del alma del indígena: “*si los españoles entre las grandes crueldades y atroces que hicieron en matar hombres y mugeres y niños mataran cuantos biejos y biejas hallaran para que los nacidos despues aca no tubieran noticia de lo antiguo, fuera quica haciendolo con celo de dios pecado y crueldad mas remisible delante de su magestad.*”¹⁸⁵⁴

Un segundo camino que dejó brechas en el muro de la nueva cristiandad y permitió de esta forma el regreso y la ofensiva de la antigua idolatría fue la insuficiente enseñanza y predicación del misionero – que hemos visto en el capítulo anterior como un potencial riesgo –, lo que llevó a una imagen del indígena todavía tierno en la fe y blando de manera que “*tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.*”¹⁸⁵⁵

La imagen de la tolerancia en la práctica o el uso de elementos pertenecientes al antiguo culto idólatrico es otro sendero que deja la puerta de la cristiandad indiana abierta y permite que la idolatría recupere el terreno perdido y se fortalezca de nuevo. Esta imagen se refleja en la visión de la idolatría “mestiza”: “*ha cundido por toda la tierra como les han dexado pasar con ello*”, afirma Diego Duran refiriéndose a la nueva costumbre de hacer coronillas en la cabeza a los niños.¹⁸⁵⁶ En efecto, con respecto a esta vía, el cronista Juan Suárez de Peralta adjunta a esta imagen de la tolerancia las palabras

¹⁸⁵² Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 211; Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 156.

¹⁸⁵³ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, p. 270; *ibidem*, vol. 2, pp. 86, 224-225; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, pp. 370, 383, 384, 385; *ibidem*, vol. 2, pp. 486-487.

¹⁸⁵⁴ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 87.

¹⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 13; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 207.

¹⁸⁵⁶ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 68; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 375 y todos los advertimientos de Mendieta y especialmente Duran con respecto a la necesidad de conocer las lenguas indígenas y los costumbres antiguas idólatricas.

del mismo Santo Tomás, según el cual “«*Las costumbres malas de los ynfieles no son de sufrir, aunque alguna vez la yglesia las aya disimulado quando eran muchos los ynfieles*»”.¹⁸⁵⁷ Es exactamente el principio – designado en el siglo XX con el nombre de evangelización inculturada – que expresa Jose de Acosta en su obra *De Procuranda*¹⁸⁵⁸ y aplicado primeramente en práctica por Matteo Ricci.

La última imagen que refleja las vías de consolidación o revitalización de la antigua idolatría es representada por el español mismo. Es el cristiano mismo, el “malo cristiano”, quien abre este camino, es el conquistador o nuevo colono quien, considerando el Nuevo Mundo como un tipo de “Eldorado” busca explotarlo al máximo para enriquecerse. Solo que, el “oro” de este Nuevo Mundo es el indio y para que se pueda servir a gusto de él necesita mantenerlo siempre a su alcance. Por eso, dice Gerónimo de Mendieta “*traían allí ídolos comprados o tomados de otras partes y se los vendían a aquellos indios de Champoton, y les decían que no creyesen lo que les predicaban los frailes*”.¹⁸⁵⁹

La imagen de la conquista espiritual que había dado fruto en la Nueva España del capítulo anterior esta completada por otra imagen, esta vez, de una conquista incompleta, pues quedan todavía territorios que se resisten a la penetración de la palabra de Dios. Y estos territorios, junto con los territorios de los indios que se habían rebelado contra los españoles representan las tierras de los bárbaros, idólatras, apostatas.¹⁸⁶⁰ Es el nuevo reino en donde se enseñoreó el diablo por “*no dando lugar el demonio (por permisión divina) para que por entonces saliesen de su poder y captiverio*.”¹⁸⁶¹

En estas condiciones, la evangelización parcial de la Nueva España y la Iglesia indiana se parecen más como una imagen del fracaso: “*gran desconsuelo será á este espiritual labrador cuando vea el suelo y trabajo de muchos años perdido y dañado y helado con el hielo endemoniado de la infidelidad y ya que no sea todo sino á manchas harto mal és que una gente que con tanta facilidad tomó la fé con la mesma facilidad la deje en ofreciéndose ocasiono*”.¹⁸⁶²

Consideraciones preliminares

¹⁸⁵⁷ Juan Suarez de Peralta, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸⁵⁸ José de Acosta. *De procuranda indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984, pp. 587-589.

¹⁸⁵⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 39.

¹⁸⁶⁰ *Ibidem*, pp. 359-360, 466, 488, 489, 494, 501; Alonso de Zorita, *op. cit.*, vol. 2, p. 673.

¹⁸⁶¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, p. 475.

¹⁸⁶² Diego Duran, *op. cit.*, vol. 2, p. 224; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 246, 251.

En la segunda etapa del proceso dinámico con respecto al imaginario del sacrificio indígena, la imagen del tiempo ritual indígena se destaca por su carácter regulador de la sociedad idólatra. La coordinación de este tiempo se refleja de manera jerarquizada de esta manera. El demonio, el dueño absoluto, es él quien impone los ritmos, que están implantadas en calendarios especiales, regidos por sus acólitos, los maestros adivinos y los sacerdotes indígenas. De esta manera, el tiempo ritual es un tiempo endemoniado. Según la visión española, esta característica se refleja en el hecho de que éste no está destinado a servir al ser humano, sino solamente al demonio, puesto que las fiestas que son relacionadas con los trabajos agrícolas, respetan un ritmo muy rígido. A diferencia del tiempo demoniaco indígena, el tiempo ritual del calendario religioso agrícola de los campesinos cristianos se rige tomando en cuenta también el cambio climático, favorable o no a los cultivos. Ese no es el único aspecto de índole negativo del tiempo ritual indígena, sino que hay otro más que se refiere al ritmo casi continuo de las fiestas, como si la vida del indígena se colocara en un contexto idolátrico sin parar y sin fin. Las fiestas religiosas se entrelazan unas a otras y no solamente esto, sino que, además de las fiestas fijas, regulares, hay también fiestas irregulares. De aquí resulta una imagen peculiar del indígena, muy distinta al campesino cristiano, el holgazán, puesto que lo único que parece que no espera más que el día de la fiesta para celebrarla en banquetes y borracheras. La ceremonia de sacar luz nueva (el fuego de Pascua) representa la única imagen positiva, proyectada sobre el tiempo ritual indígena.

El aspecto dominante en cuanto al espacio sagrado idolátrico se concentra en la imagen del templo. Una primera característica que sobresale es el aspecto descomunal; el mundo indígena es un mundo repleto de templos y oratorios. Es una imagen que sobrepasa los límites normales de la expresión del sentimiento religioso incluso para un cristiano. Otro rasgo distintivo es la monumentalidad arquitectónica del lugar sagrado, por excelencia, del indígena. Tanto en lo monumental como en la decoración exterior, recuerda especialmente a la arquitectura gótica europea. La catedral románica o gótica, al igual que el templo indígena ofrecen también imágenes monstruosas y criaturas inmundas, extraídas o inspiradas del imaginario clásico pagano, oriental o cristiano.¹⁸⁶³ Sin embargo, la diferencia está proyectada tomando en cuenta dos aspectos esenciales. El primero, así como lo he mencionado anteriormente es la monumentalidad; una monumentalidad descomunal que se acerca a la imagen del zigurat, el templo idolátrico de la antigua Babilonia. Un segundo aspecto lo constituye la esencia del significado escultórico del templo indígena, significado completamente

¹⁸⁶³ Georges Minois. *Breve historia del diablo*, Espasa Calpe, Madrid 2002; Jurgis Baltrusaitis. *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1997.

idolátrico, reflejando también el mismo aspecto monumental – las serpientes como columnas – el cual no encuentra una correspondiente en el imaginario cristiano, con la excepción de la serpiente, el símbolo del diablo.

La imagen genérica, externa, del templo indígena se divide entre las imágenes resultadas de las traducciones culturales, cristianas (parroquia, monasterio, iglesia, catedral) y las proyecciones que enfocan especialmente la imagen idolátrica del espacio sagrado: mezquita, templo Babel, Meca. No falta sin embargo las proyecciones bíblicas o cristianas, aunque muy escasas: el templo de Salomón o Roma como centro ceremonial de peregrinaje. Una dimensión laica del espacio sagrado indígena, reflejada por la visión del guerrero español, es la imagen del templo-fortaleza.

Una imagen bipolar que ofrece el templo indígena es la distinción entre el aspecto exterior y el aspecto interior. Al exterior, la imagen predominante que destaca es la monumentalidad, la blancura, la suntuosidad; es una imagen de la opulencia y majestuosidad, dignas de Dios. Del otro lado, al adentrarse en las entrañas del templo indígena, el velo seductor desaparece y, en cambio, se desvela la verdadera cara, oscura, de este espacio maldito que esconde la dimensión tenebrosa del sacrificio humano. La imagen del templo indígena fluctúa siempre entre lo blanco y lo oscuro, entre admiración y repulsión, entre la proyección cristiana y la proyección idolátrica, diabólica entre un imaginario positivo y negativo, entre la imagen de la blancura, de la pureza, y los muros choreando de sangre, en fin, entre las imágenes superficiales y las imágenes esenciales.

La proyección que refleja el imaginario del templo indígena induce una imagen bipolar entre los dos mundos: cristiano e idolatra. Por un lado se traza la representación del templo cristiano como lugar de paz y reconciliación e unión con Dios, por otro lado, el templo indígena aparece como un lugar de la muerte; por un lado la imagen de la pureza, por otro lado la imagen de la impiedad y suciedad. En lo último, tenemos por una parte el templo cristiano como casa de Dios y, por la otra, el templo indígena como el lugar del demonio y de la ofrenda horrenda – el sacrificio humano. En consecuencia, el templo indígena refleja una imagen del Otro, totalmente distinta de la suya, por lo cual es endemoniada.

Al indígena le está concedida la facultad del conocimiento de lo divino, como una capacidad universal del ser humano, pero sin un conocimiento del verdadero Dios, que todavía no le había sido revelado. El mundo del indígena es el último bastión del demonio antes del cumplimiento del sueño ideológico milenarista. El demonio es el enemigo de la humanidad y el adversario de Dios. El imaginario del indígena está proyectado por el diablo, quien lo está poblando con un verdadero ejército de falsas divinidades. Como es el contrincante de Dios, todo lo que hace es contrario a las creaciones y

las proyecciones divinas. En vez de contemplar un mundo de la paz, el demonio busca sembrar por todos lados las guerras. De aquí resulta la imagen tiránica de la divinidad indígena. Por medio de la proyección cristiana se logra la transfiguración del demonio indígena, un demonio relacionado con el imaginario de origen bíblico y a las prácticas de la brujería del imaginario cristiano. La única imagen, pálida, que se acerca al mundo cristiano, es la inferencia que se hace con respecto a un remoto pasado indígena, referente a su divinidad, apóstol u hombre-dios, Quetzalcóatl. Esta inferencia está relacionada con una posible descendencia o conocimiento ancestral de Dios. Es la única luz que centella desde el cuadro imaginario de la divinidad indígena. Lo demás es solo sombra y oscuridad. La divinidad como hombre-héroe en el mundo indígena está proyectada, de manera comparativa, en el mundo clásico griego-romano. La misma imagen sombreada, de índole idolátrica, se refleja en cuanto al panteón indígena, tanto en su modo de jerarquización, como en la cantidad de númenes; es un mundo pagano, parecido a los griegos y romanos.

En cuanto a la terminología, la traducción cultural se enfoca tanto en una visión desde la perspectiva cristiana – diabólica – como de la perspectiva clásica, griego-romana – pagana, idolátrica. El demonio, la verdadera divinidad indígena, creadora de las cohortes de falsos dioses, es un imitador perfecto de las ceremonias cristianas, pero implementadas de manera distinta; son ceremonias llenas de exceso y de crueldad. El Arca de la tradición judío-cristiana y la Santísima Trinidad están también entre sus simulacros sagrados. En este sentido, el Nuevo Mundo es una “verdadera” iglesia, un reino de Satán. El ídolo, al igual que su creador, es el reflejo de la imagen del demonio – feo, espantoso, oscuro, bañado en sangre.

La imagen central de este imaginario lo constituye el acto sacrificial en sí, en donde se destacan algunas imágenes componentes o auxiliares de mayor impacto. Desde un principio, se destaca el carácter profundamente negativo de la imagen, puesto que, en la visión cristiana de la Biblia, verter sangre humana está prohibido por la ley divina. Además de ser atribuido, en ámbito sagrado, al demonio, este acto ritual está ligado, en lo terrenal, a un cierto pueblo en particular – los mexicanos, los vencidos, los “enemigos” de los españoles. Es una imagen que implica y sostiene la guerra cristiana y su entrada y dominio en el Nuevo Mundo. El sacrificio humano indígena, a veces equiparado con ejemplos del mundo griego-romano pagano, se vuelve, fuera de este ambiente proyectivo – comparativo, una verdadera carnicería. El sacrificio humano indígena se vuelve degenerativo, un acto espantoso, pavoroso. Todo esto está expresado por la dimensión temporal – matanzas que duran unos días – y por la amplitud de las ofrendas humanas entregadas al infierno del diablo. La misma imagen se

refleja en la tipología del sacrificio humano, en las diversas maneras de dar muerte a las víctimas, imágenes más bien terribles, horrendas, crueles y demoniacas que sagradas. Sacado del contexto sacro, a veces, el sacrificio humano indígena aparece como una verdadera venganza, tanto en el contexto de las guerras internas como, especialmente, en la guerra contra los españoles y sus aliados. El español cristiano, como víctima, refuerza la imagen vengativa y desacralizada del sacrificio indígena – es solo una mala muerte.

El imaginario del sacrificio indígena está compuesto por varias imágenes de gran impacto, de carácter estereotípico. Una primera imagen de este tipo, característica general de este rito, es la imagen descomunal de la sangre humana vertida en sacrificio sobre los altares de las divinidades indígenas. Es una imagen que se asienta dentro del registro visual: todo está bañado de sangre – el ídolo, el sacerdote-verdugo, los instrumentos rituales, el templo. La segunda imagen de este tipo es una secuencia extraída de la tipología sacrificial, el sacrificio por la extracción del corazón de la víctima humana: los cinco o seis verdugos y la víctima. Las siguientes imágenes estereotípicas están relacionadas con la misma “ofrenda” humana. Así como la imagen de la sangre, especialmente humana, representa para el indígena una imagen sagrada, de igual manera, la más valorada ofrenda divina es la vida humana real. Es otro nivel, distinto de la religión cristiana o judía, en la valoración de la ofrenda divina. Es una etapa que el judaísmo y el cristianismo habían superado en diferentes formas (el momento Abraham y el momento Jesús), aunque todavía permanece en la última bajo forma “simbólica”, eucarística. Este tipo de acercamiento entre la forma idolátrica del sacrificio indígena y la forma del sacrificio “simbólico” cristiano es lo que muy poco refleja el imaginario del sacrificio indígena. Sin embargo, lo que refleja con preponderancia es la diferencia, la separación y no la semejanza, la continuidad, la relación dinámica entre el estado idolátrico del indígena y el cristianismo del español, así como lo expresa Bartolomé de Las Casas en España. Aunque el imaginario no muestra ninguna restricción o límite – sexo, estatus o edad – en cuanto a la tipología de la víctima humana, se destacan dos imágenes estereotípicas: el guerrero (“especialmente en el sacrificio gladiatorio”) lleno de energía vital y el niño, símbolo de la pureza. La imagen del espectro emocional que ofrecen las víctimas humanas ante la muerte es completa: temor, llanto, rechazo, valentía, desesperación. De aquí resulta la imagen de la víctima humana como un ser inocente, forzado a entregar su vida en un acto cruel, contra la ley natural y divina. Por otro lado, aparece, aunque muy escasamente, la imagen del indígena que se ofrece de buena voluntad como ofrenda para la divinidad. En este caso, tanto el sacrificio como la imagen de la víctima es más condenable que en el caso anterior. Otro aspecto del

sacrificio sangriento indígena que, además, se transforma en una imagen estereotípica, es el autosacrificio caracterizado por la amplitud del acto en sí que estremece. Ya no es un simple sacrificio, ni siquiera pagano, sino una verdadera automutilación cruel realizada en honor del demonio.

La imagen del sacerdote indígena esta individualiza como un elemento destacado del imaginario sacrificial. Al nivel terminológico se le equipara en cuanto a la jerarquización e institucionalización con el mundo cristiano. Algunas veces se entrevé una imagen discreta del sacerdote indígena que reúne las cualidades de un verdadero religioso cristiano: la humildad, bondad, castidad, moralidad, simplicidad, devoción religiosa, aunque todo dirigido en una dirección errónea. Es la imagen desconectada de la imagen del sacrificio humano y, por consiguiente, desprendida de la mayor carga negativa, idolátrica. En un segundo nivel de la imagen del sacerdote indígena se ejerce incluso la influencia de la proyección del mundo griego-romano.

Sin embargo, a pesar de la terminología que refleja una proyección y traducción cristiana, el sacerdote indígena se constituye en otro componente preponderantemente negativo, estereotípico, del imaginario sacrificial indígena. Llegando a un tercer nivel, la imagen del sacerdote indígena se confunde con la oscuridad. El sacerdote indígena es la imagen del instrumento del diablo; es al igual de malvado como su amo. No es una víctima, un engañado, sino el embaucador de la gente y el instigador de los mayores pecados contra naturaleza – la idolatría, los sacrificios humanos, la antropofagia. Su imagen estereotípica se expresa por medio de varios aspectos: la apariencia física, resultado de su oficio – sirviente del demonio y carnicero; sacrificador de vidas humanas; la comunicación con el demonio, análogo de los antiguos idolatras de la Biblia, los ministros de Baal; la proyección medieval, compareciendo con las brujas y hechiceros, con el unguento diabólico y la actitud lujuriente. Como visión genérica, aunque parece una imagen ambivalente, presentando tanto rasgos positivos, como negativos, en esencia, la imagen del sacerdote indígena se confunde con la imagen más impactante y de más difusión, estereotípica (negativa, endemoniada).

En cuanto a la imagen del simple indígena, participante-espectador en el ritual del sacrificio humano, este no es más que un simple engañado, un ignorante, siervo del demonio en este mundo. La imagen del simple creyente es fluctuante. Por un lado, es la imagen de la devoción, de la veneración religiosa resaltada, de la virtuosidad, pero, por el otro, intervine la imagen del borracho, del ser humano inmerso por completo en un ambiente idolátrico, en donde se complace, al que Dios lo castiga dejándolo al alcance del demonio hasta que envíe a sus creyentes, los españoles, para sacarlo de la oscuridad y salvarlo. Una última imagen estereotípica del imaginario del sacrificio humano lo

constituye el lugar de las calaveras, el tzompantli, recordando de alguna manera, pero distinto, de los osarios medievales y aludiendo más bien a un campo de ejecución, un campo de la muerte.

La imagen-complemento del imaginario con respecto al rito del sacrificio humano indígena en sí es la antropofagia. En efecto, la teofagia está presente también en el ritual cristiano, pero es una antropofagia simbólica. La eucaristía es la comunión del creyente con la carne y la sangre del Redentor de manera simbólica, el pan y el vino litúrgico aludiendo a la carne y a la sangre de éste. Sin embargo, aunque el imaginario presenta también la imagen de la víctima humana pura, como un sustituto de la divinidad que había de recibir la ofrenda, esta imagen es peculiar. Por lo general, la imagen de la víctima humana no reúne las características de una ofrenda que simbolice a la divinidad o, incluso, falta la misma etapa de su consagración. La víctima humana es, generalmente, una ofrenda común, aunque del más grande valor, y, por consiguiente, su carne ingerida por el indígena, aunque consagrada, no representa para el cristiano ni siquiera una teofagia idolátrica, sino una simple antropofagia ritual. Por otra parte, a diferencia de la teofagia “simbólica” cristiana, que tiene como principio el sacrificio humano de Jesús, la teofagia del indígena representa una reiteración continua del auténtico acto inicial sacrificial, basada en la repetición del mismo sacrificio humano. Tomando en cuenta lo de más arriba, al acto antropofágico del indígena se le está negando el carácter sagrado, debido a la impiedad resultante de la acción de verter sangre humana y por la falsedad de este acto, siendo dedicado al demonio. En consecuencia, la víctima humana no puede ser en realidad una ofrenda sagrada, sino una ofrenda profana, una mera imitación, puesto que solamente lo que está dedicado a Dios es sagrado.

La antropofagia, otra de las imágenes estereotípicas del español con respecto al indígena se presenta como uno de los dos componentes solemnes de una fiesta religiosa, siendo el primero el sacrificio humano. El banquete con la carne humana de la víctima sacrificada induce por sí misma la imagen desacralizada que llega incluso a la imagen del caníbal, bestial: el consumo de la carne humana como acto bestial, profano, por el simple deseo o antojo por la carne humana. De esta manera se forma la imagen bipolar de la antropofagia del indígena: por un lado la antropofagia ritual, por el otro la antropofagia no ritual. La imagen antropofágica, ritual o no, está alimentada por otras imágenes secuenciales entre las cuales se destacan: la amplia difusión de esta costumbre, la amplitud que alcanzaba algunas veces, el mensaje del guerrero mexicano en el contexto bélico contra el español y sus aliados, la imagen desenfrenada del canibalismo tlaxcalteca como aliado del español.

La imagen despectiva del cuerpo antropofágico puede haber representado otra visión estereotípica. Se trata de la imagen de la caponera en donde los cautivos de guerra (y no solo) eran guardados y engordados como simples presas, cazas destinadas al consumo alimenticio.

Como una suavización de la imagen antropofágica del indígena, interviene la visión proyectiva, en contextos distintos, desde África, hasta Europa y los otros lugares del Nuevo Mundo, desde los tiempos bíblicos hasta el mismo contexto histórico, desde el africano, el judío y hasta el Otro indígena, incluso el español. La imagen del antropófago se difunde a lo largo de todos los niveles de la estructura social indígena destacando tres ejemplos. La imagen del rey mexicano destaca por el aspecto bipolar, negativo, dividido entre el aspecto exagerado y una imagen liviana. El sacerdote indígena se constituye en la imagen más detestable, llegando a un punto en donde traspasa la frontera humana y pasa del otro lado, inhumano, monstruoso. En fin, la imagen del simple indígena, aunque presenta un aspecto bipolar, la imagen genérica inclina hacia la inocencia, ubicándolo fuera del ámbito antropofágico.

Una secuencia peculiar de este imaginario lo constituye la confrontación indirecta entre la imagen de la dignidad del mexicano que prefiere morir de hambre que devorar a los suyos y la imagen del español que prefiere morir ahorcado que morir de hambre.

Una imagen adicional al manejo del cuerpo sacrificial, parte del imaginario del sacrificio humano y que se presenta como un elemento estable, es la piel de la víctima humana. Es el resultado de la descomposición macabra de la víctima humana que, tras el desollamiento, sirve como objeto ritual o como trofeo.

Todas estas imágenes estereotípicas son, en efecto, imágenes difamadoras y acusadoras que inculpan al indígena por medio de sus prácticas idolátricas. Aunque hay una bastante clara distinción entre una imagen negativa del indígena – sacerdote, adivino, brujo – y una imagen del inocente – el simple campesino –, existen, sin embargo, otras categorías de indígenas, intermediarias. Dentro de este mecanismo del imaginario se encuentra también la tendencia de eludir las imágenes intermedias y de inclinar la balanza, sea de un lado, sea del otro: del inocente (los defensores del indio) o del “carnicero” y antropófago (los difamadores del indio).

El periodo post-conquista, en donde predomina la imagen del indígena visto por medio del proceso de la evangelización revela como un primer aspecto el proceso de la deconstrucción de la idolatría indígena y su reemplazo con las estructuras de la nueva religión. Los principales actores en este proceso, son el laico y el religioso, ambos desempeñando el mismo papel militante, ambos son guerreros, pero de manera distinta: mientras el primero la ejerce de manera destructiva, el labor del

segundo es constructivo; el uno lucha principalmente contra el ser humano, el indígena, mientras que el otro lucha contra el demonio y las costumbres idolátricas enraizadas; el laico tiene un discurso tajante e imperativo, el religioso actúa de manera suave.

En cuanto a los registros de las imágenes combatidas en el proceso de desarraigar la idolatría e instaurar la nueva religión, estas representan, en líneas generales, los mismos elementos que entran en la composición del imaginario sacrificial. El primer registro enfoca las principales imágenes culturales y humanas que actúan como fundamentos de la idolatría: el espacio sagrado indígena (el templo en especial), la efigie de la divinidad (el ídolo), el sacerdote y la clase dirigente indígena.

Dos son las imágenes-acciones que dominan esta fase, ambas dirigidas en contra de la desmantelación de la estructura ceremonial idolátrica del indígena. Una consta en la necesidad de eliminar el espacio sagrado de la idolatría indígena de la memoria cultural del Otro. Este proceso se da por medio de una acción violenta y también pacífica (imbricando la devoción y la colaboración del mismo indígena), tanto por parte del laico (especialmente), como del religioso. Correlativa a esta acción es la destrucción de la efigie divina, el ídolo representando en efecto el símbolo material de una importancia “vital” para el indígena, puesto que lo considera, por lo general, – en la visión del español – no como un intercesor, sino como la esencia de la divinidad misma. La imagen de la destrucción es la proyección de una de las vías de evangelización predominante en la época, lo que Robert Ricard llama “tabla rasa”, esto es, erradicar todo pasado idolatra e imprimir la nueva fe en un espacio vacío. El segundo paso en este proceso es representado por la imagen de la consagración del espacio sagrado indígena completo o parcialmente, para el caso en cuando la estructura indígena, el templo, sigue todavía pero sirve esta vez a la nueva religión. Concomitantemente con las primeras dos fases se lleva a cabo el proceso de aniquilación o neutralización del cuerpo religioso y de la clase dirigente indígenas, de manera violenta (el guerrero) o de manera pacífica / persuasiva (el religioso).

El segundo registro se centra en la estructura de la nueva religión, comprendiendo la imagen del misionero español, los símbolos cristianos y acabando con el producto final de la obra evangelizadora, el nuevo indígena, el neófito. La imagen del religioso en esta tarea refleja una actitud pacífica, llena de humildad y blandura, llegando incluso al martirio. Sin embargo, aparece otra imagen distinta, la imagen del clero regular, supuestamente debido a las divergencias y animosidades entre las dos categorías de sacerdotes cristianos (seglar y secular). En esta nueva imagen predominan las inclinaciones mundanas como el afán para el oro o, incluso, la violencia. Entre los dos registros, hasta alcanzarse la imagen del nuevo indígena, se inserta la imagen de la pugna divina. La guerra de las divinidades se refleja como un

enfrentamiento directo, involucrando los símbolos y los espacios sagrados, y un enfrentamiento indirecto, que se da en el alma del ser humano, por medio de visiones.

Esta primera imagen de la evangelización presenta como producto final un indígena ya cristiano, lleno de una gran devoción, un nuevo cristiano que refleja una impresión absoluta de la nueva fe en su alma. La sensibilidad religiosa y su actitud con respecto a los símbolos y elementos cristianos – el ayuno, la práctica penitencial, la cruz, el canto religioso – todo inclina hacia una imagen que proyecta al indígena en las fuentes bíblicas de los orígenes del cristianismo.

Sin embargo, al lado de esta imagen, aparece otra, parecida, pero al mismo tiempo distinta de la del período anterior a la Conquista, con la cual coexiste. Esta imagen es más bien el resultado del nuevo contexto histórico. Es la imagen del indígena no cristiano, el indígena que todavía no había llegado al conocimiento de la verdadera religión y cual es visto como incapaz de alcanzar la luz de la fe. Sobre el fondo de la coexistencia de las dos imágenes anteriores y del contexto evangelizador, se insinúa, poco a poco, la vacilación con respecto al alcance de una verdadera evangelización en la Nueva España y aparecen las reflexiones dubitativas: el desconocimiento de la idolatría en su esencia y en sus detalles que conllevan la posibilidad de identificarla, el desconocimiento de las lenguas indígenas, fundamento de la manifestación/expresión religiosa, el estorbo provocado por el guerrero español en la obra de conversión. Como resultado de la convergencia de todos estos factores surgen imágenes confusas e incluso grotescas del indígena sometido a la conversión. A pesar de la imagen del indígena ya cristiano, se vislumbra un aspecto que carga todavía la marca de la segregación: desde el punto de vista religioso se impone la imagen del “*indio*” cristiano pero, socialmente, el indígena queda todavía separado del cuerpo social, guardando todavía la marca del Otro, el “*indio*” (no “el cristiano”).

El segundo aspecto que destaca en el periodo post-conquista ilustra una imagen muy distinta del indígena cristiano. Ya hemos visto como la imagen estable de éste había empezado a alterarse, dando lugar a varias matices con efecto desestabilizador y que, además, aspiran a estabilizarse y a tomar el lugar prominente del nuevo cristiano. La imagen de la idolatría revivida que complementa la imagen de la evangelización marca, en este sentido, una nueva etapa en la dinámica de la visión española con respecto al indígena y a sus antiguos marcadores culturales, especialmente el sacrificio. La nueva idolatría aunque percibida como una visión genérica, estable, se presente bajo tres aspectos peculiares. La primera es la imagen mestiza que proyecta como característica principal la convivencia entre los dos sistemas religiosos, en una composición que tiene como elemento principal el cristianismo y como elemento secundario, el pagano. El tiempo ritual, el calendario indígena en ceremonias cristianas y el

traslado del espíritu fiestero antiguo, la oración y los momentos lúdicos impregnados de ritos de antaño, la conciliación divina / nuevos dioses incorporados al panteón antiguo, representan las principales marcas idolátricas presentes en esta fase. La segunda es la imagen de la idolatría disimulada bajo la envoltura del cristianismo. La última y la más radical entre las tres es la imagen de la idolatría separada de cualquier huella de cristianismo. Está reflejada en la continuación de los antiguos sacrificios, incluso del más valioso – humano, la reincorporación de los lugares sagrados y de los ídolos antiguos. El tiempo ritual, un componente fundamental del ritual indígena está presente preponderantemente en el ámbito rural, enfocándose especialmente en la imagen del sacrificio idolatra sangriento o no. Los vestigios antiguos de la idolatría, los marcadores espirituales de los tiempos pasados, mantienen todavía vivo el antiguo espíritu idólatra del indígena. Una vez con esto regresa la proyección negativa del indígena – homicida, antropófago, cruel, bárbaro –, pero esta vez, el nuevo contexto cultural imprime también las marcas específicas del orbe cristiano, de tal modo que la idolatría se metamorfosea en la imagen de la nueva superstición, de la herejía y la imagen del indígena sufre otra mutación, convirtiéndose en el hereje y el apostata.

La imagen del indígena y de sus componentes culturales conexos – el sacrificio, en especial – es mucho más turbulenta que la imagen correspondiente del periodo anterior, es mucho más compleja. Se destacan tres imágenes fuertes – el indígena cristiano y el indígena idolatra-herético, con una categoría intermedia (surgida, especialmente, y alimentada por el contexto histórico de las guerras chichimecas y las otras “rebeliones”).

Conclusiones

Llegado al final de esta exposición no falta más que comprobar el principal objetivo de la tesis, que consiste en evidenciar la existencia / ausencia de una dinámica del imaginario sacrificial a lo largo del siglo XVI en la visión del español de la Nueva España. Un primer aspecto que se necesita verificar es *el choque cultural / la explosión* que pudiera producir cambios sustanciales en la imagen del indígena del Nuevo Mundo y, especialmente, en torno al imaginario sacrificial. Para una mejor comprensión de la configuración dinámica del imaginario sacrificial y su estructura a lo largo del siglo XVI voy a utilizar como términos específicos, “el periodo”, “la etapa” y “la fase”. El “periodo” sería el intervalo de tiempo que delimitará las secuencias dinámicas del imaginario. Para designar estas secuencias dinámicas voy a utilizar el término “etapa”. Al final, “la fase” enfocará la distinción en cuanto a niveles o aspectos dentro de un mismo período o etapa. Para eludir cualquier confusión, aquí mismo retomamos en una breve presentación los períodos, como lapsos temporales, analizados en el actual trabajo, los cuales son tres. Estos son en número de tres. El primero comprende en totalidad, en líneas generales, la época del descubrimiento de Colón hasta la Conquista de Cortés. El segundo abarca el lapso temporal que va desde la invasión española en la Tierra Firme, la Conquista y hasta el principio del proceso organizado de la evangelización del territorio conquistado y a las rebeliones chichimecas. El tercer periodo continúa desde el momento de los levantamientos chichimecas y dura hasta el final del siglo XVI. Aquí, en este último período, se destacan, sin embargo dos fases imbricadas que reflejan el desarrollo del proceso de la *visión dinámica*¹⁸⁶⁴ del imaginario sacrificial indígena: una, conectada contextualmente a los levantamientos chichimecas, la otra, conectada a la continuidad de vida y de mentalidad, propia del período anterior.

El primer encuentro cultural de los dos mundos se da en las Islas Antillas. El descubrimiento de Colón pone frente a frente dos culturas. Sin embargo, este primer contacto del español con el mundo caribeño se proyecta, en gran medida, como una traducción cultural generalizada. La herencia cultural del español, su imaginario medieval-renacentista, está transferido hacia el Otro y su mundo,

¹⁸⁶⁴ Para una visión del cambio cultural en América, partiendo de la construcción de la imagen de la otredad impuesta por los conquistadores durante la Colonia, la aculturación y la resistencia indígena, en un proceso dinámico complejo y con diferentes marcadores, véase el ensayo de Federico Navarrete Linares. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, introd. de Berenice Alcántara Rojas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, pp. 13-85.

proyectando con toda su fuerza su propio imaginario sobre éste. La colisión inicial no deja casi ninguna zona de la imagen del Otro que permita un cambio direccional o alteración sustancial. Así como lo hemos visto anteriormente, el indígena es proyectado como un simple salvaje, pero manso, y su mundo, como un entorno paradisíaco. A pesar de esto, bajo esta visión, un cambio se está perfilando, más bien como una anomalía de la imagen: el indígena caribeño, a pesar de reunir estos atributos es un *indio*, esto es un habitante de la India. Lo que no cuadra en absoluto con la imagen del “*indiano*”, así como lo representan Niccolò Da Conti, Pedro Tafur o Lodovico Varthema (entre otros) en sus libros de viajes al Oriente.

Dos son los factores que logran una cierta distinción, una alteración, aunque no sustancial, con respecto a la herencia cultural española. Uno de estos factores es el tiempo y el otro, el impacto directo con la imagen del caníbal. Los dos factores empiezan a poner, poco a poco, su impronta sobre la representación mental del español y con esto el proceso dinámico se pone en marcha. Es un proceso dinámico de cambios muy lentos. El contacto continuo con el indio caribeño a lo largo de cierto periodo (se entiende, hasta la Conquista de Cortés, aproximadamente) logra romper el hechizo inicial y el imaginario empieza a dejar pasar otras imágenes, resultado del contacto cotidiano con una cultura distinta que cada día se aparta de una marca estereotipada y empieza a cobrar una nueva forma. Un primer factor es la intervención del español mismo, la presión que empieza a ejercer, desestabilizando el ambiente inicial del contacto y asentando las relaciones con el Otro en otras bases, de dominador y subordinado. Las nuevas relaciones español-indio producen un primer cambio en la visión del Otro con respecto al español, cambio que se refleja en una actitud distinta de la inicial y, en consecuencia, ejercita una cierta tensión sobre la mirada del español que empieza a ajustarse a la nueva realidad. El indio ya no es el buen salvaje, manso e inofensivo, sino que se transforma en el idolatra que tiene que ser evangelizado (en la visión religiosa) o sujetado a la dominación del ser superior desde punto de vista racional – el español (en la visión del aventurero, encomendero).

El segundo factor lo constituye la “visualización” del canibalismo. Si al principio la antropofagia representa solamente otra capa del imaginario medieval / español echada sobre el nuevo mundo, el tiempo y el contacto constante llegan a transformar esta proyección virtual en una imagen real.

En consecuencia, este primer encuentro cultural con el Nuevo Mundo y su habitante, que tiene lugar en las Islas, podría ser considerado como el preludio del verdadero *choque cultural*, como una primera etapa en el esquema de la visión dinámica del sacrificio indígena. Lo que se está creando ahora

es un primer perfil, dual, de la imagen del indígena al que, de hecho, lo podríamos encontrar, bajo ciertas manifestaciones, hasta el final del siglo XVI (en Baltasar Obregón, por ejemplo). Me refiero, especialmente, a la imagen del antropófago, como caribe. Ahora se está forjando de hecho la imagen peculiar del indígena del Nuevo Mundo, diferente ya de las proyecciones asiáticas. Aunque gran parte de la representación mental reflejada en la imagen del indio, en cuanto a su culto o su vida social, no aporta algo nuevo, puesto que todo era ya conocido y experimentado en Canarias y en África, el canibalismo constituye un verdadero “choque” sensitivo. Esto, porque aunque tal imaginario estaba presente en la herencia española, la realidad con la cual se enfrenta ahora el descubridor hace fortalecer esta misma imagen. Por esa razón podemos afirmar que, tal vez, esta es como una etapa “preparatoria” para lo que había de venir. Hay que mencionar también que el registro idolátrico de esta imagen se limita a unos sacrificios de baja calidad – la ofrenda humana todavía no aparece – y a una antropofagia bestial, esto es, no ritual. Nada de lo que iban a presenciar en la Tierra Firme.

El resultado del contacto cultural en esta primera etapa tiene como efecto, en un principio, un intento de acercamiento y comprensión cultural del Otro, reflejado especialmente en la proyección-traducción cultural. En una segunda fase de esta primera etapa de la construcción dinámica se da, sin embargo, otro proceso que evidencia un leve intento general de potenciar el valor del mensaje del Otro, lo que conlleva el comienzo del proceso de diferenciación cultural. El indio caribeño y su mundo natural y cultural ya no es un simple espejo-reflejo de la cultura dominadora (española), sino que empieza a individualizarse (hasta cierto punto), bajo la mirada española. Sus valores empiezan a afirmarse en el imaginario español – un principio de un verdadero diálogo intercultural, aunque desigual. En este sentido, durante esta primera etapa, preliminar, encontramos dos niveles del imaginario del indígena y de su cultura: un nivel conservador, genérico (tipo a)¹⁸⁶⁵ – al principio y en gran parte permanente durante todo el periodo ulterior – y un nivel caracterizado por pequeños transformaciones, pero sin que tenga una influencia determinante (tipo c).

¿Qué pudo haber influido en el proceso de leve transformación – adaptación más bien dicho – del imaginario del indio caribeño? En primer lugar hay que tomar en cuenta que es un proceso de adaptación a un nuevo contexto – natural y cultural. El imaginario refleja en gran medida la visión del guerrero, del encomendero y en menor medida la visión del religioso, aunque el discurso del último es más penetrante, hasta el punto de desencadenar el debate polémico en torno al derecho de la Corona española y el derecho del mismo indígena a su propio mundo. En el momento en que el indígena

¹⁸⁶⁵ Véase el capítulo introductorio.

caribeño ya no es visto como un *indio* (de India), ya se le retira el estatuto y el lugar que tenía asignado dentro del mundo imaginario paradisíaco, y empieza a ser identificado como una entidad distinta y novedosa; se le aplica el estatuto de idolatra y queda al alcance del dominio español.

En la primera fase, del encuentro con el indígena caribeño, no aparece ni el sacrificio humano, ni la antropofagia ritual como marcadores culturales de éste. La imagen del indígena no es una imagen realmente nueva, sino más bien una copia – que poco a poco se transforma – de una adaptación del imaginario previo de la propia herencia cultural del español. El hecho de que todavía no haya una gran diversidad en cuanto a la visión de la imagen del indígena, sugiere la permanencia del imaginario dentro de un estado – todavía amorfo – que no da lugar a cambios correspondientes a un nivel tipo *choque cultural / explosión*.

El encuentro cultural que se produce, como resultado de la expedición de Hernán Cortés, con el mundo indígena de la futura Nueva España, evidencia desde un principio otra faceta, diferente de lo que había sido experimentada en las Islas. Podríamos considerarlo como una segunda etapa en el esquema dinámico del imaginario del indígena. Lo que destaca, especialmente en cuanto al enfoque religioso, es la presencia de los sacrificios humanos y de la antropofagia de carácter ritual. Pero no solamente eso impacta la mirada del español, sino toda una civilización, enteramente distinta de lo que conocían antes, comparable con secuencias del imaginario con respecto a las culturas clásicas europeas o a las grandes civilizaciones de China o India. El tiempo y el espacio ritual, elementos contextuales del sacrificio humano, se proyectan en el imaginario del indígena con otra luz. La comparación-traducción cultural a la que recurre el español se encuentra a otro nivel, superior – el espejo es el mismo mundo cristiano (la imagen del calendario astrológico, por ejemplo). La estructura social encuentra correspondencia en el mundo – clásico o contemporáneo – del español. El ejemplo más elocuente en este sentido es la imagen del templo indígena, un espacio sagrado digno de las más altas culturas idolátricas, pero también de la cultura cristiano misma. Babel, Jerusalén, Mecca, Roma no son más que unas pautas representativas. El imaginario retiene, sin embargo las dos facetas, dos modelos muy distintos: el que se orienta hacia el mundo idolátrico y aquel que apunta hacia el mundo cristiano. A esta imagen bipolar se le suma en un mismo tono proyectivo la representación de la divinidad y del ídolo indígena. Solamente que en este caso la ambivalencia se inscribe únicamente en el registro imaginario negativo: la civilización clásica idolátrica y el mundo cristiano, en donde el demonio tiene su propio lugar, marginal y al mismo tiempo central.

La imagen del sacrificio humano ocupa el lugar central en la economía del imaginario con respecto al indígena de la Nueva España; la mirada del español queda enfocada sobre ésta como hipnotizada. La representación del sacrificio es muy diversificada y abundante en imágenes distintas a todos los niveles. Los niveles que ocupan el lugar central son, en orden, en función de la atracción que ejercen sobre el español: la víctima humana, la “ejecución ritual” y el sacerdote indígena. Sin embargo, al lado de esta imagen predominante del sacrificio humano indígena se infiltra también otra, de menor impacto, es verdad, que muestra un indígena salvaje y bárbaro, que no conoce el sacrificio humano (y ni siquiera el sacrificio regular). Esta imagen es una visión distinta incluso de la del indígena caribeño: uno es salvaje, bueno, manso, idolátrico (en su fase final), el otro es un salvaje más bien agreste, bárbaro, más parecido al salvaje áspero, rudo, que rechaza la comunicación con el hombre civilizado (propio al imaginario genérico medieval).

La imagen del sacerdote indígena está ligada en general al sacrificio humano, aunque está presente también una segunda mirada que lo contempla en su actitud devocional, desvinculada del aspecto ritual (sacrificio humano). Esto da luz a dos visiones distintas, una negativa, preponderante, la otra neutral/positiva, de mucho menor impacto. La visión española con respecto al simple creyente indígena proyecta también una imagen bipolar: por un lado, la imagen del inocente o del idolatra engañado por el demonio, del otro lado, el idolatra perfecto, el chichimeca, la encarnación del tártaro / mongol del imaginario medieval. La visión que prevalece es, sin embargo, para esta segunda etapa, el indígena como inocente, la proyección de la futura oveja de Jesús. El *tzompantli*, el osario del indígena, que refleja la amplitud del sacrificio humano, se constituye asimismo en una imagen representativa e impactante.

El ritual complementario que acompaña siempre la imagen del sacrificio humano es la antropofagia. El cuerpo de la víctima humana en el proceso de descomposición está relacionado con dos imágenes diferentes y de distinto peso. La primera consta en el desollamiento y la segunda es representada por el acto antropofágico. La visión española enfoca en cuanto a la última imagen, los dos aspectos: el aspecto ritual y el aspecto no ritual, caníbal. Aunque la imagen que refiere al segundo aspecto está bien arraigada en el imaginario español, lo que predomina es la del primer aspecto, ritual, el segundo siendo más bien contextual, relacionado con la imagen caótica provocada por la guerra contra los mexicanos. Hay que mencionar también que esta misma imagen enfoca de hecho al mismo aliado del español y no a su enemigo, quien se queda con el respeto del vencedor. En cuanto a la antropofagia ritual, esta se destaca como una costumbre generalizada en la imagen cultural del indígena

(indiferenciado) con una sola excepción, el indígena común, el inocente. En el polo opuesto se encuentra la imagen del sacerdote, del guerrero indígena y, como imagen peculiar, la representación del rey mexicano. Aquí hay que hacer, sin embargo, una mención: aunque la referencia directa con respecto a la imagen del sacerdote es inferior a la del guerrero indígena, por ejemplo, el oprobio y la fuerza de la imagen es muy superior a la de este último.

La visión española con respecto al sacrificio humano y a su complemento, la antropofagia, se desarrolla poco a poco, llegando al final de esta segunda fase de interacción cultural con el indígena, esta vez de la tierra firme, a elaborar un imaginario bien definido y en curso de estabilizarse. Como vemos, contrastando con la imagen del indígena construida tras el contacto con el caribeño, la nueva imagen no solamente reúne los elementos – sacrificio humano y antropofagia ritual – específicos de la presente tesis, sino que asistimos a la construcción de una visión del indígena desbordante en cuanto a la diversidad y a los mecanismos de traducción e innovación. Tomando en cuenta todo eso podemos afirmar que es aquí, en esta segunda etapa, en donde se da el verdadero *choque cultural* que va a poner en función e impulsar el proceso de cambio repentino en el imaginario español – la *visión dinámica*.

Aunque la fase de la traducción permanece, se da al mismo tiempo un fuerte paso a un segundo nivel – la individualización de los valores particulares del indígena, proceso reflejado, entre otras, en la terminología étnica que penetra en este imaginario. Si bien, todavía se mantiene una ambivalencia en este aspecto: a un cierto nivel – “regional”, el imaginario guarda las imágenes peculiares, mientras que a otro nivel – general – el imaginario tiende a uniformizar de nuevo las particularidades, fundirlas en una sola imagen, de donde escapan, en muy pocos casos en verdad, solamente imágenes ejemplares, peculiares. Un ejemplo de reagrupamiento de imágenes alrededor de una representación central, nuclear, es la tendencia de generalizar la imagen del antropófago aunque, así como lo hemos visto anteriormente, existe una imagen bien individualizada del indígena exento de este pecado – el indígena común. Un ejemplo de imagen peculiar que puede escapar a este proceso centrifugado podría ser la imagen del rey mexicano o del mexicano que se niega a consumir la carne de sus conciudadanos y prefiere morir de hambre.

Una vez provocado el *choque cultural*, empieza el proceso de la *visión dinámica*. Ya hemos visto la explosión de imágenes diferentes y pertenecientes a distintos niveles axiológicos, como también la tendencia, hacia el final de este segundo periodo de impacto cultural, de organizar, centrar e incluso cristalizar este imaginario. A pesar de todo esto, el resultado de esta segunda etapa del proceso dinámico no se limita a lo presentado anteriormente. Y esto porque el *choque cultural* no induce solo el

cambio que desencadenará el proceso de la *visión dinámica*, sino que, en efecto, produce dos imágenes, no una. Tenemos dos imaginarios del indígena como resultado de la expedición de Cortés y de la época contigua a ésta. Es el imaginario del indígena del Nuevo Mundo que hemos visto más arriba y el imaginario del indígena del mundo cristiano, de la Nueva España. Este último, representa la visión del indígena posteriormente a la Conquista y durante el periodo inicial de la implementación de la religión cristiana en la Nueva España. Este segundo imaginario se caracteriza por la desaparición de la proyección clásica, quedando solamente la diabólica, de índole cristiana. Al mismo tiempo, como resultado de la circunscripción contextual, la imagen del sacrificio humano y de la antropofagia dejan pocas huellas, resaltando en cambio la imagen del proceso de la evangelización y del resultado de este proceso, una doble visión: el indígena convertido y el indígena retornado a la antigua idolatría.

Para esta segunda etapa, del avistamiento del proceso de la *visión dinámica*, en el caso de los efectos del impacto cultural en cuanto al tipo de acercamiento y comprensión semiótica de parte del español, tenemos (ahora sí), conforme a Lotman, una intersección de las dos tendencias contrarias: la traducción cultural y la distinción cultural dentro de su propia esfera semiótica (del español). En cuanto al nivel del imaginario tras el impacto, según el tipo de concientización, tenemos un aspecto conservador, que se manifiesta especialmente en el proceso de proyectar-traducir, en el traslado de ciertas imágenes de fondo del imaginario del español que tras el contacto directo son empujadas a otro espacio, todavía desconocido y un proceso de transformación y moldeado de su herencia imaginaria, con base en las nuevas realidades experimentadas. Esta primera fase de la *visión dinámica* perteneciente a la segunda etapa dinámica del imaginario sacrificial del indígena pasa por un periodo inicial de desequilibrio que se refleja en la aparición de un nuevo imaginario, desbordante en matices e imágenes de segundo impacto y envergadura, que rompe con el modelo inicial, el cual viene de la herencia medieval e, incluso, del modelo reciente, adaptado, de las Antillas. Esta fase inicial se continúa con un intento de estabilización de las diferentes imágenes dentro de un nuevo modelo imaginario, que empieza a delinearse hacia el final de esta segunda etapa del proceso dinámico.

La *visión dinámica* en esta segunda fase se confirma y refleja no solamente en los aspectos mencionados arriba, como el cambio de la imagen, la presencia de distintas variantes y matices, de tonalidades (positivas, negativas o neutras para un mismo segmento – ejemplo el sacerdote), o la diferenciación entre varios grupos (aliados / enemigos). En cuanto a este último aspecto hay que subrayar la imagen irregular que cambia de rumbo, en función del momento contextual. Si en la primera fase del conflicto los aliados reciben una marca generalmente neutral, mientras los enemigos

reciben una completamente negativa, en la fase final, el aliado es el antropófago cruel y bárbaro, mientras el enemigo está proyectado en una imagen de digno y noble adversario.

La coexistencia de los dos niveles de imaginario y sus características distintas – del indígena antes y post-conquista – representa una pauta que evidencia también la presencia del proceso de la *visión dinámica*. El análisis de la imagen del sacrificio humano indígena en la Nueva España marca claramente la dirección general del impulso dinámica. Se puede afirmar que lo que representa el “propulsor” del imaginario hacia una cierta dirección es la imagen negativa del sacrificio humano y de su complemento, la antropofagia. Este es un impulso desde lo particular hacia lo general y desde lo particular hacia lo particular, en el sentido de que todo elemento que viene en contacto directo con el sacrificio humano sufre la contaminación y el cambio de imagen. Esta segunda etapa de la visión del sacrificio indígena está presenciando el proceso de cristalización de ciertas imágenes nucleares que tienden a transformarse en estereotipos. Entre estas – algunas, imágenes de primer plano y otras, de segundo plano – podemos mencionar el sacerdote indígena, el sacrificio del corazón y el sacrificio “gladiatorio”, el niño como víctima, el *tzompantli*, el desollamiento, el manejo de la sangre humana y la antropofagia ritual.

Antes de pasar a la siguiente etapa del proceso de la visión dinámica (la tercera), hay que mencionar que, en efecto, todo el siglo XVI puede ser considerado como un “contacto continuo” con el indígena (de otras zonas de la Nueva España, diferente al centro de México), puesto que la expansión española se lleva a cabo a lo largo de todo este lapso temporal. Sin embargo, el segundo encuentro cultural, relacionado con la Conquista, tiene un lugar prominente, puesto que entonces se arma la primera imagen bien estructurada del indígena novohispano, que se sitúa en la base de los juicios ulteriores y de las imágenes surgidas tras los nuevos encuentros culturales con las otras poblaciones indígenas.

Empezando con la cuarta década del siglo XVI, el enfoque del imaginario español con referencia al indígena empieza a sufrir la influencia de varios sucesos, externos e internos, como la rebelión de los chichimecas (empieza en 1540), las Leyes Nuevas (1542), la rebelión de los encomenderos del Virreinato de Perú (1544) y la disputa en torno a la Controversia con respecto al Nuevo Mundo (fundamentada por Vitoria y con su apogeo en 1550-1551). Aquí podríamos marcar el principio de una tercera etapa en el desarrollo de la visión dinámica del imaginario sacrificial indígena. Una nueva desestabilización del imaginario del indígena (la primera siendo, aunque muy débil, en la etapa caribeña), a punto de cristalizarse, empieza a producirse debido, en especial, a los debates de la

Controversias que penetran también en la Nueva España, sobre el fondo del nuevo contexto político, reflejado en las rebeliones de los indígenas chichimecas que sacuden la provincia en los confines de la segunda mitad del siglo y que continúan después, en forma de guerrilla sostenida, hasta casi al final del siglo XVI. En la base de la política expansionista española en la Nueva España, tras la conquista de México-Tenochtitlán, parece estar también (en lugar prominente, pero no central), como el caso de Nuño de Guzmán, como justificación, la misma imagen ya construida / reforzada (por el debate de España), del indígena homicida y antropófago. De todos modos, hacia el mediado del siglo se constata una verdadera reactivación de la imagen, esta vez, de índole caribeña, aquella del salvaje, bárbaro, cruel y caníbal, en la persona del chichimeca rebelde. En efecto, incluso la terminología lo desenmascara – el chichimeca es el “caribe”.

Esta imagen se combina con la visión del indígena construida tras el choque cultural de la segunda etapa, la imagen del homicida, el que sacrifica seres humanos. El antiguo chichimeca, es verdad, salvaje y bárbaro, pero quien no conocía el sacrificio (ni la antropofagia) se transforma ahora en otra criatura, el portador de los más grandes pecados almacenados en el imaginario sobre el indígena del Nuevo Mundo. Esta nueva imagen se asienta como una representación fuertemente individualizada en el registro imaginario del indígena novohispano.

En el tercer periodo analizado, que abarca el imaginario sacrificial entre mediado y finales del siglo XVI, al lado de la nueva imagen que se afirma y fortalece – el indio bárbaro y cruel, el chichimeca –, subsiste todavía, como imagen predominante, la misma faceta del indígena, elaborada durante el *choque cultural*. Sin embargo, en esta cuarta etapa de la *visión dinámica*, a la dimensión temporal ritual del indígena se le imprime un tono más sombrío que en el primer período. El tiempo ritual es conectado más directamente a la voluntad del demonio, es despojado de la proyección medieval y se le vincula más a la imagen idolátrica, negativa, del indígena. La imagen del lugar sagrado, ámbito y abrigadero del sacrificio humano, manifiesta una agudización entre las dos visiones contrastantes: monumentalidad, blancura / monstruosidad, impiedad. Los cambios que sufren el espacio y el tiempo ritual indígena se podrían deber a una transferencia mayor de la imagen perteneciente al registro religioso de la fase inicial, del *choque cultural*, a la segunda fase, colonial, por lo cual el imaginario pierde, en cierta medida, varias matices e incluso imágenes neutral-positivas, pertenecientes a la visión del guerrero español. La imagen del sacrificio humano no se distingue, en general, de la visión presenta en la segunda etapa (del choque cultural): las mismas imágenes nucleares y la misma fuerza impactante. El sacerdote indígena es el elemento que lleva casi toda la carga negativa. La

antropofagia se refleja en la imagen ambivalente que comporta tanto el aspecto ritual como el no ritual, destacando, de igual manera, un solo inocente – el simple indígena. Al igual que en la etapa del choque cultural, la imagen más combatida entre los elementos que conforman el imaginario sacrificial indígena, para la fase anterior a la Conquista, es la representación del sacerdote indígena, mientras que para la fase post-conquista la carga negativa la soporta el indígena herético. Esta vez, sin embargo, la imagen negativa es más dura, más penetrante, debido, tal vez, al nuevo contexto interno de la Nueva España que refleja y sorprende al mismo tiempo una imagen del fracaso de la obra evangelizadora.

En general, repasando el imaginario español novohispano a lo largo del siglo XVI, podemos destacar ciertas etapas (grosso modo) en la *visión dinámica* de la imagen del sacrificio indígena en el proceso cultural que va desde el contacto con el Nuevo Mundo hasta la “estabilización” de la imagen. Como una primera etapa, preliminar, se evidencia el periodo del descubrimiento de Colón y del primer encuentro cultural con el indígena caribeño. Este período, como hemos visto, no refleja un cambio repentino, no representa una *explosión* en cuanto al imaginario español. Es, más bien, una adaptación del imaginario medieval-renacentista a un nuevo espacio cultural.

La segunda etapa en la *visión dinámica* constituye el verdadero *choque cultural*, impulsor de mutaciones importantes y comprende el período representado por la expedición de Cortés en la Tierra Firme y los siguientes dos decenios. Es un período en el cual se produce un cambio sustancial en el imaginario español y se construye una nueva imagen del indígena americano. Aparecen las imágenes del sacrificio humano y de la antropofagia, junto a otras, que, por la abundancia y los diversos matices evidencian el carácter explosivo del nuevo imaginario. Hacia el final de esta etapa se constata una tendencia de esta nueva visión en cristalizarse en imágenes nucleares.

Sin embargo, este proceso sufre una alteración debido a los contextos internos y externos que tienen lugar hacia la mitad del siglo XVI, debido especialmente a la explosión de los debates teológico-jurídicos en España y a las rebeliones indígenas en la Nueva España. Es ahora cuando brota con fuerza una imagen que hasta entonces había quedado al margen, como una versión secundaria; se trata de la visión del indígena preponderantemente bárbaro, cruel y caníbal, el indígena rebelde. Es posible que, una vez con el surgimiento de esta imagen y su inserción entre las de orden nuclear, principales, el imaginario del indígena y especialmente el sacrificial, entre en una cuarta etapa de desarrollo.

Esta etapa, la última, constituye una época de reasentamiento del imaginario en un cauce más firme aún y que llega a cristalizarse hasta el final del siglo XVI. El hecho de enfrentarnos a una visión compleja y de una gran diversidad de imágenes significa que todavía hay un imaginario viviente que

todavía no se cristaliza, como en el caso de la etapa del *choque cultural* y, posiblemente, de gran parte de la segunda mitad del siglo XVI. Aunque se percibe desde la segunda etapa la aparición tentativa de un núcleo duro, constituido por las imágenes más destacadas (impactantes) y más difundidas, las capas que lo rodean son numerosas y variadas; todavía no está petrificado, ni siquiera estabilizado. Pero, a medida que esta parte nuclear del imaginario se refuerza, interviene la estabilización y el proceso de la cristalización que se expande hacia la zona periférica, eliminando poco a poco las capas de la diversidad. En este caso nos encontramos ante un proceso de disolución de la diversidad y de generalización estereotípica. Evidentemente que éste no está completo ni a mediado, ni a finales del siglo XVI, pero el proceso de la *visión dinámica* se encuentra ya, hacia el final de este período / etapa, en un estado estabilizado y los cambios que se dan a continuación no son más que prolongaciones sosegadas, inerciales de los movimientos anteriores.

En cuanto al carácter complejo del imaginario sacrificial remitimos a la diferenciación de las imágenes con respecto a un mismo aspecto, pero que da lugar a dos imágenes distintas, resultado de experiencias / informaciones peculiares: los cautivos de guerra, como víctimas para sacrificios. Los conquistadores los miran como simples becerros engordados para el festín canibálico (incluso sin ninguna aseveración con respecto al carácter ritual antropofágico o al previo ritual sacrificial). Los frailes (y otras categorías que conectan / reciben la misma información, directa o indirecta), con base en la información recobrada del mundo indígena, los ven, tal vez, mucho más a la luz de la realidad, como presos, cautivos de guerra (guerreros o gente común), custodiados en lugares especiales (las “jaulas” del imaginario de los primeros conquistadores) y cuidados y “engordados” para lucir bien como hijos del sol en el momento en que serían necesarios para celebrar alguna fiesta o conmemoración especial.

Como se observa, a lo largo del siglo XVI la imagen del sacrificio indígena es muy compleja. Sin embargo, esta complejidad no se refleja a nivel general. Por supuesto que había algunas personas que compartían esta amplia complejidad del imaginario, como también había segmentos de la sociedad que compartían solamente ciertos aspectos de este imaginario de más o menos amplitud o de carácter regional – en función de la zona de residencia o de contacto. Sin embargo, la mayoría de los españoles de la Nueva España llegan a compartir una imagen estereotípica, esto es, un “núcleo duro” del imaginario mucho más amplio y complejo del sacrificio indígena, reducido solamente a una matriz compuesta por ciertas imágenes bien trazadas / perfiladas: el indio idolatra, el sacerdote indígena endemoniado, el sacrificio humano, el sacrificio de niños, el sacrificio “gladiatorio” y del corazón, el *tzompantli* y la antropofagia. Y esta imagen estereotípica es la que se exporta al exterior y se difunde en

el Viejo Mundo, dando lugar a una imagen, tal vez, distinta de la imagen inicial de la Nueva España y, seguramente, de un carácter estereotípico mucho más radical.¹⁸⁶⁶

La imagen de la diversidad y del multiculturalismo se encuentra presente dentro del imaginario del indígena, pero solamente a veces y, generalmente, proyectada por personas de formación humanista¹⁸⁶⁷, mientras que la mayoría de las imágenes que participan en la formación del imaginario colectivo no registran esta diversidad, sino que se enfocan en restringir y concentrar cuanto más posible las diversas variables del imaginario.

Dentro del imaginario colectivo no existe una jerarquización valórica, solo hay imágenes más diseminadas o menos diseminadas, imágenes más cercanas al núcleo e imágenes más alejadas, hacia la periferia. Sin embargo, el imaginario personalizado varía en función de algunos factores. El sujeto otorga más crédito, más importancia, a ciertas imágenes en detrimento de otras, aunque todas pertenecen a su campo imaginario. Así, un primer factor en establecer una graduación “valórica” podríamos decir que es la experiencia directa (injertada en su herencia mental colectiva). Un segundo factor podría ser representado por la información indirecta de una autoridad reconocida por el sujeto (persona, libro etc).

Una característica peculiar del imaginario en mi opinión es su doble carácter de contracción-expansión. En cuanto el imaginario está más cercano al área de emisión, es más diversificado y más complejo, mientras que en cuanto se aleja de ésta área, es más concentrado, menos diversificado y más nuclear. Un español residente de la Península Yucatán, por ejemplo, puede tener una cierta visión peculiar del indígena y del sacrificio humano, mientras un español de la metrópoli puede compartir solamente los rasgos generales de esta imagen; de igual manera, un italiano o alemán renacentista pueden tener incluso una imagen distorsionada con respecto al mismo imaginario en comparación con un español de España de la misma época.

Al final del siglo XVI, la imagen del sacrificio indígena y especialmente el sangriento y humano, ocupa un lugar prominente en el imaginario general del indígena de la Nueva España y constituye al mismo tiempo el enfoque principal en cuanto a su visión cultural externa. A lo largo del

¹⁸⁶⁶ Basamos esta afirmación en el principio de la contextualización de una imagen: en cuanto esta es más alejada del ámbito original cultural y de contacto (España o Nueva España), en tanto el cambio que sufre puede ser más radical; los matices desaparecen por completo y lo que queda es solamente ciertos núcleos duros (ni siquiera todos que están presentes en el ámbito original).

¹⁸⁶⁷ Diego Duran, *op. cit.*, vol. 1, pp. 69, 511; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, vol. 1, p. 190.

siglo XVI ésta representa un principal punto de partida para una legítima intervención en vista de una urgente e intensiva evangelización (para el fraile) y una importante base justificadora para la conquista y dominación de los pueblos indígenas (para el guerrero). La experiencia, el contacto directo y el conocimiento nacen también particularidades en la visión del conquistador, lo que sobrepasa algunas veces las restricciones impuestas por la herencia mental. En la concepción religiosa sobre el sacrificio indígena resalta más la imagen detestable que la idílica, el sacrificio humano, sangriento, que el no-sangriento. El primer aspecto, no sólo impacta muy fuerte al espectador-conquistador, sino que se vuelve en un motivo suplementario y que refuerza la intervención bélica. La ecuación sacrificio – homicidio es vista desde puntos de vista distintos por los dos grupos (frailes y guerreros), conforme a un esquema de valores propio a cada uno. El guerrero identifica en todo idólatra al enemigo y en consecuencia el Otro será el único homicida, mientras él mismo se vuelve en un destructor y castigador del homicida. Para el fraile, en cambio, toda destrucción de vida humana no-necesaria es homicidio, incluso lo realizado por el guerrero español, aún en nombre de la evangelización. Todavía más, hay una corriente que rechaza cualquiera intervención belicosa, la única vía misionera aceptada siendo la conquista espiritual.

En el análisis del sacrificio dentro del ámbito religioso indígena se constata que los componentes que atraen más el relámpago de la ira cristiana son en número de cuatro: el binomio ídolo – demonio, el sacrificio humano, el sacerdocio y la antropofagia. En cuanto a los otros personajes, los “laicos”, la situación es algo distinta. Para el fraile la culpabilidad se enfoca más en la imagen de la clase dirigente autóctona, identificada como el enemigo tiránico que oprime a la gente común – simples ovejas, a veces sin juicio y razón. Para el guerrero, en cambio, el idólatra es el enemigo genérico, sea que se trata de un cacique o de un simple indígena. Y esto porque cada uno mira por medio de su propio espejo: la guerra de las imágenes, en el caso del fraile y la guerra real, de los hombres, en el caso del guerrero. Mientras unos luchan con la idolatría y sus protectores – el sacerdocio –, los otros luchan con los hombres. Y esto induce también a dos tipos de respuestas y dos vías de acción: una violenta, la otra pacífica.

Como un corolario, podemos afirmar que el sacrificio humano imprime a lo largo del siglo XVI una marca genérica a la imagen del indígena novohispano, que se relaciona más bien con la visión idolatra – bíblica o de la antigüedad clásica – que con la visión del bárbaro / salvaje – de la herencia medieval-renacentista.

Otro aspecto que puede ser remarcado en el imaginario del indígena de la Nueva España (y de las Islas) a lo largo del siglo XVI es un elemento terminológico que refleja una traza genérica conservadora que todavía este guarda: el habitante de esta región del Nuevo Mundo no es un “indígena” sino un “indio”, imagen que se queda impregnada en la visión española desde los albores del descubrimiento.

Obviamente quedarían muchos más por decir, especialmente con respecto a la imagen del indígena y su cultura que llega a España, pero esto conviene dejarlo para otra ocasión. Además, quedan caminos abiertos para nuevas investigaciones con respecto a este proceso y fenómeno cultural, como por ejemplo, el impacto del imaginario novohispano en la construcción / transferencia de éste al Viejo Mundo, en España y en las otras culturas europeas. Nada más tomemos un ejemplo del impacto que está causando la imagen del indígena del Nuevo Mundo en la sociedad española y especialmente entre los aventureros y misioneros. Es un ejemplo de cómo actúa el imaginario sacrificial / antropofágico en el caso de la expedición de García Jofre de Loaísa que, para llegar a las Islas Molucas, establece algunos contactos a lo largo de la costa atlántica suramericana. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo nos deja la descripción del encuentro del sacerdote español Juan de Aréizaga y de sus compañeros con los patagoneses gigantes: “*é desque ovieron tomado los arcos y penachos, los tornaron á algar y movieron de allí, é apartados una legua grande de los ranchos que ya no los podían ver, tornaran á tomarlos en pesso y despojáronlos; é traían entre manos estos chripstianos, mirándolos como espantados de ver su pequeñez y blancura , é trabábanlos de sus naturas , é parte por parte, quanto tenia la persona de cada español destos, palpaban y consideraban . É los traían assi entre sí con mucho bullicio, tanto que estos pecadores españoles sospecharon que los querían comer, é que quisieran también informarse del gusto de tal carne y ver que tales eran de dentro en lo interior de sus personas.*”¹⁸⁶⁸ Estamos tan sólo en el año 1526 y los tripulantes, en la mayoría, no tienen ninguna experiencia americana. Es la imagen de un tópico cultural transformado ya en un verdadero estereotipo.

¹⁸⁶⁸ Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *op. cit.*, vol. 2, p. 42.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, Madrid, CSIC, 1984.

Actas de Cabildo de la Ciudad de México, México, Imprenta y Librería de Aguilar e hijos, 1896.

Aguilar, Fray Francisco de, *Relación breve dela conquista de la Nueva España*, México, UNAM – IIH, 1980.

Agustín, San, *Obras. La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

Alvarado, Pedro de, *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernando Cortés, en que se refieren las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goathemala*, México, Porrúa, 1954.

Aquino, Santo Tomás de, *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, 2001.

Ángel Medina, Miguel (edit.), *Doctrina cristiana para instrucción de los indios: redactada por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987.

Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

Ballesta, Sanchez de la, *Diccionario de vocables castellanos, aplicados a la propiedad latina*, Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1587.

Bañez, Domingo, *Commentaria in secundam sacundae angelici D. Thomae*, fol. 872, Venetiis, Altobellum Salicatum, 1587.

Bañez, Domingo, *De Fide, Spe & Charitate catholico regi Philippo II*, Salmanticae : apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1580.

Benavente, Fray Toribio de, *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM- IIH, 1971.

Bravo, Bartolome, *Thesaurus verborum ac phrasium ad orationem ex hispana latinam efficiendam...*, Salamanca, Andreas Renaut, 1599.

Brufau Prats, Jaime (edit), *Relecciones y opúsculos. Domingo de Soto*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

Carrillo Cázares, Alberto, “El parecer que dio Fray Juan Focher, O.F.M. al virrey D. Martín Henríquez

sobre la guerra contra los Chichimencas, (México, 15 de septiembre de 1570)”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, A.C., 2000, no. 084, Vol.XXI, pp. 227-247.

Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas, ed. Juan Gil y Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1984.

Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1886.

Castañeda Delgado, Paulino, *Los Memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, Madrid, Editorial CSIC - CSIC Press, 1983.

Castro, Alfonso, *De justa haereticorum punitione*, Salamanca, Excudebat Ioannes Giunta, 1547.

Catalogue of Harkness Manuscripts in the Library of Congress, Stella Clemence, ed., Wáshington, D. C., 1932.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1914.

Chartres, Foucher de, “Histoire des croisades”, en *Collection des memoires relatifs a l’histoire de France*, Paris, J.L.J. Briere, 1825.

Cieza de León, Pedro de, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Franklin Pease G. Y. (editor), Caracas, Ayacucho, 2005.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas, Madrid, Imprenta J.M. Pérez, Misericordia, 1868.

Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias, Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quiros, 1864.

Colon, Cristóbal, *Los cuatro viajes. Testamento*, Consuelo Varela (editor), Madrid, Alianza, 1986.

Conquistador Anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenustitlan, México*, México, Ed. Americana, 1941.

Cordvbensis, F. Antonii de, *Qvæstionarivm Theologicvm, Venetiis, Ex typographia evangelista Deuchini*, 1604.

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.

Covarrubias y Orozco ,Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

- Covarrubias y Orozco ,Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Melchor Sánchez, 1674.
- Covarrubias y Orozco, Sebastian de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, 1995.
- Díaz, J.; A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar. *La conquista de Tenochtitlan*, Historia 16, Madrid, 1988.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955.
- Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid, Real Academia Española, 1729-1736.
- Duran, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Cien de México, 2002.
- Estete, Miguel de, “Noticia del Perú”, en *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I Estrategia Hispana: La invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa (1530-1534)*, Cusco, Ministerio de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2017.
- Fernández de Santaella, Rodrigo, *Vocabularium ecclesiasticum*, Salmanticae, Petri de Castro, 1540.
- Fernández de Santaella, Rodrigo, *Vocabularium, seu Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum: ex sacris ...*, Madrid, Antonio Espinosa, 1789.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- Geraldini, Alessandro, *Itinerario por las regiones subequinociales*, Santo Domingo, Editorial de Caribe, 1977.
- Granada, Luis de, *Libro llamado Guía de pecadores*, Barcelona, Oficina de Sierra y Martí, 1820.
- Granada, Luis de, *Parte primera [-- cuarta] de la Introduction del symbolo de la fe: en la cual se trata de la creación del mundo para venir por las criaturas al conocimiento del Criador, y de la divinas perfecciones...*, Barcelona, Iuan Pablo Manescal, Damian Bages y Hieronymo Genoues, 1585.
- Guzmán, Nuño de, *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Panuco en 1525*, México, Porrúa, 1955.
- Hanke, Lewis, *Corpus de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla,

Madrid, Historia 16, 1986.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra firme del Mar Océano*, Amberes, Juan Bautista Verdussen, 1728.

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1985.

Itinerario de la armada del Rey Católico a la Isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para Su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada, México, Ed. Juan Pablos, 1972.

Konetzke, Richard, (ed). *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*, Vol. 1 (1493-1592), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM-IIIH, 1967.

Las Casas, Fray Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Caracas, Ayacucho, 1956.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Las Casas, Bartolomé de, *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1995.

Las crónicas de los Molinas. "Destrucción del Perú," crónica escrita por el año de 1553 por Cristóbal de Molina, sochantre de la catedral de Santiago de Chile. "Fábulas y ritos de los Incas," crónica escrita allá por el año de 1574 por Cristóbal de Molina, párroco de Ntra. Sra. de los Remedios del hospital del Cuzco, Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porrás Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza, Lima, Lib. y imp. D. Miranda, 1943.

Ledesma, Pedro de, *Segunda parte de la summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral, y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones breuemente puestas*, Zaragoza, en casa de Luca Sanchez, 1611.

Libro del Caballero Zifar, Joaquín González Muela (ed.), Madrid, Castalia, 1990.

Llull, Ramón, *Libro del orden de caballería*, Madrid, Alianza, 2000.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Caracas, Ayacucho, 2007.

- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Madrid, Calpe, 1922.
- López Medel, Tomás, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza, 1990.
- Menchaca, Fernando Vázquez de, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*, vol. 1, Valladolid, Cuesta, 1931.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México, 2002.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Porrúa, 2001, 2004.
- Navarrete, Martín Fernández, *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, vol. 1 Madrid, Imprenta Nacional, 1858.
- Olmos, Fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios 1553*, ed. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-1855.
- Palacios Rubios, Juan López de; Matías de Paz, *De las Islas del mar Océano, Del dominio de los Reyes De España sobre los indios*, México, F.C.E., 1954.
- Palencia, Alfonso de, *Universal vocabulario en latín y en romance*, Madrid, Biblioteca Nacional, 2005, Ed. digital: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Pané, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, ed. José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 2004.
- Péña, Juan A. de la, *De Bello contra los insulanos: intervención de España en América : Escuela Española de la Paz : segunda generación : 1560-1585. Testigos y fuentes. I*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.
- Peralta, Juan Suarez de, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, edición de Giorgio Perissinotto, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Quiroga, Vasco de, *De debellandis Indis*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.
- Quiroga, Vasco de, *La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2003.
- Relación de Michoacán*, Madrid, Dastin, 2003.
- Román y Zamora, Fray Jerónimo, *Republicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, Madrid, ed. Victoriano Suarez, 1897.

- Sagrada Biblia*, Madrid, Editorial Católica, 1944.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2002.
- Salazar, Cervantes de, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- Salazar, Francisco Cervantes de, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1914.
- Santa María, Guillermo de, *Guerra de los chichimecas: (México 1575-Zirosto 1580)*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2003.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Obras completas*, Salamanca, EUROPA Artes Graficas S.A., 1997.
- Sobrino, Francisco, *Diccionario nuevo de la dos lenguas, española y francesa*, Brusselas, François Foppens, 1721.
- Soto, Domingo de, *Controversias entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda*, Valladolid, MAXTOR, 2006.
- Soto, Domingo de, *Libri decem de iustitia & iure, Nunc postremò post omneis omnium editiones summo studio, fide, exactaque diligentia recogniti. Quibus recens accessit liber octauus, De iuramento et adiuratione, septimo nimirum in sextum reiecto. Cum gemino indice, altero quaestionum & articulorum, altero rerum & sententiarum insignium, eoque longè locupletissimo.*, Antuerpiae, apud Philippum Nutium, 1567.
- Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos*, Salamanca, San Esteban, 1995.
- Suarez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, edición de Giorgio Perissinotto, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Tesoro de las tres lenguas, española, francesa, y italiana. Dictionnaire en trois langues ... le tout recueilli des plus Célebres Auteurs*, Genepe, Jean Antoine & Samuel de Tournes, 1671.
- The Gesta Tancredi Of Ralph Of Caen. A History Of The Normans On The First Crusade*, Bernard S. Bachrach; David S. Bachrach (trad.), Burlington, Ashgate Pub Co, 2005.
- Vargas Machuca, Bernardo de, “Discursos apológicos (Refutación de Las Casas)”, en El P. Las Casas. Vargas Machuca. *La destrucción de las Indias. Refutación de Las Casas*, Paris, Louis-Michaud, 1913?
- Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de meritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan*, México, UNAM, 1973.
- Vera Cruz, Fray Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la*

guerra justa, México, UNAM, 2007.

Victor, Hierosme, *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana, y española = Thresor des trois langues, françoise, italiene, et espagnolle, auquel est contenue l'explication de toutes les trois respectiuement l'une par l'autre: diuisé en deux parties / le tout recueilli des plus celebres auteurs*, Anvers, par Corneille Lectin, 1614.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones teologicas*, Madrid, Librería religiosa Hernández, 1917.

Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1998.

Xerez, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid, Historia 16, 1985.

Ximenez Arias, Didacio, *Lexicon Ecclesiasticum latino hispanicum ex sacris Bibliis, Conciliis, Pontificum ac Theologorum Decretis, diuorum vitis, variis dictionariis, aliisque probatiss. scriptoribus concinnatum*, Olyssipone, excudebat Antonius Riberius : expensis Ioannis Hispani & Michaelis de Arenas, 1588.

Zarate, Agustín de, “Historia del descubrimiento y conquista del Perú”, en *Biblioteca peruana: primera serie*, vol. 2, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A., 1965.

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, México, Cien de México, 1999.

Articulos y libros

Adorno, Rolena, *The polemics of possessions in spanish american narrative*, Yale, Yale University Press, 2007.

Aguayo Spencer, Rafael, *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología*, México, Porrúa, 1986.

Alcántara Rojas, Berenice, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, México, 1999, tesis.

Alcina Franch, José, *El descubrimiento científico de América*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Araneda de Palet, Eliana; Pablo Palet Araneda, “Paternidad humana, paternidad de Dios”, en *Actas teológicas*, Chile, Universidad Católica de Temuco, no. 1, 1999, pp. 37-56.

Armstrong, Karen, *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West*, London, Elm Tree, 1986.

Assmann, Jan, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino, Einaudi, 1997.

Assmann, Jan, “Collective memory and Cultural Identity”, original en *Kultur und Gedachtnis*,

- Frankfurt/Mein, Suhrkamp, 1988.
- Bachelard, Gaston, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, București, Univers, 1997.
- Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, București, Univers, 1995.
- Bachelard, Gaston, *Pământul și reveriile voinței*, București, Univers, 1998.
- Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, București, Univers, 1989.
- Baciero, Carlos, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, en *Hispania Sacra*, Vol. 58, No 117, 2006.
- Baltrusaitis, Jurgis, *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1997.
- Baraz, Daniel, *Medieval Cruelty: Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, Cornell University, Cornell University Press, 2003.
- Barkai, Ron, *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 2007.
- Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*. México, UNAM, 1998, 1992.
- Baudot, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Patria, 1996.
- Baudot, Georges, “Fray Toribio Motolinia denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, no. 21, 1991.
- Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- Bertram, James Glass, *Flagellation & the flagellants. A history of the rod in all countries from the earliest period to the present time*, London, The New Temple Press, 1910.
- Beuchot, Mauricio, “El primer planteamiento teológico – político - jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, en *La ciencia tomista*, no. 103, 1973, pp. 213-230.
- Beuchot, Mauricio, *La filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1990.
- Bitterli, Urs, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, FCE, 1981.
- Blaine, Emilie Carreón, “Tzompantli, horca y picota. Sacrificio o pena capital”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 28, no. 88, México, UNAM, 2006.
- Blasé, Sofía Reding, *El buen salvaje y el caníbal*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

- Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucuresti, Humanitas, 2000.
- Bonilla, José Zambrano, *Arte de lengua totonaca, conforme á el arte de Antonio Nebrija*, Puebla, la Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega, 1752.
- Bowsky, William M., *The Black Death: A turning point in history?*, California, Holt Rinehart and Winston, 1971.
- Brunstetter, Daniel R.; Cian O’Driscoll (eds.). *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, New York, Routledge, 2018.
- Bull, Malcolm, *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Burucúa, José Emilio; Nicolás Kwiatkowski, "*Cómo sucedieron estas cosas*": *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.
- Burton Russell, Jeffrey, *Lucifer - The Devil in the Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984.
- Carrasco, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999.
- Carillo Cázares, Alberto. *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Carillo Cázares, Alberto, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en *Gilles Bataillon; Gilles Bienvenu; Ambrosio Velasco Gómez(coord.)*, *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Carro, Venancio D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, Apartado 17, 1951.
- Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996.
- Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1998.
- Castro, Americo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Cervantes, Fernando, *El diablo en el nuevo mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herde, 1996.

- Chelebourg, Christian, *L'Imaginaire littéraire: des archétypes à la poétique du sujet*, Paris, Nathan, 2000.
- Chicangana Bayona, Yobenj Aucardo, *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo: De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII*, Universidad del Rosario, Editorial Universidad del Rosario, 2013.
- Chiciudean, Ion; B. A. Halic, *Noțiuni de imagologie istorică și comunicare interetnică*, București, Facultatea de Comunicații și Relații Publice, „David Ogilvy“, 1999.
- Claire-Kappler, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1998.
- Cohn, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981.
- Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.
- Cometa, Michele; Roberta Coglitore; Federica Mazzara, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004.
- Corbey, Raymond; Joep Leerssen, *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship* (Amsterdam Studies on Cultural Identity), Amsterdam, Editions Rodopi, 1991.
- Corbin, Alain, *Le territoire du vide : l'Occident et le desir du rivage, 1750-1840*, Paris, Aubier, 1988.
- Corey, David D.; J. Daryl Charles, *The Just War Tradition: An Introduction*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 2012.
- Delumeau, Jean, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Humanitas, 1997.
- Delumeau, Jean, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1978.
- Delumeau, Jean, *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983.
- Delumeau, Jean, *Une histoire du Paradis. I: Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992.
- Delumeau, Jean, *Une histoire du Paradis. II : Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995.
- Delumeau, Jean, *Une histoire du Paradis. III : Que reste-t-il du Paradis ?*, Paris, Fayard, 2000.
- Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009.
- Durand, Gilbert, *Champs de l'imaginaire*, textes réunis par Danièle Chauvin, Grenoble, ELLUG, 1996.
- Durand, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1960.

- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Saragún (1564)*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Duverger, Christian, *La flor letal: Economía del sacrificio azteca*, México, FCE, 1983.
- Edgerly Firchow, Peter, *The death of the German cousin: variations on a literary stereotype, 1890-1920*, Ontario, Associated University Presses, 1986.
- Farré Vidal, Judith; Blanca López de Mariscal (coord.), *Libros y lectores en La Nueva España*, Monterrey, Tecnológico de Monterrey, 2005.
- Fernández Buey, Francisco, “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas una revisión”, en *Boletín americanista*, no 42-43, 1992.
- Fernández Rodríguez, Pedro, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994.
- Frassetto, Michael, *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, New York, Routledge, 2007.
- García, Genaro, *El clero de México durante la dominación española, según el archivo inédito archiepiscopal metropolitano*, México, Librería de la Vda de Ch. Bouret, 1907.
- Garza Carvajal, Federico, *Butterflies Will Burn. Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*, Texas, University of Texas Press, 2003.
- Garza Carvajal, Federico, *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Ediciones Laertes, 2002.
- Garza Cuarón, Beatriz; Raquel Chang-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1996.
- Gaume, Jean Joseph, *Traité du Saint Esprit*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1864.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1984.
- Giménez, Ramón Valdivia, *Llamado a la misión pacífica: la dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Editorial CSIC, 2010.
- Gomes Moreira, José Aparecido, *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga (+1565)*, Quito, Abya Yala, 1990.
- Gonzales Rodriguez, Jaime, *Carlos V y la cultura de Nueva España*, Madrid, Complutense, 2001.
- González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH - FCE, 1985.

- Graulich, Michel; Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 35, 2004, pp. 121-155.
- Graulich, Michel, *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- Graulich, Michel, “L’inauguration du temple principal de Mexico en 1487 “, en *Revista española de antropología americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, no. 21, 1991, pp. 121-144.
- Graulich, Michel, “*Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido*”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (dir.) *El héroe entre el Mito y la Historia*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000.
- Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, University of Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Grewe, Wilhelm G., *The Epochs of International Law*, Berlin, de Gruyter, 2000.
- Haase, Wolfgang; Meyer Reinhold, *The Classical tradition and the Americas: European images of the Americas*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.
- Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario / Ediciones Istmo, 1988.
- Heath, Sidney H., *Pilgrim Life In The Middle Ages*, New York, Houghton Mifflin Company, 1912.
- Heredia, Vicente Beltrán de, *El maestro Juan de la Peña*, Salamanca, Calatrava, 1935.
- Hernández, Ramón, “*Inspiración vitoriana del indigenismo americano de Domingo Bañez*”, en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, no. 20, 1989.
- Hill Boone, Elizabeth; Elizabeth P. Benson (eds.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica: Conference at Dumbarton Oaks 13 th, 1979*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1983.
- Hillgarth, Joselyn N., *The Mirror of Spain, 1500-1700: The Formation of a Myth*, Michigan, The University of Michigan Press, 2003.
- Horst, Pieter Willem van der, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2014.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2007.

- Hulme, Peter, *Colonial encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, London/ New York, Methuen, 1986.
- Jáuregui, Carlos A., *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008.
- Jara, René; Nicholas Spadaccini, *Amerindian images and the legacy of Columbus*, University of Minnesota, University of Minnesota Press, 1992.
- Jesús Lacarra, María; Juan Manuel Cacho Bleuca, *Lo imaginario en la conquista de América*, Zaragoza, Sociedad estatal quinto centenario, 1990.
- Jiménez, Alfredo, “Imagen y culturas: Consideraciones desde la antropología ante la visión del indio americano”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990.
- Johansson K., Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, México, UNAM-IIIH, 2004.
- Johansson K., Patrick, *Xochimiquiztli. “La muerte florida”. El sacrificio humano entre los antiguos nahuas*, México, Mc Graw Hill, 2005.
- Jung, Carl Gustav, *În lumea arhetipurilor*, București, “Jurnalul literar”, 1994.
- Keen, Benjamin, *The Aztec image in Western thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990.
- Keen, Maurice H., *The Laws of War in the Late Middle Ages*, New York, Routledge, 2016.
- Kupchik, Christian, *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*, Madrid, Nowtilus, 2008.
- Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Le Goff, Jacques, *Imaginarul medieval*, București, Meridiane, 1991.
- Le Goff, Jacques, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- Le Goff, Jacques; Roger Chartier; Jacques Revel (dir.), *La Nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988.
- Le Goff, Jacques, *Lectio doctoralis del Prof. Jacques Le Goff in occasione del conferimento della Laurea ad Honorem in Lettere dell' Università di Parma (19/10/2000)*.
- Le Goff, Jacques; Jean-Claude Schmitt (eds), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, AKAL, 2003.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM,

1999.

León-Portilla Miguel; Manuel Gutierrez Estevez (ed), *De palabra y obra en el nuevo mundo: Imágenes interétnicas*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

Levack, Brian P., *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

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

López Austin, Alfredo, *Hombre-Díos: religión y política en el mundo Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995.

Lotman, Yuri, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Lotman, Yuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

Maalouf, Amin, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, J'ai lu, 1999.

Milhou, Alain, "El indio americano y el mito de la religión natural", en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990.

Minois, Georges, *Breve historia del diablo*, Madrid, Espasa Calpe, 2002.

Minois, Georges, *Histoire de "l'enfer"*, Paris, PUF, 1994.

Minois, Georges, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991.

Moura, Jean Marc, "L'imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique", en *Revue de Littérature Comparée*, 3, 1992.

Muldoon, James, *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979.

Muñiz, María de las Nieves, *Espacio geográfico/espacio imaginario: el descubrimiento del Nuevo*

Mundo en las culturas italiana y española: actas del congreso internacional, Cáceres, 5-7 de mayo de 1992, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993.

- Nájera, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 1987.
- Navarrete Linares, Federico, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, introd. de Berenice Alcántara Rojas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- O'Gorman, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en *Filosofía y Letras*, UNAM, no.1 y 2, 1941.
- Oișteanu, Andrei, *Imaginea Evreului în Cultura Română. Studiu de Imagologie în Context Est-Central European*, București, Humanitas, 2001.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge, 1993.
- Oldridge, Darren, *The Witchcraft Reader*, New York, Routledge, 2002.
- Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, Serpiente de Nube*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Olivier, Guilhem, "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, Università La Sapienza di Roma, vol. 76, n. 2, 2010.
- Ortega y Medina, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, U.N.A.M.- I.I.H., 1987.
- Pageaux, Daniel-Henri, "De la imagería cultural al imaginario", en Brunel, Pierre; Ives Chevrel (ed.), *Compendio de literatura comparada*, México, Siglo XXI, 1994.
- Pageaux, Daniel-Henri, "Recherche sur l'imagologie: de l'Histoire culturelle á la Poétique", en *Revista de Filología Francesa*, 8, Madrid, Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, 1995.
- Pagden, Anthony, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale, Yale University Press, 1993.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- Palencia-Roth, Michael, "Enemies of God: monsters and the theology of conquest", en *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*, ed. Albert James Arnold, University of Virginia, University of Virginia Press, 1996.
- Palencia-Roth, Michael, "The cannibal Law of 1503", en *Early Images of the Americas: Transfer and*

- Invention* (ed. Jerry M. Williams, Robert Earl Lewis), University of Arizona, University of Arizona Press, 1993.
- Palomera, Esteban J., *Fray Diego Valadés, O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.
- Pancorbo López, Luis, *El banquete humano: Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Pastor, Marialba, “Del "estereotipo del pagano" al "estereotipo del indio". Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, en *Mundo Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas iberoamericanas*, vol. 11, no. 43, 2011, pp. 9-28.
- Pastor, Marialba, “*El sacrificio humano: justificación central de la guerra*”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998 & 2008.
- Pastor, Marialba, “La visión cristiana del sacrificio humano”, en *Arqueología mexicana*, 63 / 2003.
- Pastor, Marialba, “Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo”, en *Historia y Grafía, México*, núm. 40, enero-junio, 2013.
- Pastor, Marialba, “Sacrificio y reproducción. Del sacrificio humano al sacrificio de Cristo”, en *Nueva Época*, No. 624, Junio, México, Universidad de México, 2003.
- Perez Fernandez, Isacio, *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Salamanca, San Esteban, 1989.
- Phelan, John Leddy, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, California, University of California Press, 1970.
- Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1991.
- Puyol, Julio, “Plática de Disciplinantes”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, tomo 91, 1927.
- Ragon, Pierre, *Les Indiens de la découverte: Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, Editions L'Harmattan, 1992.
- Ramos Pérez, Demetrio, *Ximénez de Quesada en su relación con los cronistas: y el Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, Sevilla, CSIC, 1972.
- Reyes Coria, Bulmaro; Gerardo Ramírez Vidal; Salvador Díaz Cántora, *Acerca de Fray Diego Valadés su Retórica cristiana*, México, UNAM, 1996.

- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Robles, Laureano, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, CSIC, 1992.
- Rosenblat, Ángel; María Josefina Tejera, *El español de América*, Caracas, Ayacucho, 2002.
- Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editorial, 1993.
- Rubenstein, J., “Cannibals and Crusaders”, en *French Historical Studies*, Durham, Duke University Press, vol. 31 (4), 2008.
- Russell, Frederick H., *The just war in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Sánchez Bella, Ismael, “Las ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos (1573), consolidación de la política de penetración pacífica”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago de Chile, no. 290, 1989.
- Sánchez Herrero, José, *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, Silex, 2003.
- Sanz Camañes, Porfirio, *Las ciudades en la América hispana: siglos XV al XVIII*, Madrid, Silex, 2004.
- Schmidt, Benjamin, *Innocence abroad: the Dutch imagination and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Schwartz, Stuart B., *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010.
- Scott, James Brown, *Law, the State, and the International Community*, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd., 2003.
- Silva Días, José Sebastião da, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, F.C.E., 1986.
- Stewart, Pamela J.; Andrew Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Sumberg, Lewis A. M., “The Tafurs and the First Crusade”, en *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, vol. XXI, 1959.
- Surdich, Francesco, *Verso il nuovo mondo: l'immaginario europeo e la scoperta dell'America*, Firenze, Giunti, 2002.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI, 2003.

- Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, Skokie, Varda Books, 2001.
- Turner, Guillermo, *Los soldados de la Conquista: herencias culturales*, México: Ediciones del Tucán de Virginia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Turner, Patricia A., *I Heard It Through the Grapevine: Rumor in African-American Culture*, University of California Press, 1993.
- Vacant, Alfred; Eugene Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 6, Paris, Letouzey, 1920.
- Vanderpol, Alfred, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, A. Pedone, 1919.
- Vázquez de Knauth, Josephina Zoraida, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962.
- Veyne, Paul, *Como se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1993.
- Vignolo, Paolo, “Nuestros antípodas y americanos: Solórzano y la legitimidad del Imperio”, en Diana Bonnett Vélez, Felipe Castañeda (edit.). *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia Desde la Colonia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2006.
- Walton, John H.; Mark William Chavalas, *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Antiguo Testamento*, El Paso, Mundo Hispano, 2004.
- Watson, Kelly L., *Insatiable Appetites Imperial Encounters with Cannibals in the North Atlantic World*, New York, New York University Press, 2015.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Whetham, David, *Just Wars and Moral Victories: Surprise, deception and the normative framework of European war in the later Middle Ages*, Leiden, Brill, 2009.
- Widengren, Geo, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.
- Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1988.
- Zavala, Silvio, “Hernán Cortes ante la justificación de su conquista”, en *Quinto centenario 9*, Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- Zavala, Silvio A., *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.
- Zika, Charles, “Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images”, en *History Workshop Journal*, Oxford, Oxford University Press, no. 44, 1997.

