



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

LA 'INVENCION' DEL POLITEÍSMO MESOAMERICANO: 1492-1550.

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

PRESENTA:
CARLOS DANIEL ALTBACH PÉREZ

TUTOR
DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

DR. GERARDO LARA CISNEROS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

DR. FRANCISCO QUIJANO VELASCO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DEL 2020



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”.

LA 'INVENCION' DEL POLITEÍSMO MESOAMERICANO: 1492-1550.

ÍNDICE	3
GUERRA DEL TIEMPO	5
I EL RECURSO DEL MÉTODO	9
1. Definición del objeto de estudio	9
2. Planteamiento del problema	11
I. La “historia acumulativa”, la “operación historiográfica” y la “brecha”	13
II. América, los indios y los caníbales en la “historia acumulativa”	19
3. Antecedentes	29
I. El caníbal como categoría relacional	30
II. La historia según las estructuras medievales	37
III. El sacrificio de Cristo y la vida social	45
IV. La “brecha” y la “historia mítica”	50
V. El núcleo duro de la tradición religiosa mesoamericana	57
4. Organización de los capítulos	72
II LA CONSAGRACIÓN DE LA PRIMAVERA	76
1. El principio sacrificial del hombre-dios	72
2. La historia como maestra de vida	82
3. La ‘carne’ y el ‘verbo’ de Cristo en el Año Mil y en el Purgatorio	85
4. El “libre albedrío”: entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original	92
I. La pureza de la sangre y la carne salvaje	101
II. La toma de Granada y la rebelión mudéjar	105
III. La sacralización de los objetos y la mercantilización de los gentiles	111
5. Consideraciones preliminares	115
III LOS PASOS PERDIDOS	118
1. El caníbal y la “economía del terror”	113
2. Los caníbales del Nuevo Mundo	127
3. El reino del Nuevo Mundo	133
4. Los caníbales del Fuerte Navidad	139
5. Las amazonas y la “economía política del amor”	147
6. Consideraciones preliminares	150

IV EL REINO DE ESTE MUNDO	160
1. Los caníbales que adoran cruces	160
2. La Providencia en la expedición de Hernán Cortés	164
3. De Tenochtitlan a la Nueva España	170
4. La religión indígena en la historia enciclopédica	180
5. Francisco López de Gómara	191
6. Bernal Díaz del Castillo	199
7. Consideraciones preliminares	204
V EL ARPA Y LA SOMBRA	210
1. Los juicios inquisitoriales como documentos político-religiosos	210
2. La concepción jurídica e histórica del indio en el humanismo	214
3. Bartolomé de las Casas y la <i>Apologética historia sumaria</i>	217
4. La historiografía franciscana	227
5. Fray Andrés de Olmos	233
6. Fray Toribio de Benavente	239
7. Consideraciones preliminares	244
VIAJE A LA SEMILLA	258
BIBLIOGRAFÍA	266

GUERRA DEL TIEMPO

Que un estudiante de segundo año de su carrera universitaria lo ignore todo acerca del tema de investigación que elige es una banalidad. Menos banal es tal vez constatar que una desproporción análoga entre escasos o nulos conocimientos preliminares e importancia del objeto caracteriza probablemente todas o casi todas las decisiones en verdad importantes que un individuo toma durante el transcurso de su existencia. Es esa desproporción lo que retrospectivamente llamamos destino. ¿Pero entonces qué es aquello que nos induce a elegir? Detrás de mi entusiasmo de entonces por el tema de investigación que había aparecido de pronto ante mis ojos, hoy en día creo adivinar una madeja de recuerdos y vivencias infantiles confusamente mezcladas con pasiones y prejuicios mucho más recientes.
Carlo Ginzburg, "Brujas y chamanes".

Pienso que el punto de partida de esta tesis lo descubrí en la biblioteca de Mario Pérez Campa cuando me encomendó investigar la historia de los hallazgos arqueológicos de los murales de Bonampak, del Señor de las Limas, del Templo de las Inscripciones de Palenque y la Tumba 7 de Monte Albán. De los resultados de dicho ejercicio recuerdo con gran sorpresa el haber notado que no fue un interés científico el que guió las expediciones y las investigaciones, sino que lo fue la búsqueda de fama, o en el mejor de los casos la forja de un vago orgullo patriótico.

En mi tesis de licenciatura en Historia ("El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad", UNAM, 2010) busqué dar cuenta del uso político y científico que los historiadores y antropólogos han dado al uso de Mesoamérica en la segunda mitad del siglo XX. Aunque las conclusiones fueron muy pobres, pues esperaba yo encontrar un argumento braudeliano infalible y susceptible de aplicarse a cualquier "teoría mesoamericanista", pude comprender que el desarrollo de los programas, los temas y los límites de la historia y la antropología mexicanas, están determinados en buena medida por los proyectos políticos y por las agendas nacionalistas.

En la tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, ("De xanitles y cristianos. Una hipótesis de trabajo para el estudio del sincretismo religioso en la

Nueva España: siglo XVI”, UNAM, 2013) planteé un análisis historiográfico para abordar el estudio de la religión indígena y las teorías del sincretismo religioso manejadas por los historiadores y antropólogos del siglo XIX al XXI, sobre cómo se transformó la religión prehispánica a raíz del siglo XVI, contemplando los tres paradigmas científico-políticos hegemónicos: el México Antiguo, *Middle America* y Mesoamérica. Lo principal de tal ejercicio fue la identificación de problemáticas comunes entre historiadores y antropólogos lectores de Claude Lévi-Strauss; en particular, del uso de dos de sus conceptos: la “historia mítica” y el “mito del origen de la vida breve”. Los resultados de la tesis arrojaron un fructífero diálogo en el que tales nociones eran susceptibles de confrontarse con la propuesta que plantea Alfredo López Austin en *Los mitos del Tlacuache* sobre el mito de incoación.

Mi proyecto de investigación de doctorado buscaba aprovechar el balance logrado en la tesis de maestría con la intención de estudiar la irrupción del cristianismo en los mitos del origen de la vida breve de las religiones indígenas de tradición mesoamericana, pero terminé por volver al origen. Esta tesis busca ser una historia de nuestros prejuicios, ocultamientos y expectativas en el estudio de la religión indígena, a través de los cuales, se fueron definiendo las disciplinas que la estudian y los temas que la caracterizan. Sobre todo pretendo hacer una arqueología de aquellos conceptos religiosos que han terminado por infantilizar al indígena no solamente en los discursos políticos del siglo XVI y actuales, sino sobre todo en las investigaciones científicas actuales.

A diferencia del ejercicio de la maestría en el que el debate sobre las concepciones patrimonialistas del pasado indígena de los conceptos del México Antiguo, *Middle America* y Mesoamérica eran fundamentalmente seculares, las nociones tratadas aquí: las Indias Occidentales, el Nuevo Mundo y la Nueva España, participan de una concepción cristiana de la historia. Esto es relevante porque considero que el más grande ocultamiento que ha impedido que muchas veces se estudien los fenómenos religiosos en su complejidad, reside en que pasamos por alto el hecho de que lo que pretendemos estudiar es la concepción de la religión de una cultura (la prehispánica) empleando datos que presuponemos

objetivos, los cuales sin embargo fueron organizados desde un horizonte religioso (la medieval-renacentista).

Pensar que la conquista se facilitó debido a que los indígenas estaban presupuestos a desaparecer por un mito del Quinto Sol que determina su pensamiento a ser una conciencia cíclica que además propició que pensarán que los españoles eran dioses, no solamente simplifica un complejo proceso histórico que dejó tremendas consecuencias, sino que establece barreras infranqueables para el estudio de problemáticas comunes por lo limitado de los enfoques y de los temas de estudio.

De allí que el principal objetivo de esta tesis sea el de ser una crítica a esta visión que reduce la complejidad del pensamiento “indígena” mediante la el uso cómodo de categorías y la delimitación a conveniencia de los temas de estudio. Aunque en esta tesis se pretende hacer una arqueología de ciertos conceptos destacando sus límites, se considera que existe un mito de incoación y un principio dual como un principio extendido no sólo en Mesoamérica sino en todo el continente. Pero para estudiarlo, es preciso primero emprender un análisis minucioso de las categorías que empleamos, y después desempolvar aquella vieja frase que mis maestros endilgaron a su maestro Paul Kirchhoff, cuando les confesó que él no pudo entender la religión mesoamericana hasta que no estuvo dispuesto a pensar que era posible que cada dios fuese al mismo tiempo su propia abuela. Esta tesis trata de contribuir a acercar ambas cuestiones.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo recibido para la realización de esta investigación, así como a la coordinación de Estudios Mesoamericanos. Agradezco a Roberto Martínez González, Gerardo Lara Cisneros, Francisco Quijano Velasco, Emiliano Zolla Márquez y Camila Joselevich Aguilar, por el tiempo brindado, las ideas y lecturas sugeridas, así como su confianza y paciencia.

A Alba Ileri Pérez Ruiz y a Aurora Ruíz Germán por su apoyo incondicional. A Maya Lorena Pérez Ruiz que me ha acompañado desde los tiempos de Tingüindín y hasta los de la tesis de doctorado. A Arturo Argueta Villamar. A Alfredo López Austin, Ignacio Sosa Álvarez y Andrés Lira González. A Carlo

Bonfiglioli Ugolini y Federico Navarrete Linares. A mis otros maestros: Margarita Carbó Darnacullea, Lorenzo Ochoa Salas y Juan Bautista José Soria Díaz.

A Aleida García Aguirre, Omar Mendoza Leal y Tania Ocampo Saravia. A José Cázarez Mata, Hugo García Capistrán, Ricardo Govantes Morales, Irma Hernández Bolaños y Manuel Ordóñez Aguilar. A Angélica Baéna Ramírez, Rafael Flores Hernández, Alejandro Fujigaki Lares, Antonio Jaramillo Arango, Alfa Viridana Lizcano Carmona, Karina Munguía Ochoa, Iván Rivero Hernández, Alejandro Vega Pérez y Héctor Vega Rodríguez.

A mis compañeros y compañeras Rodrigo Becerril Torres, Manuel Cortéz Cerda, Israel Flores Olivares, Anayeli Jiménez Chimil, Luisa Alejandra Nájera Franco, Eduardo Reyes Cenobio, Elvia Reyes Tapia y Omar Tapia Aguilar.

I- EL RECURSO DEL MÉTODO

*¿Y con que fin toda esta dialéctica en historia?
¿para qué ir al paraíso estando muerto?
¿para qué alcanzar la gloria estando vivo?
si la gloria está muy lejos de este huerto.
Todos juntos, afirman los que saben de distancias
llegaremos al final de la estructura
escultura de cadáver y concreto
a posarnos al final de la cultura.
“El huerto”, Roberto González.*

1. DEFINICIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

En esta investigación se busca develar la génesis y la lógica de transformación del concepto caníbal, entendido como un neologismo que fue empleado por los europeos para asignar la condición histórica, política y, sobre todo religiosa, a la humanidad que habitaba América. A través del estudio de su génesis, contenido y usos, es posible abordar la historia de las relaciones interétnicas, destacando el carácter asimétrico en el que se dio la historia de las relaciones interétnicas.

Considero que para estudiar la historia y la cultura indígenas (tanto de del siglo XVI como de las contemporáneas), es pertinente emprender primero una revisión de las categorías que los historiadores y antropólogos han empleado para su caracterización, así como de las maneras mediante las cuales han sido estudiadas. Esto porque se considera que muchos de los conceptos analíticos que los científicos sociales emplean antes que servir para comprender los sistemas de pensamiento de otras culturas y de otras historicidades, han sido dispuestas con la intención de construir discursos patrimonialistas con miras a legitimar posiciones de dominación. A través de pretende acceder el uso y contenido de la noción caníbal y sus aspectos relacionales no se busca acceder al conocimiento de las religiones prehispánicas y sus transformaciones coloniales y contemporáneas,

sino a develar la historia de los intereses y prejuicios de la “historia acumulativa” en el estudio de las religiones prehispánicas y sus derivaciones coloniales.

Se parte por hacer evidente la relación que hay entre la producción de conocimiento y la práctica del colonialismo. A través de la génesis y transformación del concepto caníbal, los actores europeos asignaron una condición religiosa, histórica y jurídica a los indios, la cual se modificó conforme se desarrollaron las relaciones interétnicas y los actores europeos desplegaron sus proyectos de legitimación patrimonialista sobre la humanidad de los indios. Esto al punto que “lo caníbal”, de ser una identidad transgresora de la ley de Dios devino en una práctica que permite conocer la historia y la cultura de las sociedades indígenas, estableciendo además un límite entre lo histórico y lo mítico, el cual terminó por definir ciertos temas pensables, que hoy día utilizamos bajo el discurso de una “historia acumulativa” secular y científica.

Lo que se presenta aquí es un ejercicio historiográfico que busca ubicar las “brechas” que son producto de las pugnas entre descubridores, conquistadores y evangelizadores, los cuales emplearon el pasado para conceptualizar un tipo de religión susceptible de ser transformada según sus circunstancias y sus intereses. Importa mostrar qué elementos medievales fueron desplegados para significar la experiencia histórica de la aparición del Nuevo Mundo, y cómo fue que se modificaron conforme se sucedieron las relaciones interétnicas.

A partir de develar las “brechas” y las vías mediante las cuales el interés colonial que los descubridores, los conquistadores y los evangelizadores compartían sobre los indios de América, se busca dar cuenta de la articulación, los ocultamientos y los usos del concepto caníbal. Para ello se acude a la “historia mítica” en la medida en la cual permite ver cómo lo caníbal reacciona en la tensión entre el dogma de fe de la Eucaristía y la Inmaculada Concepción y sus contrarios asimétricos; la Antieucaristía y el Pecado Original. También se acudió a tal noción para dar cuenta de cómo este mismo concepto desarrolla otra trayectoria, la cual atiende el proceso de distinción de una verdad que emana del verbo y del cuerpo de Cristo por otra que es comprobable mediante la práctica escrituraria.

Develar los usos de la categoría caníbal no sólo es importante para el estudio de la denominada “historia acumulativa”, pues la antropofagia también remite a una lógica sensible en la cosmovisión mesoamericana a través de la cual se comunica lo vivo con lo muerto, los objetos y los animales con los humanos, a partir de la cual se buscan hacer evidentes los nodos a partir de los cuales, las religiones indígenas del periodo colonial y actual, incorporaron lo cristiano y lo moderno a sus mitos de origen.

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La principal dificultad para emprender un estudio sobre la génesis y transformación de la religión indígena en la historia intelectual europea del siglo XVI proviene de su mera conceptualización, pues de entrada, la recolección de los datos y la organización de los temas que refieren a ella (la religión prehispánica) fue producida por otra cultura religiosa (la cristiana), con intereses económicos y políticos concretos. Esto ha propiciado que la realidad se fragmente y se estudie a partir de enfoques disciplinarios delimitados en periodos históricos concretos por la agenda de una tradición política y científica instituyó ciertos *temas pensables* y enfoques epistemológicos desde los conceptos de “América”, “indio” y “caníbal”. Para ello, es preciso ahondar en torno a la religión y modernidad, partiendo de la problemática que reside en que la religión indígena como realidad histórica y como objeto de conocimiento, es en primera instancia el producto intelectual de otra cultura religiosa, que fue creado y transformado con fines de dominación.

Evidenciar que detrás del consenso de los estudiosos de la historia intelectual que planteaba que el pensamiento histórico y político moderno se había alcanzado con la concepción de “América” (dispuesta por Vesputio en 1507) y con la definición jurídica humanista del “indio” (creada por Las Casas-Sepúlveda en 1540), subyace un ocultamiento de la situación colonial que terminó por excluir las propiedades que estas dos nociones compartían con el concepto “caníbal” (lanzado por Colón en 1492).

Una vez que la historiografía moderna organizó el pasado en temas y los desglosó en concatenaciones cronológicas, lo caníbal terminó por ser considerado como “mítico”, quedando relegado su estudio de la agenda de los historiadores modernos. Sin embargo se mostrará en esta tesis que lo “caníbal” forma parte del mismo proyecto intelectual en el que aparecieron lo “indio” y “América”: las tres nociones fueron desplegadas por los europeos para dotar a una humanidad de la que no tenían noticias previas de un contenido, y para explicar su experiencia y sus expectativas a su propia comunidad. Durante el siglo XVI fueron conceptos correlativos que intercambiaron sus propiedades conforme se desarrollaron las relaciones interétnicas. Develar este ocultamiento permite ver que la piedra angular de la historiografía estudiosa de la religión indígena, como un producto científico escindido de la violencia colonial.

A continuación se emprenderá una crítica a los fundamentos epistemológicos de la “historia acumulativa” y cómo a través de la definición y usos de los conceptos indio, América y caníbal, se han establecido ocultamientos que terminan por producir un tipo de conocimiento verdadero que parece estar desvinculado de la violencia y de los intereses coloniales que lo rodean.

Más adelante se presenta un balance historiográfico que destaque aquellas estructuras medievales que den cuenta del sentido relacional de estos neologismos dentro de la “historia acumulativa”. Después se hondará en la noción de “brecha” y se identificarán aquellos elementos medievales y modernos, indígenas y cristianos, que son susceptibles de articularse para dar cuenta de la génesis de la idea de la religión indígena y de su proceso de conformación en el imaginario occidental. Esto con la intención de mostrar sus ocultamientos, su lógica de transformación y los campos semánticos de los cuales participa, pero también con miras a emprender un análisis que involucre a historiadores y antropólogos desde un enfoque que considero sumamente fructífero, a partir de una interpretación del pasado atenta a las vías de transformación de los personajes de la “historia mítica”.

I. LA “HISTORIA ACUMULATIVA”, LA “OPERACIÓN HISTORIOGRÁFICA” Y LA “BRECHA”

Un problema total en el que es preciso pensar cuando buscamos conocer el pasado consiste en el hecho de que para estudiarlo, es preciso fragmentarlo en campos disciplinarios, en periodos históricos concretos y en temas tales como la religión, la política o la economía. El proceso de “purificación” que permite al estudioso identificar un tema y delimitarlo, muchas veces ha terminado por reducir su complejidad como hecho social. Esta cuestión ha sido especialmente recurrente en el caso del estudio de la religión indígena; y es que tal categoría requiere de un ejercicio de conceptualización, pues la realidad no puede extraerse directamente en las fuentes.

Para ahondar en esta cuestión resulta pertinente acudir al famoso texto “Raza e historia” de Claude Lévi-Strauss, donde emprendió una mordaz crítica a lo que denominó como la “historia acumulativa” de la tradición civilizatoria occidental. Cuestionó que para producir conocimiento sobre *los otros*, los cristianos y los modernos emplearon conceptos y cronologías procedentes de su propia cultura, en aras de clasificar a sociedades con las cuales no existía ninguna relación histórica o espacial. Esta “historia acumulativa” es como “un traje de Arlequín” compuesta de tecnologías e ideas procedentes de todas las culturas de la antigüedad, las cuales son dispuestas al servicio del progreso de occidente.¹

Michel de Certeau señaló que tanto las cosmovisiones medievales como las modernas despliegan esta forma de “historia acumulativa”, pues tiene la capacidad de “acumular” el pasado y de adaptar a la alteridad a los marcos dispuestos por sus modelos. El proyecto ideológico de la *tecnología escritural del Renacimiento* es donde los europeos reflexionaron sobre el lugar de los indios de América en la historia del mundo. El Renacimiento se ubica en una “brecha” donde la verdad como “revelación divina ” da paso a una historia como “narración de eventos

¹ Claude Lévi-Strauss, “Raza e historia”, p. 323.

naturales y humanos” que pueden ser comprobados de manera empírica.² En este tenor fue que planteó la “América desnuda” como el momento a partir del cual da inicio un proceso de identificación y colonización de la alteridad:

es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción.³

José Rabasa trasladó la “América desnuda” al debate en torno a la “invención de América”, que inauguró Edmundo O’Gorman hace más de 60 años, para hacer evidente la relación que subyace entre el colonialismo y la producción de conocimiento de esta “historia acumulativa”.⁴ Considero que el mayor mérito de Rabasa radica en haber dado razón de que la idea de América fue resultado de una *convención*⁵ consagrada durante el siglo XVII, cuando los enciclopedistas

² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 49.

³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 11.

⁴ Topik, Marichal y Zephyr plantean una manera notable para incrustar la idea de América en la “brecha” de una aceleración económica y política sin precedentes, que muestra que la *idea* de América siempre estuvo subordinada a los ritmos de la vida social: “La expedición colombina se realizó en tres navíos españoles, financiada en parte por unos banqueros italianos, pero nunca arribó al Oriente sino a esa parte de Occidente que se conocería como el ‘Nuevo Mundo’. El nuevo continente recibió de un alemán, el cosmógrafo Waldseemüller, el nombre de América en honor de un florentino, Amerigo Vesputio, que escribía en latín”. En Topik, Marichal y Zephyr, “Introducción: Las cadenas globales de mercancías en la teoría y la historia de América Latina”, p. 9. Se trata de otra manera de acceder a comprender el proceso semiótico de invención de América.

⁵ Es importante mencionar el proceso de invención-convención-transformación de Roy Wagner. Para él, la “cultura” es un término dispuesto por la comunidad científica para explicar en sus mismos términos su experiencia intercultural. La cultura no es una realidad observable sino una invención: es la propia ficción que los occidentales desplegamos para describirnos a nosotros mismos frente a otros grupos humanos. Roy Wagner, *The invention of culture*, p. 14.

Rabasa tiene en mente la “historia acumulativa” y la tecnología escritural del Renacimiento, pero también el concepto de cultura de Wagner cuando habla de la “etnografía dialógica” que traduce y subordina al otro. Como antropólogo, además de la crítica al proceso occidental de invención-convención-transformación del concepto cultura, es su sentido *reversible*. Y es que, haciendo caso de la “filosofía de la praxis”, añade Wagner, tiene un sentido *reversible*; del mismo modo que el occidental proyecta sus convenciones para significar a los “otros”, los indígenas despliegan y transforman sus propios términos para adjetivar a los occidentales conforme se desarrollan las relaciones interculturales. Roy Wagner, *The invention of culture*, p. 29.

Habría que voltear a Valentin Voloshinov, quien muchos años atrás se propuso entender la religión como un elemento “internamente dialéctico” si es que se estudiaba desde un punto de vista atento a los contextos concretos y asimétricos donde se produce la interacción cultural.. La dimensión lingüística aportaría el elemento “internamente dialéctico) que en “momentos críticos y revolucionarios”, adquiere un sentido axiológico, que se plasma en la identidad mediante la praxis. En *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 49.

vieron en Américo Vespucio la posibilidad de conceptualizar un tipo de conocimiento científico como un producto y una práctica independiente del pasado medieval y de la violencia colonial. Ambas cuestiones constitutivas del contexto de interacción en el que se produjeron las fuentes con las que estudiamos el pasado. En síntesis, afirma Rabasa que lo que América permitió para su régimen de historia acumulativa fue,

borrar la dicotomía entre los temas que sirven de respaldo; Vespucio puede ser identificado sólo con una alegoría del Nuevo Mundo que genera una visión transparente del evento a través de un cuidadoso ordenamiento de los rasgos [...] el que Vespucio haga juicios en términos que pertenecen a nuestras observaciones científicas establece una validación teológica de nuestras construcciones de lo real.⁶

Se denominó como *tecnología escritural del Renacimiento* a este proyecto ideológico justamente porque comienza un proceso de separación de lo “natural” y lo “sobrenatural”, en el que el cuerpo y el verbo de Cristo son relegados por los cuerpos escriturarios, los cuales se vuelven “verdaderos” a través de la “operación historiográfica”. Michel de Certeau amplía que tanto la concepción medieval de la historia como la moderna coinciden en producir una verdad histórica a partir de evocar los testimonios de los muertos. Mientras que los historiadores cristianos evocan las Sagradas Escrituras e interpretan los portentos para conocer la voluntad de Dios, los historiadores “empíricos” evocan a los muertos que fueron testigos de los hechos a través de la “operación historiográfica”. Ambas convergen en la estrategia de la “historia acumulativa” que organiza la voz de los muertos para crear un discurso como estrategia de legitimación:

El discurso sobre el pasado tiene como condición ser el discurso del muerto. El objeto que circula por allí no es sino el ausente, mientras que su sentido es ser un lenguaje entre el narrador y sus lectores, es decir entre presentes. La cosa comunicada opera la comunicación de un grupo consigo mismo por medio de esa *remisión a un tercero ausente* que es pasado. El muerto es la figura objetiva de un intercambio entre vivos. Es el enunciado del discurso que lo transporta como un

⁶ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 47.

objeto, pero en función de una interlocución lanzada fuera del discurso, hacia lo *no-dicho*.⁷

Esta cuestión de cómo se usan los muertos al servicio de los intereses políticos se cumple a cabalidad con el nacimiento de la religión indígena como categoría de estudio, la cual irónica y paradójicamente surge en el momento en el que la misma tradición que comienza a estudiarlos, la destruyó:

La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Se escribe partiendo de una ausencia y no produce sino simulacros, por muy científicos que sean. Pone una representación en lugar de una separación. Sin duda no es seguro que sepamos más sobre el presente que sobre el pasado, ni que el equívoco sea menor en la comunicación contemporánea. Por lo menos guardamos, en el presente, la ilusión de superarlo que el pasado ha vuelto insuperable.⁸

La producción de textos escritos como soportes que contienen la verdad histórica comenzarán a sustituir la verdad que se manifestaba a través del Espíritu Santo o de las Sagradas Escrituras. Esto es claro cuando las cartas de Vespuccio – que fueron importantes más por haber circulado entre las redes de la familia Medici que por lo revolucionario de su planteamiento- fueron editadas por los “publicistas de la época”, las cuales -a decir de David Abulafia- son más bien “una combinación de versiones impresas y manuscritas de varias manos”.⁹ Lo mismo ocurre con el *Diario* de Colón, que fue “corregido” por el padre Las Casas.

Aunque existía una tensión en el sistema feudal donde la aceleración de la modernidad trastocaba las estructuras feudales, ambos compartían un proyecto de “historia acumulativa” que fue el que les permitió emplear lo caníbal para nutrir ambos ordenes discursivos y establecer las ambigüedades y ocultamientos pertinentes para cambiar el discurso pero conservar la situación colonial.

A continuación se hará mención de la “brecha”. Se empleará para explicitar como es que los conceptos de indio y América establecen una ruptura arbitraria con el pasado, y cómo sirven a una “historia acumulativa” que aísla su objeto de

⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 62-63.

⁸ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 21.

⁹ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 296.

estudio (la historia y el pensamiento de los indios) tanto de la violencia colonial como de las estructuras medievales, con las cuales comparte elementos este proyecto intelectual de escribir la historia de los otros.

Esta tesis parte en última instancia de que el uso del pasado lleva una *praxis* en el sentido en el que se pregunta qué del pasado fue dispuesto por los indígenas y por los europeos para interpretar su experiencia intercultural, y para actuar en consecuencia con ella en lo sucesivo, y cómo se articula en la pluralidad estructural del tiempo social la relación América-indio-caníbal.¹⁰

Para comenzar a dilucidar esta cuestión es preciso acudir a un aforismo a partir del cual Hanna Arendt planteó la noción de “brecha”. Éste procede de la pluma del René Char quien preguntándose por las razones que llevaron a la resistencia a actuar en nombre de un proyecto nacional de futuro decía: “nuestra herencia nos fue legada sin testamento alguno”. De allí Arendt intentó responder ¿qué de nuestro pasado elegimos en el presente para actuar en función de nuestro proyecto de futuro? Con la “brecha” se pone de relieve la “crisis” de los proyectos ideológicos que experimentaron los regímenes políticos tras periodos convulsos, y cómo *a posteriori*, las brechas fueron “pavimentadas” bajo un nuevo discurso histórico que apelaba a la existencia de una tradición común. Esta tradición es la que permite que las sociedades proyecten sus expectativas de futuro:

¹⁰ Desde un ejercicio de antropología simétrica, Bruno Latour se propuso evidenciar el equívoco que la “constitución moderna” había impuesto y perpetuado, de que existía una humanidad legítima, capaz de reconocer la objetividad que subyace en el mundo natural y la subjetividad del cultural, y que permitía a la tradición occidental asumirse como superior a las demás humanidades que si bien podían ser diversas, compartían una ontología monista que confundía lo natural con lo cultural, por lo que le dotaban de agencia a las cosas, a los animales o a Dios. Según él, este principio ideológico -el de la “constitución moderna”-, se valida ya que concibe lo natural, lo político y lo discursivo como campos de estudio inconexos:

“Nuestra vida intelectual sigue siendo reconocible mientras los epistemólogos, los sociólogos y los deconstruccionistas permanezcan a distancia conveniente, nutriendo sus críticas con la debilidad de los otros abordajes. Desarrollen las ciencias, desplieguen los juegos de poder, desprecien la creencia en una realidad, pero no mezclen esos tres ácidos cáusticos”.

Esta “tripartición crítica” –de la separación de lo natural, lo político y lo discursivo-, no muestra que en verdad, tanto las sociedades son distintas a aquello que los sociólogos construyen, como las naturalezas difieren de lo que los epistemólogos presuponen como dado; por lo que la naturaleza no puede universalizarse, ni reducirse a los marcos de un modelo. En Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, p. 22. En este caso, la tripartición crítica involucra los conceptos América, indio y caníbal.

Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, quizás ni siquiera es un dato histórico, pero es coetánea a la existencia del hombre en la tierra. Es muy posible que sea la región del espíritu. O mejor, el sendero pavimentado por el pensamiento, la pequeña senda del tiempo que la actividad de pensar traza en el tiempo-espacio de los hombres mortales y en la que los hilos del pensamiento, del recuerdo y de la anticipación salvan todo que toca de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio temporal en el mismo corazón del tiempo, a diferencia del mundo de la cultura en que hemos nacido, sólo puede ser señalado, pero no puede ser heredado ni transmitido desde el pasado; cada nueva generación, incluso cada nuevo ser humano, en tanto se inserta entre un infinito pasado y un infinito futuro, debe descubrirlo y pavimentarlo laboriosamente de nuevo.¹¹

Arendt encontró un camino para que los historiadores pudieran identificar las “brechas” donde la historia inventa sus tradiciones, “pavimentando” las crisis de tiempo que experimentaron en momentos de peligro. Los discursos históricos siempre son creados *a posteriori* y siempre son lineales, teleológicos y homogéneos. En el caso de esta tesis, la “brecha” sirve para identificar los momentos en los cuales los conceptos de “historia” y “América” fueron ocultando la violencia colonial, al establecer un punto de partida para el estudio de la historia política e intelectual en un momento que aparenta romper con el pasado medieval. La noción caníbal tiene esta misma condición, sólo que responde tanto a las estructuras medievales como modernas, razón por la cual será un concepto analizado desde el punto de vista de la “historia mítica” (Lévi-Strauss). Esto con la intención de dar cuenta tanto de las crisis que experimentan los discursos de legitimación política, como el sustrato de creencias autóctonas que reaccionan ante la irrupción colonial (López Austin y Taussig), pero también de cómo los proyectos de pasado y de futuro (Koselleck y Hartog) entran en crisis cuando el mesianismo se contraponen con la noción indígena del antepasado-destino póstumo, que es el de la “tierra sin mal” (Viveiros y Vilaça).

¹¹ Hanna Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, p. 85-86.

II. AMÉRICA, LOS INDIOS Y LOS CANÍBALES EN LA “HISTORIA ACUMULATIVA”

Edmundo O’Gorman en *La invención de América* puso el dedo en la llaga sobre uno de los ocultamientos más importantes con los que la ciencia histórica positivista y eurocéntrica había consolidado su visión de mundo durante el siglo XIX y buena parte del XX. La crítica consistió en hacer evidente que Europa se asumía como el sujeto histórico que descubría e incorporaba a las distintas culturas y su historicidad a su proyecto de “historia universal”. La cuestión que develaba para los historiadores no era menor: y es que demostraba que América era el producto de una “invención”, no de un descubrimiento.¹²

Con este señalamiento se hacía evidente que el *hecho histórico* del hallazgo de América (que tradicionalmente se atribuía a Colón) debía ser atendido desde una perspectiva histórica más interesante: no importaba el hallazgo físico de América sino la interpretación del hecho histórico. Sobre esta tesis fue que se asentó la idea de que Américo Vesputio fue la inteligencia que supo que las nuevas tierras no eran parte de Asia, sino que se trataba de la “cuarta parte del mundo”. Sería para el abogado-historiador este el punto de partida en el que la concepción providencialista de la historia fue expurgada, siendo entonces que las “conciencias históricas modernas” pudieron estudiar el “origen del indio americano”.¹³

El concepto histórico y jurídico del “indio” es parte del mismo proceso intelectual que derivó en la invención de América, sólo que lo ubica en otro momento: en la Polémica de Valladolid sucedida en 1550 y 1551, de la que fueron protagonistas fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Plantea O’Gorman un modelo para explicar la evolución de las conciencias históricas europeas a partir de la identificación de sus similitudes y diferencias. Considera que ambos

¹² Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 58.

¹³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 79.

compartían una concepción aristotélica de que habían pueblos destinados a gobernar y otros a ser dominados, sin embargo, Las Casas, cuyo pensamiento era “medieval”, negaba que los indios pudiesen alcanzar la salvación por sí mismos; Sepúlveda en cambio, desde un “aristotelismo renacentista”, aporta testimonio de un incipiente nacionalismo español. Esto cuando busca:

incluir al indio en el ámbito de un universalismo histórico; pero no ya como comunión fraternal de todos los hombres y de todos los pueblos, sino como comunión bajo la égida de los estandartes de España.¹⁴

Lo que O’Gorman quiso probar es que los estudiosos que veían en Las Casas al defensor de los derechos del indio no reparaban en que se trataba de una tesis medieval, pues justificaba la igualdad de todos los grupos a partir de la idea providencialista de que todos los hombres eran hijos de Dios, pero desplazaba su “inferioridad” al señalar que eran incapaces de tener “discernimiento político”.¹⁵ Esta evidencia, aunada al hecho de que el dominico consideraba que América era parte de Asia, fue lo que permitió a O’Gorman establecer una equivalencia entre los medievales Colón y Las Casas, y los modernos Vesputio y Sepúlveda:

no resulta atrevido afirmar que lo que Américo Vesputio fue a Colón en la esfera de las ideas geográficas, Juan Ginés de Sepúlveda lo fue a Las Casas en la esfera de las ideas antropológicas; y por eso no es casual que tanto Vesputio como Sepúlveda hayan incurrido, como precursores de nuevas corrientes culturales, en contradicciones respecto a sus premisas, todavía tradicionales.¹⁶

Dicho esto último, es preciso aplicar la “brecha” que permite identificar las crisis y los ocultamientos del concepto indio, hasta que devino en una categoría política e histórica que, como América, parecía ajena a la violencia colonial. La primera crítica al concepto de “indio” en términos de su uso político y científico que puedo referir procede de Guillermo Bonfil, quien en 1972 definió “lo indio” como una categoría “supraétnica” impuesta por los rasgos “lingüísticos” y “raciales” que

¹⁴ Edmundo O’Gorman, “La Apologética historia, su génesis y elaboración”, p. 491.

¹⁵ Edmundo O’Gorman, “La Apologética historia, su génesis y elaboración”, p. 494.

¹⁶ Edmundo O’Gorman, “La Apologética historia, su génesis y elaboración”, p- 496-497.

la “cultura de conquista” consideró pertinentes. Los denominados “indios” no participan como sujetos, pues su voz no es considerada para producir su propio significado:

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte; define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso –el proceso colonial, y no sólo de una situación estática.¹⁷

Raúl Alcides Reissner se propuso estudiar el origen y la transformación de las nociones indio–indígena contenidas en las entradas de los diccionarios españoles y franceses impresos a partir del siglo XVI. Que centrara su atención en las definiciones de diccionario y no en la interpretación de los textos jurídicos o religiosos reside en que en estos últimos, el contenido de lo “indio” tiene una carga ideológica, mientras que la definición de los diccionarios aparenta ser una verdad autónoma y anónima: un estereotipo.

El concepto “indio” aparece por primera vez en la edición del *Diccionario* de Nebrija de 1495, como “habitante de la India”.¹⁸ Esta imprecisa definición no se aclara en las ediciones sucesivas sino que se perpetúa: algunos de los conceptos a los que viene asociado el término durante el siglo XVI son: “cacique”, “indigno”, “incurable”, “indignación”, “indomable”, “antropófago”, “caníbal”, “indias occidentales”, “América”, “natural”, “nativo”, “autóctono”, “bárbaro”, “exótico” y “pagano”. Una cuestión especialmente relevante que advierte Alcides Reissner, es que en el contexto de la “leyenda negra” lanzada por la historiografía luterana contra el proyecto de conquista y evangelización, es que el concepto “indio” dejó de estar presente en las entradas de los diccionarios por casi un siglo, siendo sustituida generalmente con algunos de los términos arriba dispuestos. Destaca como una curiosidad de este ocultamiento deliberado que en el estudio introductorio del *Diccionario* de Molina de 1555 aparezcan los términos “indio” y “natural”, pero no fueron incluidos como definiciones al interior del diccionario. Que

¹⁷ Guillermo Bonfil, “El concepto de indio en América”, p. 122.

¹⁸ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 149.

la inclusión o no del “indio” en un espacio supuestamente “neutral” y “objetivo” como es el diccionario, es indicativo de cómo la sacralidad de los textos emerge, evocando una voz autónoma y verdadera (la de los muertos que se recupera por vía de la “operación historiográfica”), a partir de la cual se establece:

un ocultamiento de la situación colonial [que] existe [desde] la época de la elaboración de los diccionarios. Ocultamiento que podría develarse si se institucionaliza la palabra dándole su entrada en el diccionario. El indio dejaría de ser una simple palabra de mención y, así, institucionalizarse ideológicamente y adquirir su *status* y una existencia ‘real’ que la misma empresa colonial aún duda en reconocerle.¹⁹

Para el primer tercio del siglo XVII, el “indio” comenzó a aparecer de manera sistemática en los diccionarios; ya dentro de un orden escriturario enciclopédico vino acompañado de atributos geográficos, lo cual hace evidente según Alcides, que para los europeos, los indios “no existen en cuanto pueblo sino simplemente como entidades azarasas de la naturaleza”.²⁰ El *Diccionario* de Sebastián Covarrubias Orozco de 1611 define al “indio de América” como “antropófago” y como propiedad de “la magestad del Rey Felipe Tercero”.²¹ Otro momento significativo aparece en la edición del diccionario francés de *Corneille* del año de 1708, donde el “indio” aparece vinculado a la noción de “pueblo”, siendo esta la primera vez que se encuentra asociado a un “territorio” y a un “grupo cultural”:

Ya no sólo es salvaje el indio como categoría plural impuesta por la conquista, sino también el concepto de pueblo que puede ser asociable al de indio. El indio, como individuo y como grupo, y el pueblo indígena son materia pensable como estereotipo del habitante americano en oposición al europeo.²²

Con las “Reformas borbónicas”, la dicotomía indígena-ciudadano se superpuso a la de indígena-cristiano, de tal modo que la noción de “indio” adquirió

¹⁹ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 73.

²⁰ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 82.

²¹ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 86-87.

²² Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 99.

un nuevo sentido.²³ De ser una identidad inferior a la del “cristiano” (religiosa), el “indio” se transformó en una identidad opuesta y subordinada a la de “ciudadano” (política). Como parte de este mismo proceso de aceleración, las definiciones de “indio” en los diccionarios del siglo XIX comienzan a aparecer acompañadas de información “etnográfica”. La entrada “indio” en la Real Academia Española de 1791 los define como “bárbaros”, “salvajes”, “antropófagos”, “indolentes”, “violentos” y “de aspecto feroz”. Existen algunos atributos positivos de tiempos prehispánicos los cuales se proyectan entre algunas “naciones civilizadas” del presente, pero por lo general,

lo sacrifican todo [...] son de una estupidez increíble [...] y que han acopiado sus provisiones, pasan el resto del tiempo con una absoluta indolencia, duermen la mitad del día y el resto cantan y bailan con poca decencia, y sin límites en comer y beber; antes del descubrimiento por los europeos no conocían licor alguno, pero después se ha hecho la borrachera el único objeto de ellos.²⁴

La entrada “Indio de carga”, de la edición de la Real Academia de la Lengua de 1817 aporta otro ejemplo significativo del proceso de conformación de este estereotipo, pues no es claro si se trata de una actividad, de un agente que ejerce una acción o de una “bestia de carga”.²⁵ Por su parte, el diccionario geográfico de Malte-Brun de 1828 define al “indio” como una consecuencia del proceso de exploración científica que hicieron los europeos sobre la geografía americana. Un último ejemplo, que es preciso señalar, se encuentra en el *Diccionario universal de historia y de geografía* de 1856, que siendo sensible al contexto de la “Guerra de Castas”, incorpora la entrada “Indio yucateco” y lo define como “un monstruoso conjunto de religión é impiedad, de virtudes y vicios, de sagacidad y estupidez”.²⁶

Lo que estos dos conceptos muestran es la producción de una “historia acumulativa” que reproduce su ideología. América y el indio permiten dar cuenta de la historia de la cartografía, del nacimiento del derecho moderno y la historia

²³ La publicación *Historia Mexicana* 239, Vol. LX no. 3, denominada *Historia conceptual: México, 1750-1850* presenta una serie de artículos que fueron desarrollados al interior del curso que impartió Guillermo Zermeño entre sus estudiantes en 2008.

²⁴ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 115-116.

²⁵ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 119.

²⁶ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios*, p. 121.

política e institucional. Pero, a través del estudio de la mutación de su contenido y de sus estrategias para perpetuar sus ocultamientos, es posible ver la historia de los intereses y de los prejuicios que los europeos dispusieron sobre los pueblos amerindios. El concepto caníbal tiene este mismo sentido, sólo que su uso y contenido no sólo participa del proyecto moderno del cual emergen América y el indio, pues por su condición de “antropófagos”, además de ser enemigos del progreso, lo son de la ley de Dios.

El “caníbal” es un concepto que también fue dotado de atributos por parte de los europeos para significar su experiencia intercultural, sólo que en vez de romper con un pasado “irracional”, proyecta un pensamiento mítico en un horizonte histórico, cuestión que permite que sea dotado de contenidos diversos (modernos y medievales), así como ocultar la violencia colonial (mitos de salvajes). Como neologismo, que precisamente fuese la antropofagia el principal atributo dispuesto por los cristianos para asignar una identidad a los indígenas de América es una cuestión que debe ser atendida en su complejidad, sobre todo porque como indica Carlos A. Jáuregui:

El canibalismo *per se* no ha sido considerado propiamente un pecado ni en la tradición católica medieval de los siete pecados capitales, ni en la del decálogo. En el siglo XVI el canibalismo americano fue condenado más bien mediante su caracterización como práctica asociada a la idolatría y la brujería, y aprovechando la visión judeocristiana de lo femenino como origen del pecado y de la pérdida del paraíso; igualmente, pecados como la gula y la lascivia, teológica, cultural e iconográficamente asociados a imágenes de mujeres, fueron trasladados al campo de la significación/representación del canibalismo.²⁷

En este punto emerge una “brecha” estructurante para los fines de esta tesis pues permite caracterizar la relación entre religión y modernidad a través del concepto caníbal. Y es que su conceptualización no es progresiva ni lineal, como lo son el concepto de “América” y la noción de “indio”, pues en los atributos del caníbal aparece mezclado lo histórico con lo mítico, lo vivo con lo muerto, el

²⁷ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 56.

presente con el pasado y lo natural con lo cultural. El caníbal además evoca aquello que los conceptos de América y el indio que la “historia acumulativa” pretende ocultar, que es que las relaciones interétnicas y el intercambio material y simbólico estuvo marcado por lo que Michael Taussig denominó como la “economía del terror”.²⁸ Se trata un ocultamiento que permitió que los occidentales hicieran de la violencia parte del trato cotidiano a partir del cual trazaron con los nativos su historia de las relaciones interétnicas, donde el caníbal es la amenaza que “alimentó una mitología paranoica colonial” y donde se producen sus ocultamientos; esto porque

el canibalismo resumía todo lo que era percibido como grotescamente diferente sobre los indios, y también le suministraba a los colonizadores la alegoría de la colonización misma. Al condenar el canibalismo, los colonizadores establecían con él una profunda complicidad. Aquí no se trataba a la alteridad con una simple negación, con un rechazo rápido.²⁹

Esta conceptualización del caníbal a la que se volverá a lo largo de esta tesis –también bajo su variante: las amazonas, mediante la “economía política del amor”- aparece consignada desde las primeras páginas en el *Diario* de Cristóbal Colón. Esto cuando trata de explicar a sus patrocinadores y potenciales inversores uno de los primeros encuentros que experimentó con los habitantes de las islas del Caribe. Rememora el Almirante que tras haber intercambiado algunos objetos con unos indios dóciles que andaban “casi desnudos”, éstos, temerosos, le advirtieron que la isla contigua era habitada por unos seres monstruosos:

le decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y desde que vieron que lleva este camino, dizque no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada. El Almirante dice que bien cree que había algo de ello, mas que, pues eran armados, sería gente de razón, y creía que habían

²⁸ Como se verá en el tercer capítulo denominado “Los pasos perdidos”, tanto la “economía del terror” como la “economía política del amor” de Marshall Sahlins (*Islas de historia*), son dos conceptos que permiten ver como la dicotomía caníbal/amazona, que surgen como objetos o mercancías, inciden en la conformación de las parejas de dioses Quetzalcóatl-Tezcatlipoca y Tonantzin-Coatlicue.

²⁹ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 145.

captivado algunos y que porque no volvían a sus tierras dirían que los comían. Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante al principio que algunos los vieron.³⁰

Siguiendo una interpretación literal, el fragmento de Colón alude a una región habitada por monstruos y por hombres deformes, pero cabe en su afirmación la posibilidad de que se trate de información falsa: la construcción monstruosa de esta civilización es producto del terror que experimentan estos indios dóciles ante sus incurisones. En cualquiera de los dos casos, ya sea para erradicar del mundo a esta humanidad deforme o para liberar a los gentiles del dominio, la intervención de los europeos se vuelve necesaria.

Esta “economía del terror” aparece en los escritos de Hernán Cortés, inaugurando el segundo momento de la historia de la concepción patrimonialista de los europeos sobre los indios de América, que es cuando el Nuevo Mundo se transforma en la Nueva España. Cuenta Cortés que cuando ingresó por primera vez a la ciudad de Tenochtitlan el 8 de noviembre de 1519, se encontró con adoratorios que estaban llenos de sangre y con cuerpos desmembrados que habían sido ofrendados a los dioses de Moctezuma. En julio de 1520, Cortés volvió a entrar a Tenochtitlan después de haber huido tras la llamada Noche Triste, sólo que esta vez en los adoratorios las víctimas de sacrificio fueron los españoles que no lograron durante la Noche Triste:

hallamos en los adoratorios o mezquitas de la ciudad los aceros de los cinco caballos con sus pies y manos y herraduras cosidos, y tan bien adobados como en todo el mundo lo pudieron hacer, y en señal de victoria, ellos y mucha ropa y cosas de los españoles ofrecido a sus ídolos, y hallamos la sangre de nuestros compañeros y hermanos derramada y sacrificada por todas aquellas torres y mezquitas, fue cosa de tanta lástima que nos renovó todas nuestras tribulaciones pasadas.³¹

Esto lo afirmó poco antes de iniciar el sitio de Tenochtitlan, por lo que es claro que la condición caníbal de los indios sirvió a Cortés para justificar sus

³⁰ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 67-68.

³¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 146.

acciones ante sus detractores y para ocultarse como un agente del cual irradiaba la violencia. Dice que ni él ni su ejército fueron quienes cometieron las masacres, pues ceñidos a los marcos legales a partir de los cuales ejercían la Guerra Justa se detenían, pero ya fuera que los propios indios vencidos se arrojaban a las espadas de los españoles para irse a residir con su dios Huitzilopochtli, también sucedía que los tlaxcaltecas, los cholultecas y otros indios amigos terminaran por comerse a los vencidos.

Viene un tercer momento en el que el concepto caníbal ya no designa el salvajismo de los indios, sino que constituye una metáfora de la antropofagia que denuncia el abuso colonial, y que tiene que ver con la consolidación del poder de la Iglesia y con el surgimiento de la religión indígena como objeto de conocimiento. Lo nodal de este desplazamiento reside en que así como Cortés desplazó la noción caníbal hacia los “indios amigos”, fray Bartolomé de las Casas empleó lo caníbal para acusar a aquellos españoles que sometieron a los indios a un régimen laboral extenuante y que terminaron por “consumirlos”.³²

La postura de Las Casas es representativa del concepto jurídico e histórico del indio de las tradiciones dominica y jesuita, y es la piedra angular del análisis de la “contracolonialidad latinoamericana” que instituyó Jáuregui. Sin embargo, hay otro ocultamiento en este tercer momento que explica cómo fue que la religión indígena, de ser concebida como enemiga de la ley de Dios, devino en una técnica incorrecta que suelen despegar los pueblos antiguos y salvajes para poder conocer las cosas del mundo, las cuales pueden ser transformadas y estudiadas.

De la taxonomía de los dioses que presenta Sahagún en *La historia general de las cosas de la Nueva España*, es pertinente destacar en primer lugar al dios Huitzilopochtli, como “otro Hércules”, que era “robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes”, tenía una cabeza de dragón y se transformaba en aves y bestias. Tezcatlipoca que era “otro Júpiter” compartía la condición belicosa de Huitzilopochtli pero además era invisible,

³² Dice que cuando preguntaba a los indios si ellos eran cristianos, estos respondía “Sí señor, yo ya soy poquito cristiano, dijo él, porque ya saber yo un poquito mentir; otro día saber yo mucho mentir y seré yo mucho cristiano”. En Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, V. III, p. 145.

andaba en el cielo, en la tierra y en el infierno y era un sembrador de discordias.³³ Sahagún nombra a Tlaloc Tlamacazqui como “el dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal”. Después refiere a Quetzalcóatl, que como Huitzilopochtli, fue un hombre divinizado por sus descendientes: era el dios del viento que “barría el camino a los dioses del agua”.³⁴ Después Sahagún hace referencia a la diosa Cihuacóatl,³⁵ que daba “pobreza, “abatimientos” y “trabajos” a sus gentes:

de noche voceaba y bramaba en e la aire; esta diosa se llama Cihacóatl, que quiere decir mujer de la culebra, y también la llamaban Tonántzin, que quiere decir nuestra madre.

En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de al culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.³⁶

Las Cihuapipiltin, que eran las mujeres muertas en primer parto, podían enfermar a los niños, hacer brujería y adivinaciones. Chalchihuhlicue que era una diosa del agua, ahogaba a los hombres, hundía barcos y les enviaba tempestades.³⁷ La última diosa mayor que menciona Sahagún es Tlazoltéotl, la cual “tenía el poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales”.³⁸

Lo que se buscó mostrar en este apartado es mostrar las “brechas” que dan cuenta de la génesis y evolución del concepto caníbal, desde una historia acumulativa que lo concibe a través de la “economía del terror”, la cual reacciona ante las “brechas”, estableciendo ocultamientos.

Antes de que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca emergieran como las deidades prototípicas de la mitología prehispánica en la historia acumulativa renacentista, estos dioses fueron dados a conocer en las cartas de Cortés a través de la

³³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 29.

³⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 30.

³⁵ Sobre asociaciones serpentina: “Este sentimiento es el remordimiento de la conciencia, que en las Sagradas Escrituras se representa metafóricamente como un gusano, según aquel pasaje de Isaías: ‘cuyo gusano no muere nunca’”. Santo Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, p. 221.

³⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 31.

³⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 33.

³⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 34.

Matanza de Cholula y la de Templo Mayor. El mérito de este ocultamiento ideológico reside en que permite que los estudiosos se concentren en organizar los datos, de tal modo que pueda estudiarse la religión indígena como una realidad cognoscible directamente en las fuentes, sin tener que preocuparse por el contexto en el que se recogió la información, ni por su conceptualización.

La relación dialógica y correlativa de los conceptos indio-América y “lo caníbal”, serán atendidas desde una interpretación de la historia según las formas de la “historia mítica” (la cual se definirá más adelante). Esto porque la antropofagia es una categoría sensible para todos los sistemas de pensamiento involucrados durante la primera mitad del siglo XVI.

3- ANTECEDENTES

Dado que se pretende justificar el empleo del tropo caníbal como un concepto dinámico que permite ver el ajuste de las estructuras político-religiosas de la historia intelectual europea, es preciso dividir los antecedentes en distintos campos. Esto con la intención de mostrar un panorama sobre cómo se puede abordar, de manera procesual, el estudio de la religión indígena como una categoría que nace como producto de otra religión y deviene en objeto de conocimiento.

Primero se señalarán aquellos autores que, tratando de denunciar el etnocidio, reconocieron el sentido relacional del concepto caníbal y lo emplearon para dar cuenta del ocultamiento de la violencia colonial sobre el cual se encumbró el llamado humanismo renacentista, que es donde surge la religión como categoría de estudio. Con este enfoque se puede complejizar la tensión entre los grupos europeos por ejercer el dominio sobre los indios y mostrar como buena parte de su caracterización y estudio estaba supeditado a los intereses coloniales.

Luego se considerarán las propuestas de algunos medievalistas que han recuperado la perspectiva de la “historia mítica” de Lévi-Strauss para dar cuenta de cómo evocan las estructuras feudales reaccionan en el contexto de la

aceleración de la modernidad a partir del siglo XII. De manera simétrica se recuperará el “mito de incoación” de la tradición religiosa mesoamericana y las principales estructuras que reaccionaron para incorporar lo cristiano y lo moderno a sus sistemas míticos y cosmológicos, durante el desarrollo de las relaciones interétnicas.

I- EL CANÍBAL COMO CATEGORÍA RELACIONAL

Todorov encontró el uso de la noción caníbal en el siglo XVI, no como la reminiscencia de un pensamiento medieval, sino como un neologismo capaz de asignar tanto una práctica como una identidad relacional. Su propuesta es opuesta a la que pondera O’Gorman en el resultado, pues Todorov considera que el verdadero germen del pensamiento moderno no estaba en la tesis “nacionalista española” (“aristotélica”) de Sepúlveda, sino en la lectura que hacía el padre Las Casas sobre Santo Tomás, la cual le había permitido acceder a la concepción humanista y moderna del indio. Supuestamente, el mérito del dominico radica en su capacidad de hacer del caníbal un español que “consume” al indio al someterlo a trabajos extenuantes; sería Las Casas un crítico del proceso civilizatorio que pone al descubierto que “los cristianos tienen la fuerza de su religión, que traen al nuevo mundo; en cambio, se llevan de él oro y riquezas”.³⁹

Todorov aborda una historia de “grandes hombres”. Reconoció que Cortés fue “el primero que tuvo una conciencia política, e incluso histórica, de sus actos”.⁴⁰ Esto porque supo aprovechar tanto las tensiones políticas de los reinos mesoamericanos como los “presagios” de los mexicanos, los cuales ejercieron “un efecto paralizador en los indios que los conocen, y disminuyen proporcionalmente su resistencia”.⁴¹ La diferencia fundamental entre Cortés y Las Casas, radica en que este último supo utilizar los “presagios” para encontrar la “moral cristiana” contenida en la religión de los indios. Esta moral se expresaba en los sacrificios

³⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 50.

⁴⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 107.

⁴¹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 83.

humanos, los cuales se hacían porque buscaban congraciarse con sus dioses y con sus antepasados.⁴²

Todorov niega una racionalidad plena los indígenas cuando determina su estructura mental a una concepción mesiánica de la historia dominada por la evidencia de los presagios, al tiempo que participa del mismo ocultamiento de O'Gorman, en tanto separa las actitudes medievales y modernas de sus personajes. Esto es muy claro cuando Todorov trata de explicar por qué el humanista, que propugnado por la igualdad de todos los hombres, no se había pronunciado en contra de los abusos que se cometían contra los esclavos negros. La explicación la reduce a señalar que el dominico, como hombre de su tiempo, aún no estaba listo para advertir el “sentido pleno” y “universal” de la cultura.⁴³

Anthony Pagden en su libro *La caída del hombre natural* puso en entredicho que la concepción jurídica del indio con la que se había caracterizado la discrepancia entre Las Casas y Sepúlveda pudiese ser indicativa de la llegada del derecho natural y del relativismo cultural, ya que el concepto de persona en el siglo XVI aún compartía propiedades con el clima, con la geografía y con las conjunciones astrales.⁴⁴ Aunado a ello, el pacto de *dominium* que era constitutivo del sistema feudal –y lo siguió siendo por tres siglos más- disponía que los indios de América “eran súbditos de la corona no en virtud de alguna ley positiva, sino porque su ‘educación escasa y bárbara’ les había incapacitado, temporalmente al menos, para crear sociedades civiles”.⁴⁵

De esta evidencia, Pagden sugiere que la distancia entre Las Casas y Sepúlveda era menor de lo que aparentaba; y es que aunque el primero era partidario de que todos los pueblos del mundo descendían del linaje de Noé, no implicaba que considerara que los indios eran humanos plenos. Esta cuestión queda clara en la postura de Las Casas, ya que su crítica a los abusos cometidos contra los indios no atendía la base del problema que los permitían. Eso habría

⁴² Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, 196-197.

⁴³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 184.

⁴⁴ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, p. 21.

⁴⁵ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, p. 23.

sido si el dominico hubiese cuestionado la institución en vez de a los encomenderos; también habría tenido que posicionarse ante el proyecto de las congregaciones, cuestión que lo hubiera confrontado con la Iglesia.⁴⁶ Incluso la postura ante los negros esclavos es indicativa del interés colonial desde el cual escribe Las Casas, pues para Pagden esta misma crítica lo hubiese confrontado contra la Corona, la cual aún entonces se beneficiaba de su comercio.⁴⁷

La diferencia más significativa que Pagden encuentra entre Sepúlveda y Las Casas consistía en si los indios tenían la capacidad de ejercer el “libre albedrío”. Esto en el contexto del cisma luterano. Mientras que el encomendero discernía sobre si la condición “salvaje” de los indios atentaba contra el proyecto de expansión de la cristiandad, avalando el proyecto de la Guerra Justa, el dominico planteaba que su infidelidad se debía a una “ignorancia invencible”, quedando el cuerpo clerical como encargado de ejercer la vigilancia espiritual sobre los gentiles y sobre los malos cristianos.⁴⁸

La identificación del *dominium* como un eje de la tradición jurídica feudal permite identificar cómo es que un complejo cultural articulado procedente del universo medieval fue desplegado para significar a los indios de América sin romper con él. A esto se volverá más adelante cuando se aluda a cómo es que el *dominium* permite ver cómo es que el concepto de persona asociado a los muertos y a los astros puede converger con la teoría de la descendencia de Noé.

Como se señaló en el planteamiento del problema, la “historia acumulativa” permitió a Rabasa mostrar que la invención de América procedía de un proyecto semiótico particular que, en el siglo XVII, encontró en la autoridad de Vespucio la posibilidad de estudiar América escindida del contexto de violencia. Esto lo encontró a través de cinco momentos (culmina con Joseph de Acosta y la consolidación de la historiografía criolla), de los cuales se analizarán aquí solamente los tres primeros.

El primer momento, dice Rabasa, señala la consagración de la historia acumulativa sobre América y emergió cuando se imprimieron y tradujeron las

⁴⁶ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, p. 41 y ss.

⁴⁷ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, 62.

⁴⁸ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, 159 y ss.

Cartas de Colón. Es entonces que aparece la escritura como un proyecto ideológico y como una producción material asociada a la modernidad, misma que Michel de Certeau denominó como la *tecnología escritural del Renacimiento*. Por ello Rabasa afirma que:

con la figura de Colón podemos rastrear la producción de un *hombre nuevo* (como formas de subjetividad) un *nuevo mundo* (como parcelas de realidad e imágenes del globo) y una *nueva posibilidad de escritura* (como modos de descripción) que hemos llegado a identificar con la modernidad.⁴⁹

El segundo momento lo señalan las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, cuando la evidencia empírica y la práctica escrituraria producen una “etnografía dialógica”, que implica una nueva forma de “hacer mundo”. Su etnografía dialógica no es tal, pues Cortés crea e intercambia información con una “alteridad” en función de los intereses de legitimidad que están detrás de su escritura. Lo que los textos buscan, es:

transforma[r] la conciencia de los indios al sumergirlos en un nuevo orden sociopolítico que incluye también al conquistador. Esto implica al mismo tiempo un trato justo y un relegar al pasado el antiguo orden.⁵⁰

El último momento se produce cuando finaliza la conquista e inicia la evangelización. Rabasa plantea que esto se da a partir de un dislocamiento de la situación colonial anterior sobre el cual se instituye el “humanismo”. En este momento aparece el ritual de la “operación historiográfica”, a través del cual los historiadores evocan el testimonio de los muertos.

Destaca Rabasa que los religiosos cristianos se encontraron con una “cultura decapitada” y procedieron a caracterizar la religión como un atributo identitario dispuesto a enfatizar un “sentido místico-maravilloso de la diferencia”.⁵¹ Tomaron elementos procedentes del universo conocido medieval como los portentos, los cuales fueron organizados según un “código de autodisciplina” que

⁴⁹ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 70.

⁵⁰ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 129.

⁵¹ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 177.

discursivamente permitió a los franciscanos asumirse como los agentes pertinentes para transformar las creencias y prácticas de los gentiles.⁵²

Rabasa no atiende el proceso de conformación de la religión indígena en el imaginario medieval de manera sistemática, pues su intención es dar cuenta del proceso de consolidación del discurso humanista y del ocultamiento de la violencia colonial. Lo hace a partir de develar el haz de obligaciones contractuales que conlleva la concepción del “salvaje noble” en el discurso de Las Casas.

Éste, al ser un “judío converso” era especialmente sensible a prestar atención y denunciar las acciones de los malos cristianos y de los recién conversos, quienes con sus prácticas habían puesto en peligro el reino del Nuevo Mundo que Dios había dispuesto para la verdadera humanidad. Desde su lugar de enunciación, el “salvaje noble” es una identidad que evoca la Edad de Oro, pues son dóciles y desinteresados, pero están definidos por una “ignorancia invencible”. De manera relacional, los atributos del “judío converso” que están marcados por el tiempo que procede del Pecado Original, son proclives a caer en la tentación y consumir a los indios o cometer pecados nefandos. La “nobleza” de los indios es lo que le permitió a Las Casas denunciar los abusos que cometieron los conquistadores. Concluye Rabasa señalando que es sobre este ocultamiento que el discurso humanista emprende una defensa políticamente correcta del indio al denunciar el régimen de la esclavitud y la política de la Guerra Justa, pero en ningún momento rompió con el proyecto colonial de la Iglesia y de la monarquía.⁵³

Añade Jáuregui que el éxito del proyecto político-evangélico de Las Casas radica en que cuestiona en términos “más académicos” la injusticia y la perversidad de la guerra, destacando “la validez de la donación papal y la subordinación de dicho título a un mandato evangélico, y redefinió la misión de España en el Nuevo Mundo en los términos de dicho mandato”.⁵⁴ Las “paradojas bíblicas” y las “metáforas contracoloniales” enmarcadas bajo el “paradigma tutelar” de la “razón imperial” del padre Las Casas, constituyen al relación semántica que

⁵² José Rabasa, *De la invención de América*, p. 186-189.

⁵³ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 192-195.

⁵⁴ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 94.

permiten que el caníbal sea un concepto útil que destaca el valor espiritual del clero y denuncia la codicia de los laicos:

Las Casas relativiza y desvirtúa la naturaleza americana del caníbal, atenúa la condena del canibalismo pre-evangélico, llama la atención sobre el indio no como *Otro* devorador sino como la *materialidad sufriente* que se hace objeto consumido; Las Casas toma distancia del caníbal-conquistador condenando su voracidad contraria a la doctrina Cristiana [...]. Los tropos contruidos para el Otro voraz eran también tropos de un reconocimiento que no producía el *horror al Otro* (como el de los conquistadores frente al caníbal), ni de *verse en él* (como en las percepciones de la similitud religiosa y el *plagio diabólico*), sino el horror *de sí frente al Otro*. El exorcismo de ese horror fue posible, en gran medida, saliendo discursivamente de la subjetividad del dominador, hablando por el inocente y haciendo causa con su dolor y con sus quejas.⁵⁵

Esta cita devela que el “paradigma tutelar” enfatiza las “metáforas contracoloniales” para justificar la posición de dominación del discurso humanista. Importa concluir este apartado enfatizando el hecho de que el concepto caníbal (1492) fue empleado para hacer referencia a las relaciones interétnicas unos 15 años antes que el concepto de América (1507), de tal modo que los mismos intereses económicos y políticos que permitieron su difusión, también participaron de la propagación y posterior ocultamiento del concepto caníbal. Esto porque el caníbal desde su sentido correlativo según Jáuregui, permite que el “paradigma tutelar” y las “metáforas contracoloniales” permitan al humanismo emplear la religión indígena como instrumento acceder a una posición de dominación:

El campo semántico del significante caníbales es más amplio que el del consumo de carne humano; de hecho, los considerandos de la autorización de la reina apuntan principalmente a la resistencia de ciertos indios a los españoles y a la evangelización, así como al argumento de que la Corona protege a los buenos [...].

El asunto del canibalismo es cada vez menos una cuestión de consumo de carne humana por parte de los caribes y cada vez más una de consumo de las fuerzas de trabajo por parte de los encomenderos de las Antillas mayores.⁵⁶

⁵⁵ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 177

⁵⁶ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 79.

Sobre esta base de las “metáforas contracoloniales” es que Cervantes, Rabasa y Jáuregui aplicaron el concepto de historia de Taussig para dar cuenta del sentido relacional que tiene la identidad caníbal, que terminó por encumbrar el discurso renacentista sustentado en el “paradigma tutelar”. Hasta donde sé, no se ha abordado la cuestión de cómo las “paradojas bíblicas” repercutieron en la conceptualización de lo que era la religión indígena y en cómo fue organizada en las fuentes.

Es importante rescatar una hebra, pues Ginzburg también ha echado mano del concepto caníbal para dar cuenta de la producción de la herejía medieval. Señala que la “forma natural” con la que construye al caníbal alrededor del siglo XVI, procede de referentes que oscilan entre lo grotesco y la Edad de oro, al punto que “los salvajes brasileños son descritos como primitivos y, simultáneamente, cercanos a los pueblos de la edad de oro”.⁵⁷ No surgió la antropología con Montaigne sino una mirada monológica de un anticuario. Esto permite develar el proceso de invención-convención-transformación que le permite a la cultura occidental hablar de los otros en términos que le son significativos al develar que Montaigne que escribía sobre los otros desde su “torre de marfil”. Hay un sentido nuevo del salvaje que tiene un significado *sui generis*, ya que le permite cuestionar a la propia sociedad occidental poniendo en voz de los gentiles una crítica mordaz al propio proyecto civilizatorio, según explica en su texto de 1570, “De los caníbales”:

[hicieron los gentiles] notar que entre nosotros había hombres colmados hasta el garguero de toda suerte de comodidades, y que sus mitades [esto es, en su lengua, otros hombres] iban mendigando a las puertas de aquellos, demacrados de hambre y pobreza; y les parecía extraño cómo podían esas mitades menesterosas tolerar tal injusticia, sin que tomaran a los otros por el gañote o incendiaran sus casas”.⁵⁸

⁵⁷ Carlo Ginzburg, “Montaigne, los caníbales y las grutas”, p. 82.

⁵⁸ Michel de Montaigne, “De los caníbales”. En Carlo Ginzburg, “Montaigne, los caníbales y las grutas”, p. 108.

II- LA HISTORIA SEGÚN LAS ESTRUCTURAS MEDIEVALES

Marc Bloch fue el primer historiador en volcarse al estudio del pasado medieval empleando el modelo de la “realeza sagrada” con el que James Frazer estudió las formas de organización social de las sociedades de las islas del Pacífico occidental. Ello permitió a Bloch acceder a una historia del cristianismo a partir de cómo el sacrificio del cuerpo de Cristo instauro una forma de ver la historia social:

la cuestión no es saber si Jesús fue crucificado y después resucitó. Lo que ahora hay que entender es por qué tantos hombres a nuestro alrededor creen en la Crucifixión y en la Resurrección.⁵⁹

En este punto confieso que no se ha hecho justicia al pensamiento de Edmundo O’Gorman. Él mismo incursionó en el estudio de cómo la aparición de los indios de América modificó la percepción de la fe de una cultura historiográfica cristiana. En un texto poco conocido de 1946 llamado “La conciencia histórica en la edad media”, O’Gorman se propuso develar la “conciencia histórica” del hombre medieval, acudiendo al principio sacrificial del “Hombre-Dios”. Esto con la intención de dar cuenta cómo a partir de la muerte de Cristo se produce la “gran mudanza histórica, en que el mundo, de pagano se torna cristiano”; esto porque “la Redención *no* es un hecho histórico entre mil; por lo contrario, los mil y un hechos de la historia sólo existen en función de la Redención”.⁶⁰

En un trabajo posterior denominado *Destierro de sombras*, O’Gorman bajo esta misma concepción de la historia se propuso comprender el origen del culto a la virgen de Guadalupe, procurando develar sobre todo aquellas “circunstancias que le dotaron su sobrenaturaleza para purgar su elemento mítico y metahistórico”.⁶¹ Su hipótesis es que el origen del culto guadalupano fue producto de una estrategia dirigida por el clero secular después del Concilio de Trento para arrebatar el control de las parroquias y de la administración de los indios a las órdenes mendicantes.

⁵⁹ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, p. 62.

⁶⁰ Edmundo O’Gorman, “La conciencia histórica en la Edad Media”, p. 66.

⁶¹ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 1.

El 6 de septiembre de 1556, el arzobispo Alonso de Montúfar proclamó un sermón en el que celebraba la aparición de la virgen de Guadalupe y sus milagros (esta es la primera mención conocida en la que se menciona el milagro de la aparición, el cual habría sucedido en 1531). Ese mismo día el fraile Gonzalo de Alarcón denunció que el secular proclamó los milagros de la Virgen como verdaderos, sin que hubiesen sido aprobados por las autoridades eclesiásticas. Añadió el prelado que la irresponsabilidad del secular iba en detrimento del proyecto de evangelización que los franciscanos practicaban hacía más de 40 años. Con la proclamación del milagro, los indios se confundirían y olvidarían la doctrina aprendida y “creerían que era la Virgen misma, y que en ese concepto la adorarían como solían adorar ídolos”.⁶² Dos días después el franciscano Francisco de Bustamante denunció a Montúfar ante la Real Audiencia por la misma razón.⁶³

El que ninguna de las denuncias de los franciscanos hubiese procedido, es lo que le permite inferir a O’Gorman que durante el Primer Concilio Provincial celebrado en 1555 –un año antes de que Montúfar proclamara la aparición guadalupana-, la administración secular acordó la promoción de los cultos marianos. Esto con la intención de arrebatar el control de las parroquias a los frailes mendicantes con miras a “estructurar la Iglesia novohispana con estricto apego a la ortodoxia y la legislación canónica y jerárquica de la Iglesia universal”.⁶⁴

Antonio Rubial García ahondó en el estudio de este conflicto al analizar el sentido político, histórico y moral contenido en las hagiografías de los santos producidas por las autoridades de la Nueva España, esto se consigna en tres momentos. El primero es el de la “utopía evangelizadora”, ubicada entre 1524 y 1550 e impulsada por las ordenes mendicantes. El segundo momento es el de la “sacralización del espacio”, que consigna entre 1560 y 1650, aparece marcado por el Concilio de Trento y por los Concilios Provinciales Mexicanos. Entonces el clero secular inició una estrategia de suplantación del culto a los santos por el de las devociones marianas. Con ello la Iglesia promovió:

⁶² Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 77.

⁶³ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 88.

⁶⁴ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 119-129.

el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino y cuyos santuarios comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos; fue entonces cuando surgieron lugares como Chalma, El Tepeyac, Los Remedios, Zapopan, Izamal y otros muchos, para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados.⁶⁵

La tercera etapa concierne a la “religiosidad criolla”, entre 1650 y 1750. Esta etapa excede el periodo de tiempo contemplado para esta tesis, pero basta señalar que durante esa etapa se consolidó un orden novohispano y un discurso criollo protonacionalista (que es donde el México Antiguo de los criollos y de la historiografía de tradición indígena figuran). A través de la producción milagrera de los santos y vírgenes, es posible ver la tensión de los grupos culturales europeos que buscan administrar a los indios, pero no sólo eso, pues tales estructuras también se encuentran en la generación de los conquistadores.⁶⁶

Rubial presta especial atención a la fundación del Ayuntamiento español como instancia que condensa atributos políticos y religiosos, pues fue a partir de éste que Cortés trató de hacer un frente común con los conquistadores para defender sus encomiendas y sus privilegios ante la creciente migración europea. Es particularmente relevante la fundación del pendón de la ciudad, el 13 de agosto de 1528, día de San Hipólito; en dicha ermita Cortés enterró a los conquistadores muertos y promovió el culto a los “mártires de la Noche Triste”. El culto a San Hipólito además de recordar la toma de Tenochtitlan, rendía homenaje a los militares caídos; en representaciones más tardías se incorporaron danzas indígenas que aludían a su participación durante las batallas. En 1535 los franciscanos permitieron a los indios colocar en el atrio del convento una lápida

⁶⁵ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, p. 58.

⁶⁶ Antonio Rubial dice: “El binomio ‘guerra-conversión’ de la pantomima se reafirmaba con la presencia de Santiago, san Miguel y san Hipólito, que anunciaban a los sitiadores y a los sitiados la pronta caída del bastión y el bautizo de los infieles. La representación de estos santos en el contexto de la conquista recién realizada se volvía aún más efectivo, pues los actores que los personificaban eran mostrados con el atuendo guerrero de los conquistadores. De hecho, a partir de entonces, todas las batallas y la violencia asociadas con la expansión conquistadora y evangelizadora de los españoles y de sus aliados indígenas fue elaborada simbólicamente en los términos de una lucha del bien contra el mal”. En *El paraíso de los elegidos*, p. 109.

que representaba la fundación de Tenochtitlan, pero con un águila que, en vez de estar sobre un nopal, aparecía fundando la Nueva Jerusalén.⁶⁷

De la tradición jurídica, en la que los papas avalan a los reyes para gobernar en el mundo, Rubial destaca que a partir de las “reformas gregorianas” los militares comenzaron a adquirir mercedes por participar del proyecto de salvación, complejizando el pacto de *dominium*:

Quien guerreaba en la cruzada ganaba indulgencia plenaria y con ella el paso directo a la gloria sin el tránsito por el nuevo espacio temporal en el más allá, el purgatorio, donde debía purificarse todo cristiano antes de llegar al cielo. En este ambiente de cruzada nacieron las órdenes monástico-militares, producto del ideal eclesiástico que buscaba que los caballeros abandonasen la milicia del siglo para entrar al servicio de Dios.⁶⁸

Tanto O’Gorman como Rubial se centran en el uso político de la religión al procurar depurar sus componentes “míticos” y “metahistóricos”, logrando identificar el sustrato ideológico de las hagiografías y de los milagros de las vírgenes, de los santos y demás personajes como los mártires indígenas o los soldados de la Noche Triste, dando cuenta de su significación política. Esto es claro a través de las “brechas” dejadas por la tensión de la Polémica de Valladolid que derivó en la definición jurídica del indio, y de la del Concilio de Trento que incidió en una nueva caracterización de la religión, acorde al nuevo proyecto evangelizador. Estos componentes permiten ver, entre otras cosas, las razones por las cuales la pugna entre el clero secular y el regular se resuelve a través de la propaganda de los milagros de santos y vírgenes.

A continuación se procede a ubicar la lógica sistémica y de transformación de aquellos componentes “míticos” y “metahistóricos” que sean útiles para dar cuenta de una historia procesual y sistémica del proceso intelectual de la invención de la religión indígena, entendido como un proceso dialógico, sistémico y cambiante dentro del imaginario medieval.

⁶⁷ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, p. 64-66.

⁶⁸ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, p. 21.

Carmen Bernard y Serge Gruzinski. Desde un enfoque crítico similar al que planteó Lévi-Strauss para la “historia acumulativa”, los autores recuperaron la “arqueología de las ciencias religiosas” de Michel Foucault, con la intención de mostrar cómo fue que la noción de “idolatría” fue un referente que sirvió a los europeos para dar cuenta de “la aparición de América como una prolongación natural de la historia de occidente”.⁶⁹

Con ello los autores mostraron que la “idolatría indígena”, además de ser un “hecho social” que permite dar cuenta de una tradición cultural que practicaba sacrificios humanos y que se regía por las lógicas de las instituciones chamanicas, era un “hecho de la civilización occidental”. Esto pone de relieve que la “idolatría indígena”, antes que una realidad histórica susceptible de ser estudiada, era un instrumento que servía a los grupos culturales europeos para legitimar su posición de dominio sobre los indígenas. De allí que Bernard y Gruzinski consideran que la concepción de la “idolatría indígena” puede dividirse en dos momentos: de 1492 y hasta antes de la conquista; y otro más que inició en 1524 con la llegada de los frailes franciscanos, “cuando México Tenochtitlan ya era la Nueva España y cuando existía un corpus de idolatrías mexicanas progresivamente descubiertas e inventariadas”.⁷⁰ Desde esta dimensión, la religión es un producto intelectual creado por una cultura historiográfica que tiene intereses concretos, los cuales están enmarcados entre la Leyenda Negra y el Concilio de Trento.⁷¹

Fernando Cervantes abordó el Juicio inquisitorial que fray Juan de Zumárraga dispuso contra don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco y nieto de Moctezuma, considerando las distintas razones que los historiadores han barajado para saber las razones por las cuales el obispo decidió ajusticiar al cacique. Ante la explicación más común sugiere que se debió al “desencanto de la tradición” que experimentaron los evangelizadores, pues luego de haber bautizado e instruido a los indios en materia de la fe, al menor descuido éstos retomaban sus antiguas costumbres y volvían a adorar a sus falsos dioses y a los ídolos que

⁶⁹ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, p. 10.

⁷⁰ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, p. 23.

⁷¹ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, p. 82.

tenían escondidos detrás de los altares. Es de este modo que su ejecución habría sido un castigo ejemplar.

Aunque Cervantes concede que la condena y la ejecución de don Carlos sí marcó un cambio respecto de la definición de conversión y sobre las facultades de los inquisidores para juzgar a los indios en lo sucesivo, tal reflexión se inserta en un proceso intelectual más amplio que busca develar cuáles elementos procedentes del concepto medieval del Diablo fueron empleados y modificados para explicar la condición religiosa de los indios durante el *Proceso Inquisitorial*.⁷²

El “nominalismo franciscano” es el imaginario que, en el contexto de la Reforma y la Contrarreforma, sirvió para reconocer a una alteridad religiosa como “idólatra” a partir de dotar de un contenido al “luteranismo”, que es definido tanto como una religión como una identidad que rivaliza y que es inferior a la católica. Bajo estas coordenadas, la “idolatría” comenzó a ser considerada como el mayor de los pecados, siendo la comunicación con los muertos fuera de la mediación clerical una práctica equivalente a desconocer a Dios. Fue por eso que la Iglesia volteó al Primer Mandamiento, relegando la teoría de los “siete pecados capitales” y estableciendo una nueva relación con el pasado, ahora mediada por el tema del “libre albedrío”.⁷³ La reflexión central de Cervantes es que la teoría del “libre albedrío” es susceptible de ser empleada por los grupos en pugna, pues en sus expresiones radicales –como en el caso de don Carlos según se verá en el último capítulo- pueden atentar contra la omnipotencia de Dios y contra el principio de la mediación clerical.⁷⁴

El punto de inflexión que permite comprender cómo fue que la historiografía franciscana y dominica produjo a la religión indígena procede de la teoría de la Inmaculada Concepción y del tema del “libre albedrío”. Esto es claro en la conceptualización del Diablo presente en el *Malleus Maleficarum*, también conocido como el *Martillo de las Brujas*, el cual fue escrito por los dominicos Enrique Kramer y Jacob Spengler, en 1484. Su importancia radica que parte de una definición de “brujería” entendida como una transgresión del principio de la carne, donde los

⁷² Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 33-34.

⁷³ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 38-39.

⁷⁴ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 100-101.

cuerpos de las mujeres contienen el Pecado Original. El tema de la vigilancia espiritual de la cual era detentora la Iglesia enfatizó la necesidad de volver legítimas las relaciones sexuales, esto a partir de ponderar el dogma de fe de la Inmaculada Concepción.⁷⁵

Pese a la claridad con la que Cervantes destaca este señalamiento no forma parte de su interés desarrollarlo. Le importa menos identificar la producción intelectual de la religión nativa en el imaginario medieval que ahondar en el proceso de consolidación de la historiografía jesuita.⁷⁶ Lo nodal para Cervantes es saber cómo fue que la religión indígena devino en objeto de conocimiento. Esto será posible una vez que el concepto de “mundo natural” absorba el sentido de lo “sobrenatural”, haciendo del Diablo más como una entidad “salvaje” que “maligna”.⁷⁷

Sergio Botta señala que la categorización de la religión indígena entre la tradición franciscana y la dominica se define en relación de la definición que empleen sobre lo que es una “práctica sacrificial”. Señala que mientras que Las Casas como obispo reconocía ciertas “potencialidades comprensivas” en las religiones indígenas que les permitían conocer “las cosas del mundo”, el concepto de religión indígena para Motolinia, desde su posición de fraile mendicante, no podía hacer del sacrificio una “institución cultural y subjetiva”, ya que el proyecto de evangelización franciscano exigía erradicar de la tierra las “falsas creencias”.⁷⁸

Botta presenta un ejemplo contundente que pone en tela de juicio la objetividad de la taxonomía de Motolinia sobre la religión de los dioses mexicas. Supuestamente, el modelo politeísta del franciscano procede de la teoría “naturalista”, la cual ubicaba a la religión indígena como “animista”, la cual se

⁷⁵ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 40.

⁷⁶ Supuestamente Acosta plantea una diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, la cual terminó por señalar que el Demonio actuaba en la imaginación, abriéndose un debate sobre si la imaginación es parte del cuerpo. En Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 46-56.

⁷⁷ Fernando Cervantes dice: “Lo que provocó la decadencia [de fenómenos tales como] del demonismo, y la subsecuente disminución de la fe y la práctica religiosa, no fue, como comúnmente se piensa, el ataque del secularismo moderno al cristianismo tradicional. Más bien, los orígenes de la incredulidad moderna deben buscarse en una crisis interna al cristianismo, que afectó gravemente la tradición filosófica y teológica, que había llevado a considerar la separación de lo natural y lo sobrenatural como una expresión de la ortodoxia”. En *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 246.

⁷⁸ Sergio Botta, “El politeísmo como sistema de traducción”, p. 16.

caracteriza por concebir a los dioses como los “cuatro elementos”. Así, el “politeísmo mesoamericano” parte de un “error de perspectiva” pues no logra concebir a un Dios verdadero: “el error idolátrico, de hecho, produce una veneración de lo creado que niega la natural jerarquía por lo cual la relación entre Dios y los hombres es superior a la establecida entre los hombres y la naturaleza”.⁷⁹

Un hecho que llama la atención de Botta, es que Motolinia pese a conocer el náhuatl no lo empleó como evidencia para robustecer su modelo. Sobre el fuego existen diversas deidades en Mesoamérica que lo representan; el culto al agua y la agricultura se condensaron en la figura de Tlaloc, al tiempo que el viento fue equiparado con Ehécatl y con Quetzalcóatl. Aunque Tlaloc adquirió ciertos atributos de los dioses de los mantenimientos, el problema de la taxonomía se encuentra en la representación de las deidades de la tierra, pues allí simplemente, en vez de señalar algún dios o atributo, Motolinia tomó ejemplos del universo antiguo conocido por ellos. Y es que más que un interés científico por conocer a la alteridad, todas estas características le permiten al franciscano plantear en última instancia que la religión prehispánica se basaba en un simulacro, pues eran incapaces de distinguir al creador de la creación, razón por la cual estaban impedidos para conocer el mundo y conocer a Dios.⁸⁰

El tipo de religión nativa que se muestra en esta “brecha” devela una natural propensión por conocer las cosas del mundo, sólo que hay un error en la orientación de la devoción que evocan, la cual se debe no a una maldad intrínseca sino a una “ignorancia invencible” o a una “inconstancia del alma salvaje”, razón por la cual los gentiles no pueden actuar mediante el “libe albedrío”. El ocultamiento reside en que la verdad de Dios será suplantada por una verdad empírica que queda plasmada en textos. Queda pendiente atender la “brecha” donde la “brujería” y la “herejía” son prácticas que evocan al Diablo al ponderar el Pecado Original. Esta cuestión será preponderante para entender por qué Las Casas, Olmos y Motolinia conciben los sacrificios humanos y la antropofagia como

⁷⁹ Sergio Botta, “El politeísmo como sistema de traducción”, p. 18.

⁸⁰ Sergio Botta, “El politeísmo como sistema de traducción”, p. 20.

la expresión de una religión que se ubica en los pecados veniales, mientras que tener relaciones sexuales fuera de la ley de Dios atenta contra el dogma de fe de la Inmaculada Concepción, siendo su práctica un Pecado Mortal.

Lo nodal en este punto radica en señalar que el mesianismo no debe entenderse como una conciencia histórica cíclica; en todo caso, lo que hace el mesianismo de la “historia acumulativa cristiana”, es plantear la existencia de religiones cíclicas que son susceptibles de ser domesticadas por el proyecto político y civilizatorio de la conversión. Una cuestión fundamental a la que se hará referencia a continuación radica en señalar que el mesianismo no implica una conciencia histórica cíclica, pero si se trata de señalar que tal tradición produjo una religión bajo estos términos para dominarla, la cual sin embargo, ni responde a una estructura cíclica del tiempo, ni comparte estructuras con las categorías cristianas de entendimiento.

A continuación se mostrará como es que el modelo cristológico que produce a los caníbales del Nuevo Mundo participa del proceso semiótico de la invención de América. El principio sacrificial del hombre dios de San Agustín y la teoría del “libre albedrío” de Santo Tomás constituyen dos reflexiones neurálgicas para la producción de la alteridad religiosa indígena. Esta cuestión obliga a complejizar el modelo aristotélico-tomista de la tradición idealista reseñada, prestando atención a las vías de transformación y a las “brechas” donde los sistemas míticos mesoamericano y cristiano convergen, compiten y se transforman.

III. EL SACRIFICIO DE CRISTO Y LA VIDA SOCIAL

Marc Bloch encontró que monarcas como Luis X y Felipe V comenzaron a liberar a sus siervos, a través de documentos denominados “manumisiones reales”. Esta cuestión fue vista por los historicistas—que confiaban en la objetividad del documento—como el *acta de nacimiento* del “derecho natural” que había logrado elaborar la aristocracia de los siglos XIII y XIV. Se debe señalar que los historiadores liberales (que abrazaron tal evidencia) no repararon que el concepto

de “libertad” y la noción de “libre albedrío” aún se subordinaban a una concepción cristiana de la historia. Bloch sugirió que las “manumisiones reales” se inscribían en un periodo convulso en el que las guerras, las hambrunas, las epidemias y la modificación de las estructuras tradicionales por la irrupción de la modernidad, a partir de los procesos de acumulación originaria, pusieron a los reyes en una posición vulnerable. Por ello, se vieron en la necesidad de vender sus posesiones, contando entre ellas a sus siervos y sus esclavos. Para Bloch la clave para comprender a la sociedad medieval no estaba en la historia de la élite, sino en la de la servidumbre.⁸¹

Este mismo problema trasladado a la órbita del estudio de la historia de América se identifica a través del pacto de *dominium*. Esto en tanto resume Baschet, permite ver la existencia de un sistema económico, jurídico, político y social que va del siglo XI al XVIII que “ejerce de manera simultánea el poder sobre los hombres y el poder sobre las tierras”.⁸² Fue Alain Guerreau quien reformuló el planteamiento de Bloch que vinculaba el sacrificio de Cristo con las tensiones y las obligaciones contractuales subyacentes al pacto de *dominium*, dando cuenta que la dimensión política, la económica, la intelectual y la cultural, se articulaban alrededor de la muerte de Cristo:

Creo que no se ha reflexionado suficientemente sobre el sentido capital de la transubstanciación, que en el fondo es la justificación última de la disimetría del modelo [feudal]. La doctrina de la Iglesia es en efecto que el pan y el vino ofrecidos cambian totalmente de sustancia; la consagración es formalmente una ruptura absoluta entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sagrado: la hostia de la comunión casi carece de relación con la hostia del ofertorio. Aparece así con toda claridad la triple oposición que creo existe en la raíz del feudalismo: Profano/sagrado, fieles/clero, servidores/amo.⁸³

Es esta “triple oposición” involucra un sistema de reciprocidades entre los laicos, el clero y los muertos bajo la relación Castillo-Iglesia-Cementerio que

⁸¹ Marc Bloch, *Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre*, p. 15.

⁸² Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 300.

⁸³ Alain Guerreau, *El feudalismo*, p. 236.

denominó como “encelulamiento”.⁸⁴ Ésta se dinamiza gracias a la mutabilidad de obligaciones contractuales del *dominium*, en relación con las vías de transformación del modelo cristológico, que como se verá más adelante proceden de la Redención o de la Inmaculada Concepción.

El poder que emana del sacrificio del cuerpo de Cristo y su condición mutable y omnipresente, es lo que permiten al feudalismo constituirse como un “sistema sin centro”,⁸⁵ donde los detentores del poder van a terminar por definir un tipo de religión indígena que puede ser controlada mediante el ejercicio del poder temporal (la conquista) o bajo la administración espiritual (la evangelización). Para Baschet, la relación del sacrificio de Cristo desde el punto de vista del pacto de *dominium*, permite

admitir la conjunción de un doble carácter dinámico y un doble principio de economía. En primer lugar, el sistema feudal impone una dominación local pesada y casi ‘total’, pero equilibrada y extraordinariamente eficaz, mientras que su asociación con el sistema eclesial le confiere una amplia unidad espacial y una coherencia que le permite lanzarse a una dinámica expansiva, sin tener por ello que soportar los costos y contragolpes asociados con las formaciones imperiales. En segundo lugar, el sistema eclesial mismo posee un poderoso carácter dinámico, uno de cuyos muelles se ubica en las diversas figuras de su rigor ambivalente [...].

Y si bien se caracteriza por la dominación de una institución temiblemente omnipresente, ésta se revela como una institución ‘económica’, en el sentido de que no sustrae casi ninguno de los bienes que pueden servir a los hombres, y por el contrario, tiende a cristalizar las energías necesarias para producirlos. Finalmente, si Europa se lanza al asalto del mundo desde el siglo XVI, no es porque hubiera inventado el capitalismo, sino porque más bien inventó el

⁸⁴ “Unos no veían en la Iglesia más que a unos señores feudales parecidos a los otros señores; otros no percibían más que las instituciones eclesiásticas, sin ser capaces de explicar su lugar, desde la producción económica al encuadramiento ideológico; otros medían bien su importancia ‘política’, pero la buscaban en el simple enfrentamiento con el imperio o con los monarcas ‘laicos’ sin hacer de ella un fenómeno central en la estructura y el funcionamiento del sistema; otros, por fin, hacían historia religiosa olvidándose de la Iglesia”. Alain Guerreau, *El Feudalismo*, p. 13.

⁸⁵ Jérôme Baschet lo caracteriza como “sistema sin centro” porque permite comprender el “Crecimiento de los poderes monárquicos, pero sin Estado; crecimiento de los intercambios, pero sin mercado; éstos son los dos aspectos más visibles de las transformaciones inducidas por la dinámica del sistema feudal, pero sin alcanzar el punto de ruptura que pudiera obligar a una reconfiguración completa de la estructura social”. En *La civilización feudal*, p. 303.

feudalismo. La conquista de América es resultado de la dinámica feudal, aunque, cuando aquella se produce, el feudalismo ha agotado lo esencial de su dinámica.⁸⁶

Cuando Baschet remite al “doble carácter dinámico y al doble principio de la economía” muestra la posibilidad de que los laicos y ciertos objetos como el oro y los textos se constituyan como agentes que develan la voluntad de Dios. Este principio constituye la base estructural sobre la cual se da la tensión del cuerpo clerical y el monárquico, siendo nodal porque permite comprender la noción del “libre albedrío”. Aunque dicha categoría en cierto modo alude a una decisión individual, dichas estructuras hacen ver que ello no es indicativo de ser el germen del derecho moderno. Esta doctrina da “un valor positivo a las cosas materiales, rehabilitadas por la condescendencia divina, a condición, sin embargo, de que no sean un fin en sí mismas”.⁸⁷ Eso es lo que permite que el oro sea sagrado si es que su principal uso es para sufragar los gastos militares y recuperar Tierra Santa: “el oro articula los valores materiales y espirituales de acuerdo con una lógica por completo medieval”.⁸⁸

Hay una tensión estructural de confluencia y conflicto de los cuerpos monárquico (*dominium*) y clerical (*ecclesia*). En este contexto, el *dominium* se torna un pacto que avala el ejercicio de la Guerra Justa y vuelve sagrados los cuerpos monárquicos, herederos del imperio romano. Era obligación de los campesinos prestar sus servicios militares; la venganza era lícita por los “crímenes de sangre” que se cometieran contra el feudo, así como la toma de posesiones, tierras y esclavos para restituir los “gastos de guerra”. Por todo lo anterior, la guerra, lejos de ser una práctica irracional (*bellum intestinum*), se inscribía en un sistema de reciprocidades entre los señores y sus siervos (*faide*).⁸⁹

Presenta Baschet múltiples ejemplos donde los reyes se convirtieron al cristianismo junto con sus ejércitos, para posteriormente emprender la Guerra

⁸⁶ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 595-596.

⁸⁷ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 553.

⁸⁸ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 26-27.

⁸⁹ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 121-122.

Justa.⁹⁰ Esto lo contrasta con otra tradición en la cual los teólogos enfatizan la necesidad de que los clérigos establezcan una “vigilancia espiritual” tanto sobre los salvajes, los herejes como los mismos laicos; sobre todo entre “aquellos hombres comprometidos con los asuntos del mundo y el gobierno de los hombres”.⁹¹ Detrás de esta tensión sin embargo, tanto los conquistadores como los humanistas compartían una “visión universalista” y, en sus últimas consecuencias, ambos fueron profundamente “intolerantes” con los indios.⁹²

Esta es la base estructural que permite acceder a la dimensión “mítica” y “metafísica” para explicar de manera amplia y procesual cómo es que los martirios de los santos y sus hagiografías, rivalizan con las advocaciones marianas promovidas por el clero secular. Los milagros de los santos y vírgenes son expresiones del proceso de imposición de un “feudalismo dependiente” que comienza a dar forma a la Nueva España hacia la segunda mitad del siglo XVI.⁹³

Por otro lado, considerar a Santo Tomás y su concepto de “libre albedrío” como un paso que antecede al concepto moderno del individuo (y no como un ajuste teológico-jurídico-económico de las relaciones entre lo material y lo espiritual), no permite ver que la tensión política expresada en aventuras y conflictos entre santos y vírgenes católicos involucra muchos otros campos que lo meramente considerado como “religioso”, “mítico” o “metafísico”. Por eso es que a través de la mutación de la antropofagia es que las relaciones entre los vivos, los muertos, los religiosos, los laicos y los indios, participan del complejo sistema de intercambio. Por eso Alain Guerreau señala que para acceder a una historia total

⁹⁰ Clodoveo, fundador de la dinastía merovingia se convirtió junto con sus 3000 soldados el 25 de diciembre del 499, Recaredo también lo hizo en el año 587; sin embargo, el caso paradigmático de esta tradición jurídica es el de Carlomagno, sucedido en la Navidad del año 800. Alrededor del Año Mil cuando el papa Urbano II instituyó las “asambleas de paz de Dios” con miras a que los laicos se uniesen y actuaran como una *militia Christi* para “reconquistar Jerusalén y los Santos Lugares”, acciones que “les valdrán la penitencia debida por sus pecados y les garantizará la salvación de su alma”. En Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 95 y ss.

⁹¹ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 65.

⁹² Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 546-547.

⁹³ Dice Baschet: “una de las mayores contribuciones de la Iglesia a la organización de las colonias americanas haya consistido en la práctica sistemática de los desplazamientos y las reagrupaciones de las poblaciones indígenas (las llamadas ‘reducciones’ y ‘congregaciones’) que crean nuevas aldeas cuyo centro es evidentemente una iglesia”. Allí sucede el principio indispensable de la sociedad, y de un “feudalismo dependiente”. En *La civilización feudal*, p.401

del cristianismo, es importante incluso conocer las fluctuaciones en el precio del pan con el que se hacían las hostias para el rito de comunión.⁹⁴

La aplicación de la “brecha” a los conceptos de “América” y el “indio” sirvieron para dar cuenta del proceso de purificación de una historia acumulativa que plantea un discurso de legitimidad política que pretende romper con el pasado medieval y ocultar la violencia colonial, a partir de la identificación de temas objetivos, históricos y políticos, que pueden reproducirse en diccionarios, enciclopedias y mapas. Estos dos conceptos aunque aluden a una alteridad (la de los indios que habitan América) no dialogan con ella: son conceptos que no sirven para dar cuenta de las “tensiones experimentadas por ambas tradiciones. A continuación se ahondará en la noción “brecha”, pero ya no para señalar los ocultamientos de la situación colonial a través de la “pavimentación” de las crisis de los proyectos políticos (Arendt), sino para dar razón de su sentido operatorio, es decir: de cómo puede servir para señalar y delimitar las categorías cristianas y mesoamericanas.

Esto permitirá identificar las “brechas” y los ocultamientos que subyacen a aquellos estudiosos de la religión indígena que ubican en fray Bernardino de Sahagún a una autoridad neutral para el estudio de la religión indígena. Aunque no se desarrollará en esta tesis un análisis de la obra de Sahagún, si se develarán los antecedentes que fueron dando forma a los temas religiosos, los cuales aparecen aislados de la violencia colonial. Después de ello, la “historia mítica” permitirá recuperar desde la antropología una hipótesis de trabajo que muestre como es que las cosmovisiones indígenas a través del “mito del origen de la vida breve”, incorporan (por principio de antropofagia) al cristiano o al moderno.

IV. LA “BRECHA” Y LA HISTORIA MÍTICA CRISTIANA

Así como O’Gorman y Rubial notaron que a través de las hagiografías de los santos y en los milagros de las vírgenes se expresaba la tensión que

⁹⁴ Alain Guerreau, *El futuro de un pasado*.

experimentaban los grupos culturales europeos, Elsa Cecilia Frost notó que para los franciscanos, el concepto de tiempo de Joaquín de Fiore tenía propiedades sobrenaturales. Se abría la posibilidad de que los franciscanos evocaran los cataclismos de las eras cósmicas como un arma política para denunciar la corrupción y disputar el control de la administración de los indios en el siglo XVI. Este señalamiento permite complejizar la tensión idealista entre el aristotelismo y el tomismo al ubicar el “libre albedrío” como una categoría relacional, la cual redefine lo cristiano y lo moderno.

Fiore fue un ermitaño que peregrinó a Jerusalén en el año 1158. Estando en el desierto recibió “la plenitud de conocimiento” un día de Pascua; escribió la *Armonía del Nuevo y Viejo Testamento* y la *Exposición del Apocalipsis*. Fiore planteó una historia dividida en tres etapas, cada una de ellas con una duración de mil años. La primera, la Edad del Padre abarca de la Creación hasta el Nacimiento de Cristo; la Edad del Hijo refiere a la era actual; y la del Espíritu Santo, que vendrá cuando dejen de suceder las guerras y las enemistades. Frost nota que estas etapas no concluyeron con los cataclismos cósmicos, de modo que en el presente cristiano convergen elementos que proceden de temporalidades anteriores y responden a lógicas distintas: cada sacrificio que termina con las etapas anteriores deja marcas sobrenaturales en el presente. Diversos aspectos de los cataclismos anteriores están en la última edad del mundo quedan como testimonio de la voluntad y de la ira de Dios, los cuales son susceptibles de ser interpretados según el enfoque y los métodos de la historiografía franciscana.⁹⁵

Para las posiciones políticas opuestas, tanto la teoría del “libre albedrío” de Santo Tomás como la teoría de la Trinidad de Joaquín de Fiore constituían una afrenta contra la mediación clerical. Que los religiosos adquiriesen facultades sobrenaturales era peligroso porque en sus interpretaciones más radicales podía promover la disgregación de la unidad de Dios y cuestionar su omnipotencia. Esta cuestión fue ampliamente debatida en el Concilio de Letrán de 1215, donde se avaló que ciertos cuerpos políticos como las ordenes mendicantes estuviesen

⁹⁵ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, p. 99.

dotados de sacralidad, si bien tuvo sus detractores que señalaban que dotar de tales facultades podía cuestionar la omnipotencia de Dios.⁹⁶

Este principio que está detrás de las polémicas entre los iconodulios y los iconoclastas, tensión que en última instancia debe verse desde el punto de vista de la teoría del “libre albedrío” y de cómo ésta impacta en el juego de oposiciones Bien-Mal y espíritu-materia, por ejemplo. Frost dentro de la historiografía mexicana muestra que el concepto de tiempo cristiano no es metafísico, sino que remite a un sentido de progreso que se subordina al concepto de tiempo de Juicio Final.

Este concepto de tiempo es susceptible de analizarse desde el punto de vista de la teoría de los “contrarios asimétricos” de Koselleck. Esto con la intención de encontrar la “brecha” en la que el idealismo de O’Gorman estableció un límite entre lo histórico y lo político y entre lo “mítico” y lo “metafísico”.

Lo que Koselleck permite ver, es que las conciencias históricas que inventaron América como una etnogénesis moderna -una reflexión que procede del “horizonte de expectativa-, también estaban adscritas a un “campo de espera”. Por eso es que el principal referente que desplegaron para significar a la alteridad fue el del sacrificio del cuerpo de Cristo, que muestra a la verdadera humanidad a los caníbales del Nuevo Mundo, anunciando la inminente llegada del Juicio Final

la extensión temporal ‘mundo viejo-mundo nuevo’ [...] podía adaptarse a todas las circunstancias sin tener que perder su efectividad [...] gracias a la muerte de Cristo, el futuro pertenece a los cristianos. Él trae el mundo nuevo.⁹⁷

Este enfoque permite centrar la atención no en el momento en el que supuestamente irrumpió el derecho universal y el relativismo cultural, sino en cómo fue que hicieron Colón y sus contemporáneos para “integrar en la experiencia a una cantidad de pueblos extraños y no previstos en el relato de la creación”.⁹⁸ Por eso es que los caníbales del Nuevo Mundo emergen como el contrario asimétrico de la “invención de América”.

⁹⁶ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, p. 127.

⁹⁷ Reinhart Koselleck, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, p. 224-225.

⁹⁸ Reinhart Koselleck, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, p. 238. Esto lo desarrolla Baschet cuando afirma que en todo caso, el principal mérito

La cuestión planteada en el apartado “El sacrificio de Cristo y la historia social”, de que el “libre albedrío” no podía ser visto como el origen del derecho universal, pues se trata una noción supedita a un concepto de tiempo comprendido entre el sacrificio de Cristo y el Juicio Final, exige atender el problema no solamente desde el punto de vista de Marc Bloch y según la teoría de los “contrarios asimétricos” de Koselleck, sino también desde la “historia mítica” de Lévi-Strauss.

El “pensamiento salvaje” es una noción que empleó Augusto Comte para aludir a las culturas primitivas que supuestamente portaban un tipo de pensamiento “espontáneo”, la cual tomada por Lévi-Strauss para dotarle de un contenido y de una intención bien distintas. Estas sociedades no eran portadoras de un tipo de pensamiento inferior o espontáneo, simplemente despliegan un tipo de pensamiento “distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento”.⁹⁹ De allí que para acceder al funcionamiento de las sociedades amerindias Lévi-Strauss toma prestado el enfoque de Bloch:

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre ‘vayan juntos’.¹⁰⁰

Quizás la más importante que aporta Lévi-Strauss es que permite comprender que los mitos más que por su belleza, por su antigüedad o por su complejidad, son importantes porque permiten acceder a otros sistemas de pensamiento. Esto a través del estudio de las transgresiones (la etiología de los sacrificios y aventuras de los dioses y antepasados) que dan origen al mundo y de sus vías de restitución ritual. Los personajes mitos se componen de elementos vivos y muertos, del pasado y del presente, de animales y humanos, de cuerpos vivos, cuerpos celestes, fenómenos meteorológicos y de objetos producidos. La

de Colón fue “haberse convencido, a fuerza de errores de cálculo [...] de que no había entre el Occidente y Asia más que un ‘mar estrecho’”. En *La civilización feudal*, p. 399.

⁹⁹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 317.

¹⁰⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 22.

etiología de los mitos y los procesos de restitución ritual establecen una “conexión deseada” entre ámbitos que son impensables desde nuestras relaciones de sentido:

gracias al ritual, el pasado ‘desunido’ del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado ‘unido’ que liga, a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos.¹⁰¹

La Redención, la Inmaculada Concepción, la antieucaristía y el Pecado Original pueden ser entendidas como variantes que se transforman y restituyen a través del principio de la carne, reiterando que para Lévi-Strauss, la principal función del género de mitos del “origen de la vida breve” –que López Austin denomina más adelante como “mito de incoación” de la tradición religiosa mesoamericana- es la de

organizar en sistemas coherentes temas que en todos los demás sitios se encuentran disociados: por una parte el matrimonio de Estrella con un mortal y el origen de las plantas cultivadas; por otra el descubrimiento del árbol de los alimentos, y el origen de la muerte o de la vida abreviada.¹⁰²

El modelo de las dos ciudades de San Agustín constituye un ejemplo claro de cómo el sacrificio de Cristo establece una “conexión deseada” entre el mundo pagano y el mundo cristiano a través de la Redención. Desde una gramática del parentesco atenta a cómo es que los sacerdotes están impedidos para tener relaciones sexuales pero siendo ellos los únicos agentes capaces que pueden volverlas legítimas a través del rito matrimonial,¹⁰³ la Inmaculada Concepción pondera la relación de parentesco que hay entre Cristo y María, encumbrando a la Iglesia y sus ministros.¹⁰⁴

¹⁰¹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 339.

¹⁰² Claude Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, p. 185.

¹⁰³ Dice Baschet: “el sistema de representación al que la reforma de los siglos XI y XII da su más extremo rigor define la condición de los clérigos por su rechazo al parentesco carnal y por proclamar su renuncia a cualquier forma de sexualidad. Dejando a los laicos la tarea de reproducir corporalmente a la sociedad, los clérigos se consagran a la reproducción espiritual de la sociedad mediante la aplicación de los sacramentos”. En *La civilización feudal*, p. 456.

¹⁰⁴ “La conjunción de la alianza matrimonial y la filiación no es ilícita en el ámbito del parentesco espiritual y divino. Allí operan reglas particulares, de tal suerte que un vínculo que sería incestuoso

Michel de Certeau ubica que en el siglo XII la noción de *corpus mysticum* alude a una relación carnal entre Cristo y María donde el principio sacrificial “ya no designa a la eucaristía, como lo hacía anteriormente, sino a la Iglesia”.¹⁰⁵ En este mismo periodo surge una obsesión por la restitución del cuerpo de Cristo a través de portentos como la aparición de yagas en los cuerpos de los mártires, pero también hay manifestaciones sobrenaturales donde lo que se expresa es el Diablo.¹⁰⁶

El origen del Purgatorio es producto de la mutación estructural del pacto del *dominium* y de la reconfiguración de las relaciones entre los laicos, el clero y los muertos a partir del “libre albedrío”, al instituir en el mundo y en el tiempo histórico una “geografía del más allá”. El Purgatorio aparece como un apéndice de la Iglesia encargado de resguardar un tipo de almas pecaminosas, el cual acompañará a la humanidad hasta la llegada del Juicio Final.¹⁰⁷

La posibilidad de que los muertos habiten el tiempo histórico también impactó en lo concerniente a la conceptualización del Diablo. Muchembled notó que aunque los teólogos resolvieran que el Diablo carecía de cuerpo, tenía “sapiencia”, por lo que se resolvió que era él quien estaba detrás de las acciones humanas. Además de proyectarse como una manera incorrecta de conocer las cosas en la “brecha” que distingue lo medieval y lo moderno, participa de la

en el ámbito carnal, no lo es necesariamente en el ámbito espiritual y divino. Si se quiere dar cuenta de la lógica de este sistema, hay que dejar de hablar de incesto y hay que considerar que la posibilidad asumida de la conjunción alianza y filiación participa del carácter específico del parentescos espiritual y divino. Sin embargo, una vez reconstituida la lógica interna de estas representaciones, nada nos prohíbe invertir la perspectiva, de tal suerte que si, en la lógica medieval, no puede definirse la posición de la virgen como un incesto, no sería posible que la pensáramos nosotros al margen de toda relación con la esfera carnal, en la cual tal posición sería incestuosa. Aquí nos podemos permitir identificar un contenido fantasmal incestuoso que, a adquiere forma en el seno de la esfera divina, se manifiesta sin que se perciba socialmente como tal”. Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 514.

¹⁰⁵ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 100.

¹⁰⁶ Alain Guerreau, *El feudalismo*, p. 211-213.

¹⁰⁷ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 101. Para entender el fenómeno católico, Nathan Wachtel señala que la red de inquisidores en la Península Ibérica era relativamente cerrada, puesto que entre los años de 1520 y 1620 contó con entre 10,000 y 15,000 miembros y extendiéndose a mediados del siglo XVII a 20,000. Se trataba de redes familiares las que componían este cuerpo burocrático, y que procedía fundamentalmente de artesanos y comerciantes, lo cual es indicativo del proceso de “aristocratización” que sucedía. En *La lógica de las hogueras*, p. 15.

tensión que subyace entre la Eucaristía y la Antieucaristía, y entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original.¹⁰⁸

Esta lógica permite dar cuenta de la dinámica que subyace al tema que O’Gorman zanjó como “mítico” y “metafísico”, el cual está detrás de la invención y difusión del culto de la virgen de Guadalupe entre los indios. En este momento es preciso atar el cabo suelto dejado atrás, cuando Cervantes advirtió que el *Martillo de las brujas* fue un referente a partir del cual es posible ver la transformación de la idea del Diablo en la historiografía católica.

Los ecos de la denuncia que el padre Bustamante lanzó en contra del obispo Montúfar por haber difundido entre los indios los milagros de la virgen de Guadalupe sin que hubiesen sido comprobados en *Destierro de sombras* de O’Gorman, se advierten en la obra de Motolinia cuando lamenta que los gentiles ya cristianizados, nombraran a toda deidad como Santa María.¹⁰⁹ También se encuentran las huellas de esta “brecha” en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún, la cual puede ser leída como una fuente inagotable para el conocimiento de la religión prehispánica, pero también como un instrumento de legitimación política. Esto cuando acusa que el culto que hacen los indios a la Virgen de Guadalupe en el año de 1570, lo es para pedir salud y mantenimientos, tal como lo hacían con su antigua deidad:

De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece ésta invención satánica, para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin.¹¹⁰

¹⁰⁸ Robert Muchembled dice de cómo la figura del Diablo se modificó al incorporar la modernidad : “se experimentan nuevas concepciones de la Iglesia y del Estado, en donde surgen formas inéditas de control social de las poblaciones. Los triunfos diabólicos, el sentido macabro, no deben ocultar la aparición desordenada de un proceso destinado a promover a Occidente sobre la escena mundial. En el fondo, el diablo impulsa a Europa hacia delante porque él es la cara oculta de una dinámica prodigiosa destinada a conjugar los sueños imperiales heredados de la Roma antigua y el cristianismo vigoroso, definido por el Concilio de Letrán en 1215”. *Historia del Diablo*, p. 20.

¹⁰⁹ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 175.

¹¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 682.

En este punto es importante volver al tercer momento de invención del concepto caníbal donde Sahagún presenta una taxonomía de los dioses y los atributos que los componen. En su sentido positivo (susceptible de dialogar y subordinarse con el mesianismo cristiano), los héroes divinizados Quetzalcóatl y Huitzilopochtli condensan el sentido civilizatorio de la religión indígena a través de la penitencia y la guerra, mientras que en el negativo, Tezcatlipoca como el “sembrador de discordias” refiere a la Antieucaristía, mientras que Tonantzin desde el Pecado Original de Eva, se expresa en las advocaciones de Cihuatéotl, Tlazoltéotl y Cihualpipiltin.

V. EL NÚCLEO DURO DE LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA

Dado que lo que se busca en última instancia es crear un modelo para el estudio del sincretismo religioso en Mesoamérica, es preciso señalar que es que mientras que el principio sacrificial de la “historia mítica” cristiana se organiza según las dicotomías Bien-Mal que instaura el modelo sacrificial del hombre-dios, la lógica binaria de la mitología mesoamericana lo hace según el sistema de transformación instaurado por el principio de la “gemelidad asimétrica”.¹¹¹

El principio de la “gemelidad asimétrica” apareció en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún cuando se hizo referencia al tercer momento de la invención del concepto caníbal permite ver las estructuras político-religiosas que emanan de los mitos de incoación mesoamericanos y sus lógicas de transformación. Las diadas Quetzalcóatl-Tezcatlipoca instituyen una cadena de desdoblamientos que dieron origen y finalizaron las eras cósmicas y remiten al

¹¹¹ Lo fundamental que instituye este principio de “gemelidad asimétrica”, señala Guilhem Olivier, reside en que conforme se suceden las eras, los dioses intercambian sus atributos. Primero, cuando el mundo estaba poblado por gigantes, Tezcatlipoca que estaba sobre la luna fue derribado por un bastonazo dado por Quetzalcóatl, el dios cayó al agua y se transformó en un jaguar que terminó por devorar a sus habitantes que eran gigantes. La siguiente era fue destruida por Quetzalcóatl mediante un ciclón; Quetzalcóatl esta vez porta los atributos de Tezcatlipoca como Viento Nocturno (*Ehécatl*), mientras que el *Códice Vaticano-Latino 3738* devela el temor que tenían a Quetzalcóatl, de que éste destruyese el mundo enviando huracanes. En “Gemelidad e historia cíclica”, p. 185.

poder político y solar, mientras que las vías de transformación Tonantzin-Quetzalcóatl/Coatlicue-Huitzilopochtli –que es su madre y su esposa-, plantean otra cadena de desdoblamiento que tiene que ver con mitos de origen y con los procesos rituales de regeneración que sucede en el Tlalocan (Tlaloc-Chalchihuitlicue). En este dominio se desarrolla la dimensión femenina y regenerativa que puede ser representada por el proceso de transformación de las diosas Cihuacóatl-Tlazoltéotl (Tonantzin).

Para los fines de esta investigación el “núcleo duro” de la tradición religiosa mesoamericana que será dispuesta para interactuar con los elementos cristianos, no se encuentra en los procesos de sedentarización y con el culto a los dioses del maíz que dieron paso a la revolución neolítica y a la institucionalización de los estados mesoamericanos 2,500 años antes de Cristo, sino en las propiedades sensibles que subyacen al “mito del origen de la vida breve”, el cual se corresponde con la pluralidad estructural del tiempo social braudeliano, por lo que no necesariamente el núcleo duro responde a un criterio de antigüedad.

Para dar cuenta de cómo fue que las cosmovisiones indígenas coloniales incorporaron la experiencia de la evangelización, es preciso acudir al “mito del origen de la vida breve” de Lévi-Strauss, el cual fue entendido por López Austin como el mito de incoación de la tradición religiosa mesoamericana. Con él busca dar cuenta de cómo es que lo “divino” irrumpe en el “tiempo humano”, dando origen a los mitos de origen de las religiones indígenas coloniales, las cuales incorporan ya la experiencia histórica colonial.¹¹² A diferencia del “mito de origen de la vida breve”, el “mito de incoación” permite vincular el pasado con el presente, en tanto “su naturaleza ideológica [del mito] es capaz de producir una de las muchas cadenas que unen el presente con el remoto pasado mesoamericano”.¹¹³

¹¹² “Este proceso [de incoación] puede ser interpretado de dos maneras diversas: como mito de origen, esto es, como la referencia al principio del mundo, y como generación permanente del flujo de fuerzas. De hecho, cualquier proceso mítico debe apreciarse en ambas perspectivas”. En Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 87.

¹¹³ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 102.

Expone López Austin que en el caso de la mitología indígena colonial, el complejo mítico Quetzalcóatl-Tlacuache,¹¹⁴ es fundamental para dar cuenta de cómo fue que la figura de Cristo se incorporó en las mitologías indígenas, en tanto sus propiedades sensibles permietn que aparezcan

empalmadas las características del Cristo-Sol creador y las de un amanecer equiparado a la evangelización. La conversión de los dioses en seres del mundo del hombre aparece como un castigo. Si la evangelización es el primer amanecer del mundo, el castigo recae en los seres que se resisten a ser cristianizados. El mito dice que en el momento liminar a la salida del Sol, algunos de los dioses que darían lugar a los animales vieron a Cristo-Sol como su enemigo y rechazaron su imperio. Rebeldes, se escondieron en el cerro para evadir la luz naciente. El castigo para los que huyeron fue su transformación en animales comestibles.¹¹⁵

En principio me parecía pertinente dar cuenta de cómo fue que las propiedades sensibles del Tlacuache como creador del mundo y como ladrón, mediadas con otros complejos culturales como el del Purgatorio-Tamoanchan/Tlalocan¹¹⁶ o el Diablo-Antepasado.¹¹⁷

¹¹⁴ Hay evidencia prehispánica maya en la que tlacuaches aparecen sobre un equipal de piel de jaguar decapitando víctimas de guerra o devorándolos, también de esta misma tradición cultural, el *Códice Dresde* muestra cuatro los tlacuaches como los pilares del mundo (*bacaboob*). En textos coloniales como el *Chilam Balam*, el tlacuache es el agente civilizador que roba el fuego y lo entrega a la humanidad. También es un linaje poderoso de las tradiciones coloniales mayas. En otras regiones de la periferia de Mesoamérica, como entre los coras de Nayarit, el tlacuache inició una era del mundo cuando robó el fuego y lo concluyó con su leche: se trata de un personaje que condensa los atributos masculino y femenino; entre los huicholes diversas etnografías han documentado que está prohibido comer carne de tlacuache. Otro mito nahua dice que una mujer mató a su marido e invitó a su compadre; lo preparó y lo dio de comer a éste sin decirle, si bien tuvo la precaución de dejarle los nervios pegados a los huesos para que pudiera resucitar y volvieran a platicar con él. En Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 19-20 y 107.

¹¹⁵ Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros", p. 249-250.

¹¹⁶ El mito de Tamoanchan como lugar de la creación y de Tlalocan como sitio de muerte –o de Paraíso Terrenal– debe estudiarse dentro de la tradición religiosa mesoamericana. La complejidad de los mitos de origen, la proliferación de ciudades míticas y topónimos hacen de Tamoanchan un ámbito difícil de asir. No obstante, sugiere que se trata de un sitio de origen que, mediante el principio de réplica, se proyectó en la geografía mundana. Frente a interpretaciones como las de Piña Chan, quien sugería que Tamoanchan fue el lugar del cual partieron los creadores del calendario de Xochicalco y del culto a Quetzalcóatl y en Teotihuacan crearon el mito del Quinto Sol, propone una interpretación menos literal, pues la homologación que el arqueólogo hacía entre Quetzalcóatl y Nanahuatzin, obviaba que los mitos fueron recopilados en un contexto ya cristiano. En Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 46-47.

Bajo esta exigencia intelectual es que cobra sentido el lamento del historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, quien se compadece de la triste situación en la que vivían los ministros de Dios, quienes “deben de ser enfermos o estar locos”, pues mientras las gentes se regocijan en las fiestas, éstos rezan, “dan voces y lloran [...] no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad.”¹¹⁸ El *Título de San Pablo Chapultepec, barrio de Cuernavaca* fechado en 1756 es un reclamo de tierras del pueblo de Ocoatepec, donde sus habitantes recuerdan que salió de un cerro y “vino a este pueblo grande de Cuernavaca nuestro Señor Dios y pueblo de Nuestra querida Madre Santa María Asunción”.¹¹⁹ El dominico Francisco Ximénez, por quien conocemos el *Popol Vuh*, señaló por 1715 que:

Sucedió en aqueste Reyno poco después de conquistados, que oyendo las vidas de Cristo y de Nuestra Señora, de San Juan Bautista y de San Pablo y otros que los padres les enseñaban, se levantó un indio mejicano pseudo profeta que enseñaba que Hunapú era Dios y que Hununapú era el hijo de Dios Xuchinquezali (que es mejicano) y Aquixquic Santa María, Vaxaquicab San Juan Bautista, Huntinhax San Pablo, con lo cual hubo tanta conmoción entre los indios que estuvo para perderse porque llegaron a imaginar que nuestro Santo Evangelio nada les decía de nuevo, que eso ya lo sabían y se trabajó mucho en esto y aun todavía se trabaja y se trabajará.¹²⁰

Estas mismas construcciones del otro aparecían en la etnografía. Antonio García de León hace más de 50 años se encontró con un escurridizo personaje

¹¹⁷ Jacques Galinier encuentra un ejemplo similar al del Tlacuache-Cristo entre los otomíes; sin embargo, traza otras relaciones de sentido hacia el pasado. Encuentra que, durante el Carnaval, la piel aparece asociada a las “antiguas”, a las cuales se les hacen ofrendas de figurillas de papel, pero también se asocian a la corteza de los árboles. Acaso el elemento que permite hacer esta asociación es el de la podredumbre, la cual marca una oposición entre lo visible y lo invisible, lo diurno y lo nocturno y lo masculino y lo femenino. Es importante destacar que el Diablo (*simhoi*) se traduce como la “piel del universo”, y es patrono del mundo de los muertos y de lo “podrido”: “aparece como el cuerpo viviente de los ancestros, a través de un proceso de ‘transustanciación’ de la presencia física en cualquier ser humano. Esto significa, a la vez, que el diablo toma a su cargo la totalidad de los seres de la naturaleza, vivos o difuntos. El hecho de que él gestione la existencia de éstos supone dos consecuencias: por un lado, que estos muertos, como todos los humanos, ingieren alimento y piensan. Por el otro, que estos consumidores expulsan en la naturaleza sus desechos”. En *La mitad del mundo*, p. 153.

¹¹⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 165.

¹¹⁹ “Título de San Pablo Chapultepec, barrio de Cuernavaca”, p. 154.

¹²⁰ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, p. 58.

presente en la memoria de los nahuas de Pajapán, Veracruz llamado *chilobos*, que es un gigante peludo con los pies al revés que tienen como nahuales a un mono blanco y al *tsau ka* (“nagual rayo”). El numen condensa atributos de mitos como el del Príncipe Tortuguita y del del Niño del Maíz, los cuales sugirió tienen correspondencias con ciertos atributos presentes en personajes de tradiciones religiosas diversas como Quetzalcóatl y la Virgen de Guadalupe.¹²¹ La clásica etnografía *Los peligros del alma* de Calixta Guiteras, el tzotzil Manuel Arias Sojóm cuenta que cuando se instaló el primero obispo de Chiapas llamado Juan Ortega, vinieron los “tiempos de la gran tristeza”, ya que el cristiano quería matar a los indios. Pero sucedió que “la tierra tembló y los cerros se juntaron” y todos los soldados cristianos murieron.¹²² Aunque los indios no fueron vencidos por los españoles aquella vez, tiempo después “una mujer pecó con un perro”, y “nacieron los cristianos”.¹²³

Hoy día, un tipo de almas que se hacen presentes en algunos lugares peligrosos de la geografía tzeltzal, según Pedro Pitarch son los *palé* (padres cristianos) y los *ak'chamel* (“dadores de enfermedad”), quienes guardan memoria de la evangelización dominica y de la rebelión de Cancuc.¹²⁴ Helios Figuerola se encontró que en la misma región Mikel, también llamado Luspel o *cholol tak'in* (“metal alineado”) había sido amigo de Dios, juntos crearon el aguardiente, pero se pelearon en una fiesta y Luspel se fue a vivir al “impierno”.¹²⁵ El “libro de nuestro abuelo Tlacuatzin” dice que el tlacuache es un ladrón porque también Este género mítico recuerda que el Tlacuache es un ladrón porque “sus manitas son casi de cristiano”, mientras que los tzotziles saben que el aguardiente y las bebidas destiladas las hicieron Jesucristo y Santo Tomás, y que es la resurrección el mito que emulan las personas durante las resacas.¹²⁶ los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, que cuando Cristo estaba en la cruz le dieron a beber vinagre, pero lo transformó y dijo: “No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y

¹²¹ Antonio García de León, “El universe sobrenatural de los nahuas de Pajapán, Veracruz”, p. 287-297.

¹²² Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 208 y ss.

¹²³ Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, p. 15.

¹²⁴ Pedro Pitarch, *Ch'ulel*, p. 112-113.

¹²⁵ Helios Figuerola Pujols, *Los dioses, los hombres y las palabras*, p. 62.

¹²⁶ En Alfredo *Los mitos del Tlacuache*, p. 163 y ss.

van a dormir y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado”.¹²⁷

Sin embargo, conforme fui avanzando advertí que la relación que permitió que el binomio Tlacuache-Quetzalcóatl incorporara lo “cristiano” a través de la figura Cristo-Sol era un punto de partida y no una teoría aplicable a cualquier fuente histórica o etnográfica que aluda a tal asociación. Todas estas reflexiones se enmarcaban en procesos más amplios, donde los elementos cristianos o modernos adquirirían significados relacionales con ámbitos que excedían lo denominado como “religioso”. La vida social volvía el estudio del sincretismo algo más complejo que lo que el modelo podía aportar.

Era preciso convertir esta *verdad* contenida en *Los mitos del Tlacuache* en una hipótesis de trabajo, y someterla a la evidencia documental y al decurso de la historia. Las cadenas de transformación, los elementos que son dispuestos para el intercambio material y simbólico, en el desarrollo de las relaciones interétnicas se suceden de manera heterogénea, a ritmos distintos y con distintas intensidades. Lo mismo que las expectativas que se fueron modificando conforme se desarrollaban las relaciones interétnicas.

Ya López Austin había trazado las vías mediante las cuales la figura de Cristo se incorporó a la mitología indígena según la lógica Tlacuache-Quetzalcóatl. Sin embargo era claro que en las fuentes tempranas no podía yo tomar la base conceptual del modelo cristológico que empleó López Austin para emprender comparaciones temporales, pues no siempre fue Cristo la figura que primero evocaron los cristianos para interactuar con los indios. A veces antes que Cristo o la Virgen, lo que expusieron los europeos fueron sus tecnologías escriturarias, sus armas, su interés en el oro o su preocupación por las almas de los indios, o la idea de un destino póstumo, cuestiones que no puede ser calzada dentro de los marcos de una concepción cíclica ni lineal de la historia, pero que en su sentido dinámico, remiten a las vías de transformación del verbo y de la carne de Cristo.

¹²⁷ Aessandro Lupo, *La tierra nos escucha*, p. 226.

Mientras la historia acumulativa funciona a partir del principio del desequilibrio perpetuo instaurado por las dicotomías Bien-Mal, la “historia mítica” amerindia lo hace según el modelo de la “gemelidad asimétrica”. El mito de incoación que refiere la transformación de la relación sacrificial del Quetzalcóatl-Tlacuache en la del Cristo-Sol de López Austin al incorporar la experiencia histórica colonial, es susceptible de ser comparado con un mito de origen análogo el cual le sirvió a Taussig para hacer evidente la “economía del terror” que subyace a la historia de las relaciones interétnicas que componen a la “historia acumulativa”. Se trata de un ejercicio útil en la medida en la cual permite ver la relación entre conversión y modernidad según la “lógica mítica”.

En apretada síntesis, el mito recogido por Taussig cuenta que al inicio del tiempo Dios se quitó un cabello con la mano izquierda, lo plantó en la tierra e hizo la bendición, y de allí nació el *yagé*. Los indios fueron quienes descubrieron sus propiedades curativas y que era una fuente de conocimiento, surgiendo entonces los chamanes. Dios incrédulo probó el *yagé*. Vomitó, tuvo diarreas, después lloró y confesó a los indios haber aprendido a raíz del sufrimiento.

Cuenta Taussig que este mito es recordado por los indios del Putumayo cuando aluden al conocimiento verdadero que proviene del *yagé*, que es distinto del tipo de conocimiento que pueden obtener mediante la compra de libros, acción que viene precedida de un pacto con el Diablo:

Lo importante aquí no es sólo la manera como la magia es identificada por parte de los indios como intrínseca a la cultura colonial, sino también que lo que en efecto se obtiene mediante la compra de libros mágicos es la magia de la palabra impresa, dado que la imprenta ha adquirido ese poder durante el ejercicio de la dominación colonial con su fetichización de lo impreso, como en la Biblia y en el derecho.¹²⁸

Este mito permite advertir que desde el mito de incoación indígena, la modernidad y la conversión “van juntas”. También es un mito útil para ubicar en una perspectiva sistémica y relacional la “economía del terror” que constituye el

¹²⁸ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 316.

punto de partida del proceso semiótico de la invención de América y sus ocultamientos. Dentro de esta estructura fue que Jáuregui pudo dar razón tanto de los “motivos bíblicos” como las “metáforas contracoloniales”, que es donde emergerán los temas que remiten a la naturaleza religiosa de los indios.¹²⁹

Junto con esta “economía del terror”, donde emerge el concepto caníbal en el imaginario europeo, según se verá en el capítulo “Los pasos perdidos”, es preciso adelantar que la “economía política del amor” de Marshall Sahlins.¹³⁰ Sin embargo por cómo se desarrolla esta tesis decidí no plantear esta noción aquí. Basta con adelantar que es un instrumento que permite articular las reflexiones de Cervantes, Rabasa y Jáuregui sobre el sentido reversible del caníbal que es constituido por los cuerpos de las mujeres, que dentro de la categoría de “brujería”, son producidas como expresión del Pecado Original.

Mientras la historia acumulativa funciona a partir del desequilibrio perpetuo instaurado por las dicotomías Bien-Mal y por las vías de restitución ritual siguiendo el principio sacrificial del hombre-dios, la historia mítica amerindia lo hace según el modelo de la “gemelidad asimétrica”. Lo cristiano y lo moderno “van juntos” en el mito de incoación del Cristo-Sol o en el del origen del yagé y la diarrea de Dios, pues permiten ver desde el punto de vista de las cosmovisiones indígenas la historia de las relaciones interétnicas.

Hay una última cuestión nodal que tiene que ver con el supuesto de que las conciencias históricas indígenas son cíclicas, o que en su esencia contienen un mito derrotista. Así como se mostrará en el siguiente capítulo que el mesianismo no implica un pensamiento cíclico sino un complejo articulado al sistema feudal, la noción de “tierra sin mal” desde el punto de vista indígena permite ver la noción de tiempo y alteridad a través del consumo y de la transformación de la carne, constituye una lógica sistémica, donde lo cristiano y lo moderno se interponen desde relaciones más amplias que lo que el sacrificio de Cristo y las tecnologías escriturarias permiten ver.

¹²⁹ Dice Carlos A. Jáuregui: “Las cartas putativas de Vespucci, que llegaron a ser más importantes que las ‘verdaderas’, vinculan las reminiscencias humanistas cultas con un bajo registro letrado y oral en el cual los mitos de la *Edad dorada* y el ‘buen salvaje’ del Nuevo Mundo ya estaban articulados”. En *Canibalia*, p. 72.

¹³⁰ Marshall Sahlins, *Islas de historia*.

Eduardo Viveiros de Castro estudió los testimonios del jesuita Manuel de Nóbrega (1517-1570) que estuvo evangelizando a los indios *tupinambá* en la Amazonía en la segunda mitad del siglo XVI. Su pertinencia radica en que da cuenta de cómo fue que los indígenas incorporaron algunos preceptos y tecnologías procedentes del mundo cristiano a partir de la identificación de categorías interculturales “equivocas”.

Nóbrega -igual que los teóricos de la “ignorancia invencible” como Vitoria y Las Casas- señaló que era por la “inconstancia del alma salvaje” que los indios no podían comprender los preceptos del cristianismo. No era que rechazaran la palabra de Dios, su capacidad de “entendimiento” era correcta pero tenían una falla en las otras dos potencias del alma: la “memoria” y la “voluntad”.¹³¹

Aunque Viveiros está lejos de emprender una crítica sistemática a la historia, tuvo el acierto de prescindir de modelos de “etnicidad” o de “religión” procedentes de los modelos tradicionales, bajo la hipótesis de que tal categoría (la religión en su propuesta puede homologarse a la identidad) *tupinambá* era algo que se construía durante las relaciones de intercambio.¹³² Su intención fue la de mostrar cómo fue que los *tupinambá* incorporaron a los europeos según el “mito del origen de la vida breve”. Y es que aunque los nativos no tuviesen una religión organizada, incorporaron a su sistema de creencias tanto la idea del Juicio Final como la del Infierno, ante la cual mostraron temor y asombro. Cuestión que sería indicativa de que en la cosmología *tupí* existía una preocupación por un “destino póstumo” la cual sucedía a través del canibalismo.¹³³ Le sorprendió a Nóbrega que si bien él y sus hermanos pudieron suprimir la antropofagia, no pudieron erradicar la guerra y la venganza de las prácticas de socialización de los *tupinamba*, pues era esta la vía con la cual se comunicaban con sus muertos, los cuales habitaban

¹³¹ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, p. 188.

¹³² *Ibid.*, p. 195-196.

¹³³ Las vías de transformación mediante las cuales los *tupinambá* llegan al Infierno o al Juicio Final es mediante el canibalismo, o lo que Viveiros denomina como la “metafísica de la predación”, la cual define como un “motivo omnipresente de la imaginación relacional de los habitantes de esos mundos”. En Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, p. 26.

la “tierra sin mal”. Se trataba de un tiempo-lugar en el que se prometía la “larga vida”, la victoria militar y la abundancia de mantenimientos.¹³⁴

Viveiros muestra que a través de este principio se establecía una relación de homología e interdependencia entre la cacería de hombres y venados y las alianzas matrimoniales de los grupos amazónicos, y lo hace también a través de un diálogo que transcribió Nóbrega entre un sacerdote (*karaiba*) y su víctima. Es un ejemplo por demás ilustrativo para identificar las “brechas” y los equívocos donde se produjeron los intercambios materiales y simbólicos de las cosmovisiones cristiana y amerindia, que muestra las vías mediante las cuales la noción de persona y de alteridad, son construcciones relacionales. El diálogo le resultó confuso al jesuita, pues durante su desarrollo no evocan a ningún dios ni aluden al destino póstumo al cual transmutará el cautivo; en cambio, la víctima y el sacrificador intercambian sus atributos a través de evocar el pasado y el futuro según lógicas que restituyen el sacrificio del dios en el mito de origen. Es por eso la venganza es la memoria de los *tupinambá* es “una forma pura de tiempo, a desdoblarse entre los enemigos”.¹³⁵ Aunque nada es una forma pura de tiempo (por eso es que desde su origen ya tiene al “otro”), esto permite plantear que la noción de “brecha” muestra que el tiempo no es una forma exógena y cronológica de la vida social, sino un eje constitutivo de la inestable y cambiante vida social, a través de la cual se advierten los proyectos de futuro en interacción, en tensión y en transformación.

Dado que los sacerdotes cristianos venían de lejos, traían tecnologías desconocidas y se mostraban preocupados por conocer las cuestiones del alma, los *tupinambá* pudieron pensar que los jesuitas eran chamanes (*karaiba*). Sin embargo, conforme se fueron sucediendo las relaciones interétnicas, los poderes taumaturgos de los religiosos se transformaron. Los padres fueron consignados en el dominio de lo femenino dada su capacidad de “cambio de piel”, el agua

¹³⁴ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, p. 231-233.

¹³⁵ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, p. 240.

bautismal se transformó en veneno y su saber técnico adquirió connotaciones negativas: los instrumentos de metal que adquirieron se volvieron peligrosos.¹³⁶

También encuentra Viveiros un mito de origen de la vida breve susceptible de jugar con las propiedades sensibles de lo caníbal. Encuentra Viveiros huellas de la llegada de los jesuitas entre los *araweté* de la actualidad. Estos son los Maï: una raza de caníbales consumían las almas de los muertos y después las volvían inmortales. Abandonaron el mundo cuando llegaron los cristianos y se dio la división entre los indios y los blancos, momento a partir del cual llegaron los padecimientos que viven los indios de la Amazonía hoy día.¹³⁷

Este ejemplo permite plantear una estructura donde el motivo caníbal presenta la dimensión reversible para identificar la “brecha” como crisis de proyectos de futuro y como herramienta operatoria para comprender el pensamiento indígena que asimila la irrupción de lo cristiano y de lo moderno, que pone en tela de juicio el sentido derrotista de los presagios; no sólo el Tlacuache exalta las propiedades de los cristianos sino que la “tierra sin mal” opera de manera análoga, mostrando que aunque se suprimió la antropofagia, ésta existe en el fondo. Importa señalar que la antropofagia sirvió a los jesuitas como un instrumento para enfrentarse a los distintos grupos europeos y poder ejercer el control de los indios; para los *tupinambá*, la supresión de la antropofagia no afectó que la venganza y la guerra se mantuvieran como vías para incorporar a la alteridad al sistema mítico propio.

¹³⁶ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, p. 201-214 y ss. El tema de la “rebelión de los objetos” de Lévi-Strauss es fundamental aquí.

¹³⁷ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, p. 204. Para los *sabarl* de Nueva Guinea, el mundo procede del combate entre un águila y una serpiente; el águila elevó a la serpiente por los cielos y la despedazó, de sus trozos podridos surgió el anillo de islas de la región, de cada una de ellas procede un linaje que son los que pueblan el mundo. Los blancos que habitan la isla de Tagula (la cual comenzó a ser explotada a finales del siglo XIX por tener minas de oro) no recuerdan su historia, a diferencia de los indios *sabarl*, que rememoran el combate prístino cada que un avión surca los cielos. En el paisaje montañoso y neblinoso de los cuna de Panamá hay restos de aviones estrellados, que son los huesos de los antepasados blancos que trajeron la tristeza y la locura al mundo. Deborah Battaglia, *On the Bones of the Serpent*, p. 25-29.

En el paisaje montañoso y neblinoso de los cuna de Panamá hay restos de aviones estrellados, que son los huesos de los antepasados blancos que trajeron la tristeza y la locura al mundo de los indios. Carlo Severi, *La memoria ritual*, p. 6-8.

Es en este punto donde resulta nodal contraponer la idea de los destinos póstumos en los sistemas religiosos europeo a través del purgatorio, el infierno o el paraíso terrenal, y lo es del mesoamericano a través de las nociones *tamoanchan*, *tlalocan* o *mictlan*, a través de un uso de la “brecha” particular que busca poner en crisis las experiencias de tiempo, la cual denominó Hartog como “regímenes de historicidad”.¹³⁸

Aparecida Vilaça ha desarrollado una veta de reflexión prolífica considerando cómo fue que los amerindios experimentaron e incorporaron lo “cristiano” y lo “moderno” a sus tradiciones míticas, siendo la “inconstancia del alma salvaje” entre los *wari* del norte de Brasil una categoría que le permitió abordar la conversión como un problema que tiene menos que ver con la transformación de la creencia que con cómo las tecnologías cristianas y modernas modificaron la vida cotidiana.¹³⁹

La cuestión que importa destacar procede de su experiencia con los *wari* de Rodinia, quienes en 2009 participaron en un proyecto con Universidad

¹³⁸ François Hartog propuso una herramienta operatoria, heurística: los *regímenes de historicidad*. De naturaleza comparativa, los regímenes de historicidad buscan aprehender las distintas “formas de la experiencia del tiempo, aquí y allá, hoy y ayer”, de tal modo que: “Formulada a partir de lo contemporáneo, la hipótesis del régimen de historicidad debería permitir desplegar un cuestionamiento ‘historiador’ en torno a nuestras relaciones con el tiempo. Historiador en el sentido de que opera en varios tiempos e instaura un vaivén entre el presente y el pasado o, mejor dicho, los pasados, en ocasiones muy distantes, tanto temporal como espacialmente. Este movimiento constituye su única especificidad. Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias [...] Buscan también una manera de proporcionar nuevas luces, casi desde dentro, en torno a las interrogantes de hoy acerca del tiempo, marcado por el carácter equívoco de las categorías”. En *Regímenes de historicidad*, p. 38.

¹³⁹ Aparecida Vilaça, “Missions et conversions chez les *Wari*”. p. 59.

piilPeter Gow, estudiando a los Piro de la Amazonía en el Perú durante la década de 1980, se encontró con la paradoja de que, si bien el Instituto Lingüístico de Verano se había instalado en la región entre 1940 y 1950 y habían convertido a los indios, cuando les preguntaba a los indios por la relevancia de dicho suceso, lo veían como fundamental en su vida “civilizada”, sin embargo no referían al hecho de la conversión religiosa. Ello le permitió acceder al equívoco de que acaso su pregunta es interesante para los antropólogos y los misioneros, pero no entre los piro. La clave de esta relación se halla en que el interés de los misioneros, terminó por incorporarlos al complejo del chamanismo (p. 212). Este ejercicio, debería integrarse a un campo sistémico más amplio que permita trascender las relaciones del chamán a los distintos campos de acción cosmológico y social; asimismo, debe verse desde un amplio sistema espacial y temporal dada la historia del Perú, país cristiano desde la historia colonial temprana y que repercute en las representaciones nacionales de su historia. “Forgetting Conversion”, p. 238.

Interculturales, siendo la percepción de las matemáticas abstractas lo que importa destacar como eje de la reflexión. El concepto de persona *wari* no considera la noción de individuo, pues las identidades son relacionales y, por fuerza, involucran animales y humanos. El dos completa esta relación, mientras que el tres puede hacer referencia a “muchos”; la ausencia de números la suplen contando con los dedos. En 1956 llegaron los cristianos y además de aprender que la única verdad está en la Biblia, que Dios es una y tres personas, y que el *Génesis* les pide que se reproduzcan y que coman animales; también aprendieron a contar en portugués, siendo un saber que emplean exclusivamente cuando hacen negocios con los blancos.¹⁴⁰

Durante el taller, cuando los profesores pidieron a los alumnos traducir los números del portugués al *wari*. Visiblemente incómodos, dado que las cantidades - como las identidades- de los *wari* no están predefinidas, sino que son relacionales, en los casos más lógicos para nuestros términos –pues muchos hacían sus matemáticas considerando la redistribución- tradujeron el número tres como “poco”, mientras de cuatro en adelante era “mucho”. Lo nodal sin embargo, se encuentra en el valor que los *wari* le otorgaron al uno, que es un número negativo que remite a una falta o una ausencia (*xikatpe*): es una noción que se suele utilizar cuando el cazador no atrapa a su presa, y se habla del hambre a de la llegada del cristianismo.

Cuando llegó Dios llegó, los *wari* lo recuerdan que la fuente de conocimiento se bifurcó: los sentimientos permanecieron en el corazón mientras los saberes enseñados por los evangelizadores se fueron a la cabeza. A partir de entonces los *wari* dejaron de comer *coatí* y desaparecieron los dobles de los animales de la faz de la tierra.¹⁴¹

Lo que se pretende con estos autores en este apartado es identificar los nodos que desde el punto de vista de los estudiosos de las cosmovisiones mesoamericanas y las ontologías indígenas, es que estas son las categorías

¹⁴⁰ Aparecida Vilaça, “The devil and the hidden life of numbers”, p. 13.

¹⁴¹ Aparecida Vilaça, “The devil and the hidden life of numbers”, p. 9.

nodales que desde el punto de vista indígenas van a reaccionar. De allí que el modelo de pensamiento cristiano dispuesto en el capítulo siguiente busca destacar la lógica de lo sensible de los complejos culturales articulados cristianos que cobran sentido desde las categorías consignadas según las vías de transformación del verbo y la carne de los muertos y de los antepasados. Estos son el del Cristo-Sol, el de la diarrea de Dios y el origen del yagé y el del mito del origen de la vida breve según la noción de la “tierra sin mal”. Si bien estos complejos culturales articulados no son trabajados en esta tesis, constituyen un referente constante para identificar la lógica de lo sensible de la transformación del verbo y la carne de Cristo, que cobrará sentido desde la mirada “reversible”.

Por razones que se dilucidarán en el último capítulo que tienen que ver con la resignificación del “otro” a partir del proceso de invención-convención-transformación del verbo y de la carne de Cristo (y del desdoblamiento de la persona), es que se eligió emplear a Viveiros y a Vilaça. Sin embargo, tal como son diversos los sistemas de transformación del diablo y el purgatorio vistos en esta tesis –o la herejía que es vista por Ginzburg tal como Wagner consigna el proceso de invención-convención-transformación de la cultura-,¹⁴² susceptibles de articularse con los complejos culturales articulados de las categorías de entendimiento mesoamericanas. hay otras vías de transformación que permite esta tradición antropológica.

Proceder de este modo se hizo fundamentalmente porque mi interés es moverme en las coordenadas Eucaristía-Inmaculada Concepción y sus contrarios asimétricos Cristo-Virgen y Antieucaristía-Pecado Original, pero también cristiano

¹⁴² La historia de la producción intelectual de una antropología amparada por la *tecnología escritural del Renacimiento*, en vez de permitirnos conocer el pensamiento de los otros, sirve primero para emprender una arqueología de nuestros prejuicios a lo largo de las relaciones interétnicas. Ginzburg mostró a través de su uso de la “brecha” que en los “juicios inquisitoriales” aparecen directamente las creencias religiosas de los pueblos rurales de la región del Friul de los siglos XVI y XVII, sino que primero se devela la historia de los prejuicios, los intereses y las expectativas que los clérigos depositaron sobre ellos. Este señalamiento muestra una continuidad entre la violencia y la tradición científica. La epistemología de los inquisidores consistió en recurrir a modelos conocidos para caracterizar las mitologías, deidades y ritualidades de las religiones rurales; el mismo camino siguieron los estudiosos de la mitología comparada que terminaron por producir una suerte de fuentes etnográficas, y es que en última instancia, ambos procesos intelectuales en un ejercicio de apropiación y de traducción de “los otros”. En Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, p. 396-406.

y moderno a través del ejemplo de la sacralización de las tecnologías escriturarias y del oro. También se advirtió que el debate entre los iconodulios y los iconoclastas incide en la calidad intelectual y en la tipología religiosa que determinará la condición religiosa de los indígenas.

Sobre esta veta hay otra tradición crítica de la historia tradicional que se centra en la posibilidad de que los objetos sean el pasado, o que la producción de objetos es la que permite la creación del mundo y el pasado. En el caso específico de los estudios mesoamericanos, la pluralidad estructural del tiempo social tiene bastante que dialogar con esta tradición.¹⁴³ Por poner un ejemplo, es importante traer a cuento el ajuste que hicieron Fernando Santos Graneiro y Stephen Hugh-Jones¹⁴⁴ al artículo seminal de Viveiros “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en el que apuntó que los mitos del origen de los artefactos nunca son creaciones *ex nihilo*, sino que tienen antecedentes que deben confrontarse con una perspectiva histórica:

en estas cosmologías, los objetos y los artefactos parecen haber existido antes que otras formas de ser. Más interesante aún es el hecho que, a menudo, se atribuye a estos objetos una función crucial en la creación y constitución de los humanos, animales y plantas.¹⁴⁵

¹⁴³ Carlos Daniel Altbach Pérez, “De Xantiles y cristianos”, p. 123-132.

¹⁴⁴ Stephen Hugh-Jones sugiere que el chamanismo “dual amerindio” es una institución fundamental en los procesos de cambio histórico de las formas de organización social, estudiable a partir de ciertos chamanes-profetas cuyos levantamientos proceden de impulsos emanados de una inspiración mesiánica. Reconoce que el Chamanismo Vertical, ampliamente extendido por el noroeste de Brasil en el siglo XIX, tuvo dirigentes que transmitían un conocimiento esotérico mediante una pequeña élite, si bien reconoce que se combinaban ambas formas. El otro, el Chamanismo Horizontal era más democrático; enfatiza la guerra y la cacería como valores ideológicos. Reconoce una distinción entre un poder secular separado de uno religioso (p. 33). Ello le permitió mostrar que los conflictos interétnicos no se daban entre la sociedad blancos/indios. Algunos indios apoyaron a los mesías indios o a las autoridades coloniales. Los poderes de los líderes más poderosos procede de su capacidad de entrar en contacto directamente con los espíritus mediante un ritual de posesión y transe –muchas veces inducido por el consumo de psicotrópicos–; tienen la capacidad de curar y dañar. Los más fuertes son los “dueños jaguares”, que hoy día son vistos “como Cristo”. En “Shamans, prophets, priests and pastors”, p. 38.

¹⁴⁵ Fernando Santos Graneiro, “Introducción”, p. 18.

IV- ORGANIZACIÓN DE LOS CAPÍTULOS

Dado que esta tesis tiene como principal objetivo la de ser una crítica a los enfoques disciplinarios de los estudiosos de las religiones indígenas, es fundamental cuestionar la génesis y uso que damos a los conceptos científicos. Se busca romper con las explicaciones parcelarias sobre los estudios de la religión indígena a raíz de la irrupción europea, dando cuenta de su transformación y sus ocultamientos, durante los procesos descubrimiento, conquista y evangelización.

El siguiente capítulo está dedicado al estudio de las estructuras medievales que fueron desplegadas por la “historia acumulativa” medieval y moderna para significar a la alteridad. La evolución de la “historia mítica” cristiana se compone dos trayectorias: una que participa de la tensión entre el dogma de fe de la Eucaristía y el de la Inmaculada Concepción y sus contrarios asimétricos, y otra que atiende el proceso de distinción de una verdad que emana del verbo y del cuerpo de Cristo por otra que es comprobable mediante la práctica escrituraria.

Se parte de la hipótesis de que tanto el principio sacrificial del hombre dios de San Agustín como la teoría del “libre albedrío” de Santo Tomás se articulan de manera compleja con los preceptos de la tensión tomista-aristotélico consignados por la historiografía tradicional. Ello permite ver las “brechas” dónde los actores cristianos entran en “crisis” y establecen ocultamientos en sus narrativas para adecuar sus intereses a las nuevas realidades y a los distintos regímenes patrimonialistas en pugna. Se mostrará cómo figuras como el diablo y el purgatorio sirvieron para caracterizar al caníbal (y más adelante al politeísmo mesoamericano), siguiendo una gramática estructural del parentesco donde lo vivo y lo muerto, lo social y lo biológico, lo natural y lo cultural y lo mítico y lo histórico, se combina de manera arbitraria. Se considera que la idea de que el desdoblamiento de la carne y el verbo de Cristo actúan como el referente profundo de las concepciones europeas sobre el tiempo histórico y sobre los elementos identitarios que componen a la alteridad religiosa indígena, de manera contundente por lo menos durante la primera mitad del siglo XVI.

Lo fundamental de este capítulo radicó en que se busca evidenciar la manera mediante la cual los doctores clericales e historiadores cristianos conciben a las demás religiones como inferiores evocando el principio sacrificial del hombre-dios, y como tales definiciones se transformaron conforme se sucede la dinámica feudal y los distintos grupos de poder compiten e imponen un concepto de religión.

La pertinencia de emplear la noción de “historia mítica” se debe a que permite plantear que el mesianismo y la escatología cristianas no son atributos propios de las sociedades de pensamiento cíclico, por lo que se considera que todo planteamiento en el que los indígenas aceptan su trágico destino, tienen una orientación dispuesta por una “historia acumulativa”. Esto quiere decir que en esta tesis se parte de la idea de que las fuentes escriturarias que aluden a la religión indígena en el periodo contemplado en esta tesis, permiten comprender más los intereses y prejuicios de los descubridores, conquistadores, encomenderos, religiosos y enciclopedistas, que el propio fenómeno que pretenden estudiar.

Así como el caníbal constituye un concepto relacional que oscila entre la Eucaristía y la Antieucaristía, la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original, además de permitir comprender la tensión entre el clero secular y el regular en el contexto del Concilio de Trento y la amenaza luterana, producen los atributos que terminarán por impactar en la taxonomía de los dioses y diosas prehispánicos y en sus mitos de origen, a las que acudimos para estudiarlos.

El siguiente capítulo denominado “Los pasos perdidos”, se toma la “economía del terror” de Taussig y la “economía política del amor” de Sahlins como “enfoques” a través de los cuales se abordará el problema de la génesis del caníbal dispuesta por Colón dentro de la “tecnología escritural del Renacimiento”, donde el caníbal aparece como una fantasía, como una amenaza, pero también como una mercancía. Que la noción caníbal oscile entre la Edad de oro y la del Pecado Original permite la distinción de los caníbales y las amazonas permite ver el proceso de organización de una taxonomía binaria que terminará por determinar los atributos y funciones masculinos y femeninos de los dioses y diosas mesoamericanos. Esto a condición de mantener separada la violencia que se ejerció sobre los indios de la producción de conocimiento sobre sus mitos y sus

dioses. Al final del capítulo se aludirá a la historia de los caníbales del Fuerte Navidad y a la producción intelectual de las amazonas, para tratar de dar cuenta de una historia de las relaciones interétnicas, que no separa la producción de conocimiento contenida en las fuentes de los intereses personales y del contexto de violencia en el que se produjeron.

En “El reino de este mundo”, que es el capítulo subsecuente, se mostrará cómo es que la noción caníbal inaugurada por Cortés del segundo momento de la invención de América con la “etnografía dialógica” permite a los españoles producir conocimiento conforme conquistan el territorio y justificar el ejercicio de la Guerra Justa a conveniencia. La aplicación del enfoque de la “historia mítica” en este momento es pertinente porque permite destacar la significación política de los portentos sobrenaturales que cuenta Cortés, ocurrieron durante sus andanzas (su advocación de Santiago-Carlos V-Sol), mostrando una relación sistémica entre la idea de los indios, de América y de los caníbales. Tal ejercicio permitirá ver que detrás de América como una “entidad estable”, subyacen los regímenes patrimonialistas de las Indias Occidentales, el Nuevo Mundo y la Nueva España.

Es fundamental reparar en un aspecto nodal poco atendido en la “etnografía dialógica” de Cortés, que es que le fue encomendado saber si era verdad que en la Isla de los Sacrificios adoraban cruces y conocer las razones de ello, y si era verdad que existían gentes deformes y si practicaban los sacrificios humanos y la antropofagia. Sobre esta cuestión, y con la intención de mostrar que la distinción entre lo histórico y lo mítico también es parte de esta disputa patrimonialista, es que se acude a Pedro Mártir de Anglería, Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo. Además de las “brechas” y contradicciones donde se mostrará una tensión particular entre lo histórico y lo mítico, las vías de transformación y usos de la Eucaristía y la Inmaculada Concepción y sus simulacros. Estos autores advierten que la guerra y la antropofagia tienen un sentido ritual, lo que les permite ir dotando de contenido a una taxonomía religiosa y de una estructura diplomática prehispánicas, susceptibles de ser transformadas y estudiadas.

El último capítulo denominado “El arpa y la sombra”, retoma las “brechas” a través de las cuales se conformó el concepto jurídico del indio y de su religión. La

mutación del concepto caníbal, además de servir como una “metáfora contracolonial” que permite a los dominicos y a los franciscanos purificar su concepto político y jurídico del indio y de América y denunciar los abusos durante la conquista, le permite plantear a través del dualismo inestable entre Quetzalcóatl-Tezcatlipoca o entre Quetzalcóatl-Cihuacóatl, así como los mitos de sucesión y destrucción de las eras cósmicas, así como las divesas “paradojas bíblicas” que componen la estructura de la religión indígena dentro de la historiografía católica.

II. LA CONSAGRACIÓN DE LA PRIMAVERA

*Desde el principio el Dios cristiano y judío también amó el oro.
Quizás no de la misma manera que el demonio,
pero en verdad parece que Él no pudo conseguir suficiente.
Cuando Él apareció por primera vez a la humanidad, expuso su lado del contrato:
'No harás para ti escultura', dijo Dios,
'ni imagen alguna de cosa... hazme un altar y sacrifica en él'.
Moisés mató bueyes y salpicó el altar con su sangre.
Después de lo cual, desde las nubes en el Monte Sinaí,
Dios ordenó a la gente de Israel traerle regalos para construir un templo
que iba a ser cubierto con oro por fuera y por dentro.
Lo más sagrado de lo más sagrado era el 'propiciatorio',
cuyos dos lados eran querubines de oro con las alas abiertas.
'Y allí', dijo Dios, 'me reuniré contigo y te mandaré'.
En el principio fue la palabra. Y la palabra fue oro.
Michael Taussig, Mi museo de la cocaína.*

1. EL PRINCIPIO SACRIFICIAL DEL HOMBRE DIOS

Un eje para acceder al concepto de historia cristiano procede de San Agustín, cuando dice que el pasado es como los sentidos, pues no puede conocerse directamente como las “cosas visibles del mundo”, pero sí es posible llegar a conocer qué del pasado ha sido inspirado por el Hijo y por el Espíritu Santo.¹⁴⁶

Sobre este principio se desarrolla la tesis de la *ciudad de Dios* que permite entender el concepto cristiano de la historia a partir de cómo el principio sacrificial del hombre dios instituye un sistema de transformación a partir del desequilibrio de las dicotomías Bien-Mal. Cuenta Agustín que desde el origen de los tiempos han existido dos reinos: uno *celestial*, que estaba poblado por ángeles y por gente buena, y otra *ciudad terrena* que era “cautiva y esclava de los vicios”. Roma era un imperio de este último tipo, que desde su fundación estuvo destinada a desaparecer, pues se instituyó sobre el fratricidio:

lo que aconteció entre Remo y Rómulo nos manifiesta cómo se desune y divide contra sí misma la ciudad terrena; y lo que sucedió entre Caín y Abel nos hizo ver la enemistad que hay entre las mismas dos ciudades, entre la de Dios y la de los hombres. Sostienen entre sí guerra los malos con los malos, y asimismo debaten

¹⁴⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 202.

entre sí los buenos y los malos; pero los buenos con los buenos, si son perfectos, no pueden tener guerra entre sí.¹⁴⁷

La cita anterior marca un límite entre los reinos advenedizos de la antigüedad y el cristiano, ya que mientras Roma se fundó emulando el sacrificio de Caín y Abel, la ciudad de Dios, que marca la llegada de la sexta y última edad del mundo, se instituyó a partir de la restitución ritual que hizo Constantino al sacrificio de una de las personas de Dios: el Hijo, quien,

Hízose, pues, mortal, sin disminuir la divinidad del Verbo, recibiendo en sí la inestabilidad de la humana naturaleza, pero no permaneció mortal en la misma carne, porque la resucitó de entre los muertos, siendo el fruto de su mediación que ni los mismos por cuya redención se hizo medianero quedaran sumergidos en la muerte perpetua aún de la carne. Por eso convino que el mediador entre nosotros y Dios tuviera una mortalidad transeúnte y una bienaventuranza permanente y extensiva por los siglos de los siglos, para que con lo mismo que pasa y es puramente temporal se acomodara a la suerte de los que deben morir, y de muertos los lleve a la posesión perpetua de la patria celestial.¹⁴⁸

El sistema de transformación binario cuando “el Verbo se hizo carne”, pues esto permite que los hombres convoquen la muerte de Cristo y mediante la restitución ritual, queden “contagiados” de su calidad sobrenatural. Es interesante ver como es que a partir de este conocimiento, Agustín consigna la política, la filosofía y la historia como saberes que aunque pueden servir para conocer las cosas del mundo u obtener bienes como mantenimientos, son saberes falsos.

De los filósofos de la antigüedad, San Agustín reconoce a Platón como una autoridad, pues fue gracias a su dialéctica que los filósofos cristianos pudieron plantear un método para distinguir el Bien y el Mal; sin embargo, al haber habitado el mundo antes de que se hiciera presente el “Verbo de Cristo”, no pudo interpretar los hechos históricos y los portentos desde el punto de vista del Juicio Final. El problema de Platón y el de sus predecesores fue que adoraron a falsos

¹⁴⁷ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 335.

¹⁴⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 201-202.

dioses y divinizaron a sus ancestros; incluso los discípulos de Platón terminaron por considerarlo un “semidios”.¹⁴⁹ Porfirio era uno de ellos, quien practicaba la “peligrosa *theurgia*”, la cual consistía en acceder al conocimiento de las cosas del mundo “con pareceres varios entre el vicio de tan sacrílega curiosidad y entre la profesión de la Filosofía”.¹⁵⁰

Agustín considera a Cicerón en los mismos términos. Si bien supo hacer de la historia una maestra de vida, lo hizo evocando “las voces del cuervo y de la corneja”, o haciendo caso de “las *supersticiones* que se derivan de la naturaleza de las cosas, como las físicas y filosóficas”.¹⁵¹ Es por este error en la orientación de la devoción que fue víctima de la “Conjuración de Catilina” del año 63, donde sus dioses, sus oráculos y sus antepasados no le advirtieron que el senador romano Lucio Sergio Catilina planeaba asesinarlo.¹⁵²

Un ejemplo más de cómo los pensadores que preceden a San Agustín aportan un tipo de conocimiento que puede ser útil si se aplica desde el punto de vista de la exégesis sacrificial del hombre-dios procede de la taxonomía que hizo Marco Varrón sobre la relación entre lo divino y lo humano. Éste lo “mítico”, la “fábula”, la “física”, la “política” y lo “civil” en el campo de lo divino, mientras consignó lo “humano” en el campo de lo “natural”. Para Agustín la división de Varrón presenta un problema nodal, y es que el hecho histórico de la Redención permite que lo humano forme parte del “cuerpo divino”, por lo que los campos “civil” y “natural”, en realidad están unidos desde que Constantino fundó la *ciudad de Dios* en el mundo terrenal.¹⁵³

Eusebio de Cesárea presenta una variante del principio sacrificial a partir de rescatar la evidencia escrita, sólo que las “huellas” de Cristo en la historia y en el presente no aparecen transfiguradas en la persona del Espíritu Santo sino en la historicidad de Cristo. Lo fundamental de Eusebio en la conformación del concepto cristiano de la historia es que permite ver una “brecha” donde se refuerza una idea

¹⁴⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 174-175.

¹⁵⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 257.

¹⁵¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 99.

¹⁵² San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 56.

¹⁵³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 132-135.

de una verdad histórica que además de emanar de la sacralidad de Cristo (el Espíritu Santo) puede proceder de su historicidad (el Hijo). Esto permite que Cristo sea un mediador semántico a partir del cual Eusebio plantea que es posible sacralizar la historia pagana que tiene relación con las “huellas” del sacrificio de Cristo o las de su historicidad.

Comienza su *Historia Eclesiástica* a partir de una correspondencia que encontró en la biblioteca de Alejandría que supuestamente habrían tenido Cristo y el rey de Edesa llamado Abrago. En dichas “tecnologías escriturarias”, el monarca pedía a Cristo que se trasladara a sanarlo pues había escuchado del poder que él tenía para curar con la palabra. Él declinó la invitación diciendo que se debía a los menesterosos y que no podía abandonarlos para emprender su larga travesía, pero le escribió que luego de su muerte y resurrección, un discípulo suyo llamado Tadeo iría a sanarlo.¹⁵⁴

En este punto, la diferencia fundamental entre San Agustín y Eusebio radica en que este último atiende más la cadena de transformación del Hijo y su historicidad que en la identificación de la voluntad de Dios a través de las manifestaciones del Espíritu Santo. La historicidad de Cristo que despliega Eusebio es fundamental en la constitución de la verdad histórica para la historiografía cristiana, la cual va a derivar en la elaboración de una “cristología real”, o de la teoría de los “vínculos de sangre”, que las familias aristócratas de siglos posteriores tenderán hacia el pasado: hacia Cristo.¹⁵⁵

La correspondencia entre Cristo y Ábrago es sagrada porque es testimonio de la historicidad de Cristo (el Hijo), siendo un principio que termina por volver posible destacar eventos del pasado pagano, incluso del que antecede a la Redención, siempre que sean útiles al plan providencialista

Existen entre ellos [los imperios de la antigüedad] antiquísimos documentos, en los cuales se contienen los hechos de algunos varones antiguos, quienes, aunque

¹⁵⁴ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, I, XII-XIII.

¹⁵⁵ Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, 28. Para Hartog, lo preponderante del concepto de historia de Eusebio radica en que permite “Fijar la tradición mediante el establecimiento de una cadena de testimonios, que instaura todo un sistema de autoridades. Se pedirá, desde entonces, mirar menos hacia el futuro y más hacia atrás: hacia Cristo, con quien todo comienza y quien es también el modelo vivo insuperable”. En *Regímenes de historicidad*, p. 88.

raros y muy pocos, superaron en mucho a todos los demás en religión, justicia y las otras virtudes. Son recordados algunos anteriores al diluvio; otros posteriores al diluvio; en parte de los hijos de Noé, en parte de los descendientes de ellos.¹⁵⁶

Agustín considera algo similar cuando afirma que es legítimo honrar “los vestidos, anillos y otras alhajas de los padres [...] de quienes se ha servido el Espíritu Santo”, que por ser el testimonio de las acciones de los milagros y de las epifanías de las personas santas, tienen un valor especial.¹⁵⁷ Si bien es cuidadoso en señalar que son veneradas por lo que representan y no porque sean sagradas en sí mismas, cuestión que para el obispo de Hipona, es “superstición”.¹⁵⁸

El proyecto de legitimación político del principio sacrificial toma elementos de un pasado histórico y otro divino y los organiza para producir a “un otro” que pone al servicio de sus intereses. Los actos rituales que derivaron la fundación del Sacro Imperio Romano tienen esta particularidad: convocan verdades a partir de testimonios de muertos que están dispuestos de tal modo que permiten a Constantino restituir el sacrificio del hombre-dios.

Primero, la Providencia se hizo presente en la historia humana cuando al ejército de Constantino se le apareció una cruz sobre el cielo en octubre del año 312 prefigurando la victoria que tendría sobre Marco Aurelio Majencio en el puente Milivio al día siguiente. Poco después de la victoria, el Espíritu Santo pidió a Constantino “que fundase una ciudad, compañera del Imperio romano, como hija de la misma Roma, pero sin levantar en ella templo ni estatua alguna consagrada a los demonios”.¹⁵⁹ También procuró después de su conversión congraciarse con el poder espiritual, de modo que mandó construir el Santo Sepulcro de Jerusalén, trasladando la sacralidad del ausente cuerpo de Cristo a la Iglesia.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 18.

¹⁵⁷ Uno de los primeros ejemplos del culto a los cuerpos de los santos cristianos se debió a los esfuerzos del futuro San Ambrosio cuando pidió llevaran a la basílica de Milán los restos de los hermanos mártires San Gervasio y San Protasio en el año 386. En Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 62.

¹⁵⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 14.

¹⁵⁹ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 127.

¹⁶⁰ Es importante un ejemplo que muestra Edmundo O’Gorman sobre Vespasiano, que presenta un modelo distinto del de Constantino. Según la historia, en el año 42 el Emperador Vespasiano rendía culto a los dioses de la “Antigüedad” pero su hijo cayó enfermo. Dado el problema de la

Durante su reinado Constantino se dedicó a erradicar de entre sus súbditos la práctica de los sangrientos sacrificios domésticos, también desterró el culto a númenes antiguos como los *genius* y a deidades astrales como Júpiter, Hércules y al *Sol invictus*.¹⁶¹ Por otro lado, ciertos elementos del pasado pagano fueron recuperados y dispuestos de tal modo que reforzaran el mensaje cristiano. En el año 330, Constantino mandó traer una estatua de Roma del dios de la fortuna Tyche, la cual fue colocada debajo de un monumento cristiano; de este acto fundacional, el dios develó al astrónomo Valente se equivocó, pues auguró entonces que el imperio cristiano reinaría en el mundo solamente por 696 años.¹⁶² La estatua del “Invicto Diocleciano” que antiguamente aludía a la condición guerrera y solar de los romanos no fue destruida, sino que fue dejada como testimonio de la brutalidad de su imperio y de la piedad de Dios. En el lugar Diocleciano había dado la orden de masacrar a los egipcios y no parar sino hasta que la sangre derramada fuese tal que las ancas del caballo blanco que montaba quedaran cubiertas de sangre. Mientras el ejército romano cumplía el mandato del emperador, Dios y su “piedad” se hicieron presentes, pues provocó que el equino resbalara, por lo que quedó pronto todo embadurnado de sangre, cumpliéndose el presagio que permitió que la masacre se detuviera.¹⁶³ El mismo Eusebio contribuyó a hacer de Constantino un representante del “hombre dios” cuando lo coloca en el lugar de Moisés, y afirma que “en la administración y dirección de la guerra fue feliz y victorioso; en oprimir los tiranos tuvo grande prosperidad”.¹⁶⁴

sucesión, el Emperador convocó a los grandes hombres del Imperio, donde Gays “el senescal”, le dijo que su hijo sanaría si obtenía una reliquia de Cristo (él mismo había ido a convocar a Pilatos y a pedirle pagar siete años de tributo, quien no sólo se negó a pagar, sino desconoció al emperador). El hijo del Rey se cura. El papa San Clemente le recuerda a Vespasiano su promesa de bautizarse, éste lo nombra “Apostólico de Roma” pero le dice que primero cometería su venganza. Es por esta razón que el imperio cristiano le corresponde a Constantino que no ejerció la venganza, sino que se convirtió. En “La conciencia histórica en la Edad Media”, p. 38 y ss.

¹⁶¹ Suetonio cuenta: “Calígula llegó a dedicar un templo con sacerdotes a su propio numen, y a situar dentro del atrio su estatua de oro, que todos los días era vestida con las mismas ropas que llevaba el propio emperador ese mismo día”. En Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, p. 467.

¹⁶² Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, p. 393-396.

¹⁶³ Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, p. 129.

¹⁶⁴ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 127.

En este punto se ha señalado como es que la muerte de Cristo instituye un sistema de desequilibrio perpetuo que la lógica sacrificial en la que “el verbo se hizo carne”. La “superstición” constituye un error en la orientación de la devoción la cual incide en el campo de la producción de conocimiento, y termina por producir una filosofía, una historia y una política falsas; la antropofagia a su vez constituye una práctica cultural degradada que remite a lo salvaje más que al dominio de la maldad que atenta contra la ley de Dios. En cambio, es a través de la interpretación de la historia de Agustín y de Eusebio, y es mediante la ritual del principio sacrificial que hizo Constantino en lo político, donde la historia plantea un progreso subordinado al principio sacrificial del hombre dios. Es esta tensión donde se instituye el concepto de verdad histórica.

2. LA HISTORIA COMO MAESTRA DE VIDA

La base filosófica del concepto de historia de San Agustín, sirve a los historiadores cristianos para que no cometan los mismos errores que los reyes antiguos, pues mediante el método dialéctico pueden interpretar las señales de Dios y actuar orientados hacia el Bien. La historicidad de Cristo en Eusebio se proyecta en las enseñanzas que dio a los santos y los mártires que predicaron su palabra y combatieron las “falsas doctrinas, [que] los judíos y los gentiles [...] como lobos [...] maquinaron contra nuestro Salvador”.¹⁶⁵

Estas falsas doctrinas comenzaron a ser superadas cuando se instituyó el Sacro Imperio Romano, pues no fue sino hasta que establece un progreso, una ruptura con una etapa del pasado, la cual sin embargo debe ser interpretada y subordinarse partir del plan providencialista. De esto da cuenta el mismo Eusebio cuando reconoce que tras la derrota de Diocleciano sucedió un progreso, pues antes las gentes

vivían vagabundas por las soledades, como rústicos y salvajes [...], se habían hecho esclavos de los crímenes, hasta el punto de contaminarse mutuamente, ya

¹⁶⁵ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 4.

con estupro, ya con asesinatos, y de llegar a comer carnes humanas; de atreverse a intentar la guerra contra Dios, y aquellas luchas de gigantes que son celebradas por los hombres; de haber determinado fortificar la tierra contra el cielo a la manera de una defensa, y de acometer con monstruosa necedad la empresa de arrojar de los cielos al creador de todas las cosas.¹⁶⁶

En aquel tiempo los este tiempo reinaban emperadores que hacían pecados carnales, entre quienes cuenta a Calígula, Tiberio Claudio y Nerón; este último “incendió Roma por placer del espectáculo”, tuvo relaciones “de carne” con su madre, y martirizó al apóstol Pedro en la cruz y a Pablo con la espada.¹⁶⁷

La “superstición” en San Agustín según se vio, es una devoción mal orientada, pero también una suerte de “práctica culta” según se vio en la constitución de la historia, la política y la filosofía, que aunque tuviesen un error en la orientación de la devoción, se desplegaba para conocer las “cosas superiores” y las “cosas celestes y divinas”. De allí viene que la “superstición” sea meramente “una forma degradada y pervertida de la *religión*”.¹⁶⁸ En esta misma condición ubica a los muertos aparecidos, quienes pueden ser gentes que no han asimilado su muerte o fuegos fatuos, pero en ninguno de los casos pueden dañar a los vivos dado que carecen de cuerpo.¹⁶⁹ Por todo lo anterior que ni las pompas fúnebres ni los rituales mortuorios que practican los salvajes, contravienen la voluntad de Dios, pues se hacen más “por consuelo de los vivos que por socorro de los muertos”. Si bien destaca es común que “los enemigos de nuestra santa religión” abandonen a sus muertos en descampado donde son devorados por las “bestias”.¹⁷⁰ Eusebio también consigna como una consecuencia de la corrupción del principio de la carne las acciones de los “bárbaros” y los “judíos” cuando martirizaban a los cristianos antes de la llegada de Constantino,

¹⁶⁶ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 10-11.

¹⁶⁷ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, p. 13.

¹⁶⁸ Jean Claude Schmitt, *El santo lebre*, p. 34.

¹⁶⁹ Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la edad media*, p. 60.

¹⁷⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 13.

después de haber saqueado las casas, convertidas ya en sepulcros, despojaban los cadáveres, y arrancando sus vestidos a los cuerpos, salían riendo de las casas. Solían incluso experimentar en los cadáveres la punta de las espadas, y hasta llegaron a atravesar con ellas a los que yacían expirando ya, para probar la agudeza del hierro. Si algunos les pedían le prestasen la mano y el hierro, hinchados por la arrogancia los dejaban para que se consumiesen de hambre.¹⁷¹

La doctrina de la Iglesia señala que aunque los monarcas puedan ejercer cierto poder temporal sobre la humanidad en la tierra, al ser mundanos y pasionales, es precisa la mediación clerical. En este momento es que la “superstición” y la antropofagia no solamente son prácticas salvajes; detrás de ellas puede actuar el Diablo.

Los medievalistas estudiosos del tema del “libre albedrío” en el contexto de la oposición entre el dogma de fe de la Inmaculada Concepción y la del Pecado Original reconocen en San Pablo a la autoridad que sistematizó este principio a través de la teoría del incesto. Este eje le permite plantear la jerarquía del mundo a partir de una metáfora de un cuerpo humano, donde Cristo está colocado a la cabeza, y él como el papa, se ubica como su “vicario”.¹⁷² También San Agustín avala que el espiritual constituye un poder anterior al temporal, cuando cita de Pablo la “Epístola de los Galátas”, donde denuncia a quienes que se alejaron del “espíritu” y decidieron “vivir según la carne” cometiendo

los adulterios, fornicaciones, inmundicias, lujurias, idolatrías, hechicerías, enemistades, contiendas, celos, iras, disensiones, herejías, envidias, embriagueces, glotonerías y otros vicios semejantes, sobre los cuales os advierto, como ya os tengo dicho, que los que cometen semejantes maldades no conseguirán el reino de los cielos.¹⁷³

¹⁷¹ Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, p. 109.

¹⁷² “Sólo se oye hablar de inmoralidad entre vosotros, y una inmoralidad tal, que no se da ni entre los gentiles, hasta el punto que uno de vosotros vive con la mujer de su padre. ¡Y vosotros andáis tan manchados! Y no habéis expulsado de entre vosotros al autor de semejante acción. Pues bien, yo por mi parte corporalmente ausente, pero presente en espíritu, he juzgado ya, como si se hallara presente, al que así obró; que en nombre del Señor Jesús, reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de Jesús Señor nuestro, se ha entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve” (*Corintios* 5, 1-5). En Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 131.

¹⁷³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 310.

Lo que se advierte en este primer apartado es el desdoblamiento de lo humano y lo divino según el principio que señala que “el verbo se hizo carne” a través de la manifestación del Espíritu Santo y del Hijo. En su sentido patógeno, los sacrificios humanos, la antropofagia y la devoción a los falsos dioses, de ser prácticas que denotan una condición salvaje, también pueden ser vistas como prácticas que atentan contra el Primer Mandamiento.

Para el siglo XII se produjo una reorganización del sistema económico, político y administrativo que derivó en la institucionalización del Día de Muertos y en la del Purgatorio. Ambas son producto de un proceso político-administrativo en el que el mesianismo reconfigura las relaciones de trabajo al ponderar las indulgencias como las vías mediante las cuales los vivos y los muertos reconfiguran sus jerarquías y sus relaciones de reciprocidad. No existe una historia mesiánica como historia cíclica. La concepción mesiánica de la historia consiste en estar atento a la voluntad de Dios y a identificar las huellas de la historicidad de Cristo, para así poder corregir los saberes falsos que los antiguos legaron, pero que no fueron interpretados en función del hecho histórico del nacimiento y muerte de Cristo.

3 LA ‘CARNE’ Y EL ‘VERBO’ DE CRISTO EN EL AÑO MIL Y EL PURGATORIO

Un pasaje del *Apocalipsis de San Juan* del siglo II conocido como la “Revelación de San Juan” refiere que hubo una primera resurrección de los muertos que fue anterior a la de Cristo. Aquella vez el Diablo que se había transfigurado en un “dragón” fue vencido por los poderes celestiales. Se instituyó entonces una nueva era que duraría 1000 años, tiempo durante el cual el Diablo permanecería amarrado en el fondo de un abismo:

Y cuando los mil años fueren cumplidos, Satanás será suelto de su prisión. Y saldrá para engañar las naciones que están sobre los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, á fin de congregarlos para la batalla; el número de los cuales es como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, y circundaron el

campo de los santos, y la ciudad amada: y de Dios descendió fuego del cielo, y los devoró. Y el diablo que los engañaba, fue lanzado en el lago de fuego y azufre, donde está la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche para siempre jamás.¹⁷⁴

Agustín evoca esta sentencia apoyado en la autoridad del profeta Daniel y su “séptima revelación”, la cual anunciaba que de los cuatro reinos enemigos del pueblo de Dios, el más terrible, el de Gog y Magog gobernaría la tierra; la profecía concluía señalando que el colapso del imperio sucedería en un lapso de tres años y tres meses. Es muy importante para comprender cómo es que el sentido de progreso cristiano se subordina a la historia providencialista que Agustín no está muy preocupado en saber si los tres años y tres meses comienzan a partir de que el demonio haya sido liberado, o si “pertenecen a los mil años en que dice que estará atado el demonio”.¹⁷⁵

Que la muerte posee una agencia patógena es algo que parece contravenir con la definición de “superstición” de San Agustín, pero de esta tradición también es heredero el derecho cristiano.¹⁷⁶ Le Goff notó que un pilar de la teoría jurídico-administrativa en la que surgió el Purgatorio evocaba la misma autoridad de Agustín, pero afirmaba lo contrario. Las plegarias que Agustín dedicó en sus *Confesiones* a su madre Mónica indicaban que era posible que los vivos se comunicaran con sus muertos en lo que sucedía el Juicio Final.¹⁷⁷

Es preciso analizar esta vía de transformación como ancilar al pacto del *dominium*, de tal modo que el sistema de reciprocidades entre los vivos y los

¹⁷⁴ *Apocalipsis*, capítulo 20. en Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*.

¹⁷⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 510.

¹⁷⁶ Desde la antigüedad hay evidencia de que los juristas se preocupaban por legislar las relaciones entre vivos y muertos. Ovidio dejó constancia para la posteridad que sus ancestros cayeron en desgracia cuando abandonaron los cultos a sus muertos, y que no fue sino hasta que los sabios se reunieron e instituyeron las fiestas de la *parentalia*, que la paz volvió a reinar en la tierra. Según Horacio, muchos de los criminales que eran desterrados de la *polis*, eran devorados por unas brujas, las cuales también se alimentaban de los niños, de los ahogados y de aquellos cuyos cuerpos que no fueron sepultados, o que no hubieran sido sus restos enterrados, precedidos de alguna “oración fúnebre”. También sabían que el alma no abandonaba los cuerpos inmediatamente después de sucedida la muerte, era preciso volverla inofensiva, ya que podía afectar a los vivos mediante epidemias y diversas formas de locura y posesión (*larvatus*). En Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, 26 y ss.

¹⁷⁷ Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, p. 62.

mueritos mediada por la dialéctica del Bien y el Mal. Entender el mesianismo como un concepto de tiempo que desde el punto de vista de la “historia mítica” de Lévi-Strauss permite organizar las propiedades sensibles del verbo y la carne de Cristo, dando cuenta de cómo es que a través del Año Mil y del Purgatorio se advierte la mutación del contenido de la “superstición” dispuesta por Agustín.

La historia pagana puede convertirse en una *historia magistra vitae* siempre que el pasado sea interpretado a partir de los presagios que anuncian al voluntad de Dios. Para ahondar en esto último es preciso acudir a Paulo Orosio, discípulo de Agustín, quien acudió a los mitos antiguos y paganos para ajustar la historia divina y humana. Las aventuras de Prometeo y Pandora, los conocimientos que adquieren los hombres a raíz de las plagas, las enfermedades y el sufrimiento de los dioses, todos ellos convergen en los procesos que derivaron en los colapsos civilizatorios y en los cataclismos cósmicos. Se produce entonces una historia acumulativa cristiana que comienza a estudiar los mitos antiguos procurando depurar sus componentes históricos,¹⁷⁸ tal como lo hará el relativismo histórico y cultural de nuestros tiempos.

Es paradigmático para los fines de esta tesis, señalar cómo Orosio toma los mitos de creación y destrucción de las eras cósmicas y los imperios de la antigüedad de Hesíodo, los cuales organiza desde una etiología que le permite reconocer un progreso civilizatorio que culminó en su primera fase con el momento en el que Constantino-Moisés instituyó el reino de Dios, terminando entonces los tiempos de los martirios que sufrieron los cristianos a manos de los romanos.¹⁷⁹

El tiempo de Hesíodo no es una concatenación de momentos sino una superposición de edades que actúan en el presente: un pasado se organiza según una sucesión de razas que no dejaron de existir del todo en el presente y que se evoca constantemente en la vida social. Esto le sirve a Orosio para señalar que cada generación fue destruida por una transgresión, la cual dejó marcas en algunos pueblos que habitan el presente. Hay un sentido de progreso donde la

¹⁷⁸ Jean Pierre Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses y los hombres*, p. 21-23.

¹⁷⁹ Paulo Orosio, *Historiarum adversus paganos libri VII*, p. 27-29.

historia es maestra de vida, pero de progreso tecnológico también: en una era se inventaron las armas, en otra las armas fueron sustituidas por el arado y así sucesivamente. También hubieron muchos salvajes que prefirieron la pobreza y el trabajo y vivir en libertad que seguir siendo esclavos de los romanos.¹⁸⁰

Integró diversas tradiciones narrativas y produjo una mitología organizada en la que la sucesión y destrucción de las eras cósmicas y de los imperios de la antigüedad se correspondían con la calidad de las razas y su grado de civilización. Del fin de una era quedó la agricultura y la vida organizada; de otra progresión tecnológica queda testimonio la existencia de una raza antigua. Los ciclos destacan los temas de la juventud y la vejez, entre cuyas transformaciones aparecen al agricultura, el trabajo y la guerra.¹⁸¹ En la mitología de Hesíodo, las mujeres son un vientre hambriento que engulle todos los alimentos y el hombre se fatiga trabajando la tierra; son las mujeres quienes introducen la tristeza de la vejez, las enfermedades y preocupaciones por el trabajo agrícola.¹⁸²

Antes de atender el tema de la Inmaculada Concepción como el mito de incoación que pondera por encima de todas las cosas el ejercicio de la vigilancia espiritual, es preciso hacer referencia a como es que en su sentido mítico y patógeno el trabajo, la guerra, la agricultura, el progreso tecnológico y otras categorías se organizan a través del pacto de *dominium*. Para ello se hará referencia al Año Mil como un ámbito que es producto de la una mutación estructural y sistémica del sistema de reciprocidad entre los vivos y los muertos, que incidirá en la configuración del sistema político-administrativo-punitivo del Purgatorio del siglo XII.

La muerte que habita el mundo no sólo procede del Espíritu Santo y de la historicidad del Hijo. La amenaza de los hijos de Gog y Magog exigen que el clero establezca la vigilancia espiritual sobre los vivos y los muertos y que interprete la

¹⁸⁰ Paulo Orosio, *Historiarum adversus paganos libri VII*, p. 47.

¹⁸¹ Jean Pierre Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses y los hombres*, p. 25.

¹⁸² François Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 62.

voluntad de Dios en los portentos y catástrofes que suceden en la historia del mundo.¹⁸³

La historiografía que estableció un límite entre el presente moderno y el pasado medieval había encontrado como otra evidencia del pensamiento cíclico e irracional del pasado, la escatología milenarista de las conciencias históricas que rondaban el Año Mil. La razón de esto es porque en un periodo de tiempo que va del 960 al 1040, hubo una proliferación de textos religiosos que estaban obsesionados con el fin del mundo en el Año Mil. Sin embargo, historiadores como Jacques Le Goff o Georges Duby dieron otra interpretación al sentido con el cual los clérigos aludían al fin del mundo. Duby se adentró al estudio del *Historiarum libri quinque* del famoso monje de Cluny, Rodulfus Glaber. El texto es una recopilación de testimonios donde los clérigos interactúan con muertos, interpretaron portentos y combaten demonios (el mismo Glaber afirmó haberse enfrentado y derrotado al Demonio tres veces).¹⁸⁴

De todos los documentos, sólo la llamada *Cronología* de Sigeberto de Gembloux estaba preocupada por conocer la fecha exacta en que sucedería el Juicio Final. Ello adquiere sentido si se vuelve al concepto de tiempo de Agustín, donde el milenio no aparece como un evento que pueda ubicarse

¹⁸³ Jacques Le Goff señala que en el siglo XII la Iglesia y sus ritos: “Se apropió el fuego divino que rejuvenece y vuelve inmortal, pero hizo de él no ya una creencia ligada a un rito, sino un atributo de Dios cuyo uso se halla determinado por una doble responsabilidad humana: la de los muertos a los que corresponde en virtud de su comportamiento terreno someterse o no a él, y la de los vivos cuyo celo más o menos puede modificar la duración de su actividad. El fuego del Purgatorio, sin dejar de ser un símbolo portador de sentido, el de la salvación mediante la purificación vino a ser un instrumento al servicio de un complejo sistema de justicia, vinculado a una sociedad completamente distinta de aquellas que creían en el fuego regenerador”. En *El nacimiento del Purgatorio*, p. 21-22.

¹⁸⁴ De algunos ejemplos que valen la pena destacar, aparece el de un fraile se encontró en un paraje el día de la Resurrección con unas personas que le pidieron una misa y que después les administrasen los sacramentos; los peregrinos le dijeron que ellos habían sido soldados cristianos, que habían sido asesinados por los sarracenos en el año 959: “fuimos separados por la espada de nuestra humana envoltura corporal”. En el año 1014 un cometa se apareció en el cielo durante tres meses, portentoso que despertó acaloradas discusiones entre los teólogos sobre si se trataba de un portentoso que simplemente era una manifestación del poder de Dios, o si era un augurio que anunciaba su voluntad. En el 1033 se apareció un eclipse que previno a los que supieron interpretarlo que pronto Dios enviaría las 10 plagas. En Raul Glaber, en Georges Duby, *El año mil*, p. 77 y ss.

Antonio Rubial añade que en el firmamento dos estrellas combatieron imitando la lucha que los reinos sediciosos tenían en la tierra; una ballena que parecía una isla asomó en la costa, fue el signo que anticipó las cruentas guerras que vivían los galos, los bretones, los anglos y los escoceses. En Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, p. 20.

cronológicamente, sino que se trata de una *atentio* al fin del mundo.¹⁸⁵ Entonces, en el Año Mil, los portentos, los muertos aparecidos y demás fenómenos sobrenaturales, forman parte de la reconfiguración de las relaciones entre los vivos y los muertos, que responden a un complejo proceso de reorganización de las “redes parroquiales y la vida social.”¹⁸⁶

La presencia de la muerte en la vida cotidiana y la necesidad de estar atentos a las manifestaciones sobrenaturales de Dios en la historia del mundo no sucede solo con los muertos del Año Mil, sino que también bajo este signo fueron interpretadas diversas catástrofes como las hambrunas de 1315 y 1317 o la de la peste negra sucedida en el 1348. Los conflictos de índole político también fueron interpretados según esta lógica escatológica, de entre las que destaca la llamada Guerra de los Cien Años, pero sobre todo, el cisma luterano que terminó por dividir a la Iglesia romana a mediados del siglo XV.

En el capítulo anterior se advirtió que el “libre albedrío” era una categoría indisociable de la estructura del *dominium*, razón por la cual ni el Purgatorio es un lugar medieval ni las “manumisiones reales” podrían ser antecedentes del derecho individual. En su explicación mítica, la institucionalización de la celebración anual de Todos Santos el 2 de noviembre entre el año 1024 y el 1033, se articula a través del pacto de *dominium* con la dimensión jurídico-administrativa de las relaciones entre vivos y muertos, mediadas por la Iglesia y por el poder papal que anteponen la necesidad de ponderar la vigilancia espiritual. Esta celebración anual participa del sistema de reciprocidades del Purgatorio, de tal modo que como indica Le Goff, para el siglo XII “tenemos un lugar perfectamente definido; una montaña que vomite fuego y la creación de una práctica litúrgica esencial; los difuntos, y en especial aquellos que necesitan de sufragios, tienen en adelante su

¹⁸⁵ Para Paul Ricouer, los términos futuro y pasado del concepto de tiempo de San Agustín “figuran en lo sucesivo como adjetivos: *futura* y *praeterita* [...], estamos en condiciones de considerar como seres no al pasado y al futuro en cuanto tales, sino a cualidades temporales que pueden existir en el presente sin que las cosas de que hablamos cuando las narramos o las predecimos existan todavía o existan ya”. En *Tiempo y narración I*, p. 48-49. Ver también François Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 82.

¹⁸⁶ Hubo entre los años 1000 y 1040 un colapso demográfico, económico y cultural que interrumpió el progreso urbano-intelectual carolingio, debido a las pestes y guerras. Durante ese convulso periodo la Iglesia amplió sus “redes parroquiales”, cuestión que derivó en una reconfiguración de las relaciones entre lo rural y lo urbano. En Georges Duby, *El Año Mil*, p. 12.

día en el calendario de la Iglesia”.¹⁸⁷ Será entonces que el neologismo de la noción del “más allá”, carente de equivalentes en el latín medieval, comenzará a hacer referencia a un lugar físico. A partir del siglo XII hallan expresiones tales como “en el siglo futuro” o “en la vida futura”. Esto es indicativo de que “los textos no se refieren a un lugar sino a un *tiempo* después de la vida terrenal”.¹⁸⁸

Lo nodal para dar razón de cómo lo moderno y lo medieval se combina para dotar de contenido a “lo caníbal” radica en cómo lo biológico y lo social, lo natural y lo cultural, lo mítico y lo histórico, se combinan con las vías de transformación del mito de incoación del sacrificio de Cristo. El ritmo y las vías de transformación del verbo y de la carne de Cristo son diversas. Lo nodal en esta tesis es dar cuenta de cómo esta fuerza histórica arraigada en el núcleo de la larga duración braudeliana puede ser útil para acercar a la antropología con el sesgo “mítico” y “metafísico” de la historia intelectual instituida por O’Gorman, y cómo tales estructuras pueden servir para trazar un puente con los estudiosos de las religiones amerindias.

El concepto de tiempo cristiano que busca congraciarse con la voluntad de Dios es un eje de la vida social que devela que el sufrimiento como penitencia es dispuesto por Koselleck cuando refiere a la atención al fin del mundo, y a que

cuanto mayor la miseria en este mundo, más cercana la salvación de los elegidos. Pero el futuro no es la dimensión del progreso, sino la del fin del mundo, cuyos signos se buscan y encuentran nuevamente una y otra vez.¹⁸⁹

Esta reflexión es fundamental, pues no existen las conciencias históricas cíclicas y derrotistas dispuestas a perecer o a ser colonizadas por la verdadera humanidad. El concepto mesiánico de tiempo al interior del sistema feudal, es profundamente complejo, dinámico y cambiante. En todo caso, lo que se advierte es que siguiendo a Koselleck, la religión indígena constituye la producción intelectual que demuestra que la producción de una religión nativa permite que los

¹⁸⁷ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 148.

¹⁸⁸ Alain Guerreau, *El futuro de un pasado*, p. 223.

¹⁸⁹ Reinhart Koselleck, “Progreso y ‘decadencia’”, p. 101.

signos que organizan el sentido del progreso y el del fin del mundo, determinen los límites entre lo mítico y lo histórico cada vez.

4. EL “LIBRE ALBEDRÍO”: ENTRE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y EL PECADO ORIGINAL

Santo Tomás afirma que dado que el mundo fue creado por Dios, conocer la historia equivale a conocerlo a Él.¹⁹⁰ De manera simétrica y sistémica, el alma como creación divina también “es una imagen de Dios”.¹⁹¹ Añade Santo Tomás que el alma se compone de dos potencias: una fuerza vital y un alma racional, cuestión que permite a las personas actuar orientadas hacia el bien mediante el “libre albedrío”. Coincide el principio del “libre albedrío” con la orientación mesiánica de la historia *magistra vitae* de Agustín y Eusebio, cuando afirma Tomás que es por actuar de manera deliberada orientados hacia el Bien, que los imperios de los príncipes cristianos han durado más tiempo que los de los reyes paganos.¹⁹²

Como se advirtió en el capítulo anterior, Muchembled notó que la antropofagia, la avaricia y las transgresiones sexuales eran forma de expresión del a transgresión de la carne y del verbo de Cristo que en su sentido antieucarístico, constituía al Diablo de los siglos XII y XIII.¹⁹³

Descubrir el velo que oculta la dinámica y la agencia que la dimensión “mítica” y “metafísica” tiene en la evolución de las conciencias históricas, permite rechazar que las “manumisiones reales” o el “libre albedrío” sean caracterizadas

¹⁹⁰ Santo Tomás, *Compendio de teología*, p. 142.

¹⁹¹ Jerome Baschet, *La civilización feudal*, p. 451.

¹⁹² Santo Tomás de Aquino señala que los príncipes de tales imperios prefirieron los “honores mundanos [...] tal como habría sucedido entre los hebreos cuya desgracia vino cuando se apartaron del culto al único Dios [...] cuando en verdad] nada terreno se puede lograr de los deseos, y nada terreno puede dar felicidad, nada terreno puede ser el premio digno de un rey”. En *La monarquía*, p. 41.

¹⁹³ “Portador de una majestad pervertida, siempre representa una obsesión de subversión que se manifiesta en el exceso del poder, ya sea el suyo o el de un tirano execrado. ¿Quizá el fantasma devorador que en lo sucesivo se asocia con él se explica un poco de la misma manera como la transposición de un temor al ‘canibalismo’ político de los reyes o, en Italia, a las ambiciones de utilizar para su provecho el poder urbano?”. En Robert Muchembled, *Historia del diablo*, p. 39.

como procesos de etnogénesis que rompen con la continuidad de las estructuras medievales. Ambas nociones convergen en el sistema que permite el desdoblamiento de la Redención y la Inmaculada Concepción, así como la tensión que emana de estos mitos de incoación que propugnan por ejercer el dominio temporal o el espiritual. La teoría de la “inconstancia del alma salvaje” que advierte que la falla de los indios se encontraba en una de las potencias del alma tiene sus antecedentes en este planteamiento de Santo Tomás, el cual en vez de ser una reflexión que derivará en la constitución del relativismo cultural, forma parte de un bricolaje *levisstraussiano* que responde las razones del mito de incoación. La “inconstancia del alma salvaje” y la “ignorancia invencible” son consecuencia y expresión de la carne y del verbo de Cristo como simulacros corruptos.

De allí cobra sentido la aparición del concepto caníbal, como una consecuencia en la que la doctrina de los Siete Pecados Capitales es superada por la del Decálogo y el Primer Mandamiento. Este movimiento político, en el contexto de una concepción de la historia que concibe un progreso subordinado a un tiempo mesiánico, que da cuenta de este progreso a través de la destrucción de las eras antiguas y los progresos que se instituyen en las eras posteriores.

En la *Suma contra los gentiles* señala Santo Tomás que el Pecado Original impide que la gracia sea suficiente para que los hombres se dirijan por el camino correcto, tal como pasó con Adán que voluntariamente rechazó “el don de la vida dada por Dios gratuitamente”.¹⁹⁴ Esta transgresión marca a toda la gente por el Pecado Original, haciendo que éstos puedan sus “dones sobrenaturales” y los “dones preternaturales”, cuestión que puede derivar en una rebelión contra la razón (recuérdese que el Diablo aunque no tiene cuerpo, tiene “sapiencia”):

La naturaleza humana no sólo perdió la gracia, sino que quedó afectada por el pecado, aunque sin llegar a quedar substancialmente corrompida, únicamente herida. La falta de toda armonía es una consecuencia del primer pecado original. Con él, la naturaleza humana sufrió una disminución parcial de las fuerzas naturales, que le impidió tener por sí misma una armonía, aunque fuese imperfecta, como se podía haber dado en un estado de naturaleza pura, un estado con

¹⁹⁴ Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, p. 43.

armonía competa e imperfecta.¹⁹⁵

Las vías de restitución ritual que dan forma al Diablo y al Purgatorio dotan de agencia (física e intelectual) a una muerte patógena. Por eso es que para Santo Tomás, aunque el cuerpo, el espíritu y el intelecto conforman los tres aspectos del alma, si la imaginación y la memoria estuvieran perturbados, también lo están el conocimiento y el entendimiento.¹⁹⁶ Por eso es que quienes acuden a sus falsos dioses para conocer el pasado o el futuro no son iluminados por “Dios la Verdad Primera”, sino por una de sus creaciones: un ángel o un demonio.¹⁹⁷

Entonces la adivinación, la nigromancia y la especulación se volvieron prácticas condenables, pues el conocimiento podía provenir de demonios, cuyo cuerpo no es “ni realmente material ni completamente espiritual”, pero que eran capaces de afectar a aquellas personas que eran “débiles de espíritu”.¹⁹⁸ Lo que Santo Tomás permite ver, es que su sentido de progreso termina por articularse con el “libre albedrío”, planteando una homología entre conocer el mundo y conocer a Dios, enfatizando que los laicos pueden acceder a la salvación siempre que actúen orientados hacia el Bien. La culpa por el “pecado original” contribuye a restituir la condición imperfecta de los salvajes y de quienes son “débiles de espíritu”, mediante las buenas obras y las indulgencias.¹⁹⁹ Se considera que es en estas coordenadas donde puede ahondarse en torno al tema de la “ignorancia invencible” y el de la “inconstancia del alma salvaje” como producto de la historiografía dominica y jesuita, respectivamente.

¹⁹⁵ Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, p. 603.

¹⁹⁶ Santo Tomás señala que gnoseológicamente, el conocimiento procede de las experiencias sensitivas que son: la sensorial, la imaginación, la memoria y la cogitativa. En *Compendio de teología*, p. 169.

¹⁹⁷ Santo Tomás, *Compendio de teología*, p. 179.

¹⁹⁸ Fernando Cervantes destaca de Tritemio de Sponheim, quien vivió entre 1462 y 1515 y fuera abad, tenía tratos con el diablo y practicaba una ciencia similar a la astrología, que se transmitía por unos libros secretos. Él como muchos otros letrados nigromantes, eran clérigos, lo que muestra que entonces las ciencias naturales y la magia no eran distintas, y que las actitudes persecutoras fluctuaban. *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 13.

¹⁹⁹ Según Enrique Dussel, se trata de una “concepción progresiva, evolutiva, ‘paidética’ del hombre [... dónde] la libertad es la capacidad misma de obrar el bien y el mal. Es a través del ejercicio del libre arbitrio que se cobra conciencia de su propia finitud”. En *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p. 119.

De la transformación de la carne en su sentido positivo, Santo Tomás dice que no habrán defectos físicos después de la resurrección [...] resucitará lo que pertenece a la verdad de la naturaleza [...], entre los cuerpos de los restaurados, Dios suplirá los defectos de la naturaleza y lo que falte de la materia”.²⁰⁰ En su sentido patógeno, los defectos físicos son la marca de los “débiles de espíritu” que son proclives a cometer pecados mortales. En estas reflexiones, y en esta tensión entre la carne y el verbo, lo bueno y lo malo y lo civilizado y lo salvaje, donde deben atenderse las teorías de la “ignorancia invencible” y la de la “inconstancia del alma salvaje”.²⁰¹

El dogma de fe de la Inmaculada Concepción acentúa la transgresión del Pecado Original en relación con el “libre albedrío” y la calidad del cuerpo y el alma de las gentes. Cuenta Tomás que el daño que causaban las brujas no era ilusorio sino real, y que debía combatirse con la pena de muerte.²⁰² La tentación que incita cometer pecados sexuales recae como una variante del tratamiento corrupto de la carne,²⁰³ en tanto

Estas relaciones contra natura se encuentran al mismo tiempo definidas como bestiales y estrechamente relacionadas con las herejías. Los historiadores de la Iglesia destacan las concordancias con el auge del tema del purgatorio, pues si las almas pueden ser castigadas, los demonios tienen igualmente la oportunidad de actuar sexualmente sobre los cuerpos.²⁰⁴

Hay denuncias de brujas que castraban a los hombres; dice Inocencio VIII en 1484 que las brujas, “a través de sus encantamientos, hechizos, conjuros y otras supersticiones execrables y encantos, enormidades ofensas horribles, destruyen

²⁰⁰ Santo Tomás, *Compendio de teología*, p. 203.

²⁰¹ “Este sentimiento es el remordimiento de la conciencia, que en las Sagradas Escrituras se representa metafóricamente como un gusano, según aquel pasaje de Isaías: ‘cuyo gusano no muere nunca’”. En Santo Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, p. 221

²⁰² Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, p. 164-165.

²⁰³ Fue en el Tercer Sínodo Laterano de 1179 que se dispuso que el sexo no procreativo era pecado. Se denunciaron algunas mujeres por brujas, pues afectaban los cuerpos de los hombres cristianos al provocarles deseos carnales. En Jean Pierre Vernant, *Érase una vez...*, p. 62.

Los aquelarres eran parte de las afrentas que las mujeres cometían contra Dios, pues emprendían rituales en los campos; uno de los primeros textos que denuncian estas prácticas es el *Directorium inquisitorium*, que fue escrito por Nicolás Eymeric en Aragón en el año de 1369. En Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, p. 76-77.

²⁰⁴ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, p. 41-42.

a los vástagos de las mujeres [...] entorpecen la procreación de los hombres [...] de allí que ni los maridos puedan realizar el acto sexual con sus mujeres”.²⁰⁵ Erasmo afirmaba que el sexo de las viejas era de muerte, mientras que Lutero decía que el origen de las debilidades morales y mentales de los hombres tenía su origen en los cuerpos de las mujeres: “Si yo fuera juez [...] pondría a estas venenosas prostitutas sifilíticas en el potro del tormento y las desollaría, porque no puede medirse el daño que tales inmundas prostitutas hacen a los hombres jóvenes”.²⁰⁶

Como se apuntó en el capítulo anterior, el “nominalismo franciscano”, que en este punto puede interpretarse como producto de la tensión aristotélico-tomista, tiene en la interpretación que hizo Olmos del *Malleus maleficarum* de Enrique Kramer y Jakob Spenger un punto de inflexión que devela el uso relacional que los teólogos dan al “libre albedrío” en relación con la Inmaculada Concepción y sus vías de restitución ritual. Tal principio se proyecta a los cuerpos de las mujeres “contaminados” del Pecado Original. Y es que como indica el *Malleus maleficarum*:

las brujas infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños al diablo.²⁰⁷

En este momento aparece un punto de inflexión determinante para poder comprender por qué para la historiografía franciscana y dominica del siglo XVI que da forma a la religión indígena, la antropofagia y los sacrificios humanos son pecados veniales (pues las acciones de los naturales no responden según su “libre albedrío”), mientras que tener relaciones sexuales fuera de la ley de Dios es un pecado mortal. Al mismo tiempo que se delimita esta taxonomía, otra tensión

²⁰⁵ Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, p. 284.

²⁰⁶ En Alfred Crosby, *El intercambio transoceánico*, p. 161-162.

²⁰⁷ Enrique Kramer y Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum*, p. 109.

terminará por resolver que la religión indígena, de tener una *agencia* maligna, deviene en un *objeto* de conocimiento.

Una cuestión fundamental a tratar en el último capítulo que tiene que ver con lo recién dicho, es que la historiografía franciscana y dominica dispondrá que mientras los sacrificios humanos y la antropofagia son pecados veniales, tener relaciones sexuales fuera del matrimonio constituía un pecado mortal. La hipótesis nodal para atender dicha cuestión reside en considerar que la producción de la religión indígena en su sentido femenino toma fundamentalmente los atributos que subyacen en la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original, y que tienen de fondo la tensión teológica entre los Diez Mandamientos y los Siete Pecados. A esta cuestión en específico se han dedicado medievalistas como John Bossy²⁰⁸ y Donald Weinstein²⁰⁹, y como se vio en el capítulo anterior, fue señalado por Cervantes y Jáuregui para la historiografía católica.

Hay un autor adicional al que es preciso hacer referencia. Ya se anunció que Fernando Cervantes encontró que fray Andrés de Olmos consignó que fue por el *orgullo* que los indígenas hicieron sus sacrificios y rituales de sangre, sin embargo, en vez de atentar contra el Primer Mandamiento, como son incapaces de ejercer su “libre albedrío”, practican una religión venial.

El trabajo del medievalista Jean Claude Schmitt sobre las “madres homicidas” que consignó un dominico en el siglo XII al cual se alude a continuación, no puede tomarse al pie de la letra, pues además de la distancia cultural y temporal que subyace entre ambas tradiciones historiográficas, la

²⁰⁸ La transformación por la vía de la carne sirve para consolidar el sistema económico y la ideología de la sagrada familia a partir de un ajuste del sistema de los pecados, la penitencia y la jerarquía natural del mundo en torno a la Iglesia como una cadena de desdoblamiento, es la corrupción de la carne que acentúa la Virgindad de María, y que incidirá en la producción del tropo caníbal. Aquí se advierte la tensión entre los teólogos que construyen a una alteridad religiosa tomando como referente para definirla, ya sean los Siete pecados capitales o los Diez mandamientos, mostrando la tensión que existía entre los teóricos del dogma de fe de la Inmaculada Concepción y los de la Redención. John Bossy, *Christianity in the West*, p. 34-38.

²⁰⁹ Girolamo Savonarola, un fraile dominico cercano a la familia Medici hizo un texto controversial llamado *El triunfo de la cruz* en el que vaticinó que entre los años de 1492 y 1497 vendría un cataclismo cósmico sucediendo la “quinta edad del mundo”. Savonarola que fue confesor de Lorenzo de Medici, culpó a las élites corruptas de haber desatado la ira de Dios, razón por la cual fue excomulgado por Alejandro VI, y después fue ahorcado, sus restos quemados y sus cenizas esparcidas por el viento para que no quedara evidencia de su existencia. Donald Weinstein, *Savonarola and Florence*.

religión indígena es desconocida para los europeos, mientras que la que practicaban estos “rústicos campesinos”, era una religión con la que compartían elementos materiales y simbólicos. Por eso es que después del ejercicio de Schmitt, se procederá al final del capítulo a identificar tres ejes estructurantes que sirvieron en la especificidad del encuentro sucedido en los albores del siglo XVI entre “españoles” e “indígenas”, de donde se nutren las caracterizaciones de “lo caníbal” que serán vistas a lo largo de la tesis.

Puede entenderse el trabajo de Jean Claude Schmitt a partir del mito de incoación de San Guinefort, que era un perro, el cual se sustentaba en la ofrenda que hacían unas “madres infanticidas” de sus hijos a los faunos del bosque. La razón por la cual se aludirá de manera extensa al trabajo es que fue por la teoría del “libre albedrío” que el inquisidor determinó que la religión que los campesinos desplegaron eran un “pecado venial”.

El dominico Etienne de Bourbon que ostentaba el cargo de *predicator generalis*, además de tener la encomienda de predicar y fungir como inquisidor, era responsable de recoger los diezmos de la jurisdicción de Dombes que se encontraba a unos 40 kilómetros de Lyon. El dominico que murió en el año 1261, dejó inconcluso un compendio de *exemplas* sobre los *Siete Dones del Espíritu Santo*. La historia que importa destacar aquí es la de unos rústicos que adoraban a un árbol, el cual era la tumba de un perro al que llamaban San Guinefort, al cual unas “madres homicidas” ofrendaban a sus hijos enfermos a los *faunus* del bosque.

Entendido como un mito de incoación, la historia puede resumirse de la siguiente manera. La nodriza del primogénito del señor de Villars salió de la habitación donde estaba cuidando al infante, quedando éste sólo con el perro favorito de la familia. Había en el cuarto escondida una serpiente que se acercó para atacar al bebé, pero el lebrél se anticipó y la mató. El padre entró en la habitación y al verla llena de sangre, iracundo mató al perro. Después de darse cuenta de su error sepultó al lebrél en un pozo. La “ira de Dios” se hizo presente, produciendo desgracias a los señores de Villars y a sus siervos; hubieron sequías,

hambrunas, muerte y destrucción, al punto que el feudo quedó se convirtió en un desierto. Sólo quedó un árbol encima del pozo, que siempre estaba frondoso y era adorado por los campesinos de la religión.

Lo que con esta historia, señala Schmitt, quiso ponderar el dominico del siglo XII, fue que la desgracia enviada por Dios debió haber sido asumida con “fortaleza” por los “rústicos”, pero en vez de eso, se sintieron desamparados y voltearon a los dioses del bosque para pedir por la salud y los mantenimientos. Fue por esto que las “madres infanticidas” comenzaron a ofrendar a sus hijos enfermos a las “madreselva” y a los *lupus* y *faunus* del bosques, y que hicieron otras tantas “supersticiones lujuriosas”, que no eran otra cosa que la memoria deformada del mártir de los señores de Villars: San Guinefort. Aunque acorde con la tradición que consideraba el *orgullo* como un pecado capital que contravenía contra el Primer Mandamiento, la causa por la cual las “madres infanticidas” habían volteado hacia los faunos del bosque, había sido por *temor*.²¹⁰

Bourbon recolectó testimonios en los que se decía que las mujeres iban por las noches al “bosque sagrado” con sus hijos enfermos, a que los *faunos* “acogieran a este niño enfermo y debilitado [...] y les devolviesen su niño gordo y lustroso, sano y salvo, que ellos se habían llevado consigo”.²¹¹ Llama la atención a Schmitt que Bourbon emplee términos como *faunus* y *lupus* para designar el “bosque sagrado”, pues remiten a un amplio campo semántico en el que los númenes que evocan no son meramente una “deidad de la campiña”, ya que hacen del bosque algo más que materia, vuelven a este espacio un agente con un “temperamento inestable”. Estas prácticas sacrificiales que venían del ámbito rural eran la evidencia de que una “antigua idolatría pervivía [...] aproxima la agresión

²¹⁰ Antes de este periodo, aunque los cristianos sabían que era por el *orgullo* que los ángeles caían al mundo, éste estaba en el último lugar de las causas reconocidas, que eran “de franca hostilidad contra su Iglesia y contra la Religión”. En Jean-Claude Schmitt, *El santo lebre*, p. 33.

²¹¹ Para invocar a los *faunos*, emprender su terapéutica y corroborar que el niño que regresaba era el mismo que había sido sustraído, estas “madres homicidas” hacían pasar por distintas pruebas a sus hijos: los hacían caminar desnudos entre unos troncos por nueve veces y encendían unos fuegos, dejándolos solos; durante este tiempo (hasta que el fuego se consumía) a veces los lobos atacaban a los niños, otras “las lamparillas quemaron enteramente y mataron a varios niños, como hemos sabido por no pocas personas”. Cuando éstas volvían, sumergían por nueve veces al niño, y si después de esto no moría, significaba “que tenía las vísceras muy resistentes”. Jean-Claude Schmitt, *El santo lebre*, p. 19-20.

del lobo a la acción de los faunos, en ambos casos seres de naturaleza diabólica y surgidos de la selva”.²¹² Por tanto, la práctica de las “madres homicidas” de convocar a los faunos del bosque, es

consecuencia de un engaño diabólico (*ludificatio*), en el que el hombre es menos su cómplice que su víctima [...]. Y si los heréticos perseveran, es necesario quemarlos. Por el contrario, detrás de las ilusiones de una anciana supersticiosa, es suficiente desenmascarar las argucias del diablo, para conducir de nueva esta ‘alma sencilla’ al recto camino.²¹³

Con la aceleración y los procesos de urbanización que incorporaron a una humanidad laica al plan de salvación, también se conformó un corpus teológico que permitiera distinguir a éstos de aquellos a quienes abiertamente rechazaban el bautismo y el matrimonio,²¹⁴ pero también a ciertos herejes que por *orgullo* se mantuvieron en el espacio salvaje, siendo sus pecados “una transgresión, que hizo insalvables las fronteras entre los géneros humano y animal”.²¹⁵ A este tema se volverá en el último capítulo cuando se aluda al diagnóstico de fray Andrés de Olmos que dice que es por *orgullo* que los indígenas tienen una religión falsa.²¹⁶

Lo que se presenta en esta última parte, son tres complejos culturales articulados susceptibles de articularse y dialogar con la noción de “salvaje noble” de Rabasa y con el “nominalismo franciscano” de Cervantes. Esto con la intención de ,dar cuenta de cómo la Eucaristía y la Antieucaristía, la Inmaculada Concepción y el Pecado Original, participan del proceso de invención los indígenas de América y de los caníbales del Nuevo Mundo.

²¹² En apretada síntesis Schmitt reconoce que la tradición de los mitógrafos asociaban *faunus* en su raíz al verbo *fari*, hablar pública y religiosamente. Entonces fue asociándose al de loco, *faunus* o *fatuus*. Fauna o fatua como consorte. Jean-Claude Schmitt, *El santo lebre*, p 41.

²¹³ Jean-Claude Schmitt, *El santo lebre*, p. 64.

²¹⁴ Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, p. 194.

²¹⁵ Hay evidencia de que la bestialidad condujo a muchas ejecuciones en Mallorca durante el siglo XVI, y en 1534 fue declarado causa de muerte en Inglaterra y Suecia. Robert Muchembled, *La historia del diablo*, p. 42.

²¹⁶ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, p. 55. También por el orgullo, y por la ira, la cólera y la avaricia, los hombres pueden cometer vicios y homicidios.

I- LA PUREZA DE LA SANGRE Y LA CARNE SALVAJE

Conforme un *logos* se impone sobre un *mythos*, lo social y lo biológico se separan de lo religioso, como dos objetos de estudio independientes.²¹⁷ Durante este proceso, un concepto de lo social y de lo biológico particular fue desarrollado por la historiografía católica, como una consecuencia de la transformación del verbo y de la carne de Cristo.

La “pureza de sangre” apareció como una categoría que clasificaba a quienes eran de “mala raza” o de “mala casta”, cuestión que las imposibilitaba para desempeñar cargos políticos.²¹⁸ Las vías de transmisión de esta identidad se producía mediante la “leche mamada” y la “mancha de sangre”, o se ejercía a voluntad a través de la condición de los “libelos de sangre”,²¹⁹ que eran aquellos judíos “recién conversos” de sacrificar cristianos y de utilizar su sangre para sus rituales. Era común que estos herejes prepararan emplastes de los pedazos de los muertos cristianos para transformarse en animales salvajes, y que comieran sus cuerpos para conocer el pasado. El contenido de la noción de “apostasía” en el *Dictionnaire des Inquisiteurs* de 1494 señala que “por la sangre, los judíos se transmiten de padre a hijo la perfidia de la vieja ley”.²²⁰

En el contexto de pugna entre los cristianos y judíos y moros de Granada el fraile Francisco de Torrejuncillo contó de un “viejo cristiano” de San Clemente en

²¹⁷ Bruno Latour señala que los objetos, los animales y dios fueron ubicados como carentes de agencia en la historia, de allí fue que se establecieron dos epistemologías independientes: lo natural y lo biológico. La bomba de vacío de Boyle y del “Leviatán” de Hobbes son los pilares de la teoría política y de la ciencia modernas; mientras el primero busca mediante un ejercicio empírico una ley -a partir de un fenómeno producido artificialmente-, Hobbes pretende trascender la ideología religiosa al unificar el cuerpo político y demostrar que la legitimidad del soberano no deviene de Dios, sino que es “un actor designado por el contrato social”, encarnada por el Estado. En Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, p. 31-33.

²¹⁸ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 508-510.

²¹⁹ Alfonso X remite a los judíos que derramaban sangre y corrompían el cuerpo de los cristianos como burla del pacto divino, mediante la teoría de los “libelos de sangre”: “Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judíos ficieron et facen el día del Viernes Santo remembranza de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, o faciendo imágenes de cera et crucificándolas cuando los niños no pueden haber, mandamos que, si fama fuere d aquí adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea fecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acercaren en aquel fecho, que sean presos et recabados et aduchos ante el rey; et después que el sopiera la verdad, débelos matar muy haviltadamente, quantos quiere que sean”. Alfonso X el Sabio, *Partidas*, VII, XXIV, ley 2.

²²⁰ Nathaniel Wachtel *La lógica de las hogueras*, p. 19.

la Mancha se volvió judío repentinamente: “era de sangre noble, pero se descubrió que la nodriza que lo había amamantado era de sangre infecta”.²²¹ También los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* del franciscano Juan Pérez de Pineda advierten que las nodrizas que pueden transmitir las malas costumbres del mundo rural:

Cosa es muy digna de ser provista por los que gobiernan las repúblicas, que mujer morisca ni de sangre de judíos criase a hijo de cristianos viejos, porque aún les sabe la sangre a la pega de las creencias de sus antepasados, y sin culpa suya podrían los niños cobrar algún resabio que para después de hombres les supiese mal; y muchas veces oí decir a un hombre de buen seso y conversación, que medio cuarto, que tenía de judío, nunca dejaba de le importunar, que se tornase judío.²²²

El padre Rojas pedía la expulsión de aquellos niños que “han mamado el odio que tienen a nuestra religión Catholica y la raíz infecta tienen dentro de sus entrañas”.²²³ El fraile Pineda dispuso que los padrinos no podían instruir en cosas de la fe a los ahijados a menos que “no fueran capaces de hacerlo mas si fueren hijos de moriscos, obligados estarían los padrinos a tener cuenta con esto, si no se presumiese con razón que sus padres eran católicos”. Otro testimonio da cuenta de cómo un hijo de judíos que fue bautizado, terminó por “retroceder” y “desamparar la fe”, volviendo a practicar sus antiguas costumbres,

A buen tiempo tocastes en los moriscos, porque yo tengo aquí esclavos casados moriscos, y por consejo de un teólogo les tomé por fuerza un hijuelo, que les nació, y se le baplicé contra su voluntad; y después, alabándome yo de la buena obra, me fui reprehendiendo por un catedrático principal desta ciudad, y con esto no me ha restado sino generar de los teólogos que, no sabiendo lo que se dicen, determinan los casos de consciencia, y llevan consigo al infierno a los que dellos se fían.²²⁴

²²¹ Nathaniel Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 21.

²²² Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 508.

²²³ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 511.

²²⁴ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 507. Destaca en el pie de página: “El verbo ‘judaizar’ se emplea en la ley de expulsión de los judíos del 30 de marzo de 1492.

Para la segunda mitad del siglo XV era común que los “viejos cristianos” sospechasen y acusasen a los recién conversos de tener una “mancha de sangre” por herencia de algún ancestro judío o judaizante. Se decía que los agotes de Navarra descendían de una raza que había castigado Dios enviándoles la lepra. Eventualmente una verdad científica se impondrá sobre una verdad religiosa, siendo importante la sustitución de la “prueba de fe” que se solicitaba a los imputados en los juicios inquisitoriales por la “prueba de pureza de sangre”:

El hecho de que se haya pasado de una dimensión religiosa a representaciones biológicas y fisiológicas se ve confirmado por la creencia según la cual la sangre no constituye el único factor determinante: la infección transmitida de generación en generación pone en cuestión el cuerpo en su totalidad, con sus humores, sus olores, sus excreciones como la leche materna.²²⁵

El mito de incoación de San Guinefort también acude al tema de la “leche mamada” para denunciar cómo a transgresión del señor de Villars y su moral aristócrata atentó contra los valores de la Iglesia y contra los siervos:

Que la leche indigna rebaje los linajes
Entonces estaba recto el linaje
pero ahora se encuentra fuertemente rebajado
cuando un hombre elevado tiene un niño su hijo cortés y agraciado
entonces se debería una gentil mujer
buscar en torno a él por todo el reino
se le ponga al niño en sus manos
para bien alimentarlo y cuidarlo.²²⁶

Este ejemplo muestra la condición relacional de las identidades que devienen de la transformación del verbo y de la carne de Cristo en su sentido positivo (positivo en el sentido de que son incapaces de ser juzgados por sus acciones bajo la teoría jurídica del “libre albedrío”). Sin embargo, falta ahondar en las expresiones antieucarísticas que producen los estereotipos que serán empleados para definir al caníbal.

²²⁵ Nathaniel Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 20.

²²⁶ Jean Claude Schmitt, *El santo Lebrei*, p. 106.

Una historia de amplia difusión fue la del Santo Niño de la región de La Guarda de Toledo hacia el año de 1488. Entonces, un grupo de conversos que apenas hacía cinco años habían sido cristianizados fueron atrapados con una hostia consagrada y con el corazón de un niño, a quién sacrificaron infligiéndole los mismos castigos que sufrió Cristo durante su Pasión. Los herejes fueron detenidos por las autoridades mientras que éstos, con la hostia y el corazón del “santo niño de La Guarda”, evocaban un sortilegio con la intención de hacer enfermar y morir de “locura furiosa” a los inquisidores y a los cristianos.²²⁷ Ese mismo año se imprimió el “El alborayaque”, donde se afirma que los bautizados por la fuerza se convierten en monstruos, como sucedió con Elborak que era la bestia que montaba Mahoma, también el texto dice que los alboroyacos son “unos recién conversos que pensaban sin embargo que su mesías vendría de Sevilla o de Lisboa”, además de que reconoce como belicosos a los “turcos” y “persianos”.²²⁸

Las disposiciones jurídicas que previenen el tema de la corrupción de la carne abundan, y aluden a una condición física pero sobre todo moral. Es notable señalar que a fines del siglo XV se prohíbe que los nuevos conversos “degüellen la carne”. Destaca el historiador Carvajal que el estatuto llamado “Provisión para que el corregidor de granada practique información sobre la queja de los nuevamente convertidos respecto a la matanza de carnes”, que dice

Que no se consienta que la degüelle ninguno de los nuevamente convertidos, e donde no lo hubiere, que la degüelle la persona que el clérigo del tal lugar aprobare y que por ello el tal clérigo no lleve cosa alguna, encárgaos que tengáis mucho quidado que esto se haga e cumpla así, pues veis cuánto importa vedar esto que los nuevamente convertidos hacen.²²⁹

Estas teorías permiten complejizar la tipología con la cual Rabasa advirtió el sentido relacional de las categorías “salvaje noble” y “judío converso” para identificar la complejidad de las identidades culturales en la obra de Las Casas. Es

²²⁷ Carmen Bernard y Serge Gruzicki, *Historia del Nuevo Mundo*, p 63.

²²⁸ José Medina Guadalajara, *El Anticristo en la tradición medieval*, p. 77.

²²⁹ En Luis del Mármol Carvajal, *Historia de rebelión y castigo de los moriscos...*, p. 231.

por eso que el sentido de la “raza” no es el de la concepción “secular y biológica”,²³⁰ sino es una que combina lo social, lo zoológico y lo religioso.²³¹ A continuación se mostrará la lógica sistémica y de transformación feudal que la tradición católica y mercantilista antecede a la producción del caníbal dentro de la “economía del terror” que se desplegará en el siguiente capítulo.

II LA TOMA DE GRANADA Y LA REBELIÓN MUDÉJAR

Luego de que Granada estuviese ocupada por los musulmanes durante 774 años, el rey Boabdil y vencido humillado, se inclinó ante Fernando de Aragón para besar su mano, pero el Rey Católico se lo impidió, mostrándole el valor de la *humildad*, permitiéndole al rey vencido conservar su dignidad frente a su séquito, por lo que fue exiliado en la región de Beberia. Del supuesto dialogo dónde Boabdil reconoció la trascendencia del mensaje divino que le fue comunicado, así como la superioridad de la cristiandad y la majestad de los reyes, quedó constancia en las *Capitulaciones de Granada* que, junto con 77 puntos, sirvieron para establecer la paz. Entre los principales aspectos está el de que se dotó de una nueva identidad jurídica a los súbditos de Boabdil, la de los “moros conversos”, que aunque se habían rendido y habían abrazado la nueva fe, aún era gente sin fe ni ley que era preciso educar. En particular, del conjunto de estos “nuevos cristianos”, se señaló que el grupo los “monfíes” eran “peligrosamente bilingües”, por lo que debía implementarse una vigilancia especial. En general se determinó que todos podían conservar algunas de sus creencias religiosas, y que podían seguir practicándolas en sus adoratorios.²³²

De allí que los reyes encomendaron hacerse cargo del arzobispado de Granada al confesor de la reina Isabel, fray Hernando de Talavera. El jerónimo se

²³⁰ Nathaniel Wachtel dice: “existen estrechos nexos entre lo religioso y lo biológico, de suerte que las ideas de *pureza* o *limpieza*, impureza e infección de la sangre, se fundan en criterios religiosos relacionados con la antigüedad o modernidad en el bautismo y la proximidad mayor o menor de antepasados infieles”. En *La lógica de las hogueras*, p. 22.

²³¹ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 507.

²³² Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo I*, p. 67.

puso a trabajar en la encomiable labor de atraer a las gentes a la verdadera fe según se lee en un *Memorial* que se sospecha fue de su autoría, donde pide a los “cristianos viejos” que ayuden a los moros de la región de Albacín a que extirpen de su memoria y de sus prácticas religiosas

toda ceremonia y toda cosa morisca en oraciones, en ayunos, en pascuas y en fiestas y nascimientos de criaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas.

Que todos sepáis y hagáis que sepan vuestras mujeres e vuestros hijos e hijas, grandes y pequeños, signar y santiguar y entrar en la iglesia y tomar allí agua bendita y decir paternóster y avermaría y credo y adorar allí a Nuestro Señor en la santa misa y adorar la Santa Cruz y hacer a las imágenes la reverencia que les es debida.²³³

Boabdil es un monarca refinado que sabe jugar al ajedrez, es un gran conversador y un guerrero noble. Caro Baroja advierte que la noción de “moro” antes del siglo XVI, aparecía asociada a nociones como “historiador excelente”, “astrólogo o “estrellero”, “arquitecto sabio”, “guerrero esforzado” y “caballero galante”, al punto que “el pueblo [cristiano] atribuye a los moros casi toda construcción notable por su antigüedad y aspecto monumental a la par, bien sea sepulcro megalítico, bien puente romano, capilla románica o iglesia gótica”.²³⁴

Nabucodonosor, el gobernante babilonio condensaba una idea de idolatría asociada a la decadencia de los imperios antiguos, Elías que fue dominado por las pasiones, San Juan el Bautista, predicador judío que profetizó la venida de Cristo y fue decapitado por Herodes, son algunos de los modelos de los moros paganos y salvajes, que terminan por ampliar el repertorio cultural de la historia cristiana.

Aunque es una humanidad pagana, ha superado la etapa del salvajismo, practica la agricultura y usa vestidos, han desplegado las artes, la escritura y la ciencia. Lo que los teólogos, frailes y juristas deben hacer, es mostrarles la palabra de Dios. Por eso es que Talavera recomienda que sus hermanos religiosos, se apliquen al estudio del árabe, y a que hagan gramáticas y diccionarios para instruir a los gentiles en las cosas de la fe y las artes mediante la

²³³ “Memorial, al parecer, de fray Hernando de Talavera para los moradores del Albaicín”, p. 202.

²³⁴ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, p. 143.

difusión de *exemplas* morales e historias edificantes. El *Memorial* también invita a que los “nuevos conversos” modifiquen tanto sus costumbres en el vestido como en la lengua y en la alimentación,

Mas, para que vuestra conversación sea sin escándalo de los cristianos de nación y no piensen que aún tenéis la secta de Mahoma en el corazón, es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y honesta conversación de los buenos y honestos cristianos y cristianas en vestir y calçar y afeitar y en comer y en mesas y en viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y más que mucho, en vuestro hablar, olvidando cuanto pudiéredes la lengua arábica y haciéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.²³⁵

Además de producir *tecnologías escriturarias* para conocer la cultura de los moros y poder transformarla, pide Talavera que se implemente todo un sistema fiscal donde las cofradías absorbían los gastos administrativos, e invitó a “que se hagan los testamentos y obras pías como católicos cristianos, y que sean y seáis sepultados en cementerios bendecidos cerca de vuestras iglesias, según que lo hacen los cristianos de nación”.²³⁶

El que los cristianos respetaran algunas de las creencias religiosas de los moros, permitiéndoles conservar algunos de sus antiguos cultos, y el que la evangelización implicara sobre todo atender cuestiones referentes a las costumbres sobre el vestido, la comida o la lengua, hacía evidente que el proyecto de conversión tenía que ver menos con un proyecto de dirigir y orientar las almas de los paganos hacia las creencias y el culto verdadero, que con establecer una eficaz administración. Se trataba de una humanidad que, aunque estuviese alejada de la ley de Dios, tenía agricultura, tenía leyes y podía gobernarse a sí misma bajo la “ley natural”.

La catequesis que se administró entonces fue muy superficial y desigual, pues muchos clérigos se concentraron en los grandes centros urbanos, dejando

²³⁵ “Memorial, al parecer, de fray Hernando de Talavera ...”, p. 203.

²³⁶ “Memorial, al parecer, de fray Hernando de Talavera ...”, p. 202.

desatendidas las regiones más rurales de Alpujarras y Granada.²³⁷ Talavera había llevado a cabo una empresa misional permisiva e indulgente, pues había emprendido conversiones masivas a los judíos y a los moros, y administrado sus sacramentos “sin prevención de catecismo, y sin instruirlos primero en las cosas de la fe”.²³⁸ Su “Memorial” indica que las puertas de las casas de los recién conversos debían tenerse siempre abiertas para que “no se hagan las ceremonias y ritos moriscos que hasta aquí se hacían ni algunas de ellas, sino que se haga como se hace entre cristianos viejos”. También pide que durante los bautizos los frailes se aseguren de que los niños no carguen amuletos moriscos como lunas y estrellas de plata, ni marcas de alheña en la frente.²³⁹

Entre 1474 y 1479 los Reyes procuraron unificar su reino a partir de una identidad religiosa, por lo que las religiones “judía” y “árabe” comenzaron a ser denostadas. La religión y la identidad “morisca” también sufrió una inversión, pues de ser quienes habían legado conocimientos astrológicos y tecnológicos, pasaron a ser incultos y “cerriles”.²⁴⁰ También la religión del papa, que estaba fuera de España tuvo una connotación excluyente, y es que la doctrina debía ser dirigida por la Corona:

no admitían la intromisión de Roma en el gobierno interior y cada nombramiento de obispo daba lugar a enfrentamientos diplomáticos para que las mitras fuesen encomendadas a personas designadas por los reyes. Sixto IV no quiso entrar en un nuevo conflicto con los reyes; accedió a la demanda y, el 1 de noviembre de 1478, firmó la bula *Exigit sincerae devotionis* por la cual autorizaba a los reyes a nombrar inquisidores.²⁴¹

El sentido contractual en torno al pacto de conversión cambió radicalmente a partir de los siglos XIII y XV, siendo los moros relegados al mundo rural y supersticioso. En 1420 en la ciudad francesa de Douai fueron quemados muchos

²³⁷ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 50

²³⁸ Luis de Mármol Carvajal, *Historia de rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, p. 123.

²³⁹ Luis del Mármol Carvajal, *Historia de rebelión y castigo de los moriscos...*, p. 224-225.

²⁴⁰ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 145.

²⁴¹ Jérôme Baschet, *La civilización feudal*, p. 179.

herejes con parte de sus libros, a lo que el escribano del obispo de Arrás Martín Porée sentencia:

Por haber hecho una alianza de herejía, y leer libros que contienen numerosos errores, se concluye: que no creen en la Santísima Trinidad; que el sacramento celebrado no significa nada para ellos; que Nuestra Señora ha tenido varios hijos; que los santos no están en el paraíso; que el monasterio no es más que un burdel; que la confesión no significa nada para un sacerdote; que el agua bendita no es más que un abuso; que han celebrado aquelarres durante los sábados; que la señal de la cruz no es más que una cruz, y que ésta no merece ninguna reverencia; que las misas de réquiem no son de ningún valor para los difuntos; y muchas otras herejías.²⁴²

En esta descripción se materializa uno de los peligros que la filosofía tomista en los moros, que provienen de una “tradicción de libro”, que advierte sobre el conocimiento que procede de una espiritualidad patógena como una humanidad enemiga de Dios. Por su parte, los rebeldes mudéjares de Albacín confrontaron el poder del cardenal Cisneros, aunque al poco tiempo “los sublevados depusieron las armas luego de tres días a cambio de una promesa de amnistía”. Para aquellos moriscos que se quedaron y abrazaron la fe, se reconoció que se mantendrían sus costumbres religiosas y jurídicas.²⁴³

La “rebelión mudéjar” marca un límite respecto del sentido que la identidad morisca significa para el orden cristiano del mundo, pues como amplía el mismo Garrido Aranda, ésta “rompió el tratado entre los poderes castellano y nazarí establecido en las *Capitulaciones* para la entrega de Granada y su reino. A partir de esa fecha, el culto cristiano fue el único admitido por los ocupantes castellanos”.²⁴⁴

El que los judíos recién conversos se rebelaran, hacía evidente que la tregua y la administración de sacramentos entre los “nuevos conversos” se había efectuado bajo un método incorrecto, y que los abusos de ciertos grupos cristianos y su falta de conocimiento, experiencia y pericia, había contribuido a que los

²⁴² En Robert Muchembled, *Historia del diablo*, p. 50.

²⁴³ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 18-19.

²⁴⁴ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 105.

intereses mundanos hubiesen arriesgado el dominio de la cristiandad sobre Granada. Entonces se dispuso que no todos los soldados de Cristo estaban autorizados para implantar la verdadera religión, podían ser los hidalgos o los viejos cristianos, o podían ser los religiosos si evocaban el Concilio de Letrán. La postura de las ordenes mendicantes recuperaron el modelo de acción la *philosophia Christi*, para tomar parte del proceso de conquista y evangelización, siendo la Universidad de Salamanca un espacio neurálgico de reflexión de estas ideas:

El cardenal Cisneros se decidió a ello contra el parecer de las autoridades locales, dando al traste con la promesa de los Reyes Católicos, que, en 1492, al capitular la ciudad, habían asegurado a ésta la libertad religiosa. El acto del cardenal, preparado con la complicidad de algunos conversos, fue precedido y acompañado por grandes manifestaciones, incluyendo el auto de fe de numerosos Coranes y manuscritos árabes.²⁴⁵

En Alpujarras a las pocas semanas se desató una rebelión que duró tres meses, otra más se desató en Almería. En Belfique los mudéjares se mantuvieron sublevados hasta enero de 1501, a quienes el capellán Pedro León quemó unos 4,000 o 5,000 coranes.²⁴⁶ Destaca el historiador Luis del Mármol Carvajal que el conde de Lerin de Navarra utilizó pólvora para hacer estallar una mezquita de la región de Andarax, dónde estaban refugiadas mujeres y niños; asimismo, que en la provincia de Belfique, “fueron presos e muertos por justicia, y las mugeres dadas por cativas. Los de Nijar y Guevejar se dieron y fueron esclavos, excepto los niños de once años abaxo, que los tornaron Christianos”.²⁴⁷

Al mismo tiempo que los soldados de Cristo llevaban a cabo su lucha contra el Mal por la espada y por la cruz, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros ofrecía a los moriscos “dinero” y “vestidos”, para atraerlos a la fe, convirtiéndose al cristianismo buena parte de la elite judía que no deseaba abandonar el territorio.²⁴⁸ Se dijo entonces que el reino de los cielos ganó unas 60,000 almas, lo que

²⁴⁵ Fernand Braudel, *El mediterráneo*, p. 624.

²⁴⁶ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 69.

²⁴⁷ Luis del Mármol Carvajal, *Historia de rebelión y castigo de los moriscos...*, p. 125.

²⁴⁸ Georges Bataillon, *Erasmus y España*, p. 130

propició que el papa Alejandro VI extendiera sus felicitaciones al cardenal Cisneros.²⁴⁹ Más que el fin del mundo, hay un sentido teleológico y de progreso en la historia cristiana, que tiene como último fin el de justificar la administración económica, política y cultural de los nuevos conversos y la ampliación del reino de Dios en la tierra:

Desde las alturas del poder se abogaba por la convivencia entre cristianos viejos y nuevos como vía hacia la castellanización. No obstante, la diferencia lingüística sería un recurso para discriminar a los moriscos de los empleos públicos (alguacil, regidor, tendero, mesonero, mercader, arrendador) y a las moriscas de sus trabajos más habituales (parteras, maestras de muchachas). Con el paso del tiempo y la entronización de Felipe II, la idea de la pérdida del árabe aumentó su importancia como requisito indispensable para la integración.²⁵⁰

III- LA SACRALIDAZACIÓN DE LOS OBJETOS Y LA MERCANTILIZACIÓN DE LOS GENTILES

Los portugueses se hallaban explorando el litoral africano de manera sistemática desde 1415, donde un pujante comercio de esclavos que extraían de Sierra Leona y en el Cabo de Buena Esperanza se desarrollaba.²⁵¹ El archipiélago de las Canarias se convirtió en objeto de disputa desde 1436, entre éstos y el reino de Castilla, hasta que estos últimos lograron imponerse sobre los portugueses en 1481. Es importante destacar que fueron muy pocas las fuentes que hablan de los contactos entre los católicos y los habitantes de las costas africanas y de las islas de Tenerife y Gran Canaria, ya que no se enviaron religiosos o juristas que consignaran los sucesos en documentos. En las pocas fuentes conocidas, se cuenta con el informe de Alonso Palencia y la obra de Hernando del Pulgar que están hoy día perdidas, pero que fueron utilizadas por algunos religiosos de finales del siglo XVI.

²⁴⁹ Fernand Braudel, *El mediterráneo...*, p. 621.

²⁵⁰ Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 63.

²⁵¹ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 67. El dominio que ejerció Portugal en Madeira y la costa de África, además le permitió establecer una pujante industria azucarera.

De cualquier modo, los reyes católicos conquistaron Tenerife en 1477, logrando someter a los huanches que ya habían vencido a los portugueses que habían intentado invadirlos en 1444. Desde el principio, la conquista de los reyes católicos estuvo llena de portentos que mostraban que la Providencia avalaba a esta humanidad y su proyecto, pues Santa Ana se apareció a los caballeros y soldados de Castilla, les dio agua y los instaló en una llanura cuya posición estratégica que facilitó el triunfo de los cristianos.²⁵²

Como se verá más adelante, la misma Santa Ana es evocada por los descubridores y los conquistadores del Nuevo Mundo. Bernard y Gruzinski destacan que las fuentes definen a estos naturales como idólatras, en tanto adoran a sus ídolos que tallan en madera, que son figuras como cabríos copulando. Además de esta práctica idólatra, los describen como gente sencilla, que tienen pocas posesiones y que andan desnudos, que no saben utilizar instrumentos de hierro no araban la tierra: ni infieles ni apóstatas, eran hijos de Dios que, por estar aislados del desarrollo de la civilización, habían caído en el error; eran polígamos como los musulmanes, pero tenían espíritus bondadosos, por lo que eran gentes que podían convertirse en “buenos cristianos”.²⁵³

Aunque la Corona no se involucró demasiado en este proceso pues estaba concentrada en atender los conflictos de Granada, pacificaron a los gentiles de Tenerife en el año de 1495, y al año siguiente pudieron vencer a los huanches que ya estaban sufrido un colapso demográfico importante por las epidemias. Sin embargo, en vez de ser evangelizados, fueron empleados como esclavos domésticos o fueron llevados a otras islas para trabajar.²⁵⁴

El comercio de esclavos y la producción de los monocultivos fue la principal actividad económica de los comerciantes cristianos portugueses y españoles del Atlántico, que iban extendiendo las redes del sistema-mundo de los siglos XIV y XV. Durante este periodo se generalizó la acuñación de monedas de oro, y aunque sus precios fluctuaban de una región a otra y de un momento a otro,²⁵⁵ su

²⁵² David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 117-122.

²⁵³ Bernard y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 101-103.

²⁵⁴ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 134-140.

²⁵⁵ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 87.

sentido simbólico permitió el establecimiento de códigos culturales comunes asociados al estatus, y al sentido de progreso que se conformaba entonces.

Las historias que hablaban de las experiencias que acompañaban a los intereses concretos de los comerciantes y sus cartógrafos, remitían a climas extremos y latitudes lejanas, que eran habitadas por extrañas humanidades de musulmanes, árabes y bereberes. Abundaban testimonios de viajeros que decían haber visto humanidades poseedoras de grandes yacimientos de oro, las cuales lo otorgaban a cambio de baratijas; un portugués había vuelto “con 300 camellos cargados de oro y perlas”; un navegante, llamado Diego Gomes, dijo en 1444 que el rey de Malí “era el dueño de todas las minas, y que frente la puerta de su casa tenía una piedra de oro, tal y como nace en la tierra, aún no fundida, de tal tamaño que 20 hombres apenas pudieron moverla, por lo que el rey la enganchó a su caballo”.²⁵⁶

A los huanches de la isla de Tenerife se les apareció la Virgen María prefigurando la llegada de Dios, mientras que un temblor en Alhambra anunciaba su *ira*.²⁵⁷ Cuando los sarracenos conquistaron a los cristianos de la península ibérica, el obispo de Portugal que era nigromante, se echó al Mar y conjuró para ocultar las islas del Atlántico por todo el tiempo que España estuviese dominada; y una vez que fue tomada Granada, se habría terminado el encantamiento.²⁵⁸ Todos estos eventos tienen que ver con la disputa del modelo cristológico en torno al milagro de la Redención o el de la Inmaculada Concepción que comenzó a redefinirse a partir del siglo XII, y es constitutiva de un sistema cosmológico más amplio, que reflexiona en torno al fin de los tiempos: el *mundus senescit*, “el mundo envejece”.²⁵⁹

La “rebelión mudéjar” puede ser una advertencia de la providencia de qué era preciso establecer una mayor vigilancia sobre los cuerpos y sus almas. Entonces es que cobra sentido el profético lamento del historiador castellano Diego Valera sobre la ineficaz evangelización que se implementó entonces,

²⁵⁶ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 93.

²⁵⁷ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo I*, p. 61.

²⁵⁸ Era Madera. Colón con su descripción de La Española devolvió esta leyenda, actualizada con acentos mesiánicos. En Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 92-93 (Ver De la Fosse 1897).

²⁵⁹ Jerome Baschet, *La civilización feudal*, p. 269.

señalando que “rebelión mudéjar” sucedió por las transgresiones de la carne: “¡o mezquina España, que dos veces eres destruida, e tercera vez lo serás por casamientos ilícitos”.²⁶⁰ El diablo está presente. El *Proestigiis daemonum et incantationibus et beneficitis* que escribió médico y ocultista holandés Johan Weyer en 1569, afirma que el número de enemigos de Dios en el mundo “sin posibilidad alguna de error a cálculo”, es de 72 príncipes, 1,111 naciones, de las cuales cada una tenía 6,666 soldados, por lo que el mundo estaría habitado por 7,405,926 demonios.²⁶¹

Rubial desarrolla un planteamiento que permite unir el periodo de conquista con el de la evangelización a través de las relaciones de reciprocidad que componen al sistema feudal.²⁶²

En estos grandes cronistas de la conquista se vieron reflejados los tres aspectos que resumen el ideario de los conquistadores: oro, gloria y evangelio. El primero institúa en la justicia que debía ejercer la Corona para premiar los esfuerzos de los conquistadores con el trabajo y el tributo de los indios, con la necesidad de formalizar la herencia de esas encomiendas. La gloria se relacionaba con la exaltación de las hazañas guerreras tanto en la conquista como en el proceso de pacificación, hazañas que permitían al rey mantener su dominio sobre estas tierras. Por ello, era necesario mostrar a los indios como valerosos contrincantes pues con ello se exaltaba a quienes los vencieron. El evangelio le daba a la conquista la dimensión espiritual y trascendente como una obra querida por Dios y como un medio para la salvación de sus autores. En este último aspecto los conquistadores se vieron influidos por el otro sector español que actuaba en Indias: los religiosos.²⁶³

²⁶⁰ Medina Guadalajara, *El Anticristo en la tradición medieval*, p. 80.

²⁶¹ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, p. 202.

²⁶² Duby afirma que para mantener “la paz de Dios” los teólogos recomendaban que era preciso combatir al mal por tres frentes: la cruz (la Iglesia), la espada (la monarquía) y el trabajo (los laicos): “tres partes que coexisten no sufren por estar separadas; los servicios brindados por una son la condición de la obra de las otras dos; cada una a su vez se encarga de aliviar al conjunto. Así, este ensamblaje triple no por ello deja de ser uno; y es así como la ley ha podido triunfar, y el mundo disfrutar de la paz”. En *El Año Mil*, p. 57.

²⁶³ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, p. 82.

Que el oro y las tecnologías escriturarias sean sagradas mientras que la humanidad salvaje sea mercancía, es lo que permite comprender lo que está detrás de la etnogénesis de invención de América. Y es que según Baschet está la necesidad de [hallar] una vía hacia el oro y las especias de las Indias, lo que permitiría rodear la coalición otomana; la búsqueda de diferentes productos de consumo corriente, como la madera, el pescado del Atlántico Norte y la caña de azúcar, cuya producción, desarrollada en Madeira y las Canarias, está entonces en pleno auge, y por último el deseo de convertir y de evangelizar a nuevas poblaciones. Estos objetivos pueden reducirse a dos: uno material (cuyo símbolo es el oro) y el otro espiritual (la evangelización); o incluso uno político (la gloria del rey) y el otro religioso (la gloria de Dios).²⁶⁴

5. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Habría sido sencillo identificar que el Purgatorio y el Paraíso Terrenal se develaban como los primeros referentes que los europeos emplearon para significar América proyectando sus categorías medievales en los albores de los tiempos modernos. De esto daría cuenta el mismo Vespuccio, cuando se develó ante sus ojos un Nuevo Mundo, primero como el Purgatorio, pues se encontró con que la disposición de los astros desde las latitudes que navegaba estaba orientada según cierta “estrella tramontana”,²⁶⁵ según lo había consignado Dante Aligheri. Lo mismo puede verse en el *Diario* de Cristóbal Colón, cuando se le develó la Providencia y pudo divisar el “fin de Oriente” durante su tercer viaje, diciendo que lo que hoy conocemos como la desembocadura del río Orinoco era la entrada al Paraíso terrenal.²⁶⁶

El problema es que tanto el Purgatorio de Vespuccio como el Paraíso Terrenal de Colón, son conceptos cuya carga semántica está dotada de referentes e intenciones concretas, por lo que de ningún modo pueden ser vistas como categorías estables de un universo medieval que se extingue ante la evidencia

²⁶⁴ Jerome Baschet, *La civilización feudal*, p. 26.

²⁶⁵ Amerigo Vespuccio, “El Nuevo Mundo”, p. 143.

²⁶⁶ Cristóbal Colón, *Diario*, p. 185-188.

empírica de que el mundo es finito, y es redondo, que será completado conforme ensanchen el conocimiento de sus confines los mapas y las enciclopedias.

En este capítulo se mostraron las categorías que desde el punto de vista del núcleo duro de la tradición religiosa mesoamericana, cobrarían sentido en torno al sacrificio del cuerpo de Cristo. Esto con la intención de atender de una manera compleja la dimensión historiográfica “mítica” y “metafísica” obviada por O’Gorman. Que la transformación y de restitución ritual que instituyen el “tiempo histórico” verdadero se suceda a través del verbo y la carne de Cristo por vía de las estructuras míticas es nodal, porque da cuenta de la lógica sistémica y de transformación que va a producir al caníbal en el siglo XVI como producto de una tensión específica, donde se produce la tecnología escritural del Renacimiento, tiene que ver con una interpretación relacional del principio sacrificial del hombre-dios de San Agustín y del “libre albedrío” de Santo Tomás.

La pertinencia caracterizar el feudalismo como un “sistema sin centro” que puede estudiarse a partir de una gramática estructural del parentesco, radica en que permite ver la tensión de los grupos que evocan el pasado como un instrumento de legitimación política que emana del principio sacrificial del hombre-dios; la principal consecuencia del sacrificio de Cristo según Agustín es que instituye una lógica sistémica y de transformación que sigue el principio en el que “el verbo se hizo carne”. A través de la teoría de los “contrarios asimétricos”, es posible ver cómo los mitos de incoación adscritos a un “campo de espera: la Redención y la Inmaculada Concepción y la Antieucaristía y el Pecado Original, comparten propiedades y tensiones con la “modernidad” y sus categorías seculares adscritas a un “horizonte de expectativa”.

En este capítulo me centraré en advertir las “brechas” y las transformaciones que permitieron que la verdad que emana del cuerpo de Cristo que hicieron posible que fuese suplantada por la verdad que emana de la “operación historiográfica” del historiador, que convoca el testimonio de algún testigo muerto (el verbo) y la plasma en textos verdaderos (el cuerpo). Esto se identificará a partir de cómo la dialéctica del Bien-Mal incide en la historia

acumulativa que organiza el progreso y lo subordina a una concepción mesiánica del tiempo.

III LOS PASOS PERDIDOS

*I've seen things you people wouldn't believe.
Attack ships on fire off the shoulder of Orion.
I watched C-beams glitter in the dark near the Tannhäuser Gate.
All those moments will be lost in time, like tears in rain. Time to die.*
Roy Batty, Blade Runner.

-What turned that paper ball into a flower?, That's not in the book, Charles!
Donald Kaufman, Adaptation.

1. EL CANÍBAL Y LA “ECONOMÍA DEL TERROR”

Cuando Colón se incorporó a los circuitos de navegación y de comercio en el océano Atlántico, primaba una tradición económica y jurídica consignada bajo términos como la *latifundia* y el *rescate*. Este pacto avalaba un tipo de derecho de conquista y de colonización sobre las tierras y sobre cierto tipo de gente “bárbara” que era susceptible de ser esclavizada, y fue dispuesto por los europeos para significar el “encuentro de dos mundos”. Se tomó la tradición desplegada en la colonización de las islas de la Gran Canaria y Tenerife (*latifundia*) y también lo era el del comercio de esclavos en las costas de África (*rescate*).

Estos instrumentos jurídicos permitían ejercer la violencia contra aquellos que fuesen reticentes a aceptar la fe de Cristo, o contra quienes atentaran contra los intereses económicos de los cristianos, apelando al derecho a ejercer el poder temporal. Aunque esta expedición no contó con ningún religioso, fue una empresa avalada por los poderes divinos, pues como indican Ruiz Rivera y García Bernal, el “*rescate* tiene sus raíces en el énfasis puesto en el combate cósmico entre Dios y Satán [...] el *rescate* aparta del foco a la humanidad y sitúa allí la guerra entre dos grandes poderes sobrenaturales”.²⁶⁷

Las *Capitulaciones de Santa Fe*, la bula *Inter caetera*, las *Leyes de Burgos*, el régimen de la encomienda, y más adelante las *Leyes Nuevas* y los Concilios ecuménicos, fueron las primeras disposiciones jurídicas que los europeos

²⁶⁷ Julián B. Ruiz Rivera y Manuela Cristina García Bernal, *Cargadores a Indias*, p. 136.

desplegaron para interactuar con los habitantes de un Nuevo Mundo y para disputarse el dominio temporal sobre ellos. Esto mediante la aplicación de una tradición jurídica antigua, la *omni insular*, con la cual el papa avalaba que ciertos reinos ejercieran el poder temporal y la Guerra Justa en empresas coloniales que acompañaban a las cruzadas.²⁶⁸

Es esta la razón fundamental por la cual se considera pertinente emplear la noción caníbal de Taussig, prestando atención al mito de incoación que vuelve pensable la relación entre el nacimiento del yagé y la diarrea de Dios y la escritura entendida como un pacto con el Diablo, pues es el tema que oculta la “economía del terror” de la historia acumulativa. Se trata de esta historia acumulativa que pretende que sean objetivos y científicos los conceptos de indio y América, y que hacen de la religión indígena un objeto de conocimiento que es posible extraer directamente en las fuentes.

Taussig advirtió el tema de la “economía del terror” cuando atendió al escándalo periodístico desatado en la primera década del siglo XX en Inglaterra, cuando dos diarios denunciaron las deplorables condiciones a las que los indios de la selva del Putumayo en Colombia eran sometidos por parte de la *Peruvian Amazon Rubber Company*. De la información obtenida de la investigación, Taussig notó que la empresa contrataba a partir de términos como “rescate”, “latifundia”, “poblamiento”, “encomienda” o “conversión”, mientras retribuía su trabajo mediante “pagos”, “adelantos”, “derechos de conquista” o “peonaje por deudas”.²⁶⁹

Esta ambigüedad permitía que en la práctica los caucheros pagasen a los indios un salario por su trabajo, o que les dieran machetes, anzuelos, cuchillos o rifles, aunque nada podía impedir que los primeros alegasen que los indios aún estaban endeudados con ellos por los gastos ocasionados por “atraer al trabajo y a la civilización a las tribus salvajes”, también era común que repentinamente los

²⁶⁸ Luis Wekmann, dice: “La aceptación o rechazo de la supremacía espiritual de la Sede romana es un problema que se desenvuelve fundamentalmente en torno a las Escrituras, de la literatura patristica, de las decisiones conciliares y de la doctrina eclesiástica tradicional; el convenir o no con ello es una cuestión de conciencia. Pero la discusión sobre los privilegios temporales del papado, originados históricamente en fechas dadas es, indiscutiblemente, una cuestión de derecho. En *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, p.18.

²⁶⁹ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*, p. 175.

indios abandonarían el trabajo y volverían a internarse en la selva.²⁷⁰ Esta última actitud era la que evocaban los caucheros y los religiosos que llevaban más tiempo en el Putumayo para decir que los indios eran brutos, y para justificar los malos tratos bajo el argumento de que “el azote es la base de la costumbre”.²⁷¹

La *Rubber Company* sugirió mejorar salarios para que los indios fuesen más industriuosos y fuesen cuidados por la empresa, según el “optimismo de la decencia liberal”, pero ni los indios ni los blancos se regían según las formas de una “racionalidad económica”. La violencia no se ejercía para maximizar la producción, sino por una mitología creada a partir de la “economía del terror” que los blancos creaban, pues violentaban a los indios por miedo a una rebelión:

El terror del Putumayo era el terror de lo delgado de esa línea a mediada que el capitalismo internacional convertía los “excesos” de la tortura en rituales de producción no menos importantes que la recolección misma del caucho. Tortura y terror no eran simplemente medios utilitarios de producción; eran una forma de vida, un modo de producción y de muchas maneras, y para muchas gentes, incluidos los propios indios, su producto principal y consumidor.²⁷²

Reconoce Taussig que casi todos los testimonios de los indios caníbales que encontró en los informes eran “indirectos”: un cauchero escuchó que unas mujeres hacían unas danzas sensuales a unos cautivos mientras sus esposos devoraban vivos a otros europeos: “cada cual corta con su cuchillo y toma un trozo de la carne del prisionero que, en presencia de los estertores de la agonía de éste, comen a medio asar”.²⁷³ Dominaba en la geografía del Putumayo y en su vida social una “economía del terror” que ocultó que los caucheros inventaron al caníbal:

concentraban toda la fuerza imaginativa, la ritualización y la depravación de la sociedad colonial. La deuda era una porción gigantesca de falsedad, en donde la economía de obsequio de los indios se enredaba con la economía capitalista del

²⁷⁰ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 53.

²⁷¹ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 75.

²⁷² Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 140.

²⁷³ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 163.

colonialista. Era aquí, en esta zona estratégicamente indeterminada del intercambio, en donde la línea entre la guerra y la paz era tan fina que estaban dadas las condiciones para un esfuerzo no menos imaginativo que cruel y mortal. En realidad, era en la elaboración cultural de la muerte y en el espacio de la muerte en donde se mantenía esa fina línea entre la paz y la guerra.²⁷⁴

A continuación, es preciso volver a la génesis y transformación del concepto caníbal de Colón, dando cuenta de cómo el régimen patrimonialista que proyecta y disputa puede hacer evidente el interés colonial que está detrás de la “economía del terror”.

El 17 de abril de 1492, luego de que los Reyes Católicos firmasen las *Capitulaciones de Santa Fe* en Granada, Colón adquirió el cargo de “Almirante y visorey del mar océano”, cargo que le permitía ejercer las funciones de virrey y de gobernador. Estas disposiciones también reconocían a Colón como socio de la Corona, lo cual lo autorizaba a obtener una décima parte de

todas é cualesquier mercadurías, si que sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería, é otras cualesquier cosas é mercaderías de cualquier especie, nombre é manera que sean, que se compraren, trocaren, fallaren, ganaren é hobieren dentro de los límites del dicho Almirantazgo, que donde agora vuestras Altezas facen merceda al dicho D. Cristóbal y quieren que haya y lleve para sí la decena parte de todo ello, quitadas las costas todas a que se ficieren en ello. Por manera, que de lo que quedare limpio é libre haya é tome la decena parte para sí mismo, é faga della á su voluntad, quedando las otras nueve partes para vuestras altezas”.²⁷⁵

Aunque estas disposiciones jamás fueron llevadas a cabo en la práctica, es preciso acudir a ellas pues permiten dar razón de cómo fue que mediante el pacto de reciprocidades que se instaura entre el “Almirante” y los Reyes católicos a través del principio sacrificial, siguiendo a Ruíz Rivera y García Bernal,

²⁷⁴ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, p. 172.

²⁷⁵ “Capitulaciones de Santa Fe”, en *Cargadores de indias*, p. 26.

se proyectan claramente dos tipos de actividad a desarrollar por Colón. Por una parte, los Reyes lo reconocían como socio de una empresa de trato y negociación que debía desarrollar bajo un estricto monopolio y para la que tendría que contar con los necesarios puntos de apoyo terrestres. Por otra, los títulos de virrey y gobernador implicaban un asentamiento poblacional en las tierras descubiertas sobre las que él ejercería el dominio absoluto.²⁷⁶

Un interés económico en el que el indio es un “objeto” o un potencial cristiano que a través del trabajo puede ser incorporado al progreso y al plan de salvación. Las *Capitulaciones de Santa Fe* son sagradas porque participan de la lógica contractual del *dominium*, y porque el uso que Colón dice dar al oro y a los esclavo, tiene como primera intención la de expandir el reino de Dios. A continuación es preciso dar cuenta de cómo lo cristiano y lo moderno, el conocimiento escriturario y los presagios se mezclan en esta historia acumulativa conforme se desarrollan las relaciones interétnicas, produciendo una imagen de la alteridad.

La empresa divina de Colón es clara porque a través de los objetos puede transmitir a los naturales la magnificencia de Dios y la grandeza de su reino. El oro tomó el lugar del Espíritu Santo para anunciar la voluntad de Dios, permitiendo a Colón resolver uno de los primeros malentendidos interculturales que experimentaron los europeos, cuando en términos teleológicos se develó la verdad de Dios a los indios. Cuenta Colón que después de un largo tiempo de tratar de comunicarse con unos gentiles, cuando

llevaban grande pesar porque no me entendían ni yo a ellos. Con todo, le cognocí que me dijo [un cacique] que si me cumpliese algo de aquí, que toda la isla estaba a mi mandar. Yo envié por unas cuentas mías adonde por un señal tengo un excelente de oro en el que están esculpidos Vuestras Altezas y se lo amostré y le dije otra vez como ayer que Vuestras Altezas mandaban y señoreaban todo lo mejor del mundo y que no había tan grandes príncipes; y le mostré las banderas reales y las otras de la Cruz, de que él tuvo en mucho; y que grandes señores verían Vuestras Altezas, decía él contra sus consejeros, pues de tan lejos y del

²⁷⁶ Julián B. Ruíz Rivera y Manuela Cristina García Bernal, *Cargadores a Indias*, p. 17.

cielo me habían enviado hasta aquí sin miedo. Y otras cosas muchas se pasaron que yo no entendía, salvo que bien vía que todo tenía a grande maravilla.²⁷⁷

En otro momento del *Diario*, Colón refiere otro encuentro lleno de malentendidos que se resolvió a partir de las propiedades sobrenaturales del mineral. Después de que un rey nativo pudo comprender el plan providencialista, mandó traer oro a una de sus provincias para construir una estatua del Almirante de tamaño natural, con el cual celebrara la llegada del mensaje divino, si bien lamenta Colón que por la necesidad de continuar su exploración, no pudieron quedarse a ver concluida la obra.²⁷⁸

El tema de como la providencia se manifiesta a partir de la sacralidad del oro, se va tejiendo con el proyecto económico, político y epistémico de una historia acumulativa conquistadora y capitalista. Como parte de las responsabilidades que adquieren aquellos laicos amparados por el proyecto del *poblamiento*, Colón sugiere enviar cristianos para instruir a los naturales en lo referente a las artes, los oficios, y en el conocimiento de la verdadera fe en general, aunque lo hace consignando a esta humanidad a un régimen de propiedad. Y allí reside la importancia de atender el ocultamiento discursivo de la “economía del terror” que sacraliza a un objeto como el oro y vuelve a un humano una deuda:

Diréis a Sus Altezas que el provecho de las almas de los dichos caníbales y aun de estos de acá ha traído el pensamiento que cuantos más allá se llevasen sería mejor, y en ello podrían Sus Altezas ser servidos de esta manera: que, visto cuánto son acá menester los ganados y bestias de trabajo para el sostenimiento de la gente que acá ha de estar y bien de todas estas islas, Sus Altezas podrían dar licencia e permiso a un numero de carabelas suficiente que vengan acá cada año y trayan de los dichos ganados y otros mantenimientos y cosas para poblar el campo y aprovechar la tierra, y esto en precios razonables a sus costas de las que las trugieren, las cuales cosas les podrían pagar en esclavos de estos caníbales, gente tan fiera y dispuesta y bien proporcionada y de muy buen entendimiento, los

²⁷⁷ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 97.

²⁷⁸ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 119.

cuales, quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos, la cual luego perderán que sean fuera de su tierra.²⁷⁹

De lo anterior se desprende que pese a la incapacidad de entendimiento entre naturales y europeos, cuando se develó la representación de los Reyes en las monedas, los primeros entendieron que los españoles venían del cielo a cristianizarlos y a defenderlos de los *caribes*. Se robustece esta idea con este testimonio de que los indios pueden no tener conocimiento de la palabra de Dios, pero comulgan con una lógica mesiánica, y tienen una ley natural que les hace interactuar con los europeos y reconocer su condición de subordinación; incluso los nativos están dispuestos a conmemorar el encuentro intercultural con una estatua que celebra la llegada de Colón.

Una cuestión nodal radica en señalar que pese a la ambigüedad del contenido del tropo caníbal, su sentido lógico como un neologismo, permite articular elementos que hasta entonces habían seguido trayectorias distintas, y comprender sus lógicas sistémicas y de transformación. El oro y las tecnologías escriturarias “van juntas”, y en los albores del siglo XVI remiten a un sentido de progreso, que es el que permite hacer de los indios y de los caníbales mercancía y deudas.

Subyace también en este proceso un desplazamiento que permite ver una mutación respecto del lugar de los indios y de los caníbales en la historia del mundo en relación con el principio sacrificial, que enfatiza las acciones individuales a partir del tema del libre albedrío, donde se bifurcarán las narrativas. Por un lado, enfatiza la presencia del Mal en el mundo (pecados mortales), reconociendo el derecho al ejercicio de la Guerra Justa; por el otro, crea categorías jurídicas e identitarias de la “ignorancia invencible” y la “inconstancia del alma salvaje” para aludir a unos salvajes inocentes (pecados veniales).

Los temas jurídicos, históricos y culturales donde esta humanidad aparece, permiten ver desde una amplia perspectiva como es que una cosmovisión adscrita a un “campo de espera” experimenta una aceleración, donde el oro y las

²⁷⁹ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 165-166.

tecnologías escriturarias, además de ser el soporte material del proyecto de etnogénesis de la *invención de América*, sirven a un código binario que procede de las vías de desdoblamiento del principio sacrificial del *verbo* y de la *carne*.

Esta cuestión lo que permite es destacar cómo es que esta noción de progreso que sucede ante la etnogénesis de América, también tiene un desdoblamiento sistémico que apunta a cómo éste aún se subordina a una exégesis sacrificial.

Un pasaje muy conocido, que remite a uno de los episodios más amargos de la historia de Cristóbal Colón sucedió en 1503, cuando él y sus tripulantes tuvieron una avería en la nave y naufragaron, pudiendo refugiarse en la isla de Jamaica,²⁸⁰ pues durante el tiempo que estuvo varado, que fue de cerca de dos años, las exploraciones y los descubrimientos siguieron sucediendo, quedando ahora más claro que nunca que las Capitulaciones de Santa Fe eran letra muerta.

Nicolás de Ovando que fue fiscal desde 1502, retrasó todo lo que pudo el apoyo para ir a rescatar al artífice del hallazgo de unas tierras desconocidas. Lo fundamental de este trágico evento sin embargo, se halla en *El libro de las maravillas*, atribuido a Colón, donde cuenta que la convivencia se tornó ríspida conforme transcurrían los meses sin que los europeos abandonasen la isla. Los españoles comenzaron a escuchar rumores de que se fraguaba una conjura contra ellos. Es en este momento que Colón desplegó una estrategia similar con la cual pudo transmitir la verdad a los gentiles a partir del oro, pero esta vez gracias a que llevaba a bordo un libro, a partir del cual planeó una representación. Un libro que los europeos llevaban a bordo, del cosmógrafo Johann Müller, anunciaba que un eclipse estaba próximo a aparecer, y fue así que el Almirante montó una escena el 24 de febrero de 1504, en la que amenazó a los naturales de desaparecer el sol si es que no lo obedecían en lo sucesivo. Más tarde hizo desaparecer el sol por unos momentos, y fue así que los indios se impresionaron de tal modo que dejaron de ser una amenaza, e incluso asumieron que los

²⁸⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 28.

españoles eran dioses. Desde entonces y hasta que finalmente pudieron abandonar la isla, los indios se dedicaron a servirles.²⁸¹

Lo que se advierte en este ejemplo es que el progreso y la providencia dotan de agencia a los textos producidos pero también al oro, mientras que los caníbales y amazonas, como se verá al final del capítulo, son un objeto o una “deuda”. Las *Capitulaciones de Santa Fe*, la bula *Inter Caetera*, los mapas, los diccionarios, las doctrinas y los compendios enciclopédicos, son formas de producción y de reproducción de un discurso que pretende ser un diálogo, pero no son otra cosa sino la imposición de un código de dominación del “otro”, tanto en lo económico, como en lo cultural y en lo jurídico.

El Nuevo Mundo es dispuesto en dos proyectos intelectuales: el de la etnogénesis de la invención de América que reacciona ante la aceleración de la modernidad y ante la experiencia del fin del mundo, y otro que concibe la aparición del Nuevo Mundo en un sentido de progreso que corrobora que es una anunciación de Dios sobre la inminente llegada del Juicio Final. Antes de América, hay un modelo cristológico que ajusta sus relaciones de sentido para incorporar la aparición de los caníbales de un Nuevo Mundo al proyecto de historia universal, que es el de la salvación. Por eso es que también hay un ocultamiento de la violencia colonial que este proyecto también ejerce. En su sentido de progreso, la evidencia empírica dispuesta en los soportes materiales donde se producía este proyecto ideológico fue acentuando las dicotomías historia-mito y salvaje-civilización, en relación con como la evidencia empírica podía aportar una verdad que era independiente pero que en última instancia coincidía con la de la Providencia. Incluso cuando Colón habría emprendido la representación en la que desapareció al Sol devela que los indios, además de ingenuos según recién se dijo, tienen en su horizonte cultural e histórico la idea del fin del mundo.

A continuación se dará cuenta de cómo la tensión que produjo la necesidad de explicar la presencia de los caníbales del Nuevo Mundo bajo una exégesis sacrificial de la historia propició que las tecnologías escriturarias de Colón reconocieran un potencial progreso con la existencia de almas salvables y

²⁸¹ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 291.

riquezas materiales, conforme se produjeron las primeras relaciones de intercambio material y espiritual.

2. LOS CANÍBALES DEL NUEVO MUNDO

En sus primeras noticias sobre la nueva humanidad, las cuales fueron consignadas en su *Diario* y fechadas el 12 de octubre de 1492, Colón afirmó haberse encontrado con “gente desnuda”, con la que pudo establecer un intercambio comercial, del cual, a cambio de algunas cuentas de vidrio que ofrecieron a los naturales, recibieron papagayos. Arenga en estas primeras noticias conforme la tradición discursiva lo indica, a que los “cristianísimos” reyes de España “enemigos de Mahoma y de todas las herejías”-, se decidan de una vez a poblar la tierra.²⁸² Importa señalar que desde este primer momento, son indisociables de la identidad de los gentiles tanto la antropofagia como la promesa de grandes yacimientos auríferos (y sus mujeres sensuales: las amazonas). Esta figura metafórica es la columna vertebral de la lógica discursiva del proyecto colombino (y el de sus partícipes, inversores y lectores), a partir de la cual los distintos grupos culturales europeos se disputan la propiedad de la humanidad de los gentiles, y los medios que cada uno de ellos dispone para poder incorporarlos al proyecto cristiano de la salvación. Es pertinente acudir al segundo encuentro intercultural al que hace referencia el *Diario*, en tanto que permite ver el desplazamiento de elementos, que se articulan acorde con la nueva situación intercultural que le importa al Almirante consignar.

En su segundo encuentro intercultural, Colón afirmó haberse encontrado con unos “indios simples”, con quienes mediante “gestos” y “voces”, pudo saber que más al sur había una tierra que era gobernada por un rey que tenía grandes yacimientos auríferos. Esta evidencia es la que le permite a Colón reconocer al Gran Can y la tierra de los *caribes* o de los *canima*, que supuestamente habitaban ciudades hechas de oro, y que dominaban a los pueblos de islas vecinas. Así,

²⁸² Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 14.

estos indios dóciles de la región que nombra como “el Bohío”, aunque vivían desnudos y carecían de ministros religiosos y de una religión organizada, y aunque adoraban unos ídolos –de los que afirma no estar seguro si los valoran porque los consideran hermosos, o porque los consideraban dioses-, supieron seguir las enseñanzas cristianas como adorar las cruces, decir *salve* y *ave maría* y hacer la señal de la cruz.²⁸³

Es importante destacar que las implicaciones de este proyecto son distintas de las que planteaba la tradición mercantil portuguesa e italiana, pues esta vez ya no buscaba establecer el *rescate* de oro, de mercancías y de personas, sino que ahora tiene como principal objetivo el de emprender el *poblamiento*, pacto que involucra la necesidad de llevar la palabra de Dios a los gentiles. De allí que el Almirante hace un inventario que conviene a los Reyes católicos, a los que les asegura que de proseguir con el plan que él propone,

en poco tiempo acabará de los haber convertido a nuestra Santa Fe multitudumbre de pueblos, y cobrando grandes señoríos y riquezas y todos sus pueblos de la España porque sin duda es en estas tierras grandísimas sumas de oro, que no sin causa dicen estos indios que yo traigo, que ha en estas islas lugares adonde cavan oro y lo traen al pescuezo, a las orejas.²⁸⁴

Acorde con esta descripción, los caníbales son bárbaros que deforman sus cuerpos y que comen carne humana, pero tienen grandes yacimientos auríferos y son propensos a aceptar los preceptos y la doctrina de Dios. Sin embargo, la ambigüedad del contenido del canibal permite que en su contenido confluyan elementos que serán dispuestos en temas tales como la eucaristía y la transubstanciación, la barbarie y la civilización, la carne y el oro, la muerte y la sexualidad, entre otras más.

Así como las especulaciones sobre la docilidad de los naturales sirve a Colón para plantear la necesidad de que los Reyes católicos apoyen el proyecto del *poblamiento*. Hay otro tipo de atributos que sirven a un orden discursivo que

²⁸³ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 47-52.

²⁸⁴ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 59.

comienza a separar lo mítico de lo histórico, y que es incompatible con el principio de que existan monstruos y seres deformes que habitan los confines del mundo.

La imagen de unos bárbaros desnudos que traen colgando de su pescuezo y de sus orejas grandes cantidades de oro, y el que sea preciso que los Reyes dispongan de recursos para evangelizarlos, es parte de una estrategia retórica y un proyecto patrimonialista más amplio; ya que, aunque no existan los caníbales como sujetos reales, sí existen en el cálculo político. Pues el concepto de conversión que los europeos despliegan implica mucho más que el cambio de creencia: remite a un tipo de pacto específico con los que pretenden ser los dueños del poder.

En el caso de cómo se despliega el “espacio de la muerte” en el texto de Colón, es importante destacar que se instala en una brecha que permite perpetuar la ambigüedad de la identidad caníbal, al desplazar las propiedades patógenas de los cuerpos de los caníbales, hacia una geografía y una humanidad aún desconocidas, pero que también permite ir estableciendo un límite epistemológico entre lo mítico y lo histórico.

Que el caníbal pudiera ser un antropófago, un deforme, producto del imaginario de unos indios simples, avala el ejercicio de la Guerra Justa, amparado tanto por el *poblamiento*, como por la donación papal. Que Colón ponga en duda la existencia de los *caníbales* como gente monstruosa y deforme, que confronte dicha hipótesis teratológica -creada por él mismo- y la deseche. Esto ante la evidencia de que es producto del miedo de los “indios simples” que eran sometidos por los verdaderos caníbales, que eran una civilización poseedora de armas, de un ejército y de grandes yacimientos auríferos, a quienes era preciso vencer, es indicativo de esta flotaibilidad, según se señaló en el primer capítulo.

Esta solución conciliaba la tradición del derecho romano en que se fundamentaba el derecho de esclavos del concepto bélico y mercantilista del rescate con el sentido cristiano de las Capitulaciones de Santa Fe donde recibía por voluntad del Rey la potestad de los cuerpos de los indios y los caníbales. Más adelante la *Inter Caetera* recordará a Fernando e Isabel que el papa como vicario de Pedro –o en sus versiones más radicales como Vicario de Cristo- tiene el

monopolio de ejercer el poder espiritual, por lo que se antepone a las *Capitalciones de Santa Fe*. Así, la ambigüedad del contenido del concepto caníbal se diluye aún más cuando se incrusta en otra trayectoria discursiva, pues la condición salvaje de los caníbales era producto del *terror* que les provocaban las violentas incursiones de los caníbales, razón por la cual, los “indios inocentes”

temiendo que los habían de comer, y no les podían quitar el temor, y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro, y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que debían ser del señorío del Gran Can, que los captivaban.²⁸⁵

Importa acentuar que en ningún momento Colón se planteara la posibilidad de que los caníbales como salvajes contrahechos se deba a una mala interpretación de su parte. Él mismo crea la imagen del caníbal como un humano que lleva las marcas del Pecado Original y la Edad de Oro, y conforme la evidencia “empírica” devela que estos personajes no existen, se impone la hipótesis de que son creaciones producidas por el terror al que los bárbaros inocentes eran sometidos. Sobre estas víctimas también surgen las propiedades patógenas de los malos cristianos que abusan de ellos,. Los indios dóciles no tienen sacerdotes ni religión, son gentes que de buen agrado aprendieron a recitar los “salves”, a hacer “ave maría” y “la señal de la cruz”.²⁸⁶ Esta cuestión muestra que son unos bárbaros inocentes dispuestos a ser cristianizados (dentro de la teoría de la “inconstancia del alma salvaje” y la de la “ignorancia invencible”). Colón es consciente de que sólo puede ejercer el dominio terrenal si es avalado por la autoridad papal, aunque promueve el interés económico de los reyes católicos y de otros posibles inversores, es enfático al señalar que

no deben consentir que aquí trate ni faga pie ningún extranjero, salvo católicos cristianos, pues esto fue el fin y el comienzo del propósito, que fuese por acrecentamiento y gloria de la religión cristiana, ni venir a estas partes ninguno que no sea cristiano.²⁸⁷

²⁸⁵ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 71.

²⁸⁶ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 52.

²⁸⁷ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 75.

Estos argumentos comienzan a aparecer cuando Colón se encuentra con asentamientos humanos con una mayor densidad poblacional que se encontraban en un nivel tecnológico más complejo: era una sociedad de esclavos, pero también de trabajadores y de comerciantes potenciales para los cristianos. El Almirante afirmó haberse encontrado en una isla a más de 2000 indios congregados que vivían en civilidad; se congratula de haber establecido contacto con unos indios “hermosos, dóciles y blancos [...] como en España”, y augura que por sus costumbres nobles, se trata de gentiles cuyos espíritus están predispuestos a recibir la palabra de Dios.²⁸⁸ Los cristianos son agentes civilizatorios necesarios para incorporar a los bárbaros inocentes que van a liberar de la civilización de los caníbales,

porque toda esta gente de esta grande isla y de las otras, viniendo el buen tratamiento que a los buenos se fará y el castigo que a los malos se dará verná a obediencia prestamente para poderlos mandar como vasallos de Sus Altezas.²⁸⁹

Su intención es la de asegurar el poder temporal, que avala a los cristianos a ejercer la violencia contra quienes se interpongan en los reinos que van descubriendo y contra quienes atenten contra los negocios y los bienes que hubiesen establecido. El tema de la violencia como una actitud inherente a la identidad caníbal, aparece fechada el 13 de enero de 1493. Fue entonces que Colón se encontró con la humanidad distinta. Cuenta que se encontró con un grupo numeroso de naturales, con quienes en principio pudieron intercambiar algunos objetos, de los cuales adquirieron dos arcos; los españoles pidieron más armas y los nativos se negaron y terminaron por atacarlos. De esta escaramuza todos los europeos resultaron ilesos. De esta experiencia, Colón reflexiona sobre la apariencia y el comportamiento de esta humanidad, de la cual conjetura

que si no son de los *caribes*, al menos deben ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón.²⁹⁰

²⁸⁸ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 92.

²⁸⁹ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 165.

²⁹⁰ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 132.

Es curioso que pese a este acto en el que aparentemente devuelve su humanidad a los indios de América al ubicar sus fantasías como producto de una situación histórica plausible, concluya estas primeras noticias con un inventario sobre los objetos que adquirió de los intercambios establecidos con los gentiles durante esta primera expedición, contando entre estos bienes a algunas personas:

se envían de presente con estos navíos así de los caníbales, hombres y mujeres y niños y niñas, las cuales, Sus Altezas pueden mandar poner en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio y poco a poco mandando poner en ellos algún más cuidado que en otros esclavos [...]. Es verdad que como esta gente platica poco los de una isla con los de la otra, en las lenguas hay algunas diferencias entre ellos, según como están más cerca o más lejos, y porque entre las otras islas de los caníbales son mucho grandes y mucho bien pobladas, parecerá acá que tomar de ellos y de ellas y enviarlos allá a Castilla non serían sino bien, porque quitarse habían de una vez de aquella inhumana costumbre que tienen de comer hombres, y allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy mas presto recibirían el bautismo y farían el provecho de sus ánimas.²⁹¹

Es preciso señalar que aquí se presentan dos puntos: el de la prefiguración del cristianismo entre los indios dóciles, y la actitud violenta de los caníbales que tendrá que ser apaciguada bajo las formas de la Guerra Justa.

Para cerrar este apartado y ubicar en perspectiva este argumento, es preciso adelantar que este mismo evento fue narrado por el padre Las Casas, sólo que mostró una interpretación muy distinta del hecho, ya que el dominico dijo que los indios se habían defendido de los europeos porque querían despojarlos de sus armas para usarlas contra ellos. Entonces Las Casas reconoce la “templanza” de Colón por no haber reprimido a los naturales, y por haber procedido

según las reglas que nos dejó para ganarlos infieles Jesucristo, y San Pablo también al propósito de sí mismo dijo, que, indiferentemente, de todos era deudor, de bárbaros y griegos, sabios y no sabios, fieles y no fieles.²⁹²

²⁹¹ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 164-165.

²⁹² Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias I*, p. 305.

3. EL REINO DEL NUEVO MUNDO

Para emprender el *poblamiento*, Colón evocaba la tradición jurídica *omni insular*, la cual había sido instituida por Urbano II, uno de los principales teóricos del *Año Mil*, que la dispuso para donar la isla de Córcega al obispo Ambrosio y para repartir al clérigo de Pisa el Archipiélago de Lipari.²⁹³ Este pacto fue un pilar de una tradición dedicada a normar los sistemas jerárquicos, de parentesco y de reciprocidad entre los civiles que se organizan en torno al pacto del *dominium*, a partir del cual el sistema feudal volvió lícito el ejercicio del dominio terrenal sobre los *gentiles*, siendo las *Capitulaciones de Santa Fe* la máxima expresión de esta tradición.

La *bula Inter caetera*, la cual propiamente puede considerarse como “el primer documento constitucional del Derecho Público Americano”,²⁹⁴ no consideraba la teoría *omni insular* que tenía su origen en el derecho romano y en la tradición del derecho de gentiles, sino en la *verus imperator*, la cual justamente había sido la que había permitido el pacto de reciprocidades entre el papa Silvestre y Constantino, hacía más de una docena de siglos.²⁹⁵ Para esta postura política, el papa encabezaba la jerarquía natural del mundo, y él era el único que, en su condición de “vicario de Cristo”, podía donar las nuevas tierras a los Reyes Católicos, los cuales se mostraron preocupados mucho tiempo antes que los portugueses por encontrar las “islas y tierra firme, distantes y por descubrir, por el honor del Dios Todopoderoso y la ampliación del imperio de la cristiandad y la exaltación de la fe católica”.²⁹⁶

La centralidad de la bula *Inter Caetera* como la tecnología escrituraria prístina de la cual los primeros europeos echaron mano para establecer una relación de dominio sobre los naturales, es evidente, pues como señala Adriano

²⁹³ Adriano Sodolkow, *Etnógrafos coloniales*, p. 177.

²⁹⁴ Juan II acudió a la bula *Aeterni Regis* que Sixto IV promulgó, para exigir la posesión de los territorios por descubrir que estuviesen al sur de las Canarias. En Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 371. Ver también “Profecías y escritos sobre el Anticristo en castellano” algunos antecedentes que prefiguran la aparición de unas tierras develando la inminente llegada del Juicio Final. En José Guadalajara Medina, *El anticristo en la España medieval*, p. 127-164.

²⁹⁵ Luis Weckmann, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón*, p. 19.

²⁹⁶ David Abulafia *El descubrimiento de la humanidad*, p. 229.

Solodkow, fue un documento que tuvo en el mismo año de 1493, múltiples reelaboraciones. Existían muchos intereses y muchas aristas en lo referente al tipo de régimen de propiedad que era lícito establecer sobre los indios y los caníbales. En una de sus actualizaciones, fechada en junio de 1493, la bula afirma que aunque había algunas “naciones bárbaras” que debían ser convertidas, y otras pocas “abatidas y reducidas”, por lo general son pueblos que tienen derecho a gobernarse a sí mismos y pueden ser instruidos en cuestiones de la fe, pues en dichas islas

vive una inmensa cantidad de gente que según se afirma van desnudos y no comen carne y que, según pueden opinar vuestros enviados, creen que en los cielos existe un solo Dios creador, y parecen suficientemente aptos para abrazar al fe católica y para ser imbuidos en las buenas costumbres.²⁹⁷

Es una humanidad salvaje pero inocente, por eso es que el papa no busca esclavizarlos sino promover las buenas maneras de vivir y convertirlos en pueblos cristianos. Sugirió que para convertirlos en una civilización industriosa era preciso mandar rebaños de animales y maestros artesanos, además de clérigos y otros religiosos que fueran capaces de “dar medida y gobernar a los residentes de aquellas islas”.²⁹⁸

En menos de una década, el centro político se desplazó de La Isabela a Santo Domingo, tiempo durante el cual la influencia y la centralidad de Colón y de sus hermanos en el proyecto de expansión civilizatoria se fue desmoronando. El descontento de algunos de los tripulantes de la primera expedición de Colón, como Rodrigo de Triana, a quien supuestamente le correspondían los 10,000 maravedís que el Almirante prometió daría al primero en vislumbrar tierra firme, pero que prefirió dárselos a su amigo Rodrigo Sánchez, o la ríspida relación que tuvo el Almirante con Martín Alonso Pinzón, capitán de *La Pinta*, ya fuese porque Pinzón había sido mejor piloto que el Almirante, o porque el primero actuó “ciego de codicia y quizá lleno primero de soberbia” para obtener oro que no declaró a los

²⁹⁷ Cristóbal Colón, En *Etnógrafos coloniales*, p. 178.

²⁹⁸ En David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 230.

reyes.²⁹⁹ Por su parte, la Corona dispuso en 1494 que la extracción del “palo de Brasil” y de los metales eran un negocio del cual los reyes tenían el monopolio, para lo cual fue nombrado a Nicolás de Ovando como fiscal.

Para 1499, Colón tuvo que ceder al capitán Francisco Roldán Jiménez el cargo de Alcalde mayor de La Isabela como recompensa por su participación en las primeras expediciones, la cual nunca restituyeron los reyes.³⁰⁰ También Colón tuvo que ceder cuantiosos dividendos a Alonso de Ojeda, quien después navegó con Juan de la Cosa y con Américo Vesputio hasta Venezuela, inaugurando los llamados “viajes andaluces”.³⁰¹ A su vez, Vicente Yáñez Pinzón adquirió el cargo de Capitán y Gobernador de Santa María de la Mar Dulce, que después sería llamado río Amazonas.³⁰²

Desde la planeación de la segunda expedición, las facultades del Almirante se vieron menguadas de manera significativa. De entrada, ya no era socio directo de los reyes, sino que una instancia administrativa dirigida por Juan Rodríguez de Fonseca fue interpuesta, con la intención de mediar entre los asuntos de particulares y los de la Corona, la cual derivó en la Casa de Contratación de Sevilla, que el mismo Rodríguez de Fonseca presidió desde 1502 y hasta 1521. Pese a esta modificación, la lógica contractual del segundo viaje aún no rompía con la tradición portuguesa, pues independientemente de la fundación de pueblos cristianos con la intención de implementar el *poblamiento*, el fin último de la expedición aún era el de la explotación de las especias, de los esclavos y del oro.³⁰³ De esto es consciente el mismo Colón, pues aunque señala que la intención principal del segundo viaje era el de “asentar y poner en muy gran seguridad estas islas y ríos de oro”,³⁰⁴ también indicó tener la intención de obtener recursos económicos para otorgarlos a la Corona, “para que éstos pudiesen enviar

²⁹⁹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias I*, p. 69.

³⁰⁰ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 204.

³⁰¹ Cabe destacar que perdió sus ganancias frente a sus socios. Fue encarcelado entre 1502 y 1504 y luego liberado por Rodríguez de Fonseca.

³⁰² Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 447. Dice que se otorgaban 10000 pies de yuca a cada uno.

³⁰³ Julián Ruíz Rivera y Manuela Cristina García Bernal, *Cargadores a indias*, p. 20.

³⁰⁴ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 21.

a Oriente a 5,000 caballeros y 50,000 soldados de infantería, para liberar el Santo Sepulcro de Jerusalén”.³⁰⁵

Sobrepuestos a las pugnas internas del proyecto de Colón, los inversores finalmente sumaron esfuerzos para sufragar una segunda travesía: las tres naves y los 87 personajes del primer viaje, se convirtieron en 17 barcos tripulados por unos 1200 o 1500 aventureros. Los acuerdos firmados en las *Capitulaciones de Santa Fe* fueron invalidados, siendo sustituidos por las *Instrucciones dadas á Cristóbal Colón*, que fueron firmadas por los Reyes Católicos el 29 de mayo de 1493. La empresa comercial y de *poblamiento* ahora no solamente iba a ser supervisada por Rodríguez de Fonseca, lo cual es indicativo de que los esfuerzos de los europeos por colonizar al Nuevo Mundo procedían de diversas fuerzas en interacción, en contradicción y en transformación. Como parte de esta misma problemática, debe verse la encomienda dada al jerónimo fray Bernal Buyl, quien fue incorporado a la aventura trasatlántica para difundir la palabra de Dios y que “los moradores de las dichas islas é tierra firme [...] sean bien informados de las cosas de nuestra Santa Fe”.³⁰⁶

Más que difundir la palabra de Dios, lo que el padre Buyl hizo fue enemistarse con el Almirante, al acusarlo de no haberse esforzado en las víctimas del Fuerte Navidad, de las que se hablará más adelante, así como de no haber emprendido una expedición punitiva y el ajusticiamiento en contra del cacique Guacanagarí,³⁰⁷ del que se hablará más adelante. También acusó Buyl a Colón de haber masacrado a muchos indios en una fortaleza que fue nombrada como La Concepción, donde obtuvo mucho oro que no declaró sino que lo guardó para sí, y de haber infligido castigos corporales a los propios cristianos y de haber ejecutado a un aragonés llamado Gaspar Ferríz.³⁰⁸ Como era de esperarse, Buyl estuvo muy poco tiempo en la isla, tiempo durante el cual no dedicó esfuerzos para la conversión de los indios, razón por la cual el revisionista fray Bartolomé de las

³⁰⁵ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 222.

³⁰⁶ Navarrete; Colecc. diplom., XLV, p. 185-186.

³⁰⁷ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 473.

³⁰⁸ Fita Fidel, “Fray Bernardo Buyl. Documentos inéditos”, p. 375.

Casas denostó a Buyl, de quien dijo, “luego, ni ejerció su oficio, ni pareció si lo tenía”.³⁰⁹

Pese a estas contradicciones que nos exigen complejizar la definición del tipo de estado que se impuso en el Nuevo Mundo, había un código cultural compartido que en última instancia es el que permite pensar en un proceso general y unitario sobrepuesto a las pugnas de particulares, que se engloba en la religión cristiana y en sus códigos culturales, que son compartidos por distintos grupos culturales europeos. Así como la violencia es un código cultural que se instituye como un proceso de socialización en las relaciones interétnicas por parte de los europeos, también lo es la heterogénea liturgia cristiana y su tradición jurídica.

Destaca fray Bartolomé de las Casas que el 25 de septiembre de 1493 en el puerto de Cadiz, todos los tripulantes juraron sobre un crucifijo y un misal, obedecer a los Reyes católicos y al Almirante, aunque lamenta que todavía fueron tiempos dónde muy pocos religiosos y eclesiásticos fueron enviados a supervisar la empresa trasatlántica.³¹⁰ En 1501 el papa amplió la *bula* autorizando el despojo y el cobro de diezmo a los naturales, al año siguiente se invalidó el cargo de *Almirante y Visorey* que ostentaba Colón, junto con todos sus privilegios y se le prohibió seguir practicando el comercio de esclavos, aunque la Corona le ofreció algo de oro y el derecho a seguir explorando.³¹¹

Como se mostrará en lo sucesivo, no existe un límite entre el proyecto de conversión y el de conquista bajo el discurso patrimonialista del Nuevo Mundo. Prueba de ello lo aporta el tipo de empresas que se instituyeron. La Casa de Contratación, que fue creada como una instancia mediadora entre la Corona y los particulares en los asuntos sobre América, que tuvo en la persona de Nicolás de Ovando a su primer administrador, la función la de fiscalizar los bienes de Colón y la de asegurar el monopolio de la extracción del oro y del palo de Brasil para la Corona, además de administrar los recursos para la creación de las *sociedades armadas*. Dicha institución creció en funciones, al punto que para 1511 adquirió la

³⁰⁹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de los indios de la Nueva España I*, p. 345.

³¹⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias I*, p. 349.

³¹¹ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 451-452.

capacidad de ejecutar sentencias judiciales.³¹² Una *Instrucción* destinada a Ovando, fechada en 1501 –y ratificada desde la isla La Española en los años de 1508 y 1513-, le pedía que se encargase de implementar una eficaz evangelización:

por cuanto nos con mucho cuidado habemos de procurar la conversión de los indios a nuestra Santa Fe Católica; y si allá fuesen personas sospechosas de la fe a la dicha conversión podría ser de algún impedimento, no consentiréis ni daréis lugar que allá vayan moros, ni judíos, ni herejes, ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a nuestra fe, salvo si fuesen esclavos negros o otros esclavos negros que hallan nacido en poder de cristianos nuestros súbditos naturales.³¹³

El valor de mercancía o de objeto vendible o redimible sirvió para establecer un régimen patrimonialista sobre los gentiles; conforme se desarrollaron los procesos de intercambio material y simbólico, su identidad comenzó a reconocer atributos positivos (tenían yacimientos auríferos, eran dóciles y una incipiente prefiguración del cristianismo en su religión) que permitieron a los distintos grupos europeos disputarse el derecho de ejercer el poder temporal sobre ellos al proyectar algunos valores negativos que definían a ciertos grupos y ciertas prácticas culturales desarrolladas por los europeos; sin embargo, esta contradicción que aparentemente reivindica el valor del indígena, no es sino un ocultamiento ideológico que se incrusta en una estructura de larga duración que tiene como eje de sus reflexiones el tema del “espacio de la muerte”.

Tal como los caucheros del Putumayo desplegaron una “fraseología de la conquista” con la cual pudieron “fetichizar el principio de deuda”, y así engatusaron a los indios, Adriano Solodkow advierte una estrategia similar en la ambigüedad con la cual los europeos aplicaban las obligaciones contractuales a los a los “nuevos”, a las “naciones bárbaras”, y en las estrategias que buscaban “abatir”, “persuadir”, “reducir” o “convertirlas”.. Y es que la humanidad americana surge en una trayectoria narrativa dominada por el “espacio de la muerte”, que por fuerza

³¹² Julián B. Ruíz Rivera y Manuela Cristina García Bernal, *Cargadores de indias*, p. 35-39.

³¹³ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios*, p. 124.

no sólo muestran las dudas y confusiones del colonialismo emergente, sino que además implican que el indígena, tal como es, no puede ser aceptado, su aspecto moral y religioso debe ser modificado y sus rasgos culturales transformados. Estas ambigüedades clasificatorias durarán décadas y se irán modificando, en medio de etnocidios y prolongados debate jurídicos-teológicos, de acuerdo con las necesidades de la expansión colonial y los diversos modos de resistencia indígena.³¹⁴

Este proceso permite ocultar la violencia colonial que los cristianos ejercen contra aquellos bárbaros a los que considera una amenaza para su proyecto civilizatorio, que es la que permite hacer política y ciencia. La identidad caníbal es ante todo una humanidad y una geografía cuyo referente está inmerso en una “economía del terror”. A continuación se mostrará cómo es que el episodio de los caníbales del Fuerte Navidad y las Amazonas son dos construcciones producto de la “economía del terror” –y la segunda de la “economía política del amor”, en particular- de la trayectoria de una forma de historia acumulativa particular.

4. LOS CANÍBALES DEL FUERTE NAVIDAD

La noche del 24 de diciembre de 1492, la carabela Santa María sufrió una avería cerca de una bahía del litoral de Haití, por lo que los tripulantes tuvieron que aproximarse a una playa en la cual fueron socorridos por unos indios que estaban desnudos. Con los restos de la nave edificaron una empalizada que llamaron Fuerte Navidad, para honrar a la Virgen María y su Inmaculada Concepción, pues fue su gracia la que aquella noche les permitió sobrevivir al naufragio.³¹⁵ Evocando el tema del mito de incoación y el de la lógica sacrificial, lo que se enfatiza con la Natividad es la Inmaculada Concepción y la historicidad del Hijo, no la manifestación del Espíritu Santo que honra el milagro de la Redención.

³¹⁴ Maurucio Adriano Solodkow, *Etnógrafos coloniales*, p. 180.

³¹⁵ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 222.

Dotados de provisiones para abastecerse por cerca de un año, así como de diversos objetos que consideraron útiles para comerciar con los indios amigos que parecían pacíficos y dóciles, se quedaron al resguardo de la fundación cristiana entre 38 y 40 hombres.³¹⁶ De las poquísimas noticias con las que contamos para conocer la identidad de los colonos, el padre Las Casas afirma que quedaron a cargo de un tal Diego de Arana, y que entre ellos estaba un cirujano, un confesor de la reina, un sastre y un cordobés que era escribano, razón por la cual fue quien asumió el cargo de alguacil.³¹⁷ La nave de Colón zarpó el 4 de enero de 1493, y fue esa la última vez que se supo de aquellos navegantes, pues cuando los europeos volvieron en la segunda expedición, el edificio había sido quemado y los cristianos asesinados.³¹⁸

El que no se conozcan más datos sobre los personajes que se quedaron al resguardo de la edificación a comerciar y a trabar amistad con los nativos, puede deberse a la condición social de los viajeros, la cual los mantuvo al margen de las noticias que se consideraban dignas de ser consignadas por sus difusores, pero también podría deberse a la simple razón de que el evento jamás hubiese ocurrido. Muchos de los estudiosos dudan siquiera que los europeos de la primera expedición hubiesen podido conocer la ubicación real de la isla.³¹⁹ Esta es la razón por la cual parece que la invención de la historia del Fuerte Navidad sería parte de una estrategia político-religiosa que reproduce la “economía del terror”, a condición de volver al “otro” un salvaje peligroso que es preciso domesticar. Los europeos al ubicarse como las víctimas potenciales, hacen de la violencia una práctica que los previene de hipotéticos ataques, pero también es un código de socialización, dentro de la cual se desarrollan las relaciones interétnicas.

Dado que en esta tesis importa menos develar la historicidad del hecho histórico que entender cómo la cultura historiográfica cristiana y su tradición político-jurídica reaccionaron para organizar su idea del otro en este complejo contexto, es preciso ahondar en como la historia del Fuerte Navidad instituye un

³¹⁶ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 213-215.

³¹⁷ Bernard y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 78. Ramón Iglesia, *El hombre Colón*, p. 37.

³¹⁸ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 217.

³¹⁹ Antonio Núñez Jiménez, *El Almirante en la tierra más hermosa*, p. 63 y ss.

prejuicio sobre la condición salvaje de los caníbales sobre los cuales es preciso ir estableciendo un orden político, religioso, cultural y científico.

Supuestamente, los indios amigos que se quedaron con los españoles y quienes les ayudaron a edificar el Fuerte Navidad procedían de uno de los cinco linajes que se disputaban el dominio de la isla, que era gobernado por un cacique llamado Guacanagarí. Cuando los españoles volvieron se encontraron con sus asentamientos abandonados, y no fue sino hasta que comenzaron a incursionar en un territorio (como una geografía del más allá compuesta con atributos del Purgatorio, del Diablo y de la Herejía) que dibujaba una alteridad salvaje definida fundamentalmente por un “economía del terror” que atenta tanto contra el orden civil como el orden cósmico del mundo, que se encontraron con algunos gentiles que les dieron noticia de lo sucedido. De Guacanagarí no tenían noticia. Estos indios a los que capturaron les dijeron que algunos de los colonos se enfermaron y habían muerto, que otros decidieron irse a la selva a vivir “con sus mujeres y también con otras mujeres” y que el resto de sus compañeros, que se habían quedado en la fundación, terminaron por eliminarse entre sí, que “por celos, se mataron unos a otros, para apoderarse de las mujeres y del oro”.³²⁰

Del conjunto de testimonios que se pudieron revisar que afirman que los españoles regresaron a la misma isla en la que habían dejado la fundación y que dan por verdadera la historia de la destrucción del Fuerte Navidad, algunas versiones afirman que los europeos se encontraron con los escombros de la edificación, otros documentos afirman que se encontraron con los cuerpos de sus compañeros en estado de descomposición, como osamentas o sólo con partes de sus cuerpos. Es pertinente destacar el sombrío texto de Guillermo Coma –también conocido como Nicolás Esquilache–, quien también contribuyó a afianzar la idea de que la violencia del episodio del Fuerte Navidad se había desatado por “el exagerado libertinaje de los españoles con las mujeres de los indios: porque como cada español quiso apoderarse de cinco mujeres”.³²¹

³²⁰ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 297.

³²¹ Guillermo Coma, “*De insulis miridiani atque indici Maris nuper inventis*”, p. 191.

El médico Álvarez Chanca hace una distinción entre dos tipos de hombres que habitaban la isla cuando habla de los caníbales y de los *taynos*, siendo estos últimos un grupo de indios “buenos” con quienes terminó por establecer una alianza para combatir a los salvajes. También señala que fueron los mismos europeos los agentes que desplegaron la violencia en la nueva tierra, y que fue por eso que los naturales reaccionaron asesinando a los españoles y destruyendo la fortificación. Pese a este reconocimiento, a continuación plantea una descripción del escenario que presencié, en el que inmediatamente despliega el “economía del terror”, justificando el ejercicio de la Guerra Justa. El médico emprende una descripción sobre la religión y los rituales de los caníbales como una práctica antieucarística, dedicada a la antropofagia -la cual será desarrollada bajo una forma de organización política y religiosa en los capítulos sucesivos- y a los placeres de la carne (a la corrupción a partir del verbo y la carne). Afirmó haberse encontrado con que este grupo de caníbales tenía en sus altares domésticos “huesos de brazos e piernas de ombres”, a quienes les tomaron “más de veynte mugeres”.³²² También dijo haber disciplinado a otros gentiles que en el fogón de una choza estaban “coziendo en una olla, un pescueço de ombre. Los mochachos que cativan córtanlos el miembro e sírvence de ellos fasta que son ombres después”.³²³

En este contexto de incertidumbre y de una violencia latente se prefigura una historia política y una cultura diplomática que contribuyó a crear un referente cultural e histórico para clasificar a los gentiles, por ahora apenas da la certeza de que la tierra la disputan cinco reinos, cada uno representado por un cacique.

Aunque Colón y sus más cercanos amigos tenían confianza en el rey taíno Guacanagarí, el que no se hubiese aparecido para recibir a los cristianos y darles razón de lo sucedido en el episodio del Fuerte Navidad hizo que muchos de ellos comenzaran a tener serias dudas. Después de algún tiempo lograron dar con él, y éste se disculpó por haberse mantenido oculto de sus amigos, pero dijo que temía sus represalias. Les contó que el señor de otro de los cinco linajes de la isla, que

³²² Diego Álvarez Chanca, “Carta de Diego Álvarez Chanca”, p. 116.

³²³ Diego Álvarez Chanca, “Carta de Diego Álvarez Chanca”, p. 118.

se llamaba Caonabio y que era su enemigo, había atacado la empalizada española; aunque Guacanagarí con su gente los enfrentaron, fueron vencidos, pues eran gentes muy fieras. Como prueba de su fidelidad ante los cristianos, les mostró una herida que tenía en el muslo, la cual le dijo le fue infligida durante la defensa del fortín. Hay otra versión que desmiente al cacique y a Colón, la cual niega que el cacique hubiese tenido herida alguna, y que jamás lo vieron renguear al caminar; otro testimonio afirma que la herida no la tenía en la pierna, sino en un brazo;³²⁴ otra afirmó que justamente el médico Álvarez Chanca había curado su herida –aunque en la documentación revisada del personaje nada dice del hecho, sí dice que Guacanagarí le dio mucho oro a Colón que no declaró a los reyes.³²⁵

Michel de Cuneo presenta una de las primeras descripciones sobre las prácticas devocionales y ritos de los isleños, así como algunos elementos de su panteón divino, como el médico, aunque importa destacar que a diferencia de él que distinguió a los caníbales de los taínos, pudiendo reconocer una humanidad inocente y potencialmente cristiana. Cuneo es uno de los autores que no establece una distinción entre el caníbal y el indio, por lo que sólo aporta la posibilidad de destruirlos. Contó haberse encontrado un templo con dos estatuas de serpientes que fueron talladas en madera, las cuales servían como augurios a sus sacerdotes, quienes las convocaban y ofrendaban para conocer la suerte de los enfermos. De lo poco que pudo saber sobre sus prácticas rituales es que si los ídolos negaban la posibilidad de recuperar la salud del paciente, sus parientes debían “corta[r] la cabeza al enfermo y a pone[r]la a cocer”. Duda Cuneo que en este caso los caníbales se comían a sus muertos, ya que cree que tienen por costumbre poner a hervir las partes del muerto y hacer con sus carnes ungüentos y medicinas, mientras que los huesos los usan como ofrendas para honrar y comunicarse con su deidad principal, pues son unos salvajes monoteístas, al que llamaban Seity. En este punto la postura de Cuneo sobre la religión de los

³²⁴ Guillermo Coma, “De las islas del Mar Meridional e Indico recientemente descubiertas bajo los auspicios de los invencibles reyes de España”, p. 195.

³²⁵ Diego Álvarez Chanca, “Carta de Diego Álvarez Chanca”, p. 126. Según Pedro Mártir de Anglería desde un punto de vista enciclopédico y con una prudente distancia histórica sentenció que si bien el cacique no fue culpable de haber fraguado el ataque contra los cristianos, tampoco se esforzó en defenderlos. En Pedro Mártir de Anglería, *Décadas*, p. 22.

bárbaros, en la que plantea que la antropofagia se practica por ignorancia (pecados veniales) y no por ser enemiga de la ley de Dios (pecados mortales):

los dichos caníbales y los indios no adoran cosa alguna fuera del ídolo, pero no le hacen sacrificios ni saben quién es Dios, ni quién el diablo. Viven como las bestias; comen cuando apetece; tienen relaciones abiertamente cuando así lo desean y salvo los hermanos y las hermanas, todo lo demás es común. No son celosos y, según creo, son gente fría y no muy sensual, lo cual atribuyo a que se alimentan mal.³²⁶

Más adelante, los españoles entraron en contacto con otros indios civilizados, lo que permite ampliar el repertorio de actitudes políticas y religiosas con los que van entrando en contacto. Los de otra aldea que los recibieron de buena manera, y tenían una complejidad tecnológica mayor entre esta comunidad de bárbaros, los cuales les ofrecieron pescados y serpientes cocidas, que eran “del tamaño de cabrito. Hallamos además unas 36 o 38 serpientes vivas, atadas con cuerdas como si fueran monos”.³²⁷

La trayectoria discursiva que alimenta Cuneo hace de la religión y de la antropofagia no solamente una práctica antieucarística, sino una práctica cultural, pues a partir de sus mitos, ritos y demás creencias, son capaces de conocer sus tradiciones. Son distintos de los caníbales y de los “indios simples” en la medida en la cual cuecen sus alimentos (aunque sean monos y serpientes) y son capaces de conceptualizar a una deidad suprema. Se trata de indicios de que son bárbaros que son susceptibles de ser cristianizados, lo cual será desarrollado más ampliamente en los siguientes capítulos. Por ahora sin embargo, es preciso hacer referencia al discurso simétrico o reversible de Cuneo, en el que los gentiles en vez de tener aspectos culturales y teológicos que los suman al proceso civilizatorio occidental, son portadores de elementos que emanan de la antieucaristía, y que se expresan como una transformación patógena del cuerpo y el verbo de Cristo.

El testimonio de Cuneo sobre el Fuerte Navidad es sintomático de la “paranoia colonial” que alimentó la imagen salvaje del nativo como un agente

³²⁶ Michel de Cuneo, “De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...”, p . 153.

³²⁷ Michel de Cuneo, “De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...”, p .155.

patógeno que debe ser eliminado. Cuenta que cuando volvieron los europeos encontraron entre los escombros, a todos los cristianos “muertos, tendidos sobre la tierra, las cuencas de los ojos vacía[s]”.³²⁸ Otro testimonio que da cuenta del suceso el historiador Ramón Iglesia, afirma que los europeos se encontraron dos cadáveres putrefactos flotando en las playas de las tierras de Guacanagari: “el uno mancebo y el otro viejo a lo que parecía; y el viejo tenía una soga [...] de las de Castilla, a la garganta, tendidos los brazos y atadas las manos a un palo, como en cruz”.³²⁹ Otra imagen que contribuyó a solidificar el imaginario siniestro sobre la geografía y la humanidad que se devela es la de un tal Simone de Verde, quien contó que fueron 12 los cuerpos que los españoles encontraron de sus amigos, entre los escombros del Fuerte Navidad.³³⁰ Guillermo Coma afirma que fueron diez los cadáveres que rescataron, los cuales ya estaban

miserablemente desfigurados, cubiertos de polvo y manchados de sangre, su cuerpo, a un fiero, ya putrefacto. Casi tres meses habían yacido, abandonados e insepultos al aire libre. Los compañeros lloraron y gritaron sobre sus restos, que no se podían reconocer por la deformación; sus almas fueron aplacadas con un solemne funeral y fueron sepultados según el rito cristiano.³³¹

Cobrar venganza en contra de los asesinos del Fuerte Navidad conlleva también la necesidad de llevar a cabo un proyecto civilizatorio que avala el ejercicio de la Guerra Justa y ampara a los que participaron en el plan de salvación, pues habrían cumplido con la misión de liberar a los indios sojuzgados de los crueles caníbales. De esta situación da cuenta Guillermo Coma cuando dijo haber llegado a una isla que era azotada por unos caníbales que vivían en un archipiélago que se encontraba a más de una milla de distancia. Le contaron que sus violentas incursiones, estos caníbales solían raptar a los niños de los isleños, los cuales castraban para engordarlos y después consumirlos; también se robaban

³²⁸ Michel de Cuneo, *De novitatibus insularum oceani Hesperii repertarum a Don Christoforo Colombo genues*, p. 145.

³²⁹ Diego Álvarez Chanca, “Carta de Diego Álvarez Chanca”, p. 125.

³³⁰ Simone de Verde, “Carta de Simone de Verde”, p. 174.

³³¹ Guillermo Coma, *De insulis miridiani atque indici Maris nuper inventis*, p. 192.

a las mujeres, a las cuales violaban y mantenían cautivas, y después de que parían a sus crías, se las comían.³³²

La información que brinda Giovanni d'Bardi va en un sentido similar. Cuenta que andando por un trecho se encontró con unos caníbales que traían a unos pobres indios cautivos, “todos los cuales habían cercenado las partes viriles”.³³³ Los españoles liberaron a los cautivos y esclavizaron a los caníbales sobrevivientes, acorde con la tradición de la donación papal, que autoriza a los cristianos a tomar de cautivos para sufragar los gastos de la Guerra. La “economía del terror” es neurálgico en la producción del otro como un agente terrible. Cuenta él mismo que después de haber vencido a un contingente de indios,

uno de los hombres, pese a tener una herida en el cuerpo por la que le salían los intestinos y otras dos en la espalda, seguía nadando mientras con sus propias manos vivía a introducirse las tripas, y al que al final terminamos matando a lanzadas; y, la segunda, que una de las mujeres, mientras nadaba, disparó con un arco y una flecha que atravesó a un vizcaíno de lado a lado.³³⁴

Las expediciones punitivas emprendidas en las islas en contra de los caníbales prefiguran a las crónicas que serán elaboradas por los conquistadores en tierra firme tres décadas después.

Uno de los desdoblamientos fundamentales del tropo caníbal procede de las expediciones punitivas que emprendieron para reprimir a los perpetradores de los crímenes contra los cristianos del Fuerte Navidad. Su amplitud semántica y su indefinición, contribuyen a que el contenido del tropo caníbal sea inestable y participe de múltiples relaciones de sentido. El verbo y la carne, además de hacer referencia a un progreso tecnológico y material sustentado en el oro y en la producción de textos, remiten a una cultura salvaje que consume carne humana, practica sacrificios humanos y comete transgresiones sexuales, como rituales contrapuestos a la voluntad de Dios.

³³² Guillermo Coma, “*De insulis miridiani atque indici Maris nuper inventis*”, p. 183.

³³³ Giovanni d'Bardi, “Sobre el itinerario de la segunda navegación”, p. 179.

³³⁴ Giovanni d'Bardi, “Carta de Giovanni De'Bardi”, p. 166.

Aunque la primera descripción de los caníbales poseedores de grandes yacimientos auríferos no se corroboró ante la evidencia empírica, el episodio del Fuerte Navidad representado por la imagen de los cuerpos de los cristianos expuestos, insepultos y podridos, sí arraigó en el imaginario medieval (como se verá en el aspecto político y de conquista como en el evangélico y enciclopédico de los capítulos sucesivos). Aunque se desecha la imagen de los gigantes de la teratología medieval, su representación es la de unos salvajes que toman el lugar de los “objetos míticos de tortura” que alimentan su “paranoia cultural”, y la reproducen en sus descripciones.

Esta caracterización es la que permitió que los europeos desplegaran un código cultural común a partir del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos de los indios al proyectar “una mitología paranoica colonial en la que hacen con muecas malignas el descuartizamiento, el canibalismo y la exhibición de partes del cuerpo y calaveras”.³³⁵ El tropo caníbal permite que vayan juntos elementos que en otros sistemas de pensamiento aparecen disociados; pero, desde un campo de desdoblamiento pautado por una exégesis antieucarística, permite que las propiedades sensibles de la carne, del verbo, del oro, de la interpretación de textos históricos y canónicos y de su producción definan la identidad del nuevo salvaje. El caníbal condensa atributos del mundo antiguo y salvaje cristiano (como el Purgatorio, la Herejía y el Diablo), pero dispuestos en una nueva situación.

Es preciso recuperar la propuesta de Marshall Sahlins de la “economía política del amor”, desde las consecuencias de la exégesis sacrificial de la Inmaculada Concepción, que se sugiere, derivarán en la constitución de una doctrina moral que encumbra las relaciones sexuales fuera del matrimonio como el pecado capital al que se enfrentan los gentiles del siglo XVI. Y es que las propiedades de las diosas mesoamericanas son producto de la tensión entre el Pecado Original y una “economía política del amor”.

³³⁵ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*, p. 145.

5. LAS AMAZONAS Y LA “ECONOMÍA POLÍTICA DEL AMOR”

Michel de Cuneo presenta es la historia del primer mártir cristiano en la historia de las relaciones trasatlánticas a partir de nombrar la región del “Cabo de la Flecha”. Cuenta Cuneo que durante la expedición punitiva a los agresores del Fuerte Navidad se enfrentaron a unos caníbales en un archipiélago que nombraron como las “Once Mil Vírgenes”. Los españoles liberaron a dos mujeres y a dos hombres, los cuales tenían “amputado el miembro genital a raíz del vientre”, aunque en la refriega murió un español:

Logramos apoderarnos de la canoa con los que la tripulaban; creyéndolo muerto, echamos al agua a un caníbal herido de lanza, pero lo vimos empezar a nadar; entonces lo tomamos nuevamente con un garfio y le cortamos la cabeza con un hacha sobre la borda de la embarcación. A los demás caníbales y a sus esclavos los enviamos más tarde a España. Estando yo en la barca me apoderé de una mujer de los caníbales, muy hermosa, la cual el señor Almirante me donó. Teniéndola en mi estancia desnuda según es su costumbre, asedióme el deseo de solazarme con ella; queriéndolo poner en ejecución y no admitiéndolo ella, me trató de tal manera con sus uñas, que jamás hubiese querido haber comenzado; visto lo cual, se he deciros todo, tomé una cuerda y la azoté fuertemente, mientras ella daba gritos inauditos. Pero al final, nos encontramos de acuerdo de tal manera, que os digo que para eso parecía amaestrada en una escuela de ramerías. Al cabo el señor Almirante le puso por nombre Cabo de la Flecha, en recuerdo de aquél que por una flecha perdió la vida.³³⁶

Esta cita muestra claramente cómo la “economía del terror” opera en la génesis y en la adaptación del concepto caníbal en su dimensión relacional, según adaptó Jáuregui el modelo de Taussig.³³⁷ Sin embargo, dado que la amplitud

³³⁶ Michel de Cuneo, “*De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...*”, p. 144. Da noticias de que hay oro en otra isla, Jamaica. Cuando llegaron a la bahía de Guantánamo, unos indios huyeron y después volvieron con alimentos.

³³⁷ “La violencia sobre el cuerpo colonizado asegura su dominio y conjura lo siniestro femenino y el horror del conquistador. La caníbalesa que se resiste es torturada, la que se ofrece es pavorosa. En el cuarto viaje –poco antes de hallar caníbales- Colón relata que le fueron ofrecidas dos niñas desnudas que él consideró eran brujas y putas, y que devolvió atemorizado. La percepción colombina del ‘temido regalo’ es común”. Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 57.

semántica del concepto caníbal involucra otros ejemplos, según la lógica de transformación de la calidad patógena del verbo y la carne, es preciso acudir a un instrumento hermenéutico más: la economía política del amor. Este episodio de Cuneo que inicia con el mártir del “Cabo de la Flecha”, pasa por la decapitación del caníbal y por la violación de la “canibalesa”, culmina con otra expresión de la “economía del terror”. Además de la costumbre de los caníbales por castrar a sus cautivos para hacerlos engordar y después comerlos y de su terrible sensualidad, los caníbales también son sodomitas. De esto también habla Cuneo:

Por lo que hemos visto en todas estas islas, tanto los indios como los caníbales son sodomitas, sin saber, pienso, si hacen bien o hacen mal. Hemos juzgado que este maldito vicio debe tener su origen en los caníbales, gente feroz que subyuga a los indios y se los come, y para colmo de desprecio, los somete a semejante afrenta, que luego se propaga entre ellos.³³⁸

Para los fines de esta tesis, la “economía política del amor” funciona como la “economía del terror”, pero opera dentro de la dicotomía Inmaculada Concepción-Pecado Original. Fue dispuesta por el antropólogo Marshall Sahlins para tratar de comprender el malentendido intercultural que propició la “inversión ritual” que derivó con el sacrificio del capitán James Cook. El hecho es el siguiente. Los ingleses desembarcaron en 1778 y los nativos de la isla *Kaua'i* reconocieron en el capitán Cook al dios agrícola Lono, razón por la cual fue colmado de lisonjas; luego de 13 meses de convivencia los ingleses partieron, pero tras la avería de su navío debieron regresar a la isla para repararla, siendo entonces que Cook fue tomado como prisionero y después asesinado.

A Sahlins no le resultaban satisfactorias las hipótesis de los historiadores y antropólogos que sugerían que el cambio de actitud de los nativos se habría desatado a causa de algún gesto desplegado por los ingleses que los nativos habrían interpretado como amenazante; tampoco lo convencían las explicaciones que sugerían que al ser cíclicas las conciencias históricas de los *maoríes*, éstos

³³⁸ Michel de Cuneo, “*De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...*”, p. 153-154.

habrían sido incapaces de asimilar en su memoria que su dios hubiese vuelto en un momento impensable, por lo que su sacrificio habría suprimido el hecho.

La clave del malentendido se encuentra en el intercambio sexual que subyace al principio de “deuda”. Durante las primeras interacciones, los nativos sustraían objetos de los barcos, pero esta práctica que fue “detenida por los anticonjuros burgueses de los sagrados derechos de propiedad”. Cancelada esta manera de intercambio, la lógica comercial generalizada que más fructificó fue la del sexo por mercancías, siendo la introducción de objetos europeos entre los nativos lo que desestabilizó el sistema y el estatus político “tradicionales. El “pago” de los “favores sexuales” a las mujeres maoríes mediante objetos y comida fue como los europeos retribuyeron la “deuda”, pero los nativos tenían en el *erotismo* una noción polisémica.

La amplia categoría de *aloha* pautaba las relaciones de parentesco, las jerarquías y los sistemas de intercambio entre los nativos; destaca Sahlins que muchos de los cantos de guerra eran también cantos eróticos,³³⁹ y que aunque resultase paradójico desde el punto de vista de una ética protestante que los tildaba de ser sexualmente desenfrenados, tenían unas 20 formas distintas de nombrar las “relaciones sexuales ilícitas”.³⁴⁰ A partir de la noción de “akua” es que Sahlins se propone advertir cómo fue que los nativos fetichizaron el principio de “deuda”.³⁴¹

La “economía política del amor” permite develar la estrategia del ocultamiento de la situación colonial cuando los europeos se asumen como

³³⁹ Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 32.

³⁴⁰ La sexualidad “Le incumbía tanto a hombres como a las mujeres, a los jefes como a los vasallos. Se practicaba tanto el raptó de esposas como el de maridos, la hipogamia como la hipergamia, la homosexualidad como la heterosexualidad. Algunos gobernantes famosos eran bisexuales, pero la preocupación por el sexo se manifestaba tanto en la virginidad impuesta a determinadas jóvenes como en las libertades concedidas a otras. Desde el punto de vista sociológico, el amor era un principio decisivo de la configuración (o falta de configuración) de la familia y de su división del trabajo. Constituía un medio favorecido de acceso al poder y a la propiedad. Se podía ganar o perder rango y tabú por medio del sexo”. En Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 28.

³⁴¹ Marshall Sahlins dice El *calcul sauvage* parece compartir con su más famoso primo (la *penseé sauvage*) una gran capacidad para neutralizar los sucesos que lo rodean: “Nada humano les resultaba verdaderamente extraño a los hawaianos, sino que más bien al revés. Siempre existió la categoría *akua*, generalmente traducida por ‘dios’ o ‘divino’”. Más adelante amplía: “esto [*akua*] y no el *mana*, funciona como una categoría semántica cero, pues denota no tanto un contenido determinado como lo notable de la experiencia”. En, *Islas de historia*, p. 45.

víctimas de las mujeres maoríes. En este momento los ingleses tenían ya noticia de que otros expedicionarios de la isla de Maui habían contraído un “mal venéreo” cuando empezaron a tener relaciones sexuales con las nativas.³⁴² Por eso fue que Cook impuso un régimen de abstinencia sexual a su tripulación, a la cual solamente él se ciñó, pues como indicaron los mismos tripulantes en sus diarios, todo el tiempo las mujeres “deseaban ser amadas”.³⁴³ El lugar que ocupó Cook a través de la lógica del intercambio sexual es lo que lo ubicó como Lono, el dios agrícola de los maoríes que debe ser sacrificado para brindar mantenimientos, y que vuelve cada año.³⁴⁴

La “economía política del amor” producirá a las amazonas como un desdoblamiento de los caníbales en su sentido de ser mercancías, pero dado que se aplicará como un producto de la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original en el último capítulo, sus propiedades serán dispuestas eventualmente para dotar de contenido cultural y de un sentido ritual a las diosas de los mantenimientos y de la sexualidad. Lo que la “economía política del amor” permite ver en este capítulo, es el lugar que ocupan las mujeres de los caníbales bajo este régimen patrimonialista.

Los europeos deben hacer frente a la aparición de la “sífilis”, como una “marca” que procede del sacrificio de una “especie” patógena, aún no desde una explicación moderna y científicista, sino desde el principio sacrificial que habría dispuesto a las amazonas retomando atributos de modelos conocidos posibles en su horizonte histórico, que se modifican conforme suceden las relaciones

³⁴² “el cálculo trascendental del amor que hacían las mujeres hawaianas no era algo que los británicos pudiesen comprender. Tampoco mereció al principio la etiqueta de ‘prostitución’ que pronto habría de recibir. Las mujeres ‘estaban poco influidas por intereses determinados en su relación sexual con nosotros’, dice una característica anotación del diario, ‘ya que solían recurrir casi a la violencia para obligarnos a abrazarlas, independientemente de que le regalásemos algo o no’. No obstante, los marinos británicos sabían cómo retribuir los servicios recibidos; para decirlo con mayor exactitud, reificaban los abrazos de las mujeres convirtiéndolos en ‘servicios’ por los regalos que les hacían a cambio”. En Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 25.

³⁴³ El testimonio de un tal Beaglohole dice que las mujeres “empleaban todas sus artes para atraer a nuestra gente a sus casas, y al darse cuenta de que no habían de ser seducidos por sus halagos, trataban de obligarlos y eran tan insistentes que no aceptaban ser rechazadas en absoluto”. En Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 21

³⁴⁴ Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 27.

interculturales, y que en última instancia sirven tanto para introyectar la experiencia como para transmitir sus expectativas y emprender los ocultamientos necesarios de la situación colonial.

Ruy Díaz de Ysla, quien fuera cirujano en la segunda expedición de Colón, publicó en 1539 su “Conocimiento, experiencia e innovación frente al ‘mal serpentino’ o ‘bubas’”, dónde afirmó haber atendido a numerosos tripulantes que enfermaron de sífilis en esta segunda expedición, la cual se difundió rápidamente en Barcelona. Se sabe que Martín Alonso Pinzón cuyo navío tocó tierras europeas el 15 de febrero de 1493 llegó enfermo de sífilis, muriendo al poco tiempo,³⁴⁵ y que la enfermedad proliferó en Europa entre los años 1493 y 1495. Fernando Colón dijo que durante el cuarto viaje de su padre, “parte de la gente había muerto, y más de ciento sesenta de los supervivientes estaban enfermos del a erupción francesa”. Incluso es posible que la supresión de las dinastías de la Casa de Valois y la Casa de Tudor estuviese ligada a la propagación de la enfermedad entre la nobleza europea, María de Escocia padecía la enfermedad; se decía que César Borgia sufría de “úlceras” y de “dolor en la ingle” en el año 1500, y que para 1503, “su rostro estaba desfigurado por ronchas rojas y granos”; el papa Julio II, no permitía que le besaran los pies, pues estaban desfigurados por las llagas.³⁴⁶

El “mal francés”, que era llamado “enfermedad de Nápoles” por los franceses, mientras que los chinos hicieron referencia a ella como la “úlceras de Cantón”, fue nombrada como *morbo serpentinum* por el médico que trató la enfermedad entre los tripulantes de Colón, porque como una víbora es “repugnante, peligrosa y terrible, así también esta enfermedad es repugnante, peligrosa y terrible”.³⁴⁷

Giovanni d’Bardi afirma que es un pueblo muy sensual, que las mujeres de los caníbales “se entregan al placer en todas partes a semejanza de los animales [...] son extraordinariamente inclinadas a los placeres de Venus y lascivas”, al punto que administran brebajes o aplican mordeduras de animales a los hombres: “desgarran la ingle hasta que se hincha. Ello hace que entre ellos muchos pierdan

³⁴⁵ Bernard y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo I*, p. 81.

³⁴⁶ Alfred Crosby, *El intercambio transoceánico*, p. 161.

³⁴⁷ Alfred Crosby, *El intercambio transoceánico*, p. 137.

los testículos y se vuelvan eunucos”.³⁴⁸ Esta condición sensual y salvaje de las Amazonas americanas reaparece constante en la literatura de viajes del siglo XVI. Cabe destacar a Francisco de Orellana en su expedición por la región andina hacia la segunda mitad del siglo XVI, dijo haber sido emboscado por unas mujeres salvajes:

vinieron hasta diez o doce [...]. Estas mujeres son muy blancas y altas, tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de éstas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines, y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín.³⁴⁹

Estas Amazonas son como los conquistadores ilegítimos que subyugan a los pueblos de hombres dóciles. El mismo Orellana da testimonio de ello cuando refiere que unos hombres que eran gobernados por una tribu de Amazonas se acercaron para pedirles ayuda para que los liberaran. Estas mujeres vivían en unas islas ricas en yacimientos auríferos que estaban a unos 10 días de distancia. Se trataba de unas mujeres que sólo iban a atacarlos y a copular con ellos:

pelean las dichas mujeres y les hacen la guerra, y que en cierto tiempo del año se juntan con estos indios comarcanos y tienen con ellos comunicación carnal, y si las que quedan preñadas paren hijas, tiénenselas consigo, y los hijos los crían hasta que dejan de mamar, y los envían a sus padres.³⁵⁰

El alemán Ulrich Schmidt supo de otras “Amazonas” que vivían a dos meses de distancia, que tenían un solo seno pues se lo amputaban para poder cazar, eran adoradoras de una diosa llamada Leuchengorma y sólo iban tres veces al año a la isla a tener relaciones sexuales con ellos.³⁵¹ Antonio Piagafetta que acompañó la expedición de Magallanes de 1520, supo de una isla dónde “no hay

³⁴⁸ Giovanni d’Bardi, “Carta de Giovanni De’Bardi”, p. 156.

³⁴⁹ Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, p.124 (ver original the discovery of the Amazon according to the account of friar Gaspar de Carvajal, 1934. Leonard).

³⁵⁰ Relación de Hernando de Ribera,” en los Comentarios de Alvar, B. A. 1942). En Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, 127.

³⁵¹ Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, p. 128-129

más que mujeres, a las que fecunda el viento; cuando paren, si el hijo es varón le matan inmediatamente; si es hembra, la crían; matan a los hombres que se atreven a visitar su isla”.³⁵²

Más allá de la polémica de si existía la sífilis en Europa antes del contacto con América, o si su aparición conocida bajo el nombre de *Treponema pallidum* fue producto de este intercambio biológico y cultural sucedido a raíz de 1492, lo nodal radica en que para explicar su aparición en los cuerpos de los españoles, acudieron a una etiología que emana del cuerpo sufriente de Cristo.

Hay otro tipo de testimonios que destacan no al condición sexual de las amazonas, sino una variante de la mitología mesiánica de la teratología que reconocía como antecedentes de la humanidad pagana a los gigantes. De esto dio testimonio Vicente Yáñez Pinzón, quien afirmó haberse encontrado en una aldea abandonada huellas de pies de “más del doble de la que marcaba el más alto de nosotros”.³⁵³ Si bien no se encontraron nunca con los gigantes, sí con gente fiera con la que pudieron establecer relaciones comerciales solamente después de guerrear con ellos y someterlos, y a quienes “sólo se compraron 36 esclavos”.³⁵⁴

Quien sí se topó con los gigantes,³⁵⁵ fue un texto atribuido al “protocientífico” Américo Vespucio.³⁵⁶ Dijo haber visto a siete mujeres en una isla, de las que “no había ninguna de ellas que no fue más alta que yo un palmo y medio [...] convinimos en raptar dos de ellas, que eran jóvenes de quince años”. Desistieron de ello al poco tiempo, pues se aproximaban más de 30 hombres, “de estatura tan elevada que cada uno de ellos era de rodillas más alto que yo de pie [...] de modo que parecía cada una de estas mujeres una Penteseilea, y los

³⁵² Antonio Pigafetta, *Primer viaje en torno del globo*. En Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, p. 99.

³⁵³ Vicente Yáñez Pinzón, “Navegación de Pinzón”, p. 149.

³⁵⁴ Vicente Yáñez Pinzón, “Navegación de Pinzón”, p. 150.

³⁵⁵ Las Casas refiere una historia en la isla de Gomera, donde los portugueses hicieron esclavos a 17 personas, “entre ellas una mujer de espantosa grandeza”. La razón de esto lo atribuye a la riqueza de la tierra. *En Historia de las Indias I*, p. 109-111.

³⁵⁶ El *Mundus Novus* circuló por redes económicas, políticas e intelectuales privilegiadas, pues Vespucio lo entregó a su protector Lorenzo di Pierfrancesco de Médici. Fue traducido al latín y publicado en Florencia por primera vez entre 1502 y 1503, y después en Ausburgo, Colonia, Nuremberg, Rostock y Estrasburgo, en el actual estado de Alemania, y en Venecia, París y Amberes en un corto lapso de tiempo. José Rabasa, *De la invención de América*, p. 218-219.

hombres Anteos”.³⁵⁷ En otra relación,³⁵⁸ Vespucio refiriéndose a los indios y los caníbales de manera indistinta -como esclavos en última instancia-,³⁵⁹ aporta información a las tecnologías escriturarias sobre los caníbales que sí son antropófagos. Dijo haber conocido a “un hombre sumamente depravado” que le dijo haberse comido a más de 300 hombres en su vida; como testimonio de una isla, en la que estuvo cerca de un mes dice: “vi carnes humanas por los suelos de las viviendas y también saladas colgando, tal como nosotros solemos colgar de unas vigas en la cocina carnes de cerdo secadas al sol”.³⁶⁰ Añade a esas descripciones etnográficas, que son hombres viven hasta 150 años, que se curan con sus plantas medicinales,³⁶¹ que no hay metal sino oro, “aunque nada llevamos con nosotros de allí en esta primera travesía”.³⁶²

Tal como sucede con el tema del Fuerte Navidad para la historiografía católica, la historia de Roanoke más tarde, que provee a la historiografía angloamericana del mismo ejemplo que le devela la condición salvaje de los nativos americanos. La leyenda de la fundación de Roanoke cuenta que se quedaron 107 colonos ingleses en 1584. Que durante la convivencia se desató la violencia cuando los indios del lugar que los europeos nombraron Aquascogoc

³⁵⁷ Americo Vespucio, “*Mundus Nouvus*”, 148.

³⁵⁸ Su otro texto es una carta que supuestamente escribió en 1504 a un florentino llamado Pietro Soderini. Lo nodal de esta tecnología escrituraria, fue que se reimprimió en 1507 en el famoso *Atlas* de Martin Waldseemüller, constituyendo la imagen del mundo de una historiografía luterana que se imponía sobre la organización del orden cartográfico de las tradiciones de navegantes de portugueses y españoles. La identificación de América del Sur tiene sus antecedentes en las expediciones de Juan Caboto y de Vasco da Gama de 1497, en 1513 Vasco Núñez de Balboa y el piloto mayor castellano Juan Díaz de Solís en 1516, aunque fue la expedición de Fernando de Magallanes y de Juan Sebastián Elcano, sucedida entre 1519 y 1521, la que alcanzó Tierra de Fuego. En David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 274-276.

³⁵⁹ Americo Vespucio, *Opúsculo de compilación anónima, basada en las cartas de Vespucio*, p. 179. Luego encontraron a unos indios dóciles a quienes compraron 500 perlas, con un solo cascabel, junto con un poco de oro, que les dimos de gracia.

³⁶⁰ Americo Vespucio, “*Mundus Nouvus*”, p. 156.

³⁶¹ Americo Vespucio, “*Mundus Nouvus*”, p. 157. Los *tacuína sanitatis* eran unos cuadernos de plantas medicinales y de sus virtudes, hay escenas del género exótico, donde negros aparecían realizando el proceso de fabricación de la medicina y su aplicación.

³⁶² Americo Vespucio, “*Mundus Nouvus*”, p. 158. De muchas estrellas, contradicen las opinión de los filósofos. Una cuestión fundamental, es el arcoíris. Contradice de Plinio, Isidoro o Aristóteles el tema de los meteoros, pero lo actualiza, rompiendo también con la idea que en el Génesis se mostró el arcoíris para mostrar la alianza de Dios con los hombres, y que a los 40 años del fin del mundo no aparecerá ya el arcoíris, lo que indicaría la desecación de los 4 elementos. 160 Emplea el conocimiento como vía divina, pide Vespucio a Dios “me conceda un ocio más prolongado”, para que los naturales aprendan cada día más a adorar “al Dios supremo y conozcan un día aquello que desconocieron por completo nuestros antiguos antepasados”. 162. Allí pide a Dios por salud.

(hoy Carolina del Norte), robaron una copa de plata. Este hecho habría sido el que derivó en un episodio violento que culminó con la muerte de los colonos. Cuando dos eventos son tan parecidos, lo más probable es que seamos nosotros quienes proyectamos esta “economía del terror”.

6. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Aunque los autores vistos reconocen ser los agentes que ejercen la violencia contra los nativos, en última instancia la justifica por la naturaleza salvaje de los caníbales, o en su variante, de las amazonas. De allí que Guillermo Coma recomienda que todos ellos

Pueden ser reducidos a la obediencia de nuestras leyes y a nuestra manera de vivir sin mucho trabajo, una vez que hayan conocido las costumbres más humanas de nuestra gente, y hayan tenido oportunidad de experimentar una vida más civilizada. Por esto se espera que pronto dejen su ferocidad. Pero, si cuando nuestro pueblo empiece a instruirlos y hacerlos comprender lo cruel de su conducta, no se abstienen todavía de comer carne humana, entonces serán encadenados y llevados prisioneros a España.³⁶³

Sobre esta misma base jurídica, cuenta el Almirante que en mayo de 1494 dirigió un lebrél a atacar a unos indios que primero les lanzaron piedras y flechas desde la playa.³⁶⁴ Este acto justificó ante sus ojos y a los de sus hermanos Diego y Bartolomé, a que junto con Pedro Margarite y Ojeda,³⁶⁵ se apropiaran de “casi 1500 esclavos de uno y otro sexo”, los cuales fueron llevados a La Isabela y las

³⁶³ Guillermo Coma, “De las islas del Mar Meridional e Indico recientemente descubiertas bajo los auspicios de los invencibles reyes de España”, p. 187. El mismo régimen de propiedad se extiende. La descripción de un exuberante mundo natural con el proyecto de establecerse. “Los españoles mejorarán esta isla, introduciendo colonos con sus reglas de siembra, y agricultores que muevan la tierra”. Ibid., p. 196.

³⁶⁴ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, p. 299-300: “los mordió y les causó muchas heridas, porque, contra los indios, un perro bien vale 10 hombres”.

³⁶⁵ Pedro Margarite, aragonés, fue designado como capitán y alcalde junto con 52 hombres en una fortaleza que terminó siendo de 300 españoles en La Isabela. En Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias I*, p. 375.

Canarias para ser vendidos.³⁶⁶ Cuneo afirma haber cargado de algunas islas a 1600 esclavos, de los cuales fueron enviados 550 a España el 17 de febrero de 1495, aunque murieron unos 200 en el trayecto.³⁶⁷

El tropo caníbal permite al europeo considerar al indio un objeto, justificar la conquista e incluso dentro del proyecto ideológico del humanismo renacentista: enarbolar al “buen salvaje”, denunciar el gusto de los europeos por el oro, e incluso hacer de su cultura materia de conocimiento que permite determinar un tipo de religión y de cultura. La bula *Inter Caetera* fue escrita con la información con la que Colón definía a los caníbales como personajes salvajes y deformes, y fue empleada para servir a intereses jurídicos y económicos, las noticias del primer viaje también se difundieron e imprimieron en regiones como París, Amberes, Basilea, Alemania y Flandes, contribuyendo a alimentar a una cultura consumidora de textos, y a la constitución de un estereotipo sobre el tipo de humanidad exótica que habitaba América.³⁶⁸ De la misma bula, que fue el primer documento que disputa a Colón el derecho a ejercer el poder temporal sobre ellos, surgió su primera defensa, cuando Alejandro VI dispuso que los gentiles tenían derecho a gobernarse a sí mismos siempre que no contravinieran con la ley de Dios. A esto se volverá el próximo capítulo con el concepto de indio de Las Casas.

Otro de los primeros testimonios escriturarios sobre el régimen de propiedad de los indios, aparece en las *Instrucciones* del cuarto viaje de Colón sucedido en 1502, cuando los Reyes Católicos prohibieron explícitamente que continuara con el comercio de esclavos, con lo que se anularon definitivamente las facultades que ostentaba su cargo de “Almirante y visorey”. Al año siguiente se expidió la “Ley Caníbal”, en la que se contravenía con la prohibición dada a Colón,

³⁶⁶ Para Heers este personaje es paradigmático de cómo si bien subyace un principio que establece relaciones entre grupos de diverso estrato social, no habrá ni ascenso social ni entrada al círculo más reducido. Las encomiendas en última instancia se reservaron a los estratos de las familias nobles, y es que, “La jerarquía de noble sólo proviene del servicio a los reyes; servir al Almirante es cosa muy diferente”. Pedro Margarit, quien condujo la expedición en Cibao, quiso establecerse en Isabela con dos capitanes de navío. No se le concedió la encomienda. se destinaban al os hijos de las grandes familias nobles, y los reyes aclaran bien su deseo de que se vigile mucho el ingresos a ellas. En Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 443.

³⁶⁷ Michel de Cuneo, “*De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...*”, p. 160.

³⁶⁸ David Abulafia afirma que las bulas pontificias; la Eximie devotionis y la *Inter Caetera*, que escribió entre el 3 y 4 de mayo de 1493. *El descubrimiento de la humanidad*, p. 229

pues se autorizaba a tomar por esclavos a quienes no estuviesen dispuestos a someterse a “las cosas de nuestra Santa Fe Católica”,³⁶⁹ en 1512 Juana, la hija de los reyes Isabel y Fernando, acusó a los indios de Gaybana, hoy Puerto Rico de ser caníbales, razón por la cual los atacaron. Ese mismo año se promulgaron las Leyes de Burgos que avalaban una variante del régimen esclavista que se disfrazaba como un pacto de reciprocidades y un proyecto civilizatorio llamado “encomienda”. Ese mismo año Diego Colón aplicó la “ley Caníbal” en la Isla de Guadalupe, cuando tomó por esclavos a unos indios a quienes acusó de ser rebeldes, y los dispuso a laborar en sus minas.³⁷⁰

En 1505 un juez de La Española llamado Rodrigo de Figueroa definió por primera vez el concepto caníbal de la siguiente manera: “caníbales son los que se dicen caníbales y viven en tales y cuales islas”. Su caracterización se complejizó en 1520:

Todas las islas que no están pobladas de cristianos, excepto Trinidad, é de los Lucayos, é Barbados, é Gigantes é la de Margarita, las debo declarar é declaro ser de caribes é gentes bárbaras, enemigos de cristianos [...] e tales que comen carne humana, é no han querido ni quieren recibir á su conversación a los cristianos, ni a los predicadores de nuestra Santa Fé Católica.³⁷¹

Las *Instrucciones* que el Rey de Portugal Manuel I le extendió a Magallanes conservan la misma ambigüedad a partir de la cual el discurso colonial construye a un victimario salvaje. Por un lado las *Instrucciones* piden proteger a los indios, pues “son gentes que vais a contratar, e no a tomarles por la fuerza”, pero alienta las expediciones y el comercio, pues pide “que no vos dé pensa el mucho andar por la mar, sino que trabajéis por descubrir la más tierra que pidéredes”.³⁷² Además de llevar espejos, cascabeles, brazaletes, azogue y aquellos objetos que consideraron útiles para el intercambio, llevaban 82 cañones y muchas armas.

³⁶⁹ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 109 y 200. Palencia Roth es la fuente.

³⁷⁰ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 79.

³⁷¹ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 83. Es preciso añadir que la corona siguió obteniendo jugosos dividendos del comercio de esclavos por lo menos hasta el año de 1530. p. 94 y ss.

³⁷² Guillermo Guicci, *Tierra de fuego*, p. 25.

Cinco carabelas y 265 tripulantes formaron esta expedición, y es entonces que se advierte según Guillermo Guicci,

Sobresale aquí la figura del 'productor-deudor', más conocido como empresario, dispuesto a asumir riesgos y a invertir su dinero en cualquier parte del mundo, y cuya preocupación principal es el regreso de las naves para garantizar la inversión económica. La revolución magallánica destruye la lejanía y se confunde con los albores de la Modernidad: cualquier región apartada se torna accesible a la movilidad europea".³⁷³

Lo fundamental de esto es que los proyectos civilizatorios es que el tropo caníbal se bifurcan; con la aparición de los reinos de la Nueva España y el Perú, las dicotomías civilizado-salvaje que sostienen la identidad relacional caníbal debieron matizarse, pues se trataba de civilizaciones con complejos desarrollos políticos, tecnológicos y religiosos; caso contrario de la Amazonía y Tierra de Fuego donde lo civilizado y lo salvaje va a tardar mucho más tiempo en separarse.

³⁷³ Guillermo Guicci, *Tierra de fuego*, p. 42.

IV- EL REINO DE ESTE MUNDO

Todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestas a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. Ninguna, y menos aún la nuestra, vive en un mundo de cosas. Todas distribuyen lo que llevará signos y lo que no los llevará. Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir lo que a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean. Algunos, para construir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología.
Bruno Latour, Nunca fuimos modernos.

1 LOS CANÍBALES QUE ADORAN CRUCES

Puede considerarse como otro hito de la historia de las relaciones interculturales entre europeos y amerindios el encuentro que Cristóbal Colón tuvo en las costas de Honduras en 1502 con una barca que era “tan larga como una galera”. Este encuentro fue distinto del resto, ya que los gentiles con los que interactuaban vestían ropas, tenían mantas tejidas, cargaban objetos que habían sido manufacturados, todas estas cuestiones que denotaban que se trataba de una cultura portadora de tecnologías complejas. Del intercambio, los españoles obtuvieron granos de café, hachas de cobre, así como diversos utensilios de obsidiana, de madera tallada y prendas de algodón; pero sobre todo, del encuentro los europeos se dieron cuenta que el Nuevo Mundo no sólo estaba habitado por “indios simples” con potenciales yacimientos de oro, sino que plantea la existencia de complejas civilizaciones que practican la agricultura y el tejido, con las cuales es posible entablar relaciones comerciales.³⁷⁴

El que los europeos pudieran establecer relaciones con complejas civilizaciones conlleva también ciertos riesgos, pues los gentiles también podían tener ejércitos, así como tecnologías y armas complejas. Es entonces que a la geografía salvaje del Nuevo Mundo identificada por el Fuerte Navidad y del Cabo

³⁷⁴ Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest*, p. 4 y ss.

de la Flecha, es preciso sumar de la expedición de 1517 dirigida por Hernández de Córdoba la “Bahía de los Lagartos” que refiere a una humanidad más civilizada.³⁷⁵ Cuando llegaron a una región que llamaron Cabo Catoche en el territorio que hoy es conocido como Campeche, trataron de desembarcar para obtener agua y alimentos pero les fue impedido por un contingente de indios que les lanzaban flechas, muriendo entonces muchos españoles.³⁷⁶

Con la información recién expuesta, los inversores europeos organizaron una segunda expedición al año siguiente, la cual fue guiada por Juan de Grijalva pues Hernández de Córdoba fue herido en la refriega anterior y murió. Dispuso Grijalva entonces como su primera actitud intercultural, la de mostrar la fuerza de sus cañones, lo cual le permitió dispersar a los indios que los esperaban en las playas armados con sus arcos y sus flechas. Fue gracias a esta estrategia que pudieron desembarcar con mayor facilidad, dando indicio al irreversible proceso de descubrimiento, conquista y pacificación de las culturas de Tierra firme.³⁷⁷

El *Itinerario* de Juan de Grijalva –cuyo autor parece haber sido ser el clérigo Juan Díaz- cuenta que durante su expedición en la que descubrían la “isla de Yucatán”, los cristianos divisaron una ciudad que era más grande que la de Sevilla; la fuente señala que conforme anochecía escuchaban cada vez más fuerte gritos y ruidos de tambores provenientes de la playa. Entonces los europeos adaptaron su estrategia intercultural y enviaron cada vez que desembarcaban una adelantada de unas 100 personas armadas las cuales iban dirigidas por un clérigo que pregonaba la palabra de Dios y hablaba a los indios de los Reyes. Durante una de sus incursiones en la península, el contingente de españoles fue atajado por unos indios que no solamente les negaron provisiones, sino que prendieron un fuego y les advirtieron que si no abandonaban su tierra antes de que éste se consumiera, serían atacados,

y acabado el sahumero nos empezaron a tirar muchas flechas, y el capitán mandó disparar la artillería, con que murieron tres indios, y nuestra gente empezó a

³⁷⁵ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 252.

³⁷⁶ Carmen Bernard y Segre Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo I*, p. 507.

³⁷⁷ Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest*, p. 13.

perseguirlos hasta que huyeron al pueblo; quemamos tres casas de paja y los ballesteros mataron algunos indios.³⁷⁸

El poder de las armas de los cristianos hizo que los indios temerosos se rindieran y volvieron vasallos de los reyes, y fue entonces que arrepentidos, comenzaron a ofrecer oro, alimentos, mantas y joyas a los cristianos. Más adelante fueron atajados por unas canoas con “otra gente más fiera”, la cual venía de un pueblo “que visto desde el mar no parecía menos que Sevilla”. Los españoles supieron defenderse y salieron ilesos, matando a cuatro indios; acto seguido la Providencia se hizo presente al producirse un resplandor en el cielo, y fue entonces que “entendimos que Dios quería para su servicio que poblásemos en aquella tierra”. Finaliza el *Itinerario* dando cuenta de la existencia de una isla que llamaron Ulúa, en la cual tenían ya noticias de la existencia de Dios, la cual era habitada por

Gentes que andan vestidas de ropas de algodón; que tienen harta policía, habitan en casas de piedra, y tienen sus leyes y ordenanzas, y lugares públicos diputados a la administración de justicia. Adoran una cruz de mármol, blanca y grande, que encima tienen una corona de oro; y dicen que en ella murió uno que es más lúcido y resplandeciente que el sol [...]. Y es de saberse que todos los Indios de la dicha isla están circuncidados; por don de se sospecha que cerca se encuentran Moros y Judíos.³⁷⁹

Sobre estos informes es que los teólogos y juristas produjeron los documentos que avalaban la posesión de los territorios, de las mercancías y de las personas del Nuevo Mundo, el cual ya no se devela como un espacio natural y salvaje sino como una geografía habitada por complejas y violentas civilizaciones, las cuales sin embargo tuvieron noticia de la llegada y la muerte del hijo de Dios. La doctrina jurídica que se pondera entonces apela a que los cristianos pueblen la tierra y que los laicos puedan ejercer la Guerra Justa sobre los pueblos que atenten contra los valores cristianos.

³⁷⁸ “Itinerario de Juan de Grijalva”, p. 5.

³⁷⁹ “Itinerario de Juan de Grijalva”, p. 10.

Importa destacar a Palacios Rubios, a quien se le atribuye la autoría de “El requerimiento”. Esta disposición autorizaba a que se hiciese la guerra contra aquellos que atentaran contra la ley de Dios, y avalaba la toma de esclavos, mujeres, hijos, bienes, y todo aquello que fuera necesario para sufragar los gastos de guerra.³⁸⁰ Este personaje fue autor entre 1512 y 1516 del *Libellus de insularis oceanis* dónde pretende ejercer los derechos de posesión de los españoles sobre el Nuevo Mundo.³⁸¹ Este criterio apela a la tradición entendida como antigüedad pues proceden del derecho de gentes del derecho romano.

Las Leyes de Burgos de 1512 se instituyeron sobre esta misma tradición, si bien se incorporaron algunas medidas que podrían denominarse como proteccionistas, en la medida en la cual prohibía que se infligieran castigos físicos, o que se avalaba que los caciques pudiesen conservar algunos de sus privilegios en la estructura jerárquica de la nueva sociedad. Se dispuso entonces que era menester que los conquistadores destinaran recursos para atraer a los religiosos, para así poder así emprender una eficaz evangelización, una vez que estos fuesen reagrupados en asentamientos urbanos.

Pese al colapso demográfico sufrido por los indios a causa de las epidemias, los trabajos forzados y los abusos a los que fueron sometidos mediante la “economía del terror”, los negocios para los europeos durante este periodo sí fueron industriales. Luis de Santángel quién dotó de cuantiosos recursos a Colón e intercedió por él ante la reina Isabel para que se llevara a cabo la primera expedición, también fue el primero en exportar cereales y caballos de Europa a América.³⁸² Él era un “judío converso” que -como el padre Las Casas-, había cedido cuantiosos recursos a la Inquisición, en un contexto dónde las identidades “nuevo cristiano” y “viejo cristiano” se volvieron nodales según se vio.

A partir de 1510 comenzó el poblamiento de Jamaica, Puerto Rico y de tierra firme, siendo la cría de animales una actividad próspera, al punto que se

³⁸⁰ El requerimiento decía que Dios había llamado a su servicio a San Pedro, a quien todos debían obedecer para honrar a dios. él y sus sucesores tenían el derecho de “juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles, y de cualquier otra secta o creencia que fuesen”. En David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 355.

³⁸¹ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 357.

³⁸² Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 63-64.

calcula que para 1514 había unas 30,000 cabezas de ganado; también comenzaron a obtener importantes dividendos los encomenderos dedicados al cultivo de maíz, de yuca y de arroz. Es posible ver en este corto periodo de tiempo como la tradición patrimonialista que los europeos depositaron sobre el Nuevo Mundo, comenzó a transformarse en el de una Nueva España. Y es que tal como indica David Abulafia, para este momento,

El espacio y el tiempo de las Indias ya no son los del mundo antiguo. El espacio es inmenso, desconocidos los mares y nuevas las tierras. El tiempo de las Antillas queda colocado bajo la alternancia de las lluvias y de la sequía; desconoce la familiar separación en fiestas cristianas y trabajo en el campo que se observa en la península, y transcurre más rápidamente que en Europa: las plantas producen dos veces por año: 'las hierbas y las semillas fructifican y florecen de continuo'.³⁸³

2. LA PROVIDENCIA EN LA EXPEDICIÓN DE HERNÁN CORTÉS

El adelantado y gobernador de la isla llamada La Española Diego Velázquez, además de haber levantado seis pueblos cristianos en la isla de Cuba, fue uno de los principales impulsores de las expediciones de Juan de Grijalva y Hernández de Córdoba hacia la región que después sería denominada como Yucatán. En estas incursiones llegaron hasta la desembocadura de los ríos Usumacinta y Tabasco, que habría sido en donde Grijalva entabló los primeros contactos con el imperio de Tenochtitlán, siendo entonces la primera vez que los europeos escucharon los nombres de las ciudades de "Culúa" y "México".³⁸⁴

Hernán Cortés llegó a La Española en 1504 convirtiéndose en el secretario de Diego Velázquez, y aunque tuvieron conflictos en 1514, reanudaron sus relaciones comerciales en 1518.³⁸⁵ La expedición que capitaneó Cortés, fue preparada durante cuatro meses, salieron de la isla rumbo al continente el 10 de febrero de 1519, contando con 500 hombres y 10 carabelas. Las instrucciones que

³⁸³ David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 231.

³⁸⁴ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, p. 27.

³⁸⁵ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, p. 22.

le fueron dispuestas por Velázquez a Cortés, eran las de explorar y ejercer el *rescate* de oro, pero no estaba autorizado a emprender el *poblamiento*. Importa hacer mención también de que otro de los encargos fue el de corroborar las noticias dispuestas por la última expedición de Grijalva, de que los naturales de la isla de Ulúa adoraban cruces, y de si era verdad que habían otras regiones habitadas por gente deforme que gustaba de comer carne humana.³⁸⁶

La primera *Carta de relación* que supuestamente fue escrita a raíz de la fundación de la Vera Cruz en julio de 1519 está perdida, si bien contamos con otro documento que se conoce como *Carta del cabildo*, que Cortés escribió por las mismas fechas.

En este documento es clara que su primera intención es la de denunciar al “adelantado y gobernador de Cuba, [que] movido más a codicia que a otro celo”, ocultó a los reyes mucho del oro que obtuvo de las expediciones anteriores. Además de mostrar la tensión de los intereses entre los distintos grupos culturales europeos por el derecho a ejercer el poder temporal sobre los gentiles, el texto de Cortés da cuenta de esta nueva forma de “hacer mundo”, pues mediante la reproducción de un código escriturario corrige las noticias brindadas por Grijalva y por sus predecesores. De allí que señala, le fue encomendado dar a conocer

la manera y riquezas de ella [de la tierra nueva] como de la forma en que fue descubierta y otras cosas que de ella se han dicho, no son ni han podido ser ciertas porque nadie hasta ahora las ha sabido como será ésta que nosotros a vuestras reales altezas escribimos y contaremos aquí desde el principio que fue descubierta de esta tierra hasta el estado en que al presente está, porque vuestras majestades sepan la tierra que es, la gente que posee y la manera de su vivir y el rito y ceremonias, secta o ley que tienen, y el feudo que en ella vuestras reales altezas podrán hacer y de ella podrán recibir y de quien en ella vuestras majestades han sido servidos, porque todo en vuestras reales altezas puedan hacer las que más servidos serán; y la cierta y muy verdadera relación de esta manera.³⁸⁷

³⁸⁶ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, p. 43.

³⁸⁷ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 7.

Cortés es cuidadoso de siempre evocar la autoridad papal y la de los reyes católicos como las instancias que le permiten acceder a una posición de poder, gracias a que los naturales rompen el pacto del *dominium*, atentando contra el orden cristiano del mundo. Este pacto es indisociable del concepto de conversión, cuestión por la cual la evangelización implica algo mucho más complejo que implementar un cambio de creencias. Es por eso que Cortés, hablando de sí en tercera persona -tal como lo hizo Colón cuando se ubicó en su advocación de vehículo de la Providencia-, y apelando a su identidad de “cristiano viejo”, se asume como vehículo de la palabra y de las acciones de Dios:

Sepan vuestras majestades que como capitán reprendiese a los caciques de la dicha isla diciéndoles que no viviesen más en la secta y gentilidad que tenían, pidieron que les diese ley en que viviesen de allí en adelante, y el dicho capitán les informó lo mejor que él supo de la fe católica y les dejó una cruz de palo puesta en una casa alta, y una imagen de nuestra señora la Virgen María, y les dio a entender muy cumplidamente lo que debían hacer para ser buenos cristianos; y ellos mostráronle que recibían todo de muy buena voluntad, y así quedaron muy alegres y contentos.³⁸⁸

En otro episodio más adelante, los expedicionarios navegaban sobre el río Grijalva y quisieron acampar en una playa pero unos indios guerreros lo impidieron, por lo que tuvieron que desplazarse río abajo hasta que pudieron desembarcar en la otra orilla. Por la mañana, los mismos indios que los habían repelido les dieron alcance, de manera pacífica les dijeron que les traerían comida por lo que los españoles se alegraron y bajaron la guardia. Fue entonces que los sorprendieron unos indios armados que los emboscaron; nuevamente Cortés tuvo que echar mano de la tecnología y la Guerra Justa para defenderse:

y viendo el capitán cual mal los indios lo habían hecho, que en lugar de nos traer de comer, como habían quedado, nos flechaban y hacían la guerra, mandó sacar diez caballos y yeguas [...]. Crean vuestras reales altezas por cierto que esta batalla fue más vencida por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque

³⁸⁸ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 16.

para cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fuera cuatrocientos que éramos nosotros.³⁸⁹

El conocimiento de Cortés de que la toma de Granada y la “rebelión mudéjar” que puso en riesgo el plan de salvación, le permiten anticiparse y prestar atención al proyecto de conquista. Sabe que la manera mediante al cual se acerquen los cristianos a los nativos incide tanto en la actitud que desplegarán estos ante los cristianos, como en el favor que Dios les brinde para que desarrollen su empresa colonial. Por eso es que en su carta, Cortés es muy cuidadoso tanto al deslindarse de la autoridad de Velázquez, como en los momentos donde dirige el rumbo de la conquista y donde funge como interlocutor con los indios. Lo primero que dijo haber hecho Cortés fue el acto ritual de fundar la Villa Rica de la Vera Cruz. Con ello pudo desconocer la autoridad de Diego Velázquez, apaciguar a los rebeldes y explicarle a los gentiles que venían a liberarlos y que traían la palabra de Dios. Ante ello, los indios no pudieron disimular su felicidad, prometiendo al capitán que abrazarían muy gustosos la fe. El conquistador describe a estos gentiles como pudorosos, dice que cubren sus vergüenzas con ricos vestidos y portan bellas mantas tejidas, sus ciudades son hermosas aunque también las encuentra “amoriscadas”. Así es como concluye Cortés la historia de este episodio intercultural:

quedóles una cruz de madera grande puesta en alto, y quedaron muy contentos, y dijeron que la tendrían en mucha veneración y la adorarían, que dando los dichos indios de esta manera por nuestros amigos y por vasallos vuestras altezas.³⁹⁰

Es importante destacar que Cortés también reconoce dos vías mediante las cuales se produce la corrupción de la carne, mostrando la tensión y la transformación entre lo cristiano y lo moderno. Aunque practican los sacrificios humanos y comen carne humana, la razón de su deformidad no es un indicio de la mancha del Pecado Original sino de prácticas salvajes. Entonces, el tropo caníbal le permite reconocer y describir una tradición política nativa, la cual se irá

³⁸⁹ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 19-20.

³⁹⁰ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 20.

develando conforme los distintos pueblos son descubiertos y pacificados, al tiempo que señala que la deformidad de los cuerpos de los indios no es por una cuestión condición natural sino por costumbre salvaje:

en cada provincia se diferencian ellos mismos los gestos, unos horadándose las orejas y poniéndose en ellas muy grandes y feas cosas, otros horadándose las ternillas de las narices hasta la boca y poniéndose en ellas unas ruedas de piedras muy grandes que parecen espejos, y otros se horadan los bezos de la parte de abajo hasta los dientes, y cuelgan de ellos unas grandes ruedas de piedra o de oro tan pesadas que les hacen traer los bezos caídos y parecen muy disformes.³⁹¹

El tema de los sacrificios humanos va ganando terreno conforme Cortés se adentra en la geografía desconocida, el cual tiene el sentido de acentuar la dicotomía entre lo civilizado y lo salvaje. Ésta sin embargo, no puede proyectarse del mismo modo en el sucedió con las “madres homicidas” del siglo XII en Europa, pues los caníbales del Nuevo Mundo viven bajo leyes y tecnologías complejas. La “economía del terror” del Fuerte Navidad y de las amazonas desplaza el contenido del caníbal de modo que puede perpetuar el ocultamiento de la situación colonial en Tierra firme, pues los naturales pueden ser civilizados y al mismo tiempo atentar contra el orden del mundo dispuesto por Dios.

Las descripciones sobre los adoratorios de las ciudades tienen muchos de los rasgos que tienen las monarquías de la antigüedad que se fundaron sobre un *simulacro*. Los sacrificios humanos hechos por los sacerdotes de las ciudades, más que prácticas irracionales, aparecen como complejas ceremonias político-religiosas, que le permiten a Cortés plantear que se trata de imperios advenedizos y conquistadores, que fundaron sus leyes y linajes en mentiras, y que por ende están destinados a desaparecer.

Las matanzas en los templos dedicadas a los dioses eran un complejo ritual organizado y administrado por un sólido poder central, ya que da cuenta Cortés que en la Isla de los Sacrificios se mataban entre 3,000 y 4,000 personas cada año; en vez de referir de donde obtuvo Cortés tal información, evoca la “economía

³⁹¹ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 25.

del terror” a través de describir un rito sacrificial que dedicaban en esta isla a sus dioses y a su antepasados:

Toda la sangre que de ellos corre la ofrecen a aquéllos ídolos, echándola por todas las partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo y haciendo otras muchas maneras de ceremonias, por manera que ninguna obra comienzan sin que primero hagan allí sacrificio. Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.³⁹²

La identidad caníbal en la Isla de los Sacrificios para Cortés no se restringe al salvajismo que se expresa a través de la antropofagia sino que también lo hace en su sentido sexual. Dada su condición de “cristiano viejo” no deja de hacer del conocimiento de los reyes de las prácticas nefandas que hacían los gentiles en el Nuevo Mundo, y de recomendarles que,

aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquella abominable pecado. En todo suplicamos a vuestras majestades manden proveer como vieren qué más conviene al servicio de Dios y de vuestras reales altezas, y cómo los que aquí en su servicio estamos, seamos favorecidos y aprovechados.³⁹³

Es relevante que la Isla de los Sacrificios toma el lugar del Fuerte Navidad. Se trata de una civilización que muestra una complejidad similar a la que reaparecerá más adelante cuando Cortés haga referencia a la monarquía de México-Tenochtitlan. En el desplazamiento de la constitución antieucarística en que se fundamentan las estructuras político-religiosas donde se hará evidente que la mutación del contenido caníbal converge con el momento en el que el Nuevo Mundo se constituye como la Nueva España. De este momento donde según

³⁹² Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 26.

³⁹³ Hernán Cortés, *Primera carta-relación*, p. 27.

Rabasa emerge el segundo momento de la “invención de América” junto con su “etnografía dialógica” que reconoce y subordina a la alteridad, Jáuregui da una pista nodal para acceder al proceso de conformación de la religión indígena:

pronto revelan formas híbridas aterradoras, ocultación, mimesis y mezclas facilitadas por supuestas similitudes entre la religión antigua y la católica. La más pavorosa de esas ‘coincidencias’ –que el propio Cortés advirtió- fue la percepción de la semejanza teológica entre los sacrificios humanos mexicas y el sacramento eucarístico, especialmente en aquellos en los que la víctima encarnaba a un dios cuya sangre o carne era consumida. Como el catolicismo afirmaba dogmáticamente contra la Reforma la realidad material de la transubstanciación, los sacrificios mexicas producían un reconocimiento siniestro e intolerable. Las similitudes fueron exorcizadas concibiéndolas como copias; en este caso, producto de un plagio diabólico: inspirados por el demonio en competencia envidiosa con Dios, los sacrificios antro-po-teofágicos mexicas eran expresión mímica y perversa del sacramento eucarístico.³⁹⁴

3. DE TENOCHTITLAN A LA NUEVA ESPAÑA

De un encuentro intercultural sucedido el 14 de marzo de 1519 cerca de Potonchan que fue recordado por los españoles como la batalla de Centla, es posible ver un cambio de actitud ente los nativos. Entonces que los indios experimentaron la fuerza de las espadas y los cañones en toda su expresión, y donde supuestamente se aterraron ante los hombres a caballo que parecían centauros. Después de haber sido masacrados, los indios aún atónitos por el poderío de las armas de sus enemigos, fueron temerosos a entregar su oro y otros bienes a los nuevos señores; entre ellos veinte mujeres, las cuales fueron bautizadas y repartidas “entre ciertos caballeros”.³⁹⁵ Una de ellas fue Marina, quien tuvo un papel neurálgico en la historia diplomática de la conquista en lo sucesivo, al fungir como intérprete entre españoles, mayas y nahuas.³⁹⁶

³⁹⁴ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 29.

³⁹⁵ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, p. 58.

³⁹⁶ José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, p. 59.

Más adelante, en la región del Pánuco, en el señorío de Caltanmi, del que afirma Cortés que tiene “las mejores tierras para labrar y la cantera mejor pulida”, supo de la existencia del reino de Tenochtitlan y de su señor Moctezuma. También se enteró entonces que el imperio era enemigo de muchos señoríos, como el de Cempoal, que quedaba cerca y que Cortés fue a conocer. Cortes describe la ciudad como monumental, con grandes palacios que eran cuidados por más de 600 sirvientes, y cuenta que pudo hacerse amigo de su señor, el “cacique gordo”.³⁹⁷ De allí partieron a Tlaxcala, acompañados ya de un nutrido ejército de cempoaltecas.

Esta capítulo de la expedición tampoco estuvo exento de problemas debido a las constantes emboscadas y traiciones de las que fueron objeto durante su expedición. Por mencionar uno de ellos, cuenta Cortés que se encontraron con unos indios que estaban vestidos “como de guerra”, y que cuando fueron vistos, se echaron a correr. Los españoles los persiguieron y les dieron alcance pero fueron emboscados por un ejército compuesto de más de 5,000 indios que respondía a las ordenes de Moctezuma, que se lanzó sobre ellos desde lo alto de un cerro. Gracias a la superioridad de sus armas y al favor de la providencia los españoles los derrotaron. Por la mañana llegaron unos mensajeros que nombre de Moctezuma se disculparon -instituyendo la actitud taimada y traicionera que caracterizará a los indios desde el punto de vista de las expectativas sobre las relaciones diplomáticas de Cortés -, y le dijeron que ni él ni ninguno de los caciques de sus ciudades habían ordenado el ataque. Que lo que más querían era volverse amigos de los españoles y por ello se ofrecieron a pagar los caballos que los indios belicosos les mataron. Al día siguiente, los españoles volvieron a ser sorprendidos y atacados por un contingente de unos 100,000 indios guerreros:

yo les comencé a hacer mis requerimientos en forma, con las lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano. Y cuando más me paraba a los amonestar y requerir con la paz, tanto más prisa nos daban, ofendiéndonos cuanto ellos podían; y viendo que no aprovechaban requerimientos ni protestaciones, comenzamos a nos defender como podíamos [...]. Bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gentes y, tan animosa y

³⁹⁷ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 82.

diestra en pelear, y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres.³⁹⁸

Como consecuencia de estas acciones más adelante justificó Cortés el haber quemado más de diez pueblos de indios hostiles, uno de los cuales estaba poblado por más de 3,000 casas. En las afueras de la ciudad de Tlaxcala tuvieron otro enfrentamiento notable con un contingente de 5,000 indios. Finalmente los cristianos pudieron entrar a la ciudad de Tascaltecatl, que estaba habitada por unas 300,000 personas, la cual “era más grande y más hermosa que Granada”; que tenía grandes construcciones, un gran mercado y duras leyes, según lo corroboró, cuando después de que un indio les robó a los españoles algo de oro que primero les habían entregado como tributo para los Reyes.

Además de una cultura política que le permite a Cortés lograr un entendimiento con los tlaxcaltecas, se devela una orientación mesiánica en las cosmovisiones indígenas, lo cual les permite saber bajo qué lógica y qué código jurídico justificar sus acciones. Esta estrategia retórica aparece ampliada, avalando el ejercicio de la Guerra Justa para permitir que los cristianos liberen a los gentiles de los imperios espurios. La idea de que los mexicanos eran unos advenedizos sirvió para justificar la conquista de Tenochtitlan. Entonces los tlaxcaltecas se aliaron con los españoles y sumaron un regimiento que partió a Tenochtitlan, aunque primero fueron a Cholula, un reino aliado de Moctezuma.³⁹⁹

Nuevamente fueron atacados al entrar a la ciudad, y otra vez los cristianos lograron sobreponerse a este asalto gracias a la superioridad de sus armas, de sus estrategias militares y de la providencia. Como en los demás casos, los embajadores de los indios vencidos se mostraron arrepentidos de haberlos atacado primero y, para subsanar dicha afrenta les dieron mucho oro y otros presentes, pero también les rogaron que no se acercaran a Tenochtitlan.⁴⁰⁰

De un evento que sucedió a continuación, que será conocido como la matanza de Cholula sucedida el 18 de octubre de 1519, Cortés no dice nada

³⁹⁸ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 45.

³⁹⁹ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 50-51.

⁴⁰⁰ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 56-59.

relevante, salvo que eran devotos de un dios llamado Quetzalcóatl, que tenían mezquitas y adoratorios y que su ciudad tenían más de 20,000 casas y que estaba poblada por unos 100,000 habitantes. La única mención que hace a la violencia del evento es que en la masacre, los tlaxcaltecas y los cempoaltecas que eran sus amigos, desplegaron un salvajismo tremendo en contra de los cholultecas vencidos, pues terminaron devorándose los cadáveres y tomando cautivos para comerlos después. Acaso fue que ante la fuerza de los europeos, los mexicanos modificaron su estrategia diplomática, pues conforme los españoles se acercaban a la ciudad de Tenochtitlan, los caciques, parientes de Moctezuma y principales los atajaban, les deban oro y otros bienes, y les insistían que se devolviesen a sus tierras, petición que de ningún modo fue considerada por los europeos.⁴⁰¹

Fue el 8 de noviembre de 1519 que Cortés, después de divisar Mexilcatzingo y Coyoacán, se encontró con Moctezuma y sus huestes sobre un puente de madera a la entrada de Iztapalapa. Son bastantes las narraciones que recrean el dialogo entre Cortés y Moctezuma, en la cual suelen enfatizar que el monarca estaba acompañado por una comitiva de unos 200 sirvientes, y que cuando Cortés quiso acercarse a abrazarlo, éstos se lo impidieron. Como se apuntó en el capítulo denominado “El recurso del método”, lo nodal del encuentro entre Cortés y Moctezuma reside en que el dialogo representa para el lector europeo una “etnografía dialógica” que le permite a la “historia acumulativa” una nueva forma de “hacer mundo”; las *Cartas de Relación* según Rabasa

proveen al conquistador de dos memorias. Una constituye una imagen geográfica de los territorios para la objetivación de nuevos puntos en el espacio; la otra es un marco legal para orientación de los actores históricos.⁴⁰²

Lo nodal sucede del diálogo de Cortés y Moctezuma no está en el intercambio de ideas y de objetos, sino en la importancia que le dieron al encuentro los actores y los estudiosos del proceso de conquista. El evento tiene bastantes paralelismos con la historia y la sumisión de Boabdil, razón por la cual Rabasa considera que lo nodal reside en que “la producción textual del

⁴⁰¹ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 60-61.

⁴⁰² José Rabasa, *De la invención de América*, p. 109.

conquistador está indisolublemente ligada con la del conquistado”. Cortés toma el lugar de Carlos V, y habla con Moctezuma-Quetzalcóatl de la verdad de Dios:

Moctezuma expresa una estoica resignación al contemplar el trágico desenlace de los acontecimientos. En la abdicación del poder, Moctezuma asume la apariencia del buen salvaje condenado a morir como consecuencia de una idealidad inventada por Cortés. Moctezuma es noble en rango y espíritu, pero al mismo tiempo es un salvaje, pues ignora la idealidad de lo que dice más allá de los confines de su propia lengua.⁴⁰³

Supuestamente Moctezuma confesó a Cortés lo que los distintos caciques ya les habían dicho: que él y los suyos eran extranjeros, y que sabían que un día vendrían otros hombres de lejos a dominarlos. Que sus antepasados habían llegado dirigidos por un señor que después de enseñarles a cultivar y de legarles leyes y una religión decidió irse. Muchos años volvió por sus descendientes, pero éstos ya no quisieron seguir peregrinando, por lo que el héroe volvió a desaparecer. Concluye este diálogo mesiánica y salomónicamente confesando Moctezuma a Cortés que sus padres y abuelos le todavía esperaban su regreso, y que era por eso que él sabía que era tiempo de someterse ante ellos.⁴⁰⁴

Su función cuando entraron a la ciudad de Tenochtitlan, fue el de erradicar los sacrificios humanos y la de sustituir las imágenes demoníacas de los templos de los adoratorios por imágenes cristianas:

hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos, que no poco el dicho Mutezuma y los naturales sintieron; los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre. Yo les hice entender con las lenguas cuan engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal señor de todos, el cual había

⁴⁰³ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 133.

⁴⁰⁴ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 64-65.

criado el cielo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que este era sin principio e inmortal, y que a Él había de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor; y todos, en especial el dicho Mutezuma, me respondieron que ya me habían dicho que ellos no eran naturales de esta tierra, y que había muchos tiempos que sus predecesores habían venido a ella, y que bien creían que podían estar errados en algo de aquello que tenían, por haber tanto tiempo que salieron de su naturaleza, y que yo, como más nuevamente venido, sabría las cosas que debían tener y creer mejor.⁴⁰⁵

Señala que las “mezquitas” de los indios eran “enterramiento de señores”, ídolos hechos de semillas y legumbres que “amánsalas con sangre de corazones de cuerpos humanos, los cuales abren por los pechos vivos”,⁴⁰⁶ y que Moctezuma “tenía otra casa donde tenía muchos hombres y mujeres monstruosos en su cuarto por sí, y también había para éstos, personas dedicadas para tener cargo de ellos”.⁴⁰⁷

Hacia el final de la *Segunda carta*, Cortés hace un recuento de gastos que hizo para pacificar y atraer las provincias de muchos señoríos, y advierte que envía el oro y las joyas que los nativos tributaron para el reino de España. Refiere que unos mensajeros de Moctezuma le informaron que habían llegado 18 navíos a la bahía de San Juan, después supo que se trataba de un ejército que venía capitaneado por Pánfilo de Narváez, que fuera enviada por Diego Velázquez, y que comenzaba a establecer alianzas con algunos pueblos. Fue por esto que determinó salir de la ciudad de Tenochtitlan junto con 250 hombres, logrando ingresar a los aposentos donde Narváez dormía, y terminaron apresándolo después de matar a dos españoles que tenía a su servicio.⁴⁰⁸

Después de este episodio un mensajero le informó que hubo sublevación en Tenochtitlan. Durante su regreso, el conquistador cuenta que no fueron atajado por ninguna comitiva o embajada como había ocurrido en sus travesías anteriores,

⁴⁰⁵ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 80.

⁴⁰⁶ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 82.

⁴⁰⁷ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 84.

⁴⁰⁸ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 85-95.

y que en Texcoco se enteró de que en la revuelta habían sido muertos cinco españoles y que el resto estaban cercados. Cortés volvió a Tenochtitlán y fue entonces que Moctezuma subió a la azotea para tratar de disuadir a los indios de que se apaciguaran, y fue entonces que recibió la famosa pedrada en la cabeza que terminó con su muerte después de tres días de agonizar.⁴⁰⁹ Los españoles decidieron abandonar Tenochtitlan, cargando sus joyas y su oro, muriendo 150 españoles –algunos de ellos perecieron ahogados por el peso de sus tesoros–, 45 yeguas y más de 2000 indios amigos, sucediendo entonces la Noche Triste. Maltrechos se refugiaron en Tlaxcala, donde permanecieron por 20 días.⁴¹⁰

Lo que está detrás de estos episodios ampliamente tratados en la historiografía colonial, es el alegato jurídico que encumbra Cortés y el régimen patrimonialista que instaura.⁴¹¹ Rabasa pondera que Cortés concluye su segunda carta nombrando a la Nueva España, pues “es la primera ocasión fuera del uso del término general Nuevo Mundo, en que nuevo se conjunta a un topónimo europeo”.⁴¹² Pero no sólo se trata de un término que refiere a un incipiente nacionalismo español, pues esta España se subordina al principio sacrificial. Concluye la carta diciendo: “Vinieron nuevas de la dicha Nueva España, cómo los españoles habían tomado por fuerza la grande ciudad de Temixtitlan, en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespaciano”.⁴¹³

Pasados 20 días de la Noche Triste, el ejército cristiano y sus indios amigos de Cempoala, Huexotzingo y Tlaxcala, arremetieron contra el señorío de Nautecal y contra otras provincias que habían ayudado a los mexicas. Lograron aliarse con los de Texcoco cuando estos últimos se dieron cuenta de que el Rey del cual les hablaba Cortés era del cual sus ancestros le habían advertido que iba a volver.⁴¹⁴

⁴⁰⁹ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 99.

⁴¹⁰ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 105-109.

⁴¹¹ “Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el mas conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del mar Océano; y así, en nombre de vuestra majestad se le puso aqueste nombre”. En Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 120.

⁴¹² José Rabasa, *De la invención de América*, p. 142.

⁴¹³ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 121.

⁴¹⁴ Hernán Cortés, *Segunda carta-relación*, p. 72.

Es entonces que emergen los sanguinolientos adoratorios con los cuerpos de los cristianos que no pudieron escapar según se mostró en el capítulo “El recurso del método” cuando se aludió a cómo el “espacio de la muerte”, instituyendo el segundo momento de la invención del concepto caníbal. No sólo aparecen los miembros y objetos de los cristianos que no lograron escapar como las víctimas sacrificiales en los adoratorios de los mexicas, también hay expresiones que oponen el tema de la civilización y lo salvaje, tal como lo indica el testimonio de un español que encontró escrita en una pared con carbón la frase “Aquí estuvo preso el sin ventura de Juan Yuste’, que era un hidalgo de los cinco de a caballo”.⁴¹⁵

A partir de este momento la conquista avalada por Dios es irreversible, y los poderes sobrenaturales que adquiere Cortés no son solamente los del imperio mundano de Carlos V. Cortés evocó a Santiago Apóstol y se dispuso a combatir en nombre de él, “y así murieron muchos de ellos a nuestras manos y de los indios nuestros amigos”.⁴¹⁶ También dijo haber exclamado “el apellido de Señor Santiago” cuando guerrearon y vencieron a los de Acapichtla. En Iztapalapa “murieron de ellos más de 6000 ánimas, entre hombres, mujeres y niños, porque los indios nuestros amigos, vista la victoria que Dios nos daba, no entendían en otra cosa sino en matar a diestro y siniestro”.⁴¹⁷

Evoca la noción caníbal en la antropofagia y en la sexualidad para denunciar a los caníbales. Cuando derrocaron a los de Cuyuacan, sus aliados dijeron a los españoles, que a los vencidos, “los habían de cenar aquella noche y almorzar otro día, como de hecho lo hacían”.⁴¹⁸ Después de que quemaron las casas de Guatemucin se encontraron con otro espectáculo nefando: “llegamos a una torre pequeña de sus ídolos, y en ella hallamos ciertas cabezas de los cristianos que nos habían muerto, que nos pusieron harta lástima”,⁴¹⁹ por lo que los europeos procedieron a matar a más de 12,000 indios, “con los cuales usaban

⁴¹⁵ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 147.

⁴¹⁶ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 150.

⁴¹⁷ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 139.

⁴¹⁸ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 177.

⁴¹⁹ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 197.

de tanta crueldad nuestros amigos que por ninguna vía a ninguno daban la vida”.⁴²⁰

Un último tema que contribuye al ocultamiento discursivo del espacio de la muerte, y afianza la idea de la imposibilidad de evitar las cruentas guerras en las acciones de Cortés procede de la concepción mesiánica de la historia de los salvajes nobles. En este momento, el lugar que toma Cortés ya ni siquiera es el de Santiago Apóstol, sino que es el del Cristo-Sol. Así señala que los indios vencidos de Tlatelolco confundieron su persona:

dijéronme que pues ellos me tenían por hijo del sol, y el sol en tanta brevedad como era en un día y una noche daba vuelta a todo el mundo, que por qué yo así brevemente no los acababa de matar y los quitaba de penar tanto, porque ya ellos tenían deseos de morir e irse al cielo para su Ochilobus que los estaba esperando para descansar y este ídolo es el que en más veneración ellos tienen. Yo les respondí muchas cosas para los atraer a que se diesen, y ninguna cosa aprovechaba, aunque en nosotros veían más muestras y señales de paz que jamás a ningunos vencidos se mostraron, siendo nosotros, con el ayuda de Nuestro Señor, los vencedores.⁴²¹

La alternativa que tienen los indios rebeldes es la de morir por sus dioses en el campo de batalla. Guatemucin, señor de Tacuba, quien humillado junto con sus principales y después de haber perdido un ejército de 50,000 indios, pidió a Cortés la muerte:

díjome en su lengua que ya él había hecho todo lo que de su parte era obligado para defenderse a sí y a los suyos hasta venir en aquel estado, que ahora hiciese de él lo que yo quisiese; y puso la mano en un puñal que yo tenía, diciéndome que le diese puñaladas y le matase. Y yo le animé y le dije que no tuviese temor ninguno; y así, preso este señor, luego en ese punto cesó la guerra, a la cual plugó a Dios Nuestro Señor dar conclusión martes, día de San Hipólito, que fueron 13 de agosto de 1521 años.⁴²²

⁴²⁰ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 199.

⁴²¹ Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 200.

⁴²² Hernán Cortés, *Tercera carta-relación*, p. 205.

Como se mostró en el capítulo “El recurso del método”, la conformación de lo social y lo biológico como dos campos epistemológicos inconexos es un claro indicio del proceso de “purificación” del proceso ideológico de la modernidad. Que le haya sido encomendado a Cortés saber si era verdad que los indios de la Isla de los Sacrificios adoraban cruces, permite emprender una lectura de las *Cartas de Relación* atenta a cómo la “etnografía dialógica” con la cual produce leyes y conocimiento sobre los indígenas, mediante la conceptualización de una distinción entre lo histórico y lo mítico.⁴²³

El nacimiento de una Nueva España el día de San Hipólito –y la celebración de los Mártires de la Noche Triste- condensa la sobrenaturaleza de Cortés y sacraliza sus acciones, dando cuenta de esta “etnografía dialógica” en un sentido más amplio. Cuando emprendió el acto ritual de erigir la Vera Cruz, tomó el lugar de Carlos V ante Moctezuma, durante la guerra es dotado de los atributos de Santiago Apóstol; incluso su condición divina es percibida por los mexicanos quienes ubicaron en su persona los atributos del Sol.⁴²⁴

⁴²³ Dice Jean Pierre Vernant: Entre *mythos* y *logos* la separación es ahora tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada. Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables. Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro. Jean Pierre Vernant”, “Las razones del mito”, p. 177.

⁴²⁴ Para esta estrategia retórica es importante construir un discurso histórico que aisle a los actores del pasado y de sus hechos del proceso de escritura. Dice François Hartog: “Si en relación con las historiografías orientales los griegos son los que llegaron tarde, es precisamente con Herodoto con quien surge el historiador como figura ‘subjetiva’. Sin estar comisionado de manera directa por un poder político y desde sus primeras palabras, él bien e a marcar el relato que comienza con la inscripción de un nombre propio: el suyo [...]”.

Si los griegos no son los inventores de la historia, sí lo son del historiador como sujeto-escritor. Tal modo de afirmación de sí y de la producción de un discurso no ha sido únicamente el producto de la historiografía solamente. Por el contrario, es la marca, propiamente la firma, de esta época de la historia intelectual griega (entre los siglos VI y el V a. de C.), que vio al mismo tiempo que entre los artistas, los filósofos de la naturaleza, los médicos, el ascenso del ‘egotismo’”. En *Evidencia de la historia*, p. 36.

Todos los eventos naturales y humanos, según Hartog, “designa la ambición de tomar la totalidad”; en la cual, “se aloja toda su operación historiográfica y toda la ambigüedad de su posición. Como Roma, es adoptar el punto de vista de los romanos sobre su conquista: ser el ojo romano y volverse su agente. Como Roma, es también ver eso que los romanos no habían visto y aquello que no podían ver. La *sunopsis*, esta visión del vencido, desplegada bajo los ojos de los mismos griegos que no habían sabido ver, pero en el mismo movimiento, hacía ver a los vencedores su conquista como ellos nunca la hubieran podido ver”. *Evidencia de la historia*, p. 110.

4. LA RELIGIÓN INDÍGENA EN LA HISTORIA ENCICLOPÉDICA

En el capítulo denominado “La consagración de la primavera” se dio razón de cómo la concepción mesiánica de la historia cristiana instituida por Orosio y Fiore está organizada según una estructura de progreso de creación y de destrucción de las eras cósmicas. El método consiste en identificar las “marcas” que determinan la identidad de aquellos que habitan la sexta edad del mundo. Es a partir de esta exigencia intelectual que surge el primer texto conocido que aborda la cuestión de los mitos, los rituales y las costumbres religiosas de América. Se trata de la *Relación sobre las antigüedades de los indios* que fue escrito por el jerónimo Ramón Pané y publicado en 1498, donde relata su experiencia de haberse ido a vivir con los indios del reino de Guacanagarí durante dos años.⁴²⁵

El mito de origen del linaje de Guacanagarí que los taínos relataron a Pané cuenta que los primeros ancestros salieron de unas cuevas cuando el guardián de las mismas, llamado Machócael, se distrajo al ver el amanecer quedando transfigurado en piedra. Esta transgresión aparece entre quienes salen a pescar en la noche y no regresan antes de que salga el sol; así ocurrió con Vaguoniona, el jefe del primer linaje humano, quien quedó convertido en “ruiseñor”. De las mismas cuevas salieron las mujeres, pero fueron expulsadas por el héroe, siendo los alimentos y los animales pequeños producto de su peregrinar. Una segunda generación de mujeres, que son las que engendraron a la humanidad actual, cayeron del cielo mientras los hombre se bañaban. Éstos tomaron el pico del “ruiseñor” e hicieron el “orificio del sexo” a estos seres.⁴²⁶

Pané encontró toda una religión organizada entre los taínos. Los *cemíes* eran unos ídolos a los que les pedían por lluvia, agricultura y para que soplaran los vientos, aunque también los utilizaban como urnas para depositar los huesos de los ancestros. Los *cemíes* también eran oráculos, pues fueron estos los que auguraron que “vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar, y que se morirían de hambre”.⁴²⁷ Los *beheique* eran unos médicos que

⁴²⁵ Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, p. 478

⁴²⁶ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 26.

⁴²⁷ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 48.

engañaban, mediante la hidromancia molían sus cabellos y uñas con una hierba que llaman *gueyo*, y se lo daban a beber a los muertos para que recobraran el habla, pero en realidad ellos eran los responsables de causar muchas muertes y enfermedades, y añade que estos brujos sólo podían ser vencidos si “les sacan los ojos y les rompen los testículos”.⁴²⁸

Si bien Pané encuentra a estos personajes que remiten a los pecados nefandos y los rituales antieucarísticos de las religiones antiguas y salvajes, por lo general los taínos son “indios simples [...], hermosos, dóciles y blancos”, habitan ciudades, tienen leyes y considera el jerónimo que están preparados para recibir la fe. Incluso Pané bautizó al primer indio que era un sobrino de Guacanagarí de nombre cristiano Juan Mateo, el cual aprendió a rezar y a hacer la señal de la cruz. Reconoce sin embargo, que la manera en la que transmitió la doctrina no fue la más adecuada, pues aunque por dos años estuvo enseñándoles los preceptos de la fe, a los dos días de haberse ido de la aldea supo que los naturales habían tomado las imágenes de los cristianos y las habían enterrado en los campos, “diciendo que sería bueno el fruto que allí se había plantado”.⁴²⁹ El fracaso es responsabilidad fundamentalmente de las malas acciones de los laicos; denuncia por ejemplo a Bartolomé Colón de haber asesinado a unos indios que practicaban sus ritos tradicionales bajo el argumento de que conjuraban una rebelión. Esto fue falso señala Pané, pues entre los ajusticiados estuvo Juan Mateo, a quien consideró “el primer cristiano que padeció muerte cruel, y tengo cierto que tuvo muerte de mártir”.⁴³⁰

Acudir al texto de Pané es importante porque constituye un referente significativo para los autores que se analizarán en este capítulo, pues permiten plantear una monarquía desde una concepción mesiánica de la historia que sigue las formas de la “historia mítica”. Esto porque es la asociación *gueyo-beheique-cemi*, la que le permite a los autores analizados en lo sucesivo, dar cuenta que la guerra y la antropofagia son cuestiones rituales complejas, que tienen que ver con los rasgos a partir de los cuales caracterizan a las monarquías nativas.

⁴²⁸ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 40.

⁴²⁹ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 53.

⁴³⁰ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 49.

La siguiente pieza clave para dar cuenta de la conformación “del proceso histórico-filosófico de América” son las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería, quien contó con la fortuna de haber sido auspiciado por otro miembro de la familia Medici llamado Juan Borromeo.⁴³¹ Lo nodal por lo que se acude a Anglería es porque plantea un concepto de religión que comienza a dibujarse como una categoría de estudio a través del estudio de los mitos de origen y de los ritos sacrificiales. Su intención es conocer las razones por las cuales los gentiles practican la antropofagia, cual es su memoria de sus antepasados, cuales sus linajes y a qué tipo de dioses adoran.

La primera *Década* fue compuesta entre el 13 de noviembre de 1493 y el 29 de abril de 1494. Su intención es la de ubicar la hazaña dentro del plan divino, pues dice que fue la Providencia quien reservó el secreto de un Nuevo Mundo, a “nosotros, que tenemos un solo Dios, a quien adoramos en tres Personas”.⁴³² Allí describe a los caníbales como los habitantes de las seis islas que Cristóbal Colón descubrió en su primer viaje. Los describe como gente que vivía desnuda, que no conocía el hierro y que desconocía los instrumentos tecnológicos de compleja manufactura. Su religión: son antropófagos que despliegan una religión “animista”, lo cual es claro porque no son capaces de conceptualizar dioses individuales, razón por la cual tienen como principales deidades a los astros y las fuerzas de la naturaleza:

comían carne humana y castran a los niños como nosotros a los cerdos [...] algunos comen los intestinos frescos y salan otras partes y las guardan, otros ensartan los cadáveres en unos palos y los asaban [...], y que no adoran otra cosa fuera del cielo y sus lumbreras.⁴³³

⁴³¹ En una escueta carta fechada el 20 de octubre de 1494, Mártir de Anglería consigna la noticia a su mecenas de que un navegante llamado Cristóbal Colón se había encontrado nuevas tierras. Cuatro meses después -lo que es indicativo de que durante este periodo de tiempo las noticias de estas tierras fueron creciendo en importancia-, la siguiente pista de cómo se interesó el humanista por la hazaña colombina, aparece una carta que dirigió al cardenal Ascanio Sforza, en la que le dice que Colón encontró “en su recorrido por las antípodas occidentales de un nuevo hemisferio de la tierra”. En David Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad*, p. 362.

⁴³² Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 5.

⁴³³ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 12.

Anglería corrige las falsas noticias brindadas por la primera generación de informantes, a quienes acusa de que por ingenuidad o por querer ganar a atención y fama en Europa difundieron noticias falsas y mentiras. Refiere al episodio del Fuerte Navidad, del que dice que fueron 20 los españoles asesinados, pero considera que fueron responsables ellos mismos, pues en vez de predicar la palabra de Dios se dedicaron a raptar mujeres y a cometer estupros y rapiñas.⁴³⁴ Con este mismo afán de distinguir lo histórico de lo mítico, a Anglería le resulta ingenua la tesis de Colón de que la entrada del río Orinoco hubiese sido vista como la entrada del Paraíso Terrenal, y para dar contrapeso a las interpretaciones de Colón, da crédito a los hermanos Pinzón, como los descubridores de la región del Brasil.⁴³⁵ También niega que el Nuevo Mundo esté habitado por fantasmas y muertos (los falsos aparecidos de San Agustín) es una idea que desestima el humanista italiano, y en cambio explica que se trata de ilusiones producto de los “errores fatuos”.⁴³⁶

Hay una religión más compleja que la de los caníbales “animistas” en la taxonomía enciclopédica de Anglería, que es la que encuentra en la etnografía de Pané,⁴³⁷ cuya información recupera, corrige o amplía. Considero que la sistematización de sus datos en las *Décadas* plantea por primera vez una tipología de una estructura jerárquico-social amerindia compleja a partir de la identificación y sistematización de la relación sacrificial de los *cemíes*, del *beheique* y del *gueyo*, y de cómo ésta se estructura a través de los mitos de origen y de los ritos de restitución.

Define Anglería que los *cemíes* son unos “diablos chicos”, a los cuales los indios les pedían por la lluvia, por las cosechas, por la salud y por la victoria en la guerra.⁴³⁸ De la cueva de origen de la cual decían venir los taínos, precisa que se llama Jouanoboina, que de allí salieron tanto el sol como la luna, que son las deidades proveedoras de los mantenimientos, a las cuales ofrendaban insectos y

⁴³⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 46-50.

⁴³⁵ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 60.

⁴³⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 78.

⁴³⁷ La trascendencia de Pané es tal que su “etnografía evangélica” es la piedra angular de las obras de Motolinia, Sahagún, Diego de Landa y de Joseph de Acosta. En Mauricio Adriano Solodkow, *Etnógrafos coloniales*, p. 257-258.

⁴³⁸ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 73.

otros animales menores. Equipara la devoción que tenían a esa cueva con la que los griegos tenían con Corinto, Cirra y Nisa, y con la que los cristianos tienen hoy día con Roma con el Vaticano o Compostela y Jerusalén, “sepulcro del Señor”.⁴³⁹

También de Jouanoboina salieron los cuatro hermanos que fundaron los linajes de la isla, y a partir de este mito de origen Mártir de Anglería despliega un sistema mitológico susceptible de reaccionar ante el sistema mesiánico y subordinarse ante él. En una primera era los hermanos padecieron hambre, después otra época concluyó cuando un panadero escupió a uno de ellos, dejándole una herida, y “de la llaga cuentan que nació una mujer, la cual usaron mutuamente todos los hermanos, y de ella engendraron hijos e hijas”.⁴⁴⁰ Vivían los taínos bajo la certeza de que el mundo actual iba a sucumbir, pues era amenazado con ciclones, pestes y hambrunas, pero que cuando llegaron los cristianos y les hablaron de Dios, las catástrofes cesaron. Esta evidencia es corroborada por el testimonio que decía que los *cemís* de los que era devoto el rey Guacanagarí, ya le habían augurado que “vendría a aquella isla gente vestida que acabaría con todos los ritos y ceremonias de la isla y a todos sus hijos los mataría o privaría de libertad”.⁴⁴¹

La segunda y tercera *Décadas* de Anglería fueron elaboradas entre 1514 y 1516. Allí es donde emerge la noción caníbal con su “economía del terror”, dando cuenta de la historia de los prejuicios a lo largo de las relaciones interétnicas, desde otra de las vías de transformación de la carne en su sentido patógeno.

Uno de los primeros eventos a los que hace referencia, es la expedición punitiva que dirigió Juan de la Cosa en la provincia de Caramairí como represalia de 70 españoles que supuestamente fueron asesinados en una incursión previa. Unos 800 soldados españoles tomaron por sorpresa a los salvajes en sus aldeas mientras dormían, quemando sus casas y haciendo grandes masacres “sólo perdonaron a seis de la gran muchedumbre de hombres y mujeres, muriendo a filo de espada o con el fuego, junto con sus muebles, todos los demás que no

⁴³⁹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 82.

⁴⁴⁰ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 82.

⁴⁴¹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 85 y p. 468.

huyeron”.⁴⁴² De esta incursión, el “cristiano viejo” Vasco Núñez de Balboa contó a Mártir de Anglería que en una casa que asaltaron, se encontraron “al hermano del cacique en traje de mujer, y a otros muchos acicalados”. Ante tan nefando espectáculo, los españoles echaron a los perros, y “destrozaron a unos cuarenta”.⁴⁴³

La evidencia testimonial a la que pudo acceder el humanista fue privilegiada, cuestión que da a sus *Décadas* una autoridad especial. Corroboración del encuentro entre Cortés y Moctezuma, citando el testimonio directo de Jerónimo de Aguilar, quien fungió como intérprete, que los antepasados del monarca le habían legado que eran advenedizos, y que había vuelto una vez, pero como nadie lo quiso seguir partió solo,

y les dijo al marcharse que enviaría sus hijos a que los gobernasen y mantuviesen en paz y justicia, y en las antiguas leyes y religión de sus padres. Por esta causa, pues, hemos esperado siempre y creído que algún día vendrían los de aquellas partes a sujetarnos y mandar, y pienso yo que sois vosotros, según de donde venís, y la noticia que decís que ese vuestro gran rey y emperador que os envía ya tenía de nosotros.⁴⁴⁴

La historia de Anglería es una historia de héroes y grandes hazañas que procura distinguir los hechos históricos de los mitos que se cuentan. Es notable en este sentido como refiere el apresamiento que hizo Cortés de Moctezuma y su reclusión en el palacio de Axayácatl, hecho del cual dice,

Nunca griego ni romano ni de otra nación, desde que hay reyes, hizo cosa igual que Hernán Cortés en prender a Moctezuma, rey poderosísimo, en su propia casa, un lugar fortísimo, entre infinidad de gente, no teniendo más que cuatrocientos cincuenta compañeros.⁴⁴⁵

Esta historia de los grandes personajes e ideas también la proyecta Mártir de Anglería para caracterizar la condición refinada de un tipo de historia y cultura

⁴⁴² Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 99.

⁴⁴³ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 165.

⁴⁴⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 165.

⁴⁴⁵ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 195.

que despliegan los nativos. Esto en un contexto en el que lo religioso y lo moderno se confunden, pues la evidencia empírica comienza a suplantar los presagios y portentos que anuncian la voluntad de Dios. Al final de su *Década Tercera*, el humanista recupera el testimonio de Pedro Arias, quien le contó que los indios de una región llamada Tumaco vieron que los europeos tenían unos libros y que escribían sobre ellos, ellos:

Viendo él al alcalde leyendo, saltó lleno de admiración y, mediante los interpretes que entendían la lengua del cacique su huésped, dijo: ‘¡Eh! ¿También vosotros tenéis libros? ¡Cómo! ¿También vosotros usáis de caracteres con los cuales os entendéis estando ausentes?’. Pidió a la vez que le enseñaran el libro abierto, pensando que vería en él las letras de su país, y encontró que eran diferentes. Decía que las ciudades de su tierra están amuralladas, que sus conciudadanos van vestidos y se gobiernan por leyes. Pero cuál sea su religión, no lo he sabido; más esas noticias las dio el fugitivo, dejándolos pensativos.⁴⁴⁶

Así como Mártir de Anglería refiere las palabras de Arias sin tomar partido, señala que el personaje también le contó que estando en Yucatán, unos indios le dijeron que sus antepasados también tenían letras, y que “vivían civilmente bajo el imperio de leyes”.⁴⁴⁷

En su cuarta *Década*, publicada en 1520, Anglería aborda el tema de la Isla de los Sacrificios. Cuenta que allí los sacerdotes sacrificaban a los cautivos de guerra sacándoles el corazón, el cual luego era ofrendado a sus ídolos. De los múltiples simulacros que adoraban, los españoles le refirieron el de una serpiente de mármol que medía 47 pies de largo, que estaba devorando a un león. De las razones por las cuales los naturales de la región adoraban la cruz, refiere que muchos afirman que es porque “un hombre hermosísimo” la dejó como insignia, aunque “otros dijeron que en ella había muerto un hombre más reluciente que el sol. No se sabe nada de cierto”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 241.

⁴⁴⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 253.

⁴⁴⁸ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 254.

Aunque muchos de los rituales de los gentiles se fundan en el incesto, señala que la existencia de las amazonas es una afirmación falaz.⁴⁴⁹ Aunque muchos de sus ritos religiosos y sus linajes se fundan en el incesto, sus prácticas son mucho más complejas. Aunque no existan las amazonas, afirma que hay islas que son habitadas solamente por mujeres, pero que se trata de

doncellas cenobitas que gustan del retiro, como pasa entre nosotros, y en muchos lugares las antiguas vestales o consagradas a la Diosa Buena. En ciertos tiempos del año pasan hombres a la isla de ellas, no para usos maritales, sino movidos por compasión, para arreglarles los campos y huertos, con el cultivo de los cuales puedan vivir. Mas es fama que hay otras islas habitadas por mujeres, pero violadas, que desde pequeñas les cortan un pecho para que más ágilmente puedan manejar el arco y las flechas, y que pasan allá hombres para unirse con ellas, y que no conservan varones que les nacen. Esto lo tengo por cuento.⁴⁵⁰

Mártir de Anglería niega que existan seres deformes por causa sobrenatural, para lo cual confronta fuentes y testimonios. A lo dicho por un indio que fue bautizado como Francisco Chicorano, de que el mundo estuvo habitado por gente que tenía “el pelo rubio que les llega hasta los talones [...] y que su rey y su mujer eran de talla gigantesca”,⁴⁵¹ contrasta el testimonio del licenciado Ayllón que era su protector. Este “cristiano viejo” contó que efectivamente existían los gigantes, pero que no lo eran por nacimiento o por pacto diabólico “sino por arte violenta”, pues cuando “los niños están en la cuna y al pecho de las nodrizas” reciben “ciertas hierbas que ablandan los huesos tiernos; luego estiran una y otra vez los huesecitos”.⁴⁵² Aunque estas prácticas son salvajes, cuestión que denota una inferioridad en los indígenas, ya no responden a una causalidad emanada de las teorías teratológicas, sino que son costumbres que permiten conocer sus formas de religión, de política y de memoria.

Por otro lado, su conocimiento les permite hacer frente a la difícil situación que vivían desde que llegaron los españoles, pues muchas mujeres embarazadas

⁴⁴⁹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 471.

⁴⁵⁰ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 262.

⁴⁵¹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 428.

⁴⁵² Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 434.

prefirieron hacer caso a sus yerberas y "tomar medicinas para abortar, viendo [que] han de parir esclavos de los cristianos".⁴⁵³ Aprovechando estos intereses personales, desplaza algunas tensiones que tuvieron los europeos sobre como proceder con los indios, como el que tuvieron Cortés y fray Bartolomé de Olmedo. Este último se oponía a que Cortés les dejase una cruz a unos indios que acababan de conocer, "porque son desvergonzados y sin temor, y como son vasallos de Montezuma no la quemén o hagan alguna cosa mal".⁴⁵⁴

Los mitos sirven para conocer las costumbres de sus creadores y creyentes. Los indios de la isla Fernandina temían a un ser femenino que habitaba en una región llamada Guacayarima que estaba en el fondo del mar, por cuya respiración y movimiento creían que se producían las olas del mar:

 Piensan que la isla tiene espíritu vital, y que aspira y respira, y come y digiere cual vivo animal monstruoso de sexo femenino. Juzgan que la caverna de aquel antro es la naturaleza femenina de la isla y el ano por donde expele sus excrementos y echa sus inmundicias: prueba es el nombre que la región tiene de la cueva, pues *guaca* es región o cercanía y *yarima* es ano, o lugar de suciedad.⁴⁵⁵

Aunque el cronista no afirma o niega el hecho, pues en última instancia el lugar que había el monstruo sirve para conocer su cultura, no niega que existan monstruos en el Nuevo Mundo, sólo que los ubica fuera del espacio conocido y urbano que en poco tiempo terminó por constituirse como la Nueva España. Después de una tempestad que atrajo a las playas a dos aves que devoraban hombres, que define como "casi iguales a las famosas arpías de los poetas, como que tenían de doncella la cara, barba, boca, nariz, los dientes, las claras cejas, los venerables ojos y el aspecto", y añade que varios españoles le dieron testimonio de esto, pues encontraron a una de estas aves muerta en la desembocadura de un río.⁴⁵⁶ La otra cuestión que se advierte en el autor, es que el régimen patrimonialista del Nuevo Mundo cede ante el de la Nueva España: un discurso

⁴⁵³ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 227.

⁴⁵⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 231.

⁴⁵⁵ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 459.

⁴⁵⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 480.

sobre un espacio urbano va a suplantar las historias de monstruos y muertos aparecidos. Los indios de la región de Nicoya tenían conocimiento del diluvio universal y que vivían temerosos de otro cataclismo,⁴⁵⁷ y también cuentan que en otra era sus antepasados fueron unos gigantes llegados por el mar, los cuales parecían cocodrilos y “solamente solían comer pescado crudo, y que, faltándoles, se murieron todos sin quedar uno, ni dejar prole ninguna”.⁴⁵⁸

Otro tópico que plantea Anglería, es que los indios aceptaron el dominio español por dos vías: ya fuese porque escuchaban a los conquistadores hablar de Dios y por propia voluntad se declararan súbditos de la corona, o porque después de algunas escaramuzas se rendían ante la superioridad militar y tecnológica. En este último caso los indígenas sorprendidos de cómo siendo tan pocos los españoles lograban vencer ejércitos tan numerosos. Esto incidió, cuenta el cronista, en que los indios creyeran que los europeos eran dioses, o que sus dioses los habían abandonado durante la guerra.⁴⁵⁹

Llama la atención al cronista, es el descontento que vivían los distintos pueblos; cuenta que estando los cempoaltecas con Cortés, “tal como los suizos se quejaron ante Cesar de la tiranía de los germanos, los de Cempoala se quejaron de los de Moctezuma”.⁴⁶⁰ Aunque no ahonda demasiado en las intrigas políticas, dice que la matanza de Cholula se debió a que los amigos de Moctezuma fraguaban una rebelión, y que antes de que Cortés ejecutara la orden de atacar a los cholultecas, sacó de la plaza a los niños, ancianos y mujeres.⁴⁶¹ En última instancia Anglería justifica las acciones de Cortés, pues el imperio mexicano estaba fundado en un simulacro.⁴⁶² Corroborar las noticias y amplía la información sobre los terribles adoratorios del palacio de Moctezuma.⁴⁶³

⁴⁵⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 399.

⁴⁵⁸ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 429.

⁴⁵⁹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 274-275.

⁴⁶⁰ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 292.

⁴⁶¹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 306.

⁴⁶² “como los judíos en otro tiempo, en la ley antigua, comían los corderos inmolados, así ellos comen las carnes humanas, tirando solamente los pies, las manos y las vísceras. Forman varios simulacros de los dioses para varios efectos: para alcanzar la victoria si se va a dar batalla; por la salud, por la abundancia de frutos y otras cosas parecidas”. En Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 328. “

⁴⁶³ “No solamente las paredes estaban rociadas con sangre de víctimas humanas, sino que encontraron sangre sobre sangre hasta el espesor de dos dedos. ¡Oh nausea repugnante! De los

También menciona que Cortés abandonó la capital cuando supo que Pánfilo de Narváez planeaba capturarlo, y a su regreso no dice mucho de la matanza del Templo Mayor ni de la Noche Triste; sólo se limita a señalar que la noche del 24 de junio se perdieron 80 soldados cristianos, y que durante el día Moctezuma murió por una pedrada que le fue infligida por uno de los suyos.⁴⁶⁴

Por último Mártir de Anglería ahonda en el sentido ritual y moral de los sacrificios y de la antropofagia. Estos permiten ver la jerarquía social,⁴⁶⁵ pues solamente los gobernantes y sus sirvientes saben que el alma es inmortal, y que muchas veces los señores son enterrados con sus vasallos.⁴⁶⁶ La guerra tenía una importancia ritual;⁴⁶⁷ dice que muchos indios ya pacificados y evangelizados aceptaron todos los preceptos cristianos, “y sólo hicieron mal gestos a eso de la guerra, preguntando que adónde habían de tirar sus dardos, sus yelmos de oro, sus arcos y sus flechas”.⁴⁶⁸ En la guerra no buscaban exterminar al enemigo, pues cuando terminaba, los sacerdotes

curan a los heridos sin distinción de amigos y enemigos, y cuidan de enterrar los cadáveres de los muertos. Éstos no comen carne humana; a los prisioneros de guerra, la parte vencedora se los queda de esclavos.⁴⁶⁹

Acceder a la dimensión sistémica de los sacrificios humanos y de la antropofagia permite emplear la religión de los indígenas como un arma política, pues su condición de menores de edad, o la violencia de la irrupción europea que

agujeros hechos con los puñales dicen que salía un hedor infernal e intolerable, de la sangre podrida que había oculta debajo de la reciente”. En Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 329.

⁴⁶⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 339.

⁴⁶⁵ Consigna la información brindada por los religiosos de que comían distintas partes del cuerpo según el rango que se tuviese, pues mientras los caciques se comen las manos y los pies de los sacrificados, los sacerdotes devoran sus corazones y las mujeres cuelgan las cabezas como trofeos en las ramas de los árboles. Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 406. Más adelante dice que tienen como costumbre otra práctica terrible, que es que si “muere alguna mujer que está lactando, es enterrada con la criatura viva”. En Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 476.

⁴⁶⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 377.

⁴⁶⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 400.

⁴⁶⁸ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 402.

⁴⁶⁹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 429.

los empeora es lo que justifica la apropiación de un Nuevo Mundo para la que se considere la verdadera humanidad.

5. FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA

El punto partida de Francisco López de Gómara es el de un alegato jurídico que propugna a que los laicos puedan ejercer el poder temporal sobre los indios. Esto es claro desde el principio cuando dedica su escrito a Carlos I, “emperador de romanos, rey de España”, con la intención de darle noticia de “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Mundo Nuevo”. Amplía que estos indios proceden del linaje de Adán, pero vivían en un estado salvaje:

no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para el buen orden y modo de vivir del hombre [...]. Y como no conocen al verdadero dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, conversación con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres, y otros así.⁴⁷⁰

Su concepción de la historia resulta bastante compleja para ser un soldado, razón por la cual es preciso orientarla al contexto de la amenaza luterana. Toma la voluntad que tuvo Alejandro Magno como el resorte que impulsa a los imperios a expandirse sobre la faz de la tierra,⁴⁷¹ de la cual participan los reyes católicos:

⁴⁷⁰ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 25.

⁴⁷¹ Afirma que el deseo de saber es una cuestión natural (como San Agustín cuando homologa el conocimiento de Dios con el de la ley civil y en Santo Tomás cuando afirma que conocer el mundo equivale a conocer a Dios, y que las buenas acciones impulsadas por el “libre albedrío”: “Empero, unos tienen este deseo mayor que otros, a causa de haber añadido industria y arte a la inclinación natural; y estos tales alcanzan mucho mejor los secretos y causas de las cosas que naturaleza obra; aunque en verdad, por agudos y curiosos que sean, no pueden llegar con su ingenio ni propio entendimiento a las obras maravillosas que la Sabiduría divina misteriosamente hizo y siempre hace; en lo cual se cumple lo del Eclesiástico” ... “Dios puso el mundo en nuestra disputa, y nos hizo capaces y merecedores de poderlo entender, y nos dio inclinación voluntaria y natural de saber, no perdamos nuestros privilegios y mercedes”. Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 29

Más adelante advierte su contrario asimétrico y complementario proceso: “erraron los herejes, que no entendieron bien la Sagrada Escritura, inferían ser innumerables mundos; y quien creyese que

Dios puso el [nuevo] mundo en nuestra disputa, y nos hizo capaces y merecedores de poderlo entender, y nos dio inclinación voluntaria y natural de saber, no perdamos nuestros privilegios y mercedes.⁴⁷²

Aunque la evangelización tardó unas décadas en lograrse, pues ante la amenaza luterana y la reconquista en Europa, los reyes católicos no pudieron concentrar sus esfuerzos, celebra que muchos de los españoles sí supieron entender que el reino de Cristo era espiritual, no material.⁴⁷³

Que los textos canónicos no contengan noticias sobre las Antípodas no representa ningún problema para López de Gómara, pues los laicos pueden conocer a Dios y alcanzar la salvación a través de conocer las cosas del mundo. Que el conocimiento sea una cuestión natural (en tanto el mundo y el hombre son obra de Dios, conocerlo es acercarse a su obra él), es lo que permite recuperar conocimientos ignorados por la historia eclesíastica, como que la tierra era redonda según lo dijo Tales de Mileto, o que las Antípodas existían desde los tiempos del diluvio, como infería Clemente, discípulo de Pedro. Por eso es que cuando apareció la cuarta parte del mundo, los cristianos no rompieron el modelo tripartita del mundo; simplemente cobró importancia la hipótesis de que los caníbales y los indios podían ser descendientes del linaje de Cam o del de Jafet, y es sobre esa hipótesis que emprende su historia.⁴⁷⁴ Esta perspectiva le permite superponer la historia humana a la exégesis bíblica, haciendo del poder temporal el eje de las reflexiones desde que los europeos llegaron a las Antillas.⁴⁷⁵

hay muchos mundos como el nuestro, erraría malamente como ellos. Mundo es todo lo que Dios creó: cielo, tierra, agua y las cosas visibles, y que, como dice San Agustín contra los académicos, nos mantienen; lo cual afirman todos los filósofos cristianos, y aun los gentiles, excepto Aristóteles con sus discípulos, que hace el cielo diferente del mundo". Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 30.

⁴⁷² Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 29.

⁴⁷³ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 31

⁴⁷⁴ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, p. 33-35.

⁴⁷⁵ En el otro texto de Fernando López de Gómara, *La conquista de México* se ve la puesta en práctica del modelo de historia humana y divina que plantea. Parte por evocar al principio sacrificial de San Agustín para encumbrar la persona de Cortés, pero no según la Carlos V-Santiago-Sol, sino destacando su linaje de "cristiano viejo". Cortés es el depositario de los poderes terrenales por ser "cristiano viejo", pues todos sus linajes eran de hidalgos, y porque su nodriza le auguró que de los 12 apóstoles el que lo protegía era San Pedro. Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 36. Las acciones militares y el olfato político de Cortés es algo que pondera López de

Del episodio del Fuerte Navidad sólo dice que Caonabio asesinó a los 20 cristianos que se habían quedado a resguardarlo, pero añade que tal noticia, junto con la de que hacían sacrificios humanos y que comían carne humana impresionó mucho a los reyes y a las cortes europeas. De su religión, resume algunos aspectos de las creencias de los taínos que extrajo de la crónica de Pané, pero añade algunos aspectos como que eran dos sus principales deidades: Cocoro, que había salido del fuego, y Epilguanito que vivía en los montes. Insiste varias veces que eran grandes guerreros pero que carecían de letras y que no conocían el hierro, pero advierte que los *zemis* de Guacanagarí, ya le habían advertido que vendrían a las islas unos hombres de barbas largas y vestidos todo el cuerpo, que hendirían de un golpe a un hombre por medio con las espadas relucientes que traerían ceñidas. Los cuales hallarían a los antiguos dioses de la tierra, les reprocharían sus acostumbrados ritos, y verterían la sangre de sus hijos, o los llevarían cautivos. Y que en recuerdo de tan espantosa respuesta habían compuesto un cantar, que llaman ellos *areito*, y lo contaban en las fiestas tristes y llorosas, y que acordándose de esto huían de los *caribes* y de ellos cuando los vieron.⁴⁷⁶

Esta mezcla de elementos históricos y religiosos reaparece en distintos episodios, aportando nueva información sobre el continente y justificando la administración del poder temporal y el ejercicio de la Guerra Justa.

De la Isla de los Sacrificios por ejemplo, dice que mataban niños para honrar a los dioses de la lluvia, y aunque añade que efectivamente adoraban una cruz, desconoce las razones por las cuales se llevaba a cabo el culto, pues no hay evidencia de que se hubiese predicado el Evangelio.⁴⁷⁷ De la batalla de Centla donde Cortés dijo Cortés haber invocado a Santiago Apóstol, López de Gómara dice que se apareció un jinete montando un caballo blanco durante la batalla dando bríos al ejército, y que los españoles “creyeron que era el apóstol Santiago, patrón de España” y se animaron, matando a más de 300 indios. Da por veraz

Gómara constantemente, pues aunque recibió muy poco apoyo logró hacer la conquista y la pacificación. En Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 54.

⁴⁷⁶ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, 67.

⁴⁷⁷ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 61-63.

esta aparición “porque no solamente lo vieron los españoles, sino también los indios lo notaron”.⁴⁷⁸

Estos dos ejemplos buscan ponderar el poder temporal: que no exista la prefiguración del cristianismo en la Isla de los Sacrificios cancela las especulaciones sobre la idea de que religión nativa tuviese un origen cristiano (pero sí sabían que vendrían hombres a conquistarlos), al tiempo que Santiago Apóstol se haga presente en el cielo combatiendo a los indios, avala el ejercicio de la Guerra Justa dirigida por Cortés.

La Matanza de Cholula dice López de Gómara que sucedió porque unos indios principales fraguaban una rebelión, pero afirma que antes de ejecutarla, Cortés mandó “que no matasen niños ni mujeres”. Que asesinaron a más de 60,000 indios, y que las calzadas “quedaron teñidas en sangre. No pisaban más que cuerpos muertos”, y que fue a partir de ese momento que los mexicanos y sus aliados sintieron que sus dioses los habían abandonado.⁴⁷⁹

La figura del personaje mesiánico que anunció que vendrían unos hombres a señorear a los gentiles no aparece en la Isla de los Sacrificios como con Mártir de Anglería, pero sí con los *zemis* de Guacanagarí y con Quetzalcóatl en Cholula. Gómara describe a este personaje que después fue divinizado como alguien que vestía de ropas de algodón blancas y portaba una manta con unas cruces encarnadas, y que había instituido las penitencias y el ayuno, y había cambiado los sacrificios de hombres por “codornices, palomas y cosas de caza”.⁴⁸⁰ La otra noticia relevante que da de este evento es que cuando Moctezuma se enteró, mandó matar a muchos cautivos con la intención de tener contentos a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca, y que fue por eso que se confió y dejó entrar a los españoles a Tenochtitlán.⁴⁸¹

Del encuentro entre Cortés y Moctezuma y de cómo fueron al palacio de Axayácatl no dice mucho, sólo llama la atención que el monarca es insistente en hacerle saber al conquistador que sabía que vendrían hombres de lejos a

⁴⁷⁸ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 74.

⁴⁷⁹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 153.

⁴⁸⁰ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 155.

⁴⁸¹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 157.

dominarlos, y en que el suyo es un linaje de advenedizos.⁴⁸² De por qué los españoles apresaron a Moctezuma, Gómara es partidario de la hipótesis de que Moctezuma inició una conspiración dirigida por su sobrino Cacama de Texcoco, “que quería ir a sacar del cautiverio a Moctezuma y a echar la tierra a los españoles, o matarlos y comérselos”.⁴⁸³ Este argumento lo fortalece al traer la “economía del terror” y anunciar que en un templo de Moctezuma había un con *tzompantli* con más de 100,000 cabezas-trofeo incrustados.⁴⁸⁴ Finalmente dice que aunque Moctezuma sabía por voz de sus antepasados que los descendientes del profeta vendrían a dominarlos, “el diablo se aparecía en el corazón a Moctezuma y le decía que matase españoles”, y preparó un ejército de 100,000 hombres.⁴⁸⁵

Sobre la matanza del Templo Mayor, dice que estando fuera Cortés para resolver el problema con Pánfilo de Narváez, los mexicanos pidieron permiso a Pedro de Alvarado hacer una fiesta. Que él accedió a condición de que no se efectuaran sacrificios humanos ni que entraran a la plaza con armas. Unos mil indios se congregaron e iniciaron el ritual del *mazaualiztli* y la danza de *netoteliztli*, “en alabanza del dios para el cual es la fiesta, para que les dé agua o grano, salud, victoria en la guerra, o porque les dio paz, hijos, sanidad y otras cosas así”.⁴⁸⁶ No toma partido por alguna de las hipótesis que derivaron en la cruel matanza, simplemente dice que unos decían que fue porque los indios principales aprovecharon el *areito* para iniciar el motín, mientras que la otra versión decía que los españoles “se llenaron de codicia” cuando vieron las cantidades de oro que los danzantes portaban en la danza, y se abalanzaron sobre ellos.⁴⁸⁷

Durante las batallas se produjeron otros portentos que sacralizan las acciones humanas emprendidas por los conquistadores. Además de Santiago Apóstol que apareció sobre su caballo blanco despedazando indios con su espada, unos soldados vieron que Santa María se hizo presente en el cielo y que

⁴⁸² Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 165.

⁴⁸³ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 206.

⁴⁸⁴ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 192.

⁴⁸⁵ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 212.

⁴⁸⁶ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 229.

⁴⁸⁷ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 231.

echó unos polvos a los indios dejándolos ciegos. Considera este hecho como verdadero bajo el mismo argumento que fue verdadera la aparición de Santiago Apóstol en la batalla de Centla, ya que después de la batalla varios indios estuvieron preguntando que quienes eran los dioses que se habían aparecido, a lo que respondían los cristianos:

la mujer que peleaba era madre de Cristo, Dios de los cristianos, y el del caballo blanco era apóstol del mismo Cristo, llegado del cielo para defender a aquellos pocos españoles y matar a tantos indios.⁴⁸⁸

Por último es preciso señalar el momento que va de la Noche Triste a la caída de Tenochtitlan, la cual sucede a través de una “economía del terror”. Tras la muerte de Moctezuma, un nigromante español de apellido Botello auguró que si no escapaban aquella noche de la ciudad, los indios los cercarían y ya no podrían salvarse. Acto seguido, las huestes de Cortés partieron, pero no pudieron avisarle a más de 200 soldados que se quedaron en el patio y que fueron sacrificados y tomados como cautivos. Muchos otros españoles fueron asesinados durante su huida, mientras que otros tantos se ahogaron en la laguna por las grandes cantidades de oro con las que huyeron; en total de este evento conocido como la Noche Triste, dice Gómara que murieron 450 españoles, 4000 indios amigos y 46 caballos.⁴⁸⁹ Fueron los cristianos a refugiarse a Tlaxcala donde pasaron 20 días reorganizando su ejército. Transcurrido ese tiempo y, nutridos con ejércitos de Huexocinco, Cholula, Chalco, Tlaxcala y otros pueblos, volvieron para combatir a los mexicanos.⁴⁹⁰

Cuando volvieron los cristianos e ingresaron a Tlatelolco, se encontraron con más de 40 cuerpos de españoles que habían sido decapitados, sus corazones habían sido arrancados y ofrendados a los ídolos.⁴⁹¹ Plantea el mismo escenario dominado por la “economía del terror” que Cortés, donde los indios amigos se comían a los mexicanos vencidos, y donde los mismos guerreros avergonzados pedían su muerte, pues la preferían a vivir como vasallos de los cristianos; se

⁴⁸⁸ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 232.

⁴⁸⁹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 240-243.

⁴⁹⁰ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 263.

⁴⁹¹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 301.

desplaza en este momento un sentido ritual asociado a esta identidad caníbal, pues también decían que como sabían que Cortés era hijo del Sol, que querían ser sacrificados: “deseamos la muerte para ir a descansar con Quetzalcoatlh, que nos está esperando”.⁴⁹² Otro argumento que destaca el carácter ritual de la antropofagia es que, durante el tiempo que estuvo sitiado Tenochtitlan, que fueron tres meses, los mexicanos padecieron hambre y no se comían entre ellos.⁴⁹³

Es preciso ver el uso político que Gómara hace de la religión indígena, y es que como indicó al principio, la principal razón por la cual no pudo implantarse la fe entre los indios, además de estar los reyes lidiando con la reconquista y con la amenaza luterana, fue por los intereses personales y los malos tratos desplegados por los mismos europeos. Culpa por un lado a administradores como el gobernador Nicolás de Ovando de haber ejecutado a más de 40 indios principales sin razón,⁴⁹⁴ y acusa a fray Bartolomé de las Casas de conocer poco la realidad que se vivía en América y de haber sembrado pasiones y discordias entre los europeos, y por incitar a los indios a rebelarse.⁴⁹⁵

Estas actitudes son las que explican las dificultades a las que se enfrentaron los españoles bajo el régimen de repartimiento y encomienda que se dispuso para reconstruir la ciudad de Tenochtitlan. El problema fue que por las malas actitudes como las arriba señaladas, muchos de los pueblos que ya habían sido pacificados se rebelaron: en el Pánuco y en Coatzacoalcos, los indios “mataron y se comieron cuatrocientos españoles. Solamente en Tamiquitl degollaron a cien de ellos [...]. En Tucetuco quemaron una noche cuarenta españoles y quince caballos de Hernán Cortés”.⁴⁹⁶ Recalca que por estas divisiones entre encomenderos, clérigos y frailes propicio “gran odio y revueltas entre los oficiales del Rey, y nació una guerra civil (en el contexto luterano y de la

⁴⁹² Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 308.

⁴⁹³ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 313.

⁴⁹⁴ Reconoce sin embargo que los indios de Tierra Firme eran particularmente feroces. Los tlaxcaltecas por ejemplo, aunque tenían leyes justas vivían bajo el régimen de una “abominable religión” porque cometían sacrificios humanos y comían carne humana. Esto lo justifica porque en última instancia ellos eran víctimas de los mexicanos, con quienes llevaban guerreando más de 100 años. En Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 147-148.

⁴⁹⁵ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 128.

⁴⁹⁶ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 330.

reconquista), en la que murieron muchos españoles, y estuvo México a punto de perderse”.⁴⁹⁷

Por último López de Gómara resume la información de los religiosos que se verá en el siguiente capítulo, pero importa destacarla ahora porque sirve como alegato jurídico que destaca la relación entre los mitos y la estructura de la política de la monarquía mexicana.⁴⁹⁸

Destaca el mito del Quinto Sol como eje rector de los de Culúa, quienes dicen que viven una quinta era desde hace 857 años, y aunque saben por la experiencia de los cataclismos anteriores que es una era que terminará de manera violenta, no saben cuando. Esta lectura del pasado atenta a las sucesiones imperiales le sirve como eje para dar cuenta de la diversidad étnica y social, a partir de los linajes que fueron migrando. Los guerreros chichimecas salieron de Aculucan en el año 720 y aunque eran muy salvajes, pues no sabían sembrar, comer o hacer tortillas, eran muy belicosos y tenían leyes muy duras;⁴⁹⁹ los *aculuaques*, que eran de “mucha urbanidad y razón”, les enseñaron “a sembrar maíz y otras legumbres, utilizaban figuras por letras”, y fundaron Tollan, Tezcoco, Coatlinchan y Culucan.⁵⁰⁰

Tiempo después llegaron los mexicanos, que según unos libros que traían, salieron de Chicumzotlh, tenían por gobernante y sacerdote a Quezalcoatlh, que fue quien edificó Tlaxcallan, Huexocinco y Chololla. Vivió casto y penitente, instituyó el ayuno y los sacrificios de hombres, y en cambio se sacaba sangre; se le recuerda como un dios del aire, sus súbditos creen que no murió, que desapareció en el mar.⁵⁰¹ De sus enemigos, dice que los señores de Tezcoco que eran descendientes de Chichimecatlh eran muy reputados, habían vencido a Quetzalcoatlh y lo había sometido, atándole una correa al brazo.⁵⁰²

Dispuesta la información de los mitos y héroes fundadores para dotar de un contenido particular a la historia de las estructuras político-religiosas nativas,

⁴⁹⁷ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 355.

⁴⁹⁸ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 417.

⁴⁹⁹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 423-424.

⁵⁰⁰ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 425.

⁵⁰¹ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 427.

⁵⁰² Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 428.

Gómara resume de las noticias de los religiosos que los mexicanos pensaban que el alma era inmortal, que el destino póstumo de las almas dependía del tipo de muerte que se hubiese tenido, quedando reservado el mejor lugar junto al sol— de nueve lugares— para los muertos en batalla y los sacrificados.⁵⁰³ Dice que durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli se sacrificaban más de 100 esclavos en honor a Vitcilopuchtli, y que también había grandes matanzas en honor a Tlaloc en la fiesta de Tozoztli, cuando crecen los maizales. Otras fiestas terribles eran la de Cuauhtitlan donde desollaban dos mujeres y los sacerdotes se comían sus cabezas y corazones, y en la de Panquetzaliztli donde los sacrificios se hacían para honor al sol, a la luna y a venus.⁵⁰⁴

6. BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

Es preciso comenzar diciendo que Bernal Díaz del Castillo afirma haber sido “el más antiguo descubridor y conquistador que ha habido ni hay en la Nueva España”,⁵⁰⁵ pues participó tanto en las expediciones de Hernández de Córdoba, la de Juan de Grijalva y la conquista de Hernán Cortés. Busca. Su intención es la de restituir el papel que tuvieron los conquistadores durante la toma de Tenochtitlan, siendo López de Gómara su principal objeto de crítica por haber escrito “niñerías”. Lo acusa de haber exagerado la cantidad de oro que se encontraron los conquistadores,⁵⁰⁶ y de haber contado muchas mentiras para desacreditar sus acciones. La historia de la aparición de Nuestra Señora y el Señor Santiago sería el ejemplo más ilustrativo en este sentido de estas narraciones, de la cual le reclama Díaz del Castillo, quienes ganaron la tierra para los reyes fueron más de 450 soldados cristianos.⁵⁰⁷

Cuenta que desde el principio los indios se mostraron acongojados ante la superioridad militar europea, también les causó gran sorpresa que los españoles

⁵⁰³ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 455-459.

⁵⁰⁴ Francisco, López de Gómara, *La conquista de México*, p. 464-469.

⁵⁰⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 53.

⁵⁰⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 89-91.

⁵⁰⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 146-147.

no se comieran a los indios vencidos, cuestión que hizo que los gentiles dudasen de que los europeos fuesen hombres, y que se preocupasen entonces por saber qué comían. Considera que buena parte de esta incertidumbre provino de que los de Cempoal dijeron a los mexicanos que los españoles eran *teules*, y que tenían poderes sobrenaturales, por lo que no podían ser vencidos durante el día.⁵⁰⁸ También considera como una causa de la zozobra de los mexicanos que la victoria que tuvieron los españoles ante los tlaxcaltecas, les dio mucha fama y prestigio, “y si de antes nos tenían por *teules*, que son como sus ídolos, de ahí adelante nos tenían en muy mayor reputación y por fuertes guerreros”.⁵⁰⁹

La Matanza de Cholula fue consecuencia de la actitud recurrente de los indios de actuar mediante una “paz fingida”. Dice Díaz del Castillo que ya les habían advertido los de Cempoala y los de Tlaxcala que los cholultecas no eran gente de fiar, tal como lo corroboraron cuando entraron a Cholula, ya los esperaba un ejército de 200,000 soldados de Moctezuma. Otro testimonio que recaba de primera mano, proviene de Marina,⁵¹⁰ quien le dijo que una noche antes de que llegaran los españoles, los sacerdotes de Quetzalcóatl sacrificaron a cinco niños y dos adultos, lo cual interpretó ella como un conjuro que hacían para obtener victorias en la guerra.⁵¹¹

Del encuentro entre Cortés y Moctezuma, la comitiva que acompañaba al rey estaba compuesta por los señores de Tezcoco, Iztapalapa y Tacuba, mostrando que el conquistador para el momento en el que escribe tenía clara la estructura política de los mexicanos se sustentaba en la Triple Alianza. Entonces el monarca dijo por primera vez que sabía que ellos eran advenedizos y que

⁵⁰⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 249.

⁵⁰⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 269.

⁵¹⁰ Dentro del sistema de reciprocidades y de intercambio y equivalencias sería importante considerar la figura de Cortés como análoga a como Sahlins abordó la historia de James Cook con los maoríes. Cuenta que conforme dominaban pueblos, los caciques de las ciudades daban sus hijas y sobrinas a los capitanes. Esto sucedió con el señor Xicotega que dio a Cortés a su hija llamada Malinche, actitud que el conquistador aprovechó para dar una lección de virtud y templanza, pues después de agradecerle al monarca el gesto, le dijo que no podía recibir a la mujer, porque se debía a la castidad, “porque quiero hacer primero lo que manda Dios Nuestro Señor, que es en el que creemos y adoramos, ya a lo que le envió el rey nuestro señor que quiten sus ídolos y que no sacrifiquen ni maten más hombres”. En Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 282

⁵¹¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 304.

según dijeron sus antepasados, vendrían hombres de lejos a gobernarlos. Acto seguido, cuenta que Moctezuma fue apresado en el palacio de Axayácatl bajo el argumento de que unos indios habían matado a unos españoles. Durante el sitio, Moctezuma insistió en que creía que los españoles venían de donde salía el sol, y que estaba prefigurado en su religión que vendrían a dominarlos los vasallos de un gran emperador.⁵¹² En este episodio Díaz del Castillo encumbra a Cortés: cuenta que Moctezuma le ofreció una de sus hijas, pero el conquistador la rechazó, argumentando que era un hombre casado por lo que solamente podía tener una mujer, y que esto “Montezuma lo tuvo por bien”.⁵¹³

Aunque Díaz del Castillo tachó como “niñerías” lo dicho por Gómara, de que Santiago y María se aparecieron durante la guerra para apoyar a los conquistadores, hay ciertas relaciones entre lo sobrenatural y lo humano a los que Díaz del Castillo hace referencia para fortalecer su alegato político. Remite al mismo episodio que cuenta su rival, de que cuando Moctezuma supo de la matanza de Cholula, sacrificó a muchos jóvenes en honor a los Huichilobos y Tezcatlipoca, y proyecta este episodio al de la Matanza del Templo Mayor, donde la imagen de la virgen y su condición sobrenatural, adquieren mayor importancia.

De los augurios que dieron los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca a Moctezuma luego del sacrificio de los jóvenes cautivos, añade Díaz del Castillo que le dijeron que por ningún motivo dejara entrar a la ciudad a los intrusos portando los símbolos de la cruz y la imagen de Nuestra Señora.⁵¹⁴ La Matanza de Templo Mayor señala el cronista, se desató cuando los *teules* quitaron las imágenes de la Virgen María y las cruces que puso Cortés.⁵¹⁵ Esta inferencia la hace sustentado en como los sacerdotes en Cholula sacrificaron cautivos para pedir a sus dioses por la victoria militar.⁵¹⁶

⁵¹² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 337.

⁵¹³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 418.

⁵¹⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 171.

⁵¹⁵ Donde vio un adoratorio que tenía más de 100,000 cráneos como ofrenda. En Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 233.

⁵¹⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, p. 72.

Mártir de Anglería había señalado que una práctica común entre los espías y mensajeros de Moctezuma era que hubiese entre ellos algunos *tlacuilos*, los cuales dibujaban a los españoles, sus objetos, animales y tecnologías durante sus expediciones, los cuales eran llevados a Tenochtitlan para informar al gobernante de cómo eran los intrusos.⁵¹⁷ Dice Bernal que un espía de Moctezuma pintó “un casco medio dorado, y mohoso” de un soldado cristiano, y que cuando lo vio el monarca, pensó que se trataba de Huichilobos, lo que le hizo tener “por cierto que éramos de los que le habían dichos sus antepasados que vendrían a señorear aquella tierra”.⁵¹⁸ Otro momento en el que la práctica escrituraria devela su sobrenaturaleza fue durante el sitio de Tenochtitlan, cuando Cortés arengó a unos indios para que fueran a pactar la fe con Cuauhtémoc, a lo que ellos se negaron diciéndole que si llevaban malas noticias a los mexicanos, serían ejecutados. Fue entonces que un indio sugirió que mejor le enviaran una carta al Moctezuma, no porque los indios supieran leer los caracteres,

ni porque la entendían, sino que ya sabían claramente que cuando enviábamos alguna mensajería o cosas que les mandábamos, era un papel de aquellos que llaman *amales*, señal como mandamiento.⁵¹⁹

El resto de la obra es sobre todo un alegato jurídico que busca restituir las mercedes que no les fueron otorgadas a la mayoría de los conquistadores. Después de ganar Tenochtitlán con grandes penurias los españoles siguieron conquistando la tierra, siendo poco el oro que recogían y daban a los oficiales del Rey.⁵²⁰ Sin embargo denuncia a Pedro de Alvarado de haber abusado de los indios de Tututepeque y de Guatemala, a Cristóbal de Olíd de haber hecho lo mismo con los indios de las Hibueras y de Honduras, e incluso acusó a Cortés de no haber repartido lo justo a otros conquistadores y a los reyes.⁵²¹

En esta “brecha” Bernal remite a la llegada de los religiosos, la cual había ya sido solicitada por los conquistadores desde sus primeras incursiones. Describe

⁵¹⁷ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 504.

⁵¹⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 163.

⁵¹⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, 281.

⁵²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, 315.

⁵²¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, 432.

que fue con gran solemnidad que fue Cortés con una gran comitiva en la que venía también Cuauhtémoc a recibir a los 12 franciscanos que llegaron dirigidos por fray Martín de Valencia en 1524. Que el conquistador se inclinara a besar la mano de Valencia fue algo que llamó la atención de los indios para considerar a los sacerdotes como sobrenaturales, aunado a que andaban “descalzos y flacos, y los hábitos rotos, y no llevaron caballos sino a pie y muy amarillos”.⁵²²

El alegato de Díaz del Castillo pondera las acciones militares y la prudencia moral que tuvieron los conquistadores como “viejos cristianos”. Lamenta que en el año de 1568, de los 550 soldados que acompañaron a Cortés en la primera expedición sólo queden cinco vivos, los cuales viven muchas penurias pues nunca les fueron restituidas sus mercedes. Y es que tras la caída de Tenochtitlán aún hubieron muchas revueltas, como la de Cuauhtémoc, o las conjuras que evitó Cortés al ajusticiar a unos cuantos españoles perniciosos.⁵²³ Años después, confesó haber visto en las borracheras a indios vestidos de mujer cometiendo sodomías.⁵²⁴

Cuenta que ganada la Nueva España, vino el emperador de Francia en 1538 y colmó de lisonjas a los conquistadores, se “hicieron grandes fiestas [...] como solían hacer en Roma cuando entraban triunfantes los cónsules y capitanes que habían vencido batallas”.⁵²⁵ Fueron ellos y no los frailes quienes descubrieron, conquistaron, derribaron ídolos y dieron a entender la doctrina. Después ya llegaron los franciscanos y los dominicos, siendo hasta entonces que se aplicaron en enseñar el *pater noster* y a leer y a escribir a los indios, y celebra que fueron ellos los agentes encargados de imprimir libros y enseñarles a vivir en civilidad.⁵²⁶

En este mismo descargo de responsabilidades, lamenta Díaz del Castillo que Gómara haya centrado su interés sólo en la figura de Cortés, y en cambio pondera su propio testimonio como verdadero, tanto por haber sido partícipe, como por su método que consiste en utilizar otros testimonios y confrontarlos.⁵²⁷

⁵²² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 11.

⁵²³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 80.

⁵²⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 246.

⁵²⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 182.

⁵²⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 252.

⁵²⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 268.

También recuerda que Vaso de Quiroga y otros hidalgos y autoridades avalaron en 1550 a que a los conquistadores les fueran otorgados indios en servicio personal (encomienda) a perpetuidad.⁵²⁸ También lamenta las acciones de algunos sacerdotes como fray Bartolomé de las Casas, de haber herrado indios que no declaró a los Reyes, al tiempo que justifica que él y otros conquistadores si hubiesen tomado indios bajo la figura del *rescate* el cual fue avalado por la Audiencia, ya que durante la matanza del Templo Mayor y en la guerra que se desató, los mexicanos se comieron a 862 españoles y más de 1,000 tlaxcaltecas amigos, por lo que para restituirlos, la Audiencia apoyó que se tomaran indios como rescate.⁵²⁹

Lamenta la muerte de Moctezuma, pues había sido un gran señor, si bien no olvida que sus huestes sacrificaron a 78 soldados cristianos que quedaron cautivos durante su huida durante la Noche Triste.⁵³⁰ Por último, en el recuento de los daños después de los tres meses que duró el sitio de Tenochtitlan, dijo haber visto 62 cuerpos de españoles que fueron sacrificados, y que después de tomada la ciudad, las reyertas no cesaron, pues aún fueron muertos otros 850 cristianos.⁵³¹

7. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En este capítulo se planteó el paso del Nuevo Mundo a la Nueva España. Sobre la “etnografía dialógica” y su nueva forma de “hacer mundo”, Cortés instituyó el segundo momento del proceso semiótico de la invención de América. Se enfatizó el encargo hecho a Cortés de corroborar las noticias de Grijalva de si era verdad que en Ulúa adoraban cruces, y si era verdad que la gente era antropófaga y era

⁵²⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 269.

⁵²⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. III, p. 280-284. Antes cuenta un dramático episodio en el que los españoles estando a las afueras de Tlaxcala, pensaron que iban a morir al día siguiente, y que fue por eso que el clérigo Juan Díaz estuvo toda una noche dando sermones a los militares, tomándoles la confesión y encomendándolos a Dios (p. 244).

⁵³⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, 271-272.

⁵³¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, v. II, 303.

deforme. Desplaza la noción caníbal emanada de la teratología medieval a Tierra Firme, donde la Isla de los Sacrificios amplía la geografía terrorífica del Fuerte Navidad o el Cabo de la Flecha, pues aunque adorasen a una cruz y a un hombre que pasó por allí, es un lugar donde se cometen sacrificios humanos multitudinarios y se cometen sodomías. La amenaza caníbal tomó el lugar de los adoratorios de los indios dedicados a sus falsos dioses y a la “paz fingida” en que se sustenta su diplomacia, avalando el ejercicio de la Guerra Justa, pues esta acción también está avalada por la providencia gracias a la presencia de Santiago Apóstol; los caníbales son también los indios amigos que se comieron a los vencidos, en batallas como la de Centla, la Matanza de Cholula o la Noche Triste.

Como laico no puede administrar los sacramentos a los indios, pero sí derribó ídolos y combatió los sacrificios humanos, además de que les habló de los Reyes católicos y de la virgen María. Aunque es un laico que propugna por ejercer el poder temporal sobre los indios, en su advocación de Carlos V-Santiago adquirió los poderes del hombre-dios; que los indios confunda a Cortés con Quetzalcóatl-Sol, también le permite combatir las falsas noticias y aportar nueva información. Es nodal señalar que el concepto de un orden político, religioso y patrimonialista sobre los indios de la Nueva España se ubica en la memoria de los mártires de la Noche Triste durante la fiesta de San Hipólito.

La *Relación de las antigüedades de los indios* de Ramón Pané muestra un conjunto de mitos etiológicos que da cuenta de la diversidad y de la jerarquía de seres existentes en el mundo a consecuencia del sacrificio de los dioses, que permite a los enciclopedistas que consolidaron el régimen de la Nueva España, prestar atención al sentido de restitución ritual que subyace en actividades como la guerra o la antropofagia ritual. Especialmente el complejo cultural articulado del *cemis-gueyo-beheique* y los mitos etiológicos de creación y de destrucción de las eras cósmicas van a ser la base estructurante de las “monarquías chamanicas” que plantean Mártir de Anglería, López de Gómara y Díaz del Castillo en este segundo momento. De estos autores, es importante dar razón de cómo es que plantean la tensión entre lo mítico y lo histórico, a través de las cuales van

aportando información nueva que empleamos para el estudio de la historia política y religiosa prehispánicas.

Mártir de Anglería toma los temas inaugurados por Cortés y su forma de “hacer mundo”, pero también la información brindada por Pané, a partir de la cual plantea las bases de lo que derivarán en una estructura compleja para clasificar a las religiones indígenas. Dado su lugar de enunciación también tuvo acceso a la evidencia testimonial de actores que participaron de los hechos que narra, lo que le permite corregir interpretaciones anteriores. Desprende que hay un tipo de religión “animista” propio de las sociedades más simples que consiste en adorar astros, fenómenos naturales o animales, y otra más compleja que es la de Guacanagarí, en la que los *cemis* son mediadores entre los dioses y los *beheiques*, mientras el *gueyo* sustituye a la hostia.

En su modo particular de poner un orden en el pasado y de distinguir lo histórico de lo mítico exculpa a los indios del Fuerte Navidad de haber asesinado a los españoles, pues éstos fueron abusivos. También establece esta distinción a través de ejemplos tales como de que los aparecidos no son muertos sino fuegos fatuos, que las amazonas no eran mujeres enormes sino cenobitas que gustaban de retirarse del mundo a orar. Aporta información en un contexto relacional Anglería: los indios empleaban yerbas para agrandar los huesos, o que las mujeres tomaban brebajes para abortar cuando se dieron cuenta que eran esclavizadas por los cristianos. También recupera y complejiza las imágenes que terminarán por definir a una religión indígena en términos mesiánicos, como cuando dice que guardaban culto a un hombre que murió en una cruz, y que había sido él el que les había enseñado a sembrar, las escrituras y moral, y que les prometió que volvería. y que la deformación de los cuerpos se hacía por técnicas salvajes y mediante el conocimiento de las hierbas.

La Isla de los Sacrificios marca en sus Décadas el punto de partida de una serie de especulaciones sobre la existencia de una religión en tierra firme que tiene sociedades salvajes que adoran bestias como lagartos y serpientes, fenómenos como los rayos y las lluvias, o al sol y a la luna. También destaca lo honorífico de la guerra y de los sacrificios humanos, y en ese sentido es

particularmente relevante que señale que los indios modificaron sus prácticas cuando llegaron los conquistadores y los evangelizadores, y que sólo protestaron de que suprimieran la guerra.

López de Gómara evoca el principio sacrificial de San Agustín para explicar la aparición del Nuevo Mundo, a partir del cual señala que los indios son hijos de Adán, pero que como no conocen la palabra de Dios, son antropófagos y sodomitas. Aunque busca destacar al reino de España mediante la Guerra Justa, reconoce que el plan providencialista y la autoridad clerical, detentora del poder espiritual son anteriores. De Santo Tomas refiere que aunque las fuentes bíblicas no contengan muchos de los conocimientos obtenidos a raíz de la aparición de América, que los hombres conozcan el mundo equivale a conocer a Dios. Aunque orienta su defensa hacia el reino de España -y por ende avala el ejercicio del poder temporal a través de la Guerra Justa y de la imposición de la encomienda-, no rompe con el proyecto providencialista de la historia y con la autoridad clerical, a la que considera detentora del poder espiritual.

En términos de cómo produce conocimiento sobre los indígenas, comienza por tomar elementos de la crónica de Pané y la actualiza. Dice que en la isla adoraban a Cocoro, dios del fuego, y a Epilguanito que lo era de los montes. Cuenta que aunque los taínos carecían de letras o de hierro, en sus *areitos* tenían un canto donde rememoraban lo dicho por sus ancestros: que vendrían unos hombres barbados a acabar con sus dioses y con sus rituales de sangre. Sobre el tema de la Isla de los Sacrificios presenta un desplazamiento importante. Dice que allí mataban niños que ofrendaban a los dioses del agua, afirma que adoraban una cruz pero desconoce las razones, aunque duda que se hubiese predicado allí el Evangelio. El siguiente tema al que es preciso hacer alusión, es al de la matanza de Cholula, siendo partidario de la hipótesis que afirma que se produjo porque los indios se estaban preparando atacar a los españoles. Aunque no ahonda en la guerra, dedica tiempo para señalar que en Cholula adoraban a Quetzalcóatl, que había sido un hombre notable que después terminó por ser divinizado.

El que reserve los portentos que autores previos distribuyeron en la Isla de los Sacrificios y en el Quetzalcóatl de Cholula en Tenochtitlan le permiten acentuar

el mérito de la victoria militar. Moctezuma, pese a ser un gran gobernante y de haber comprendido bajo una lógica mesiánica y derrotista la llegada de los europeos, tenía en su corazón la diablo, razón por la cual sucedió tanto la matanza de Cholula como la del Templo Mayor. Esta cuestión en última instancia es la que avala el ejercicio de la Guerra Justa, al punto que participan en ella Santiago Apóstol y Santa María. Es importante destacar también que la información sobre las migraciones y el mito de origen del quinto sol son empleados para destacar la condición espuria de los linajes en que se fundan las leyes y los ritos sacrificiales de la monarquía de Moctezuma, al tiempo que le permiten dar cuenta de su jerarquía, su moral y de unas devociones dedicadas a los dioses acuáticos.

Que Díaz del Castillo tache de “niñerías” la aparición de Santiago y María tiene la intención de distinguir lo histórico y lo mítico bajo otras reglas: el valor del testimonio. De allí que señala que la inferioridad intelectual de los indios y la superioridad tecnológica de los españoles fue lo que propició que los primeros se hicieran muchas ideas sobre la condición divina de los españoles, aunque es enfático al insistir que Moctezuma sí prefiguraba la llegada de hombres que vendrían a conquistarlos. Un tema importante para el conquistador es denunciar la “paz fingida” de los indios, que está detrás de las acciones que derivaron en eventos como la matanza de Cholula, donde los europeos pudieron saber que los sacerdotes habían ofrendado jóvenes para obtener una victoria militar sobre los indígenas, técnica que también empleó Moctezuma antes de que llegaran los españoles a Tenochtitlan.

Llama la atención que aunque Díaz del Castillo hubiese negado en un primer momento la participación de Santiago y la virgen María, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca hubiesen presagiado a Moctezuma después de ofrendar a los jóvenes, que no dejase entrar al ejército cristiano con estandartes de la Virgen y con símbolos de la cruz. También es curioso como niega otras apariciones sobrenaturales pero reconoce en la técnica de la escritura una manera de transmitir conceptos complejos, tal como sucedió cuando el *tlacuilo* dibujó el casco dorado del soldado y Moctezuma lo asoció con el poder militar de Huitzilopochtli.

Por último, así como para Cortés San Hipólito condensa los poderes del orden civil y religioso, importa señalar que Díaz del Castillo ponga otro hito, que fue cuando el Rey de Francia reconoció en 1538 equiparó a los militares que conquistaron Tenochtitlan -y no a los frailes ni a otros administradores coloniales- con los cónsules romanos.

V- EL ARPA Y LA SOMBRA

*Nuestros muertos están cada día más vivos,
cada día más jóvenes, cada día más frescos,
como si rejuvenecieran siempre en un eco subterráneo que los canta,
en una canción de amor que los renace,
en un temblor de abrazos y sudor de manos,
donde no se seca la humedad Porfiada de su recuerdo.
Pedro Lemebel.*

El informe Rettig (o “recado de amor al oído insobornable de la memoria”).

1. LOS JUICIOS INQUISITORIALES COMO DOCUMENTOS POLÍTICO-RELIGIOSOS

Como un contrapeso al poder de los encomenderos, la Iglesia designó en 1528 a fray Juan de Zumárraga como obispo en la Nueva España. El franciscano, además de fungir como prelado, tenía la potestad de ejercer la vigilancia espiritual por lo que fue él quien presidió el Tribunal del Santo Oficio entre 1535 y 1543.⁵³² El primer juicio dirimido en esta instancia en contra un indígena está fechado el 28 de junio de 1536. Un tal Pedro de Borjas acusó a un indio otomí llamado Tacátetl de convertirse en jaguar por medio de una pócima, de hacer sacrificios humanos en el cerro, de tener dos mujeres y de haber cobrado tributos para hacer una ceremonia a Tlaloc. Como castigo tanto el principal como su ayudante fueron desnudados, atados a un burro y azotados en la plaza pública, después fueron confinados en un monasterio de Tula para servir a los frailes bajo el régimen del servicio personal.⁵³³

En agosto de ese mismo año se acusó al indio cacique Martín Océlotl de ser agorero, de hablar con el diablo por las noches y de transformarse en jaguar, en león y en perro; también le fue imputado haber dicho ser hermano de las nubes y controlar las lluvias y el clima. El juicio contiene un detalle curioso, pues Océlotl

⁵³² Señala Richard Greenleaf que en ese periodo de tiempo solamente hay 152 procesos inquisitoriales, de los cuales solamente 19 fueron dispuestos contra indígenas: 17 tratan sobre idolatría, hechicería, herejía y superstición, mientras los otros dos denuncian prácticas sexuales. Hubieron tres juicios además, donde Zumárraga no estuvo presente: en 1538 el párroco Bernardo de la Isla emprendió un juicio contra el cacique Diego de Tlapanaloya. En *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, p. 19-21.

⁵³³ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, p. 68.

ya había sido duramente castigado por Moctezuma antes de llegada de los europeos por pregonar que su imperio estaba próximo a desaparecer. También se le acusó de instar a los indios de Tulancingo, Huauchingango y Oapantla para que rechazaran el bautismo y para que se rebelaran en contra de los frailes. Fue azotado en la plaza, sus bienes fueron confiscados y fue desterrado a Sevilla. Mucha gente sin embargo no creyó que se hubiese ido a Europa, sino que se transformó en el dios Mixcóatl. En 1538 hubieron otros dos procesos más que fueron llevados ante Zumárraga: se azotó y confiscaron los bienes de unos indios principales de Azcapotzalco que tenían imágenes de los dioses Huichilobos, Cialeuque, Tlalocatecle y Tezcatlipoca; una mujer de Xochimilco fue acusada de ser hechicera y de invocar a sus dioses y antepasados para conocer el destino de los niños enfermos, como penitencia fue azotada en la plaza.⁵³⁴

El proceso contra don Carlos dio inicio en la Iglesia de Santiago de Tlatelolco el 22 de junio de 1539, el cual fue presidido por el inquisidor Zumárraga, fungiendo como intérpretes los frailes Juan Díaz, Antonio de Ciudad Rodrigo, Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún.

Un cuñado del cacique y otros indios principales de Texcoco dijeron que don Carlos se ausentaba durante las fiestas y las procesiones cristianas, que no iba a misa ni comía pescado durante la pascua, y que en cambio pregonaba que no había un “verdadero Dios”, ya que ni los mismos religiosos estaban de acuerdo en la manera de administrar la doctrina. En cambio, evocaba las palabras de su padre Nezahualpilli y de su abuelo Nezahualcóyotl, los cuales jamás presagiaron que vendrían unos hombres del mar para dominarlos.⁵³⁵

Otra denuncia que tiene bastante eco en el proceso fue que don Carlos tenía muchas mujeres, su sobrina doña Inés, con quien había procreado dos hijas. Según lo relata ella misma, una de ellas murió al poco tiempo, y después el se casó y la dejó, después de eso declaró sólo haber tenido “ayuntamiento carnal” dos veces más.⁵³⁶ La cuñada del imputado añadió que su sobrina fue forzada a estar con él, que la trataba muy mal, lo mismo que a su mujer, y añadió que vivía

⁵³⁴ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, p. 69-74.

⁵³⁵ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, p. 30-33 y p. 64-65.

⁵³⁶ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, p. 41.

“como loco, apartado de sus hermanos, y que sabe que es mal cristiano, porque no se confiesa”.⁵³⁷ También lo acusó de que al poco tiempo de morir su hermano, don Carlos le pidió tener relaciones; varias mujeres dijeron haberlo visto una noche con un ocote prendido acechándola afuera de su casa.⁵³⁸ También tuvo un peso importante el testimonio de su hijo Antonio, quien dijo que no fue criado en la casa de Dios y que no conocía los sacramentos porque su padre se lo había prohibido.⁵³⁹

Fue el 15 de julio que compareció don Carlos, sus palabras fueron traducidas por los padres Ciudad Rodrigo, Bernardino de Sahagún y Juan González. El cacique dijo conocer los preceptos cristianos y se declaró culpable de tener muchas mujeres y de amancebarse con su sobrina, pero negó poseer ídolos y practicar ceremonias antiguas. Que “su padre y abuelo eran profetas y sabían lo pasado e por venir, y lo que estaba hecho y lo que se había de hacer”, pero negó practicar ritos o haber hecho conjuras contra los cristianos.⁵⁴⁰

El 20 de noviembre en el monasterio de San Francisco se determinó que iba a ser ejecutado, siendo fray Juan González quien se lo hizo saber en su lengua. Esta se llevó a cabo 10 días después, teniendo el cuerpo una imagen de San Benito, una cruz y una candela, “para que tomasen ejemplo de él, y se quitasen de sus idolatrías, y se convirtióse a Dios Nuestro Señor, y no los tuviese el demonio ciegos como a él lo habían tenido”.⁵⁴¹

El juicio contra don Carlos Ometochtzin permite ver la evolución y transformación del tropo caníbal desde el punto de vista de los prejuicios medievales más arraigados. En las causas que derivaron en su ejecución es posible ver la mutación del discurso patrimonialista que determina la naturaleza religiosa del indio al tiempo que emprende un ocultamiento de la violencia colonial. Es preciso recordar que el contexto en el que surgen las reflexiones sobre la religión indígena, la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original que redefinirá la jerarquía de los pecados capitales y los Diez mandamientos, se

⁵³⁷ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 57.

⁵³⁸ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 58-60.

⁵³⁹ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 62.

⁵⁴⁰ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 78-79.

⁵⁴¹ *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 103.

inscriben en la amenaza luterana, según lo advirtieron Weinstein, Bossy, Schmitt, Cervantes y Jáuregui.

Y es que como lo demostró Cervantes, el Juicio de don Carlos resolvió que era preciso establecer una vigilancia espiritual, pues en el contexto de la amenaza luterana -según lo advirtieron López de Gómara y Díaz del Castillo en el capítulo anterior defendiendo el poder terrenal a través de la Guerra Justa-, el Diablo –en su advocación del Pecado Original- atentaba contra el dogma de fe de la mediación clerical. De allí que las razones por las cuales él sí habría sido asesinado y no los demás indios enjuiciados, no habría sido por el “desencanto de la tradición”, sino por ser ejemplar.⁵⁴²

Don Carlos, cacique de Texcoco. no era cualquier personaje; además de ser nieto de Nezahualcóyotl, fue uno de los primeros indios que fueron educados en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, razón por la cual su ejecución también tuvo un sentido político.⁵⁴³ De allí que como indica a Rabasa, en la arena de lo político las razones por las cuales se ejecutó al cacique fueron un estigma que cargaron los franciscanos por mucho tiempo sobre el fracaso de la primera etapa de evangelización.⁵⁴⁴

Es preciso destacar que el cacique no fue acusado de cometer sacrificios humanos –de lo cual sí fue acusado y no ejecutado- sino de negar la predisposición mesiánica de la religión prehispánica, de haber procreado un hijo con su sobrina (y de querer poseer a otras) y de no haberse arrepentido después de que le fueron señaladas sus faltas. Fue ejecutado por negar la mediación clerical y tener ayuntamientos carnales, como los judíos en el contexto de la amenaza luterana, es decir, por contravenir el Primer Mandamiento.

⁵⁴² Señala Wachtel que la idolatría conforme incorpora los valores modernos y los clasifica en la tensión de un progreso que se subordina a la concepción mesiánica de la historia, desarrolla una “pedagogía del miedo” en los documentos inquisitoriales: “Con la encarnación, Dios había transformado la victoria inicial de Satanás en su más humillante derrota, y todas las tramas e instigaciones del demonio sólo servían para acentuar su humillación, mientras que el arrepentimiento de los pecadores ponía constantemente en evidencia la amorosa misericordia de Dios”. Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 134.

⁵⁴³ Olmos en 1539 en su investidura de capellán de Heytlalpan enjuició y castigó a un cacique totonaco del pueblo de Matlactla. En Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 72.

⁵⁴⁴ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 182. Las “primeras glorias franciscanas” según Rubial.

2. LA CONCEPCIÓN JURÍDICA E HISTÓRICA DEL INDIO EN EL HUMANISMO

Dado que las funciones de los conventos fueron primero las de ser tribunales en donde se dirimían los conflictos políticos que las de ser centros difusores de la palabra de Dios, no es difícil comprender por qué fue que los dominicos fueron los primeros en emprender una reflexión sistemática sobre la condición humana y jurídica de los indios. Los estudiosos de la tesis que defiende la condición humana del indio resuelta por Las Casas luego de la polémica de Valladolid, suelen ubicar como un antecedente importante el “Sermón de Adviento”, que fue preparado por la comunidad de frailes dominicos que habitaban la isla de La Española, y que fue proclamado por fray Antonio de Montesinos 1511. Allí recriminó a los españoles de haber sometido a los indios por la fuerza en los siguientes términos:

yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla [...señalo que] estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis contra estas gentes inocentes [...] tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.⁵⁴⁵

El *Sermón* es contiene una crítica sistemática a los abusos a los que los descubridores, los conquistadores y los encomenderos ejercieron contra los indios argumentando a que también eran hijos de Dios y a que sus sacrificios que permite conocer sus costumbres. Señala Jáuregui que es el primer documento donde la antropofagia no refiere a las prácticas de los nativos sino al “consumo” de la fuerza de trabajo.⁵⁴⁶

Una pieza clave para comprender este proceso procede del texto *De Temperantia* de 1537 de Francisco de Vitoria (1483-1546), quien fue catedrático de la Universidad de Salamanca desde 1526. Su escrito confronta la bula *Sublimis Deus*

⁵⁴⁵ Carmen Bernard y Segre Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo I*, p. 226. Adriano Sodolkow, *Etnógrafos coloniales*, p. 169-173. El sermón “*Ego vox clamantis in deserto*”, escrito en 1511 viene transcrito en la Bartolomé de las Casas, *Historia de las indias*, V l., caps. 3-5.

⁵⁴⁶ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 67.

con la cual apenas unos meses atrás Pablo III había dotado de facultades a los conquistadores para ejercer el poder temporal en la Nueva España a través del régimen de la encomienda. Vitoria apela a la experiencia reciente que mostró que casi se pierde el reino de Dios en Granada a causa de la calidad moral de los laicos, evoca el Concilio de Letrán de 1215 que consideraba imperativo que las campañas militares estuviesen acompañadas de frailes mendicantes.

Rechaza Vitoria el principio “aristotélico” de que existan pueblos que son “siervos por naturaleza” pero no sólo eso, pues aunque era ilícito que los gentiles vivan en la infidelidad, ni el papa ni los príncipes cristianos tenían la potestad de ejercer algún dominio sobre ellos, pues todos los pueblos tenían derecho a gobernarse bajo una la “ley natural”.⁵⁴⁷ Este argumento, añade, se debe a una mala lectura de Santo Tomás que afirma que Dios había dado el imperio a los romanos por practicar las “leyes justas”. Para esta corriente, la inferioridad de los gentiles estaba en su “espíritu”, cuando en realidad se alojaba en otra de sus potencias: la “inteligencia”. Esto quiere decir que los indios no eran malos pero estaban lejos de poder comprender los preceptos del cristianismo, por eso es que no estaban obligados a creer en Dios, como tampoco podía esperarse que con las primeras noticias que supieran del Evangelio las pudiesen comprender, pues eran portadores de una “ignorancia invencible”.⁵⁴⁸ La falta de “vigilancia espiritual” dispuesta sobre los indios, pero también de los españoles perniciosos fue lo que impidió que se implantara plenamente el reino de Dios en el Nuevo Mundo.⁵⁴⁹

En cambio, Vitoria presenta una teoría sobre el origen histórico de los indios para determinar su lugar en la jerarquía de las cosas del mundo. Dice que las instituciones romanas y sus leyes surgieron después de la dispersión de los hijos de Noé, momento en el que surgieron las naciones alejadas de la *ciudad de Dios*, las cuales para perpetuar sus linajes crearon falsas leyes y ejercieron la guerra.⁵⁵⁰ Vitoria resuelve que hay dos tipos de “idolatría”: la *blasfemia* (pecados veniales) y la *infidelidad* (pecados mortales), considerando a los indio en el primer campo,

⁵⁴⁷ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 68.

⁵⁴⁸ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 86.

⁵⁴⁹ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 104.

⁵⁵⁰ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 91-92.

pues es producto de la “ignorancia invencible”.⁵⁵¹ Esta condición también salvaba a los gentiles de ser condenados por “sodomitas, fornicarios e idólatras”, pero no a los “cristianos viejos”, para quienes si se trata de un “pecado mortal”.⁵⁵²

Otro tópico de Vitoria que es preciso destacar, es el del derecho que tienen los españoles para poblar territorios siempre que no afecten a los “bárbaros”. Aunque arriba afirmó que ni los reyes ni el papa pueden someter a otros pueblos, en caso de que los expedicionarios se encontraran con oro, perlas u otros recursos “comunes para los ciudadanos como para los extranjeros, los bárbaros no pueden prohibir a los españoles la comunicación y participación de los bienes”.⁵⁵³ Si este fuera el caso, una vez que los españoles hubiesen agotado las vías pacíficas, “pueden defenderse y tomar todas las precauciones convenientes para su seguridad”.⁵⁵⁴ También avala el ejercicio de la guerra contra aquellos que se opongan a la difusión del Evangelio, para quienes sacrifiquen hombres “para comer sus carnes” y para los “nuevos conversos”.⁵⁵⁵

En su texto *Reelección segunda sobre los indios o Sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros* donde define los títulos justos e injustos, los derechos de guerra, quien tiene autoridad para declararla y ejercerá y cuales son los límites de la misma, enfatiza que no se puede ejercer la guerra aunque existan distintas religiones, pues no puede haber venganza donde no hubo injuria. Remata señalando sin embargo que desde el horizonte desde el cual escribe, son los luteranos quienes representan la mayor afrenta contra Dios.⁵⁵⁶ Más adelante, evocando la autoridad de San Agustín señala que si la República se hallaba en peligro podía ejercerse la guerra, que la toma de rehenes para resarcir los gastos de guerra, o el asesinato de mujeres y niños si los cristianos consideran que estos pudieran tomar venganza en el futuro.⁵⁵⁷

⁵⁵¹ En su *Reelección segunda sobre los indios* Vitoria enfatiza que los laicos pueden ejercer el dominio temporal, ya que los pecados que los indios cometen son blasfemias (pecados veniales), no idolatrías (pecados mortales). En *Reelección segunda sobre los indios*, p.188-189.

⁵⁵² Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 121.

⁵⁵³ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 133.

⁵⁵⁴ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 136.

⁵⁵⁵ Francisco Vitoria, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, p. 144-145.

⁵⁵⁶ Francisco Vitoria, *Reelección segunda sobre los indios o Sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*, p. 170-175.

⁵⁵⁷ Francisco Vitoria, *Reelección segunda sobre los indios*, p.195-198.

Como se mostró en el capítulo denominado “El recurso del método”, el ocultamiento del concepto de América a través de Vespucio y el del indio a través del humanismo de Las Casas forman parte de un mismo proceso. Con las reflexiones sobre la dimensión relacional del concepto caníbal y la dinámica del *dominium*, se mostró que el concepto de “hombre natural” del padre Las Casas se vincula con el mundo salvaje, con el de los muertos y con el de los astros. Por eso es que el “libre albedrío” no puede entenderse como un prolegómeno de la conciencia individual sino como una categoría vinculada con las causas que explican la “inconstancia del alma salvaje” y la “ignorancia invencible” de los indios. En esta “brecha” es donde Jáuregui consigna que para Las Casas y para las posturas que encuentran en el dominico a un defensor del indio, que éste,

más que un guerrero con pose de caballero castellano, es un trabajador. La escena del dominio español en América es la explotación de las fuerzas de trabajo indígena (y africano) por las elites criollas y peninsulares, no la guerra poetizada. El contrario ‘vencido’ está integrado en la base de la producción de la riqueza pero no sirve *aún* para legitimar el proyecto histórico de la clase dominante. América indígena está en lo reprimido de la cultura y, por lo tanto, no puede frecuentar el centro de la escena cultural sino como pesadilla; es lo abyecto de cierta manera, lo irrepresentable.⁵⁵⁸

3. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y LA APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA

La religión indígena en la obra del padre Las Casas cumple con la primera condición que dispuso Michel de Certeau de que el ocultamiento de la “operación historiográfica” reside en la capacidad del historiador de restituir la voz del ausente mediante la producción de tecnologías escriturarias. Confiesa que es muy difícil

⁵⁵⁸ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, p. 194. Este momento se refiere al del surgimiento de la historiografía criolla, cuando el contrario vencido es el antecedente del jesuita o del noble indígena.

conocer las costumbres religiosas de los indios, pues explica que éstas cesaron “cuasi repentinamente” cuando llegaron los españoles.⁵⁵⁹

En vez de presentar la imagen de los testimonios de los conquistadores de que los adoratorios de las ciudades estaban llenos de sangre, Las Casas presenta la imagen del “hombre natural” que es portador de una “ignorancia invencible” retomando ejemplos de la antigüedad. Dice que muchos de los pueblos que tienen como deidades a fieras como las águilas, los cocodrilos, los halcones o los toros, se debe alguna desgracia sucedida en el pasado, tal como ocurrió con el linaje de Cam, “el hijo maldito de Noé”.⁵⁶⁰

Los indios de América habitan una zona caliente de clima benigno, lo cual contribuye a que se pueda practicar la agricultura y a que los cuerpos de los indios estén saludables, condición física que replica en el mundo social, ya que también viven reunidos en familias, tienen leyes y practican una “prudencia económica”.⁵⁶¹ Más adelante añade que por el lugar y clima que habitan los indios, su “espíritu” está entre la mediocridad y la templanza, cuestión que incide en su natural propensión a ser engañados por el Demonio y a ser víctimas de los abusos de los españoles.⁵⁶² Así, aunque su religión no es enemiga de Dios, el culto a los falsos dioses propició que los pueblos desarrollaran costumbres deshonorosas, y pone como ejemplo el de las bacanales, donde los griegos sacrificaban a su primogénito a los dioses para que estos les ayudaran en la guerra o los proveyesen de alimentos,⁵⁶³ o los romanos que ofrecían sangre de toro y carnes a Baco.⁵⁶⁴

Señalada la condición inferior del “hombre natural” tanto por razones históricas (como las tragedias) como por las del medio en que se desenvuelven, destaca Las Casas los méritos intelectuales de los indios a partir del sacrificio de San Agustín, lo que permite ubicarlos como astrólogos y filósofos.⁵⁶⁵ Sus rituales

⁵⁵⁹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 39.

⁵⁶⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 390. Ver también Jean Claude Schmitt, *El santo lebré*, p. 32-33.

⁵⁶¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 82-93.

⁵⁶² Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 173-174.

⁵⁶³ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* II, p. 142.

⁵⁶⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 401-405. V. II, p. 87.

⁵⁶⁵ Las Casas encumbra la figura de Constantino-Moisés, poniéndolo como la cabeza del cuerpo social cristiano, y a quien Dios le encomendó dirigir el proyecto de la *ciudad de Dios*. En *Apologética historia sumaria*, p. 120-128.

buscan satisfacer sus necesidades, ya sea pidiendo por los mantenimientos, por la salud y por los hijos y antepasados, o para conocer las cosas pasadas y futuras, y para congraciarse con la divinidad. Incluso niega que sea signo de herejía que los indios pongan nombres de animales a los días, a los dioses y los planetas, pues lo mismo hacen los cristianos cuando designan los nombres del zodiaco, sin que por ello se incurra en alguna transgresión.⁵⁶⁶

El problema en la religión de los indios radica en que desarrollaron técnicas, leyes, mitos y ritos bajo la búsqueda de una “revelación profética” que terminaron por evocar demonios y adorar a falsos dioses, fundando sobre ellas linajes espurios leyes e imperios,⁵⁶⁷ siendo sus gobernantes y sacerdotes incapaces de comprender los augurios de la naturaleza.⁵⁶⁸

Otro tópico nodal que hay que destacar de la *Apologética* de Las Casas, es el uso que hace de la tesis de Aristóteles sobre la natural propensión de ciertos pueblos a ser esclavizados. Hay que recordar que este fue el argumento nodal por el cual O’Gorman se inclinó por considerar a Juan Ginés de Sepúlveda como una conciencia histórica adscrita a un “nacionalismo español”, relegando a Las Casas a una conciencia “escolástica”.

Con este antecedente resulta difícil ubicar en su justo lugar a Las Casas, pues emplea a Aristóteles para referir a la jerarquía natural de los grupos humanos, sólo que en vez de señalar que los indios eran inferiores a los cristianos, la emplea para mostrar la complejidad social de los reinos precolombinos. Infiere de Aristóteles que el mundo precolombino se dividía entre labradores, artesanos, guerreros, ricos, sacerdotes, jueces y gobernantes, y que la misma división existía para determinar la “calidad espiritual” de las gentes, la cual se dividía en prudencia, memoria de las cosas pasadas, inteligencia de las cosas del presente y la providencia en las cosas del porvenir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 40-48.

⁵⁶⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 132-140.

⁵⁶⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 371-375.

⁵⁶⁹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 216.

Que se comience a estudiar la religión indígena en el momento en el que dejó de existir le permite a Las Casas “purificar” la religión indígena de su relación con la violencia colonial, al tiempo que establece un corte con el proceso de conquista que le permite obviar los reclamos de los conquistadores. Desde su sentido positivo y relacional, los “indios nobles” son industriosos y tienen una natural bondad, incluso si fuesen antropófagos.⁵⁷⁰ Y es por eso que los religiosos deben hacerse cargo de su educación, y no los encomenderos ni otros españoles.⁵⁷¹

Para caracterizar este “salvaje noble” del siglo XVI, acude a múltiples ejemplos de los pueblos paganos de la antigüedad que adoraban al sol, a la luna, al agua, a la tierra y a las estrellas, y otros fenómenos naturales y meteorológicos, “porque es lo primero que a los ojos humanos se ofrece digno de consideración por su grandeza y hermosura”.⁵⁷² Sin embargo, más adelante, cuenta que los indios de Yucatán contaban con leyes similares a las dispuestas en los “Diez mandamientos”, que sus gobernantes eran prudentes y ceremoniosos, no eran sodomitas,⁵⁷³ no comían carne humana ni practicaban sacrificios humanos.⁵⁷⁴

Retoma que el pasado no puede conocerse directamente, y que la memoria y la imaginación son como un sentido, dice que las apariciones y las transformaciones de hombres en animales son meras ilusiones que engañan a los

⁵⁷⁰ Reconoce Las Casas -como Agustín- que el tratamiento de los cuerpos muertos también develan la calidad espiritual y civil de una sociedad: “Solos los cristianos desde el tiempo de la primitiva iglesia fue costumbre de sepultar dentro de las ciudades y en las iglesias o cementerios, porque viniendo los católicos a orar y rescribir los Sacramentos en las iglesias, viendo allí las sepulturas de sus deudos y amigos, rogasen a Dios por ellos [...] conviene a saber, de la pena que en el purgatorio les es asignada por el divino juicio que paguen por sus pecados. Pero los gentiles, que hacían poco caso del estado de las ánimas en el otro mundo, no les era encerrarse en las ciudades ni templos necesarios. A los judíos tampoco les convenía, puesto que sintiesen bien de la otra vida, porque les era prohibido por la ley que tocando los muertos o entrando en la casa donde había muertos, pudiesen entrar en el templo, por ser inmundos, y como irregulares, sin que primero con ceniza de una ternera bermeja, mezclada con agua, fuesen rociados y así limpios de aquella irregularidad y mácula [...], y por no incurrir cada paso en aquellas máculas, sepultaban sus muertos en los montes o campos o heredades y lugares apartados fuera de la ciudades”. Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 486.

⁵⁷¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 242.

⁵⁷² Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 388.

⁵⁷³ Es curioso que en toda la *Apologética historia sumaria*, Las Casas solamente hace una mención a que los indígenas cometían el pecado nefando de la sodomía. Le contó un español llamado Tobilla que una vez encontró “tres hombres vestidos en hábito de mujeres, a los cuales por sólo aquello juzgaron ser de aquel pecado corrompidos, y no por más probanza los echaron luego a los perros que llevaban, que los despedazaron y comieron vivos, como si fueran sus jueces”. Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 538.

⁵⁷⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 529.

sentidos interiores, que son la imaginación y el sentido común, mientras que consigna a la vista y al oído como los sentidos exteriores.⁵⁷⁵ Un fundamento que determina la proclividad de los gentiles por caer en el engaño, es el de la “ficción poética”.⁵⁷⁶

Esta cuestión es preponderante como un argumento político entre los distintos teóricos y los estudiosos del alma, los ritos, los mitos y los dioses de los indios. Para ellos, la filología es un instrumento político y de conversión en el contexto más amplio del debate entre los iconodulios y los iconoclastas. Esto en el contexto de la amenaza luterana y en relación con la teoría del “libre albedrío”. Los mendicantes apelaron a que residían en la lengua, y no en los conceptos teológicos y en los universales, los instrumento de conversión, mientras que Las Casas en su cargo de obispo, participaba de otra hipótesis.⁵⁷⁷

Las Casas hace referencia a la potencia de la “imaginación”, de la cual celebra que los poetas, los teólogos, los profetas, los adivinos y los oradores, hayan sabido transmitir a lo largo de la historia en sus metáforas y en “sus morales y prudentes significaciones”. Pone como ejemplo el nacimiento de Venus, sucedido a partir de la castración de su padre y de la espuma del Mar, el cual no es real, pero reconoce que tiene un valor moral y filosófico. Continúa con esta idea diciendo que a diferencia de lo que muchos españoles decían sobre los indios de Perú, de que su principal deidad Viracocha quería decir “Espuma de mar”, lo cual supuestamente habría derivado en que los indios asociaran que los españoles eran sus dioses, por lo que determinaron que venían del mar, en verdad Viracocha quiere decir “creador de todas las cosas”. De este principio se valieron los religiosos para transmitirles la verdad divina, aunque más adelante dice que

⁵⁷⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 480-481.

⁵⁷⁶ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 542.

⁵⁷⁷ Es desde esta trinchera ideológica que la elaboración de gramáticas en lenguas nativas a partir del modelo de Nebrija, devino en un instrumento de expansión de la cristiandad. Bataillon da en la “brecha” entre la postura de Vitoria y Las Casas y el uso patrimonialista que la historiografía franciscana dotó a las tecnologías escriturarias donde contenían gramáticas, *exemplas*, teatro de evangelización, aventuras míticas organizadas desde una exégesis mesiánica, entre otras que se verá más adelante: “Los teólogos reivindican, con respecto a la Biblia, una especie de monopolio. Sin embargo, ¿quién, si no un gramático, es el indicado para ocuparse de la letra de ese texto? ¿Quién tendrá que darnos luces acerca de los nombres de plantas y de animales que contiene la Biblia, si no un filólogo?”. Georges Bataillon, *Erasmus y España I*, p. 37.

también muchos indios llamaron Viracocha a los españoles no porque creyeran que venían del mar, sino primero porque pensaron “que venían del cielo y eran santos; pero después cognoscieron sus obras nefandas”.⁵⁷⁸

La noción caníbal aparece en la obra de Las Casas inaugurando otra trayectoria narrativa, que es la que procede de la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original. Cabe adelantar que no hay enfermedades venéreas y no hay amazonas como tampoco aparecen explícitamente Tonantzin ni Cihuacóatl, pero sí atributos compartidos por ambas.

Las Casas plantea que “una de las principales plagas que en él [mundo] se introdujo fue comer carnes humanas, y no dudo que por esta vía de las hechicerías y magos haya tenido su origen”. Son las mujeres las que más son proclives a cometer antropofagia; especialmente las parteras que comen los fetos de los vientres de las madres que sacrifican y usan la carne y los huesos para hacer emplastes medicinales, y como evidencia evoca el caso de una partera que fue juzgada en Alemania por haber matado a más de 40 niños.⁵⁷⁹

De la teoría de los humores afirma que la “flema” y la “templanza” son dos propiedades que se expresan en los cuerpos de las mujeres como formas corruptas de la transformación de la carne de Cristo a través de la menstruación, que conduce a las mujeres a desear las cosas que según *natura* no son cosas deleitables sino sólo a ellas que tienen dañado el apetito”. Mientras algunas comen carbón, tierra y estiércol, “otras se inclinan a otras cosas innaturales por habérseles transmutado los cuerpos y complexiones con aquellas enfermas pasiones”.⁵⁸⁰ Otro tipo de ser femenino producido por la “flema” y la “templanza” son las lamias, de donde Las Casas refiere una historia:

cierta mujer de quien dicen las fábulas que siendo muchacha se transformó en monstruo, y de despecho que los hijos niños que de Júpiter había habido se le murieron, mataba y comía todos los niños que podía haber y desta se

⁵⁷⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 545.

⁵⁷⁹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 466-467.

⁵⁸⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 469.

denominaron las brujas y hechiceras lamias, que de noche los buscan y matan para comer.⁵⁸¹

El siguiente punto que desarrolla Las Casas es el de la orientación mesiánica y evolutiva de la orientación religiosa y la vida civil de los indios, que corrobora que sus pecados son veniales, y que son víctimas de los abusos de los malos europeos y del Diablo.

Cuenta que su hermano de orden, el dominico fray Pedro de Córdoba llegó al valle de Chiribichí donde edificó un convento, enseñó la doctrina e instruyó a los gentiles en el trabajo y en hacer penitencias. También practicó un exorcismo en el que dice Las Casas, discutió con el Diablo en latín, en castellano, “y también creo en la misma lengua de los indios”.⁵⁸² Tiempo después llegó un español ambicioso llamado Alonso de Hojeda quien abusó de los indios, produciéndose una rebelión en la que murieron muchos españoles. Como Hojeda se hospedó con los dominicos, los indios pensaron que estos eran “espías de los españoles. Fue así que un indio entró al convento y degolló a dos sacerdotes”.⁵⁸³ Las Casas exculpa a los indios:

Y aunque aquellos inocentes siervos de Dios padecieron injustamente, y sin duda podemos tener que fueron mártires, pero creo que no les pediría Dios la muerte dellos, por las ya dichas causas solamente.⁵⁸⁴

Además de ser víctimas los indios de todo el continente, muestra diversos ejemplos en los que su religión tiene una prefiguración del cristianismo. Como se señaló, Viracocha devela la capacidad de los indios de acceder al concepto filosófico de Dios, que es el “de ser creador de todas las cosas”, aunque adorasen también a tantos dioses “que no tenían número, ni se pudieran con suma diligencia por muchas personas solicitas contar”.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 468.

⁵⁸² Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 551.

⁵⁸³ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 555.

⁵⁸⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 56.

⁵⁸⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 346-353. Amplía la información de algunos cronistas soldados que reconocían que la guerra tenía un sentido político y ritual;

Entre los mexicanos destaca que conceptualizaran al dios supremo Uchilobos, que era el Sol, y que era patrono de la ciudad de *Theonustitlán* donde también adoraban a sus hermanos Tezcaltipoca y Camachtli.⁵⁸⁶ El dios más reputado era Quetzalcóatl que procedía de la ciudad de Cholula. Los indios guardaban en la memoria que él había sido un hombre barbado, que era enemigo de la guerra y de los sacrificios humanos, y que había sido “canonizado por su sumo dios y le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción”.⁵⁸⁷

Del Perú, dice que el “gobierno del Pachacuti” que procede del linaje de Viracocha y de sus hermanos tenía unos 500 o 600 años,⁵⁸⁸ que el gobierno del Cusco se dividía en dos mitades que son el “Hanan” (arriba) y “Rurín” (abajo),⁵⁸⁹ y apela a su etimología para encontrar cierta orientación mesiánica en la noción *pachacuti*, que quiere decir “vuelta del mundo”:

porque pareció a los pueblos que por la reformación y nuevo lustre y utilidad que les había sucedido entrando él a gobernar todos aquellos reinos y provincias, se había vuelto el mundo de una parte a otra, o que había renovádose el mundo o aparecido otro nuevo mundo. Antes se llamaba Pachacuti Inga Yupangi, que quiere decir “vuelta del mundo”, y por esta hazaña tan señalada, que si fuera entre cristianos se tuviera por miraculosa, le añadieron un sobrenombre sobre su nombre, y éste fue Pachacuti Cápac Inga Yupangi, que significa ‘el Rey que volvió y trastornó el mundo, digno de ser amado y reverenciado’.⁵⁹⁰

No son las descripciones de los adoratorios sanguinolentos las que aparecen en s del momento visto en el capítulo anterior. Las Casas presenta en Cozumel y en la Isla de los Sacrificios a unos indios devotos de deidades acuáticas a las que les ofrendaban codornices, mariposas y otros insectos. De los rumores de que eran adoradores de cruces, dice que efectivamente, les rendían culto y que había una en particular que medía más de 10 palmos de alto, la cual

destaca el culto que tenían a Camastle, al cual le hacían ofrendas y sacrificios con sahumeros y sangrías que se hacían en el cuerpo. En p. 639.

⁵⁸⁶ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 643.

⁵⁸⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 645.

⁵⁸⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 573-577.

⁵⁸⁹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 582.

⁵⁹⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 578.

veneraban con especial devoción porque decían que “un hombre muy hermoso había por ahí pasado e les había dejado aquella señal par que del siempre se acordasen”.⁵⁹¹

En Cozumel llamaban Cocolcán al antepasado barbado que había instituido la confesión y los ayunos, y que era el patrono de las fiebres y del pescado. Destaca el concepto de *Bacab*, quiere decir “una y tres personas”, que su madre era Chibirias, quien “nosotros decimos haber sido Santa Ana”.⁵⁹² Los indios de Guatemala también conceptualizan a Cristo y la Virgen como la pareja primigenia: el Gran Padre (*Xvhel*) y la Gran Madre (*Xtcamna*); tuvieron 13 hijos, de los cuales descende cada uno de los linajes que gobiernan los distintos reinos.⁵⁹³

Hay un último tema que desarrolla Las Casas asociado a este saber que no puede dejar de ser mencionado, que es que los naturales de esta región tuvieron noticia del diluvio universal y que saben que el mundo va a llegar a su fin, también importa señalar que tenían como augurio que los objetos de uso cotidiano se rebelarían y atacarían a la gente. El término *buti* “significa diluvio de muchas aguas y quiere decir juicio, y así creen que está por venir otro *buti*, que es otro diluvio y juicio, no de agua, sino de fuego”.⁵⁹⁴

Tanto Quetzalcóatl para los cholultecas y sus descendientes,⁵⁹⁵ como para Viracocha en el Perú -y algunas décadas después la figura de *Ome Téotl* para los mexicas-, es claro que las civilizaciones precolombinas pueden comulgar con el concepto filosófico de Dios como “creador de todas las cosas”. Esta misma concepción mesiánica de la historia y del extranjero que los vuelve dóciles, aparece entre los devotos de Viracocha, pero que después de haber interactuado con ellos, también dejaron de creer que eran dioses, ya que afirma salomónicamente Las Casas que ninguno de sus dioses hacían daño a sus repúblicas, y que los sacrificios de hombres no los hacían por su voluntad “sino por el miedo grande que tienen al demonio por las amenazas que les hace”.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 648.

⁵⁹² Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 649.

⁵⁹³ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 654.

⁵⁹⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 506.

⁵⁹⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 633.

⁵⁹⁶ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 645.

Las Casas construye a la religión nativa y considera sus rituales como restituciones del mito etiológico; por eso es que ni la antropofagia ni los sacrificios humanos son pecados mortales. Las fiestas tenían un sentido de restitución; en la fiesta de Huitzilopochtli, que era como las pascuas, se sacrificaban 400 gentes; en las de Panquezaliztli en la que se honraba a Texzcatlipoca, en la de Tlaxaipeualiztli y la de Ecoalcoaliztli que se dedicaba a Tlaloc, también se sacrificaban muchos hombres, lo mismo que en la de Tozoztli, en la que en particular se sacrificaban niños.⁵⁹⁷ El *tlamacazcateotl* era el maestro de los *nopapa*, y era él el encargado tanto de ejecutar los sacrificios humanos como de ofrendar el corazón y la sangre a los dioses; dice Las Casas que durante las exequias de los gobernantes, los mismos sacerdotes quemaban cautivos de guerra y enterraban a sus sirvientes y a sus mujeres con los señores, las cuales por ser castas y penitentes, “de su propia voluntad, con alegría por morir con sus maridos, se mataban o se consentían matar”.⁵⁹⁸

La exégesis tomista que abraza el padre Las Casas no reconoce que la antropofagia sea una afrenta contra Dios, pues se hace con la intención de “quedar bendecido”,⁵⁹⁹ ya que los cautivos próximos a ser sacrificados “tenían aquella tal muerte por bienaventurada”.⁶⁰⁰ En todo caso se trata de prácticas que develan cierta “nobleza y hidalguía digna de honor, cuanto sin fe del verdadero Dios se puede haber por natura”.⁶⁰¹

Incluso la antropofagia muestra la estructura jerárquica, pues los sacerdotes comían las manos, los pies “y otras partes delicadas”, mientras otras partes se ofrendaban a los dioses y otras se repartían al pueblo. Se trata de prácticas que en última instancia develan una fortaleza espiritual y una religiosidad:

si ofrecer a Dios o a los dioses, verdadero o falsos, pero por verdaderos estimados, sacrificio más preciosos y más costoso y doloroso, voluntario, arguye tener más noble y más digno concepto natural y estimación y congoscimiento de la excelencia y merecimiento de Dios, y por consiguiente, mejor discurso y juicio

⁵⁹⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 187-189.

⁵⁹⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 343.

⁵⁹⁹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 211.

⁶⁰⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 221.

⁶⁰¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 416.

de razón y más claro y desplegado entendimiento, y las gentes de la Nueva España excedieron a todas las otras naciones del mundo en ofrecer a sus dioses sacrificios tan costosos y dolorosos, y por eso más preciosos, aunque horrendos; luego también las excedieron en el concepto y estimación y cognoscimiento natural de Dios, y así, en tener más despejado y claro entendimiento y mejor juicio y discurso natural de razón.⁶⁰²

De este logro y de que los indios se hallan en un transito hacia una vida cristiana plena, da cuenta Las Casas a partir de la participación de los naturales en las representaciones de Adán y Eva, de San Francisco y San Juan Bautista que comenzaron a hacer la fiesta de Corpus en Tlaxcala desde el año 1536.⁶⁰³

4. LA HISTORIOGRAFÍA FRANCISCANA

Gerónimo de Mendieta en su *Eclesiástica Indiana*, escrita en los albores del siglo XVII encumbra la figura de fray Juan Pérez de Marchena quien habría sido un fraile franciscano que conoció a Cristóbal Colón en Europa, y que después de haber escuchado su proyecto, intercedió por él ante fray Hernando de Talavera para que el Almirante se incorpora a las redes de los Reyes Católicos. Pérez de Marchena tuvo la claridad, junto con los Reyes Católicos y otros “clérigos doctos”, de advertir que la providencia estaba detrás del hallazgo de Colón, y de promover el envío de “cristianos viejos, ajenos de toda mala sospecha. Y así vinieron muchos caballeros y hidalgos, y entre ellos algunos criados de la casa real”, aunque también llegaran otros quienes “diéronse más a esto [el oro] que a enseñarles la fe de Jesucristo”.⁶⁰⁴

En retrospectiva, Mendieta no solamente lamenta que no se hubiese puesto suficiente atención en vigilar la calidad moral de “cristianos viejos” de los hombres que viajaron al Nuevo Mundo, sino también la tardía atención que prestaron para

⁶⁰² Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 276.

⁶⁰³ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria II*, p. 328-334.

⁶⁰⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 32.

involucrar a las ordenes mendicantes en la empresa, pues no fue sino hasta que en 1516 las autoridades finalmente escucharon Jiménez de Cisneros, dando paso a la creación de los primeros obispados en América. Estos que principalmente funcionaron como instancias donde los españoles dirimieron sus conflictos, fueron utilizados en los primeros años por los franciscanos para liberar a los indios de los abusos de los encomenderos, y juntarlos a “en poblaciones cómodas adonde pudiesen ser doctrinados de los ministros de la Iglesia”.⁶⁰⁵

El arrojó de estos padres por cristianizar en la isla fue grande, y aunque sembraron grandes frutos entre los naturales, también hubieron algunos mártires que fueron muertos por los “indios caribes” que aún comían carne humana. Así ocurrió a fray Hernando de Salcedo, a fray Diego Botello y a otro compañero, a quienes martirizaron, comieron, “y llevaron los hábitos y cabezas en lugar de banderas”.⁶⁰⁶

Cuenta el mismo padre Mendieta que tres religiosos dominicos supieron que un grupo de franciscanos habían erigido un monasterio en el que habían comenzado a bautizar y a instruir a los niños y mozuelos hijos de principales, y la palabra de Dios se había arraigado entre los naturales que abrazaron sus preceptos y comenzaron a actuar acorde con la ley de Dios después de abrazar la fe. Los tres dominicos, cegados por la envidia que depositaron contra sus hermanos, se fueron a predicar a una región agreste llamada Piriti que estaba habitada por indios salvajes, que los terminaron matando y devorando.⁶⁰⁷

Para dar cuenta de cómo el proyecto de conversión es una misión disputada por las distintas ordenes mendicantes, es preciso ir más allá de la hipótesis de que Las Casas y los frailes franciscanos eran humanistas, por lo que en vez de considerar la etnogénesis de 1524 cuando inicia la historiografía franciscana su producción enciclopédica, hay que ubicar otro hito unas décadas antes, que permita complejizar este proceso. A esto se refiere Motolinia, cuando señala que la tierra que era señoreada por Moctezuma fue conquistada por “el buen caballero y venturoso capitán Hernando Cortés, marqués que ahora es del

⁶⁰⁵ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 40.

⁶⁰⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 41.

⁶⁰⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 41.

valle”,⁶⁰⁸ aunque afirma que el 31 de diciembre de 1524 “fue la primera batalla dada a el demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores”, cuando tres de sus hermanos estuvieron toda la noche azuzando a todos los adoradores de ídolos de abandonar sus prácticas, y que al día siguiente dieron una misa en la que condenaron los homicidios y reiteraron la ley de Dios.⁶⁰⁹

La tradición de la Universidad de Salamanca de la que Jiménez de Cisneros es el principal referente planteó un proyecto misional en el que los prelados podían tanto establecer conventos como ejercer la observancia; esto quiere decir que además de administrar los sacramentos, tenían la capacidad de emprender juicios inquisitoriales (como el dominico Etienne de Bourbon de San Guinefort).⁶¹⁰ Apenas al año de que llegaron los 12 franciscanos, fray Martín de Valencia dictó sentencia y ejecutó a cuatro indios en Tlaxcala.⁶¹¹ Edificó la ermita de San Bartolomé en un cerro de Tetzoco donde antiguamente doraban a Matlacueye y a Tlaloc, “para evitar que nadie allí se humillase al demonio, dando á entender á los indios como solo Dios da el agua y a él se debe pedir”.⁶¹² También fue quien presidió el famoso encuentro entre los 12 franciscanos de 1524 con los 12 *tlamatinime* consignadas en el Coloquio de los Doce, los cuales según Motolinia también llegaron con una misión providencialista:

con buena conveniencia y aplicación decir que aquestos doce hijos del verdadero israelita Sant Francisco vinieron á esta tierra como á otro Egipto, no con hambre de pan, sino de ánimas, do hay abundancia, no tampoco para de ella sacar y llevar vituallas o mantenimientos, más a traerles alimentos de fe e doctrina evangélica y

⁶⁰⁸ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 8.

⁶⁰⁹ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 22.

⁶¹⁰ Para Rubial, aunque hay una idea similar sobre la naturaleza del indígena entre Cisneros y Las Casas, el proyecto de Cisneros “forjó una solución ecléctica entre la de los esclavistas y la de los humanistas radicales. Dicha fórmula mixta permitía que coexistieran legalmente en América las comunidades indias autónomas que preconizaba el clérigo el sistema de repartimientos implantado por las leyes de Burgos, dulcificada por Cisneros a favor de los nativos y un ensayo de colonias mixtas que constituyó el inicio del sistema de encomienda”. Antonio Rubial García, *La hermana pobreza*, p. 57.

⁶¹¹ Otros obispos y prelados fueron inquisidores durante los primeros años; en Oaxaca se dispusieron 63 casos, en Yucatán 14, Nueva Galicia 39, Michoacán 28 y Puebla uno. En Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1336-1543*, p. 29.

⁶¹² *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*, p. 189.

sacramentos de Jesucristo, universal señor, para que todos los que en él creyeren é lo recibieren, tengan vida eterna en su santo nombre.⁶¹³

La conquista de Granada y la rebelión mudéjar son dos eventos que anteceden al proyecto de la “utopía evangelizadora” con el que los franciscanos, entre los años de 1524 y 1550, mostraron una cara optimista de un proyecto de evangelización que se caracteriza preponderantemente por proceder de una “brecha”:

Enmarcado por la conquista militar y por la evangelización de los pueblos indígenas de Mesoamérica, este periodo elaboró sus conceptos culturales alrededor de la misión, concebida dentro de los términos del providencialismo mesiánico medieval de corte agustiniano. La Iglesia indiana, fundada por los primeros frailes imitando el modelo de la Iglesia primitiva, era la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén terrena que prefiguraba a la celeste, un pueblo elegido y en lucha contra la ciudad de Satanás. El Demonio, que había tenido sometidos a los indios bajo el yugo de la idolatría, había sido por fin vencido y expulsado de su reino; sin embargo, esta ciudad seguía teniendo enemigos, los encomenderos explotadores y los hechiceros indígenas.

Este mesianismo sin clases estaba matizado por la concepción neotomista de una sociedad jerarquizada y estática sujeta a un orden divino que la trascendía y que le señalaba a cada quien el sitio que debía ocupar en el mundo. Los frailes habían creado una república donde se vivían los principios evangélicos primitivos, pero con una tónica de paternalismo que marcaba una diferencia tajante entre los pastores y sus fieles; por designio divino, los religiosos, con la ayuda de los caciques indios educados en sus conventos, debían hacerse cargo del cuidado y del gobierno de esta nueva parcela de la cristiandad.⁶¹⁴

Aunque se coincide en lo medular con lo dicho por Rubial, la supuesta “concepción neotomista de una sociedad jerarquizada y estática” es algo que, como en el apartado anterior cuando se aludió al aristotelismo-tomismo, aún debe ser explicado desde una perspectiva procesual y sistémica. Sin embargo en lo

⁶¹³ *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*, p. 17.

⁶¹⁴ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 55.

fundamental su reflexión sirve porque, de los documentos más importantes para reconstruir la historiografía franciscana, contamos con una carta de fray Pedro de Gante escrita en 1529 donde celebra el fervor y el éxito con el que sus hermanos llevan a cabo la labor misional; hay otra de fray Juan de Zumárraga en la que dijo haber bautizado a 250,000 indios, derribado 50 templos y quemado más de 20,000 imágenes diabólicas; en otra también hay otra en la que fray Martín de Valencia afirmó haber bautizado a un millón de naturales.⁶¹⁵

La imposición de un orden civil sustentado en el modelo de las dos ciudades de San Agustín fue algo en lo que confluyeron tanto el proyecto de conquista como el de evangelización. Su divergencia consistía en identificar cual era el método pertinente para llevar a buen término las campañas de pacificación, donde los conquistadores y los evangelizadores se encargaron de someter tanto a los indios rebeldes como a los españoles sublevados. Entre 1535 y 1550 llegaron unos cien frailes mendicantes de estas tres órdenes, provenientes de distintas naciones, aunque la mayoría de Castilla, y seguían la directriz de la Universidad de Salamanca.⁶¹⁶

La presencia franciscana entonces no surge en 1524 con el apoteótico intercambio de conceptos divinos entre los religiosos y los *tlamatinime* que fueron consignados en el *Coloquio de los Doce*, sino que hunde sus raíces en un conflicto político más amplio. La parusía y el sufrimiento de Cristo fueron las vías de transformación del principio sacrificial en que se sustenta su proyecto misional. Y es que para la *philosophia Christi* dispuesta entre los indígenas, el reino de Dios no se devela ante los cristianos solamente, como lo sugerían los místicos ascetas, sino que se edifica con el trabajo.⁶¹⁷

Llevar el cristianismo a los paganos está por encima de todas las cosas. Es esta la piedra angular sobre la cual se llevaron a los franciscanos observantes a

⁶¹⁵ Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, p. 64-65.

⁶¹⁶ Esta tradición trajo dos vertientes dominantes; una que propugnaba por la “observancia”, y otra en la acción. En el primer caso, fray Domingo de Betanzos, se dedicaba al retiro, veía que los indígenas eran incapaces para la vida espiritual. Valencia durante sus últimos dos años de vida se retiró a una cueva en Amecameca a hacer vida de anacoreta; otros 12 franciscanos iniciaron una vida de cenobitas en Nueva Galicia en 1549 y 1550. En Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, p. 110-112.

⁶¹⁷ Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, p. 179-180.

las Indias. Los primeros tres llegaron junto con el padre Boyl a La Española en 1493; en 1502 junto con Nicolás de Ovando llegó otro grupo de frailes franciscanos. Destaca Rubial que salvo en la expedición de Boyl, en todas las incursiones de los franciscanos al continente, fueron los reyes quienes aprobaron su traslado. Para acentuar la importancia de la tecnología escritural del Renacimiento, “los religiosos de Nueva España, como veremos, serán innovadores al pedir al papa documentos para iniciar su labor”,⁶¹⁸ denotando la tensa situación entre los distintos cuerpos laicos y clericales que se disputaban la donación papal. Es preciso señalar que el fraile Betanzos, confesor de Zumárraga decía que no se les enseñara latín porque así podrían darse cuenta de cuan ignorantes eran los frailes.⁶¹⁹

Es importante destacar que aún antes de que se instituyeran los obispados, las órdenes mendicantes fueron las que establecieron en el Nuevo Mundo los códigos de socialización, las primeras redes económicas y rituales, a partir de las cuales interactuaron con los naturales, dada su capacidad de recoger los diezmos en las jurisdicciones donde establecieron sus congregaciones. No es gratuito que dos de los puntos principales dónde los franciscanos tuvieron una gran presencia en Europa en esos mismos años fuera durante la conversión de los moros de Granada y de Orán.⁶²⁰ Y es en este contexto en el que surgen las fiestas y las representaciones como la danza de moros y cristianos, las de personajes como Santiago o Pilatos.⁶²¹

No contamos con información para conocer cómo se introdujeron las fiestas católicas en los ciclos devocionales de las sociedades indígenas, como tampoco podemos conocer mediante las fuentes el origen de los cultos marianos, sin embargo Ricard –mucho antes de que O’Gorman escribiera *Destierro de sombras*– sugiere que el culto a la Virgen de los Remedios se originó durante la Noche Triste cuando la advocación mariana se habría aparecido en el cielo para animar a los españoles, mientras que el Guadalupe sí habría sido promovida por los

⁶¹⁸ Antonio Rubial García, *La hermana pobreza*, p. 58.

⁶¹⁹ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición*, p. 39-40.

⁶²⁰ Antonio Rubial García, *La hermana pobreza*, p. 52.

⁶²¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 291-294.

religiosos, y su culto supuestamente comenzó a ser difundido entre los indios a partir de las epidemias sucedidas en 1544.⁶²²

5. FRAY ANDRÉS DE OLMOS

Nació en Burgos hacia 1485, fue auxiliar de Zumárraga y estuvo cazando brujas en Vizcaya, se trasladó a América en 1528 y desde 1530 en Tepepulco participó de manera activa en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Por mandato de la Segunda Audiencia recogió unos preceptos morales en lengua náhuatl para que los indios aprendiesen retórica los cuales son conocidos como los *huehuetlahtolli*, también fue autor del *Tratado sobre las hechicerías y sortilegios*, así como de algunas obras de teatro que aluden al juicio final, enseñan sobre la monogamia o aluden al bautismo y a los dogmas de fe. Después estuvo en Guatemala y en Hueytlalpan, y se sabe que en 1554 se fue a la Huasteca, muriendo en Tampico en 1571, “de una grave enfermedad que le causaba un purulento absceso que, según refieren, producía un fuerte hedor y no escasos sufrimientos”.⁶²³

Al inicio de su *Arte de la lengua mexicana* se advierte la pugna filológico-teológica sobre cómo transmitir los preceptos de Dios. Olmos se muestra crítico del proyecto de Nebrija, pues éstos requieren de una técnica: “en esta lengua no cuadra la orden que él [Nebrija] lleva por faltar muchas cosas de las cuales en el arte de gramática se hace gran caudal”.⁶²⁴

El diagnóstico de Olmos es que el *orgullo* es el pecado que determina la condición religiosa de los indios, los cuales depositaron su devoción en los simulacros y en las falsas leyes. Entre los mexicanos, es *Tlacatecólōtl*, el “hombre-búho” era su principal deidad, era patrona de “las bestias carniceras, de los hombres búhos, de los Diablos que cayeron del cielo porque eran orgullosos,

⁶²² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 296.

⁶²³ Georges Baudot, “Estudio introductorio”, en *Tratado sobre las hechicerías y sortilegios*, p. XXIV.

⁶²⁴ Georges Baudot, “Estudio introductorio”, en *Tratado sobre las hechicerías y sortilegios*, p. XXXV.

presuntuosos, vanidosos”.⁶²⁵ Entre los mexicanos no reinaba la Iglesia de Dios sino las “asambleas de los hombres-búho” y las de los “médicos-tlacuache”.⁶²⁶

Si bien Tezcatlipoca-*tlacatecólōtl* es la máxima expresión del sistema político y de parentesco del nahualismo en Olmos, también participa este principio de transformación antieucarístico en otras proyecciones como los *quinametin*, que eran los gigantes –cuyos huesos vio él mismo en la casa del visorrey- que habitaron el mundo en una era anterior, “cuando aún no estaba inundado el universo, se llamaban ‘gigantes’, eran muy fuertes, viejos, tiraban piedras, traían desgracias”.⁶²⁷ Era común que los brujos invocasen en los montes por las noches a los tecolotes.⁶²⁸ Cuenta Olmos que en Tezcatépec se apareció Tezcatlipoca transfigurado en un gigante, y que le pidió a un indio matar a un español llamado Juan Cordero; supo que en Amecameca un “hombre-búho” se hizo presente ante unos indios transfigurado en mono.⁶²⁹

Del sentido que se corresponde con la tensión entre la Inmaculada Concepción y el Pecado Original, Olmos recuerda que el pacto de Eva con el diablo a raíz del cual surgieron las brujas, a cuyas carnes son adeptas los hombres.⁶³⁰

En el *Tratado sobre los siete pecados mortales* que fue escrito en Ueytlapa o Papantla entre 1551 y 1552, explica a los indios el Primer Mandamiento cuando explica a los indios que aunque “nuestro señor *Jesu Christo* se consagró para que todos los hombres sepan como rezar”, a quien se convoca es a Dios; lo mismo

⁶²⁵ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 7.

⁶²⁶ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 21-22.

⁶²⁷ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 31.

⁶²⁸ Del juicio contra don Carlos, se da razón de que un antiguo santuario e un cerro siguió siendo utilizado para practicar hechicerías por pueblos procedentes de distintas partes. Las autoridades encontraron al pie de muchas de las cruces que habían sido erigidas por los frailes diversos objetos como navajas o pedernales, en las cuevas encontraron semillas dispuestas a la manera de ofrendas, y huellas de sacrificio como sangre y plumas. Según dijeron los indios, en esa sierra antiguamente adoraban al dios del agua Tlaloc, pero que los de Guaxocingo que eran sus enemigos lo destruyeron, pero que Moctezuma lo volvió a poner. Los siguientes testimonios del tema en el juicio debaten si el ídolo lo habían visto o no, que si estaba hecho de maíz, chile y otras semillas, de si tenía oro o no, del cual un testimonio afirma que después de haberlo fundido, se contaron 207 pesos. En *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho*, p. 48-52.

⁶²⁹ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 45.

⁶³⁰ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 49.

con Santa María, pues a ella se le pide que “hable por nosotros a su hijo querido nuestro señor Jesu Cristo, verdadero dios y verdadero hombre, para que su corazón se digne concedernos su bondad, su justicia y su gracia”.⁶³¹ Sentencia Olmos que los indios que quienes no se conducen de este modo cometen el pecado del *orgullo*, negando la primera verdad:

no creen que de Él venga todo conocimiento, lo que instruye, lo que alumbra, lo que enriquece, alegra. Además este personaje [el que no cree] se vanagloria, se yergue contra aquel que está por encima de todo. Y ahora tres cosas les quiero decir sobre el orgullo. Primero: ¿cómo podrá saber cada uno si la soberbia está en él o si acaso no? Segundo cómo Dios odia, desprecia, manifiesta su descontento y mira con cólera a la soberbia. Tercero; diré cómo curar de este pecado, cómo abandonarlo, cómo librarse de él.⁶³²

Tal como hizo Etienne de Bourbon con las “madres homicidas”, Olmos encuentra que en el “libre albedrío” es donde reside la atenuante que vuelve veniales los pecados que los indios cometan por *orgullo*. Dice en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* a los indios que fue por su “libre albedrío” que los ángeles cayeron de la *gracia* y se transfiguraron en diablos, y fue la causa por la que Dios expulsó del paraíso “a nuestro primer padre y primera madre, que es la causa de todos los tormentos del mundo”. Es para subsanar este entuerto que Olmos devela su a partir de una imagen de una verdad de Dios edificante y moral: “os procuré el modelo, el ejemplo, preparé la tinta negra y la tinta roja, el jade y la turquesa, para que lo hagáis vuestro, que os inspire”.⁶³³

La caracterización del *orgullo* y la *soberbia* en Schmitt busca denunciar los abusos del señor de Villars del siglo XII. Esta cuestión que permite ahondar en el uso político que fray Andrés de Olmos da a la religión indígena en la segunda mitad del siglo XVI. El *Tratado* del inquisidor Etienne de Bourbon pretendió ser una

⁶³¹ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 5-7.

⁶³² Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 7.

⁶³³ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 15. Fray Bernardino de Sahagún dice que Itzcóatl tlatoani mexicano habría quemado los códices que contaban la historia anterior, porque “no es conveniente que todo mundo conozca la tinta negra, los colores. El portable, el cargable se pervertirá, y con esto se colocará lo oculto sobre la tierra; porque se inventaron muchas mentiras”. En Alfredo López Austin, “El texto sahumantino entre los mexicas”, p. 310.

“pastoral” que diera cuenta de aquellas virtudes que permitían a los laicos actuar de manera “sobrenatural” en el mundo: *ultra modum humanum*, imitando a Cristo, completando la obra inacabada de Dios, pues conocer el mundo y actuar acorde con dicho conocimiento equivale a conocerlo a él.⁶³⁴

El modelo intelectual que abrazó Olmos procede del dominico San Vicente Ferrer, que fue confesor de Benedicto III y que estuvo predicando entre judíos y musulmanes, y que la fama del predicador se vinculaba con la “potencia de Dios”; sus seguidores sabían que si el prelado “habla[ba] con propiedad y sensatez es porque recibió inspiración del Espíritu Santo”.⁶³⁵

Apelando a la autoridad sobrenatural que encarna, Olmos señala que los indígenas cometían “soberbias menos graves”, aunque no por eso deja de condenar que los indios tengan costumbres antieucarísticas -ya no fundamentadas en el consumo de sangre y carne humana-, donde los indios perdían el juicio durante sus ritos cuando bebían pulque, comían hongos y consumían la “planta de la locura”.⁶³⁶

Ahonda más adelante en el tema de la transformación de los brujos y del pacto de las mujeres con el Diablo –a las que define como el “lazo del Diablo”-, quienes usan sus sortilegios para transformarse y “apoderarse de alguien, arrojarlo al pecado, para llevarlo a la región de los muertos”⁶³⁷ Esta transformación además de ser brujería, es una institución fundamental que le permite definir el tipo de religión indígena en el contexto del “libre albedrío”, pues el *tlacatecólōtl* que gusta de transfigurarse en búho, lo hace también porque “quiere conocer, quiere ser poderoso, quiere ser águila, quiere ser jaguar. Él pertenece al hijo de la soberbia”.⁶³⁸

⁶³⁴ Jean Claude Schmitt, *El santo lebré*, p. 40.

⁶³⁵ Georges Baudot, “Estudio introductorio”, en *Tratado sobre las hechicerías y sortilegios*, p. XV.

⁶³⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 41-43. La causa de la locura muestra interesantísimas inversiones relacionales que permiten ahondar en torno a la percepción indígena de la religión y la modernidad. Cuenta Olmos más adelante la historia de un español avaro que no quería que lloviera para poder especular, pues tenía muchos tomines de maíz, y que después de que llovió se enojó con Dios, razón por la cual fue castigado, quedando lelo; amplía que el mismo castigo sucede a los clérigos que venden los cargos religiosos y critica que “gracias al oro alguien logra ser obispo”. En Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 75.

⁶³⁷ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 47.

⁶³⁸ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 51.

Siguiendo el modelo de que las sociedades portadoras de una “ignorancia invencible”, el término de *huecatlan mictlan* que emplea Olmos como un “infierno que no es profundo” o como un “infierno poco profundo”, permite caracterizar sus pecados como veniales.

La *lujuria* en cambio, es un pecado que en el pasado ya ha desatado la “ira de Dios”: mandó un diluvio y destruyó Sodoma matando a 23,000 hombres, lo mismo en Gomorra donde perecieron 94,800.⁶³⁹ De allí que pide a los indios que “no sean sodomitas, a causa de la sodomía ha llovido fuego sobre cinco ciudades, las tierras alrededor han resbalado y desaparecido para siempre”.⁶⁴⁰ Más adelante amplía que

También está escrito: que cuando vino a nacer Nuestro Señor Jesu Cristo, luego por todas partes encontró al universo infestado por los sodomitas, y por ello actuará en contra y mucho aborrecerá Dios a la lujuria, al adulterio, a la sodomía. Por esto mucho castiga Dios de modo muy doloroso, muy espantoso, aterrador, al hoyo, al foso, con el lazo le pondrá trampa, por ello volcará la manta de uno, lo hará caer al abismo, de tal modo que este vicio será temido, abandonado, para no ira para siempre a la región de los muertos.⁶⁴¹

Incluso el franciscano considera que los pecados carnales y tener relaciones sexuales fuera de la ley de Dios son más graves que los asesinatos:

el que comete adulterio hace un pecado mayor que el que mata a alguien, y que cuando muera el adúltero será juzgado con más severidad allá en la región de los muertos, será más desgraciado que el que mató. La razón es que el santo matrimonio representa la santa encarnación de Nuestro Señor Jesu Cristo, hijo de dios. Porque de este modo el varón y su esposa ya no son dos, ya sólo son una carne. Así está escrito ‘*Cirunt duo in carne una*’. Del mismo modo el carácter divino, la divinidad, y el carácter humano, la humanidad, se unen en Nuestro Señor Jesu Cristo y nunca están separados. Así está escrito ‘*semel assumpsit, nunquam dimissit*’. Así quiere decir: que Él, el hijo amado de Dios, por nosotros tomó un cuerpo y un alma, y se hizo varón, y luego jamás nos abandonó porque así luchó con la misma carne que nosotros. Cuando se encarnó en el vientre de Santa María

⁶³⁹ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 93-95.

⁶⁴⁰ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 111.

⁶⁴¹ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 113.

siempre doncella, no nos abandonó porque sí Dios tomó cuerpo y alma para hacerse hombre. Porque la única persona de Nuestro Señor Jesu Cristo pertenece al seno de la Santa Trinidad. Y aquél que quebranta la promesa, la palabra de su matrimonio, aunque no lo crea, si así dice por ello que Él, Nuestro Señor Jesu Cristo, abandonó su cuerpo santo incurre en gran pecado, ya que dice como aquél que se llama hereje, porque jamás renegó Nuestro Señor lo que una vez tomó para Él.⁶⁴²

Previene a los indios de que quien “concibe con la sangre” puede engendrar monstruos con dos cabezas o con cuatro manos. Dice también que las mujeres cuando reciben semen son indignas, son “como los cerdos, los puercos, los cochinos que se revuelcan, que se enciégan, que se amontonan para entregarse mejor al placer carnal”.⁶⁴³

De la gula, por último, son culpables las mujeres, pues por el Pecado Original los hombres están obligados a trabajar:

He aquí la glotonería. Danos hoy nuestro pan de cada día. ¡Oh Padre Nuestro! ¡Oh Dios! Danos ahora todos los días la tortilla [tlaxcalli], se lo dijo Dios al primer hombre llamado Adán [...]. Te condeno a trabajar, a laborar como esclavo, a trabajar la tierra que me pertenecerá, y así será tu cena, tu almuerzo de cada día, tu salario de vasallo, y por cada día que salga el sol comerás tu tortilla, y así la sacarás y se sabrá que de allí es la tortilla.⁶⁴⁴

Así como en Europa los teólogos recomendaban que los neófitos no “degollaran la carne”,⁶⁴⁵ Olmos sugiere que no es bueno que los indios coman venados muy a menudo, que tampoco coman carne magra, y que en cambio

⁶⁴² Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 125.

⁶⁴³ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 137.

⁶⁴⁴ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 139. Guilhem Olivier me contó que en la versión italiana *tlaxcalli* se traduce como pizza.

⁶⁴⁵ Advierte Olmos que los judíos codiciaban la carne y que por eso Dios los castigó, diciéndole antes a Moisés: “les daré tanta carne que haré que les salga por la nariz. Y al día siguiente sobre ellos llovieron innumerables pájaros y comieron de ellos todos los que quiso su corazón. Ay luego Dios les mandó muchísimas serpientes, de tal modo que murieron y fueron muy desgraciados. Habían codiciado la carne de tal modo que habían murmurado de Dios”. En Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 147.

basen su dieta en “el consumo de la tortilla que es como el cuerpo santo de Él, la tortilla es como la santa hostia”.⁶⁴⁶

La *pereza* es otro pecado venial que afecta la capacidad de reflexionar: limita la voluntad para pensar de manera correcta las cosas celestes y obedecer a las divinas.⁶⁴⁷ Por último remana Olmos enfatizando que el “hombre-búho” es el peor de sus simulacros, pues está tanto en el dominio del *orgullo* como en el de la *envidia*, pues interpretan el augurio y emprenden su terapéutica evocando aires, por lo que sus ministros en vez de curar pueden traer enfermedades y pestilencias.⁶⁴⁸

6. FRAY TORIBIO DE BENAVENTE

Motolinia considera que aunque América había sido el lugar que Dios dispuso para erigir la Jerusalén terrena, pero a diferencia de la concepción mesiánica de Las Casas y teniendo en mente el *Apocalipsis de San Juan*, considera Motolinia que la conquista había sido un mal necesario.⁶⁴⁹ Tomando como el eje de la transformación del verbo y de la carne de Cristo la Parusía,⁶⁵⁰ rememora que una guerra antecederá la llegada de la sexta edad del mundo.⁶⁵¹ El mundo está inacabado, y para llevar a buen término esta última edad, es preciso edificarla con la doctrina y con el trabajo.⁶⁵²

⁶⁴⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 143.

⁶⁴⁷ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 221.

⁶⁴⁸ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 231.

⁶⁴⁹ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 87

⁶⁵⁰ Dice Motolinia al inicio de sus *Memoriales*: “La cruz le hizo hombre, y en la cruz determinó redimir al hombre, por lo cual por muchos años deseó la cruz y morir en ella por redimir al hombre, y ansi más sed tenía y deseo en el oprobio de la cruz, que de la honra y recibimiento de Jerusalem: y pues el señor se precia del fruto de la cruz, que son las ánimas de los que se han de salvar, creo yo que Vra. Illma. Sria., como cuerda y leal siervo Jesucristo, gozará en saber e oír la salvación e remedio de los convertidos en este Nuevo Mundo, y en el fruto de la cruz de Cristo y de su pasión”. Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 2.

⁶⁵¹ José Rabasa, *De la invención de América*, p. 177-179. La Nueva Jerusalén para Ramírez de Fuenleal remite a la metáfora de un colibrí que inverna, donde el paraíso era un jardín recreado por el trabajo.

⁶⁵² Duby cuando afirma que, para mantener “la paz de Dios”, los teólogos recomendaban que era preciso combatir al mal por tres frentes: la cruz (la Iglesia), la espada (la monarquía) y el trabajo (los laicos): “tres partes que coexisten no sufren por estar separadas; los servicios brindados por

Que el mundo sea obra de Dios permite a los hombres, que también son obra de Él, que conocer la historia permite acercarse a Él. Por eso es que no se sorprende de que en el Nuevo Mundo se develen cosas que no estaban dichas en las escrituras. Para Motolinia, “esta letra se cumple y ensancha” conforme los europeos se fueron adentrando en tierra firme, y fueron dando noticia de sus descubrimientos y de los indios. Incluso es posible extraer conocimiento verdadero de los libros que guardaban los habitantes del Anahuac,

según los libros antiguos que estos naturales tenían de caracteres e figura, ca esta era su escritura; que a causa de no tener letras sino caracteres e la memoria de los hombres es débil, algunas veces no se acordaron bien, son varios los vientos en la manera de declarar las cosas antiguas, ca para bien entenderlas requiere platica.⁶⁵³

Su conocimiento del náhuatl le permitió ahondar en la diversidad étnica de la que se componen los indios del centro de México. Primero llegaron los *chichimecas*, quienes tenían un *pater familias*, no hacían sacrificios de sangre ni rendían culto a los ídolos, eran monógamos y “sólo adoraban al sol, al que le ofrecían aves, culebras y mariposas”. Hacia el año 770 llegaron *culhuas* con quienes se emparentaron los chichimecas: fueron ellos “quienes introdujeron la escritura y enseñaron a cultivar la tierra, é fue gente de más razón y policía”.⁶⁵⁴ La mexicana era una monarquía de advenedizos fundada en simulacros y falsas leyes. Como cuando Acamapichtli, señor de Culhua, quiso matar a un su hijo, pero como sucedió en la historia canónica, su madre lo puso en una barca

como otro tiempo hizo Josavá cuando la cruel Athalia, por reinar mató todos los que eran de sangre real, Josava escondió a Jonás, heredero del hijo del rey que después reinó en Jerusalem.⁶⁵⁵

una son la condición de la obra de las otras dos; cada una a su vez se encarga de aliviar al conjunto. Así, este ensamblaje triple no por ello deja de ser uno; y es así como la ley ha podido triunfar, y el mundo disfrutar de la paz”. En *El Año Mil*, p. 57.

⁶⁵³ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 3.

⁶⁵⁴ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 5.

⁶⁵⁵ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 6.

Por las razones recién esgrimidas, niega Motolinia que los indios sean “puros gentiles” o que sean descendientes de los cartagineses según lo sugeriría Aristóteles. En cambio sugiere que son descendientes de uno de los 16 nietos de Noé, por lo que se trata de una humanidad nacida después de la Redención que puede alcanzar la salvación.⁶⁵⁶

Dicho esto es que cobra una especial relevancia el símil que Motolinia proyecta para explicar por qué aunque Dios había develado el Nuevo Mundo a la verdadera humanidad, ésta no supo traer la ciudad del Dios al mundo. Así pues, “por la dureza é obstinación de sus moradores” y por la avaricia y vanidad de los españoles fue que Dios envió las 10 plagas, tal como lo hizo contra los egipcios que esclavizaron a los hebreos.⁶⁵⁷

Es importante decir que Motolinia señala que la primera catástrofe no sucedió durante la empresa del descubrimiento, sino que vino con la conquista. En la expedición venía un negro enfermo de viruelas que desató “la gran lepra” (*veyzauatl*), la cual arrasó con los pobres; una segunda epidemia, esta vez de sarampión, mermó a los señores y principales. La tercera plaga ocurrió cuando los españoles ganaron México y los indios se quedaron sin comer; la cuarta cuando la tierra fue repartida y los negros y los *calpixques* esclavizaron de los indios. Las siguientes cinco plagas las reparte en el abuso al que sometieron a los indios a través del trabajo, los tributos o el servicio personal. La décima plaga ocurrió cuando los españoles quedaron divididos después de la muerte de Cortés.⁶⁵⁸

Una vez dispuesto que la “ira de Dios” que afectó a los indios fue consecuencia de los atropellos de los cristianos. De allí que puede negar que la religión indígena sea antropófaga, y enfatizar la devoción que hacían en sus *teucales* “con lumbre perpetua”, la cual supieron aprovechar los mendicantes, pues cuando los empezaron a tratar,

otro fuego de devoción se comenzó a encender y despertar entre los indios y muchachos, y los otros que se bautizaban, que fue de oración, cuando

⁶⁵⁶ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 15.

⁶⁵⁷ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 19.

⁶⁵⁸ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 23-28.

comenzaron a aprender el Paternoster y el Ave María, Credo y Salve, con los Mandamientos en su lengua etc. de un canto llano gracioso.⁶⁵⁹

La experiencia ha demostrado que esta religiosidad debe ser dirigida aún por algunos años, ya que aunque los sacrificios humanos fueron erradicados, cuando los padres se descuidan, los indios volvían a crear a sus antiguos ídolos de masa, de barro y de semillas, y “se ayuntaban y llamaban y hacían fiestas al demonio con muchos y diversos ritos que tenían antiguos”.⁶⁶⁰ También era común que los indios “escondían sus ídolos y los ponían en los pies de las cruces, para allí guarecer la vida de su idolatría”.⁶⁶¹

También presenta Motolinia pruebas de que él y sus hermanos lograron implantar la fe durante durante los primeros años, pues hubo pueblos que supieron aceptar la palabra de Dios: en Texcoco, desde 1526 se implantaron las misas a las que por propia voluntad van los indios a pedir perdón al “vicario de Dios”, también en ese año se hizo el primer matrimonio cristiano entre naturales en Huexotzingo.⁶⁶² La devoción creció en los años subsecuentes de manera acelerada; celebra el franciscano que en las Pascuas de la Resurrección del año 1540 reunieran a indios hablantes de 12 lenguas distintas, procedentes de más de 40 provincias, algunos de los cuales estaban a más de 60 leguas de distancia.⁶⁶³ Fundaron en Tlaxcala el hospital de La Encarnación junto con su cofradía en 1536.⁶⁶⁴ Sobre los ejemplos donde se logró implantar la fe de manera eficaz, es preciso traer a cuento un ejemplo más. Y es que, la fe se logró implantar entre aquellos jóvenes nobles que fueron educados por los frailes en los conventos. Cristóbal, que era hijo del principal de Tlaxcala, fue asesinado por su padre –el cual tenía más de 60 esposas- porque el neófito quebró los ídolos y derramó el vino que ofrecía a sus dioses. Después de su martirio, los franciscanos que lo

⁶⁵⁹ Cuenta que Antes los *tenamacaque* hacían 800 sacrificios humanos al demonio Camaxtle, sus ministros nunca se cortaban o lavaban el cabello; llamaban a esta cabellera *nopapa*, razón por la cual algunos españoles “llamaron a los papas, y en buen romance se podían llamar verdugos crueles del demonio”. En Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 29.

⁶⁶⁰ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 30.

⁶⁶¹ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 32.

⁶⁶² Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 99.

⁶⁶³ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 105.

⁶⁶⁴ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 134.

recogieron y llevaron al monasterio, mientras Cristóbal agonizó estuvo “llamando siempre a Dios y a Santa María”, luego perdonó a su padre y dijo estar feliz porque iba al reino de Dios.⁶⁶⁵

De la historia de Topiltzin-Quetzalcóatl,⁶⁶⁶ destaca que los indios recuerdan que después de que murió se convirtió en sol, desviación que propició que dieran inicio los sacrificios humanos.⁶⁶⁷ Creían en Chollollan, que era “como otra Roma” y donde había templos dedicados al demonio: “había mas de trescientos y tantos, como días hay en el año”.⁶⁶⁸ Creían que este héroe había nacido en Tula y que después de fundar muchos pueblos había desaparecido por Coatzacoalcos, pero que prometió volver, y por eso fue que

cuando aparecieron los navios de D. Hernando Cortés, y de los españoles que esta tierra conquistaron, viéndolos venir á la vela, decían que ya venia Quezalcouat, y que traía por la mar *teucales*; pero cuando desembarcaron decían que eran muchos dioses; en su lengua dicen *quiteteuh*.⁶⁶⁹

Se dedica Motolinia a señalar que la religiosidad en Cholula era grande; dijo que en la cima de un *teucal* Dios envió “una tormenta de agua y nube de tempestad, de donde cayó una gran piedra en figura de sapo”, dijo haber sido testigo de que después de que sus hermanos pusieron una cruz, un rayo la destruyó (esto ya había ocurrido dos veces). Esto tuvo una explicación, pues debajo de la cruz, “hallamos algunos ídolos pequeños y otras cosas ofrecidas allí

⁶⁶⁵ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 178. Mendieta III, cap. 26. Torquemada XV, 32. En Motolinia, p. 179. Acore con O’Gorman, fue Andrés de Córdoba por el cuerpo del niño que llevaba más de un año sepultado, “y afirmanme algunos de los que fueron con fray Andrés de Córdoba que el cuerpo estaba seco, más no corrompido”. 179 Por otras versiones, señala O’Gorman, los restos fueron llevados a Tlaxcala y depositados junto a un altar en el que se celebraba una misa mientras terminaban la iglesia, a la que trasladó los huesos más tarde.

⁶⁶⁶ Destaca del quinto libro llamado *xihutonal amatl*, que Quetzalcóatl había sido venerado en muchas ciudades y se guardaba recuerdo de que había sido “honesto y casto”, pero que “después el demonio aplicó a su culto y servicio”, causando “grandes guerras y defensiones”.⁶⁶⁶ Esta fue la religión que heredó Motecuzoma, y fue en los pronósticos y agüeros que procedían de esta religión, que le dijeron que “su gloria, triunfo y majestad no había de durar muchos años; y que en su tiempo habrían de venir gentes extrañas a esta tierra”. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 13.

⁶⁶⁷ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 56.

⁶⁶⁸ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 68.

⁶⁶⁹ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 84.

al demonio”, y fue hasta que pusieron “una gran campana bendita” que cesaron las tempestades y los rayos.⁶⁷⁰

Entre estos portentos hubieron también momentos cruentos, como en los años de 1539 y 1540 cuando los conquistadores obligaron a los indios a revolver los sepulcros de sus antepasados para extraer oro. Aunque provocó que algunos indios se alebrestaran, pero también que muchos de ellos que ya festejaban las fiestas, abrazaran la doctrina cristiana

En la natividad del Señor también hacen lumbres y fuegos [...] y en aquella santa noche muy general es el canto, y sus atabales y campanas, que acá han hecho muchas, ponen mucha devoción y alegría 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. Oyen sus tres misas, y los que no caben en la iglesia, mas por eso no se van, mas delante la puerta y en el patio rezan y hacen sus ceremonias en levantarse á su tiempo y hincarse de rodillas.⁶⁷¹

No solamente destaca la devoción sino una inteligencia que emana del sacrificio de Cristo: celebra que los indios más avanzados sepan leer, se confiesen e incluso hagan testamentos -un cacique de *Quauhnauac*, bautizado como Pablo, donó sus bienes a los pobres y no a sus hijos-,⁶⁷² lo cual es prueba de que Dios “hizo á estos indios e los redimió por su muerte y pasión”.⁶⁷³

Estos ejemplos le permiten a Motolinia abordar la polémica desatada entre “ciertos cardenales y doctores” sobre la pertinencia de administrar los sacramentos como el bautismo y el matrimonio a los indios sin instrucción previa,

⁶⁷⁰ Toribio de Benavente, *Memoriales* p. 52 y p. 85-86.

⁶⁷¹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 93.

⁶⁷² Guillermo el Mariscal fue un Caballero Templario, de quien se sabe estuvo en Jerusalén en el año 1185, no fue célebre por sus acciones militares, sino por su piedad, lo que lo convirtieron en el “mejor y más noble caballero”. Su martirio no fue espectacular como el de San Esteban o el de Santiago Apóstol. Cayó enfermo en la Cuaresma del año 1219 y agonizó por más de tres años. Durante su convalecencia fue que se produjo el portentoso que lo transformó, al punto que, con su último aliento, decidió donar sus posesiones a los pobres y no a sus codiciosos hijos, ni a sus parientes que eran los obispos de Salisbury y de Winchester. Se guardó el recuerdo de que gracias a su piedad, los pobres comían mejor que los reyes y los príncipes. Otro milagro experimentó su cuerpo. Durante su funeral abrió los ojos y dijo: “Ved, señores, lo que vale el mundo. Todo hombre, cuando ha llegado a este punto, ya no significa nada: no es más que un poco de tierra. Considerad aquí al que se elevó en lo más alto de los valores humanos. Allí llegaremos todos. Vosotros y yo. Un día moriremos”. Georges Duby, “Guillermo ‘el Mariscal’ o el mejor caballero del mundo”, p. 355.

⁶⁷³ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 115.

o si se requería una instrucción previa que les permitiese “distinguir entre el pan material y sacramental, y entender cuándo la hostia está por consagrar, y cuándo es ya consagrada”.⁶⁷⁴

Aunque en 1526 se realizaron matrimonios, años después el señor de Michoacán tenía más de 300 mujeres. Entonces Motolinia nombra una advocación del diablo con un sentido moral y edificante: Asmodeo que “mataba á las mujeres que pertenecían a nuestros convertidos, repartiéndolas é poseyéndolas los señores y principales allegados suyos”.⁶⁷⁵ Éste fue atado por el Espíritu Santo mediante el arcángel Rafael, “quitándole el poder que en este vicio ejercitaba, y procurase mujeres á nuestros convertidos, inspirando á los señores que se contentasen con una”.⁶⁷⁶

De la otra transgresión de la carne, la antropofagia, también Motolinia tiene algo que decir. El Viejo Testamento caracteriza a los cananeos como antropófagos, pero considera que se trata más bien de una metáfora que se emplea para denunciar al

usurario, que comen carne y beben sangre de pobres [...] pero si á la letra se toma, en el beber de la sangre excedieron á estos naturales, de los cuales no hallamos que en ningún tiempo o algún género de personas fuese bebida la sangre humana; mas de la sangre de los que sacrificaban untaban los labios de los ídolos, como que se la daban á beber por un sacrificio [...]. Y como Dios les va cada día haciendo nuevas mercedes, y ellos van conociendo la ley de Dios, y ese mesmo Dios ser caridad y amor, los que solían sacrificar los hombres, agora por muchas partes han hecho y hacen hospitales, adonde consuelan y curan los enfermos pobres.⁶⁷⁷

Aunque Motolinia consideró la conquista como un mal necesario, no concede a los conquistadores el mérito de haber suprimido la antropofagia y los sacrificios humanos, tal como lo ponderaron en el capítulo anterior Cortés, López de Gómara y Díaz del Castillo. Antes de que llegaran los europeos la “ira de Dios”

⁶⁷⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 116.

⁶⁷⁵ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 123.

⁶⁷⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 124.

⁶⁷⁷ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 134.

envió que los tigres, cocodrilos y leones a devoraran a los indios, cuando éstos llegaron, las bestias aún mataron a algunos españoles,⁶⁷⁸ pero conforme los franciscanos fueron erigiendo iglesias, los ataques cesaron.⁶⁷⁹

Asociado a esta misma lógica argumentativa, Motolinia presenta un ejemplo que a cinco siglos de distancia tendrá ecos importantes: la idea del Tamoanchan como un paraíso terrenal en el siglo XVI, y el Tamoanchan como el *axis mundi* de la cosmovisión mesoamericana. Cuenta que en Quauhtemalla adoraban un “árbol podrido”,⁶⁸⁰ pero que desde que llegaron los religiosos, “al que antes se llamaba árbol podrido, bien se podrá agora decir árbol florido, hermoso y muy gracioso”. Incluso dice que la podredumbre hedionda fue sustituida por las llagas del Cristo sufriente.⁶⁸¹

También traza Motolinia una jerarquía de las potencias del alma, pero en vez de emplear a Aristóteles o a Santo Tomás, la hace considerando la codicia y la tentación como las causas por las que se cometen las idolatrías. La primera es la más simple que consiste en la afición por fabricar ídolos a los difuntos, la segunda es la tiranía “de algunos reyes y señores que quisieron ser honrados no solo en su presencia mas también en su ausencia [...], y la tercera fue la de la adulación y cobdicia de los artífices”, que para agradar a reyes y poderosos, hermostearon su persona.⁶⁸²

Los indios, que se ubicaban en el primer tipo de idolatrías, lo que los ubica más en el dominio de lo salvaje que de lo maligno, eran muy ceremoniosos

⁶⁷⁸ Consigna que al norte de Michoacán en 1525, donde vivían indios belicosos que vivían dispersos y usaban arco y flecha, se encontraron unas minas de plata, por lo que muchos españoles codiciosos abandonaron la ciudad; la “ira de Dios” se hizo presente y “le cayó encima una sierra”. Más adelante dice: En 1541, “el año de las tempestades”, Dios administró el mismo castigo pues despeñó un cerro que sepultó a algunos españoles, entre ellos a la viuda y parte de la familia de Pedro de Alvarado, y a más de 600 indios, en una tempestad en Coatzacoalcos, murieron 87 personas y se perdieron muchas naves. En Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 218 y 228-230.

⁶⁷⁹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 171.

⁶⁸⁰ De hecho el mismo lugar eso significa. Viene de *quauhtli* y *temall*: “árbol que corre o echa de sí materia o podre”; era un árbol que en tiempos de la idolatría era hediondo, que de sí no daba sino fruto infernal [y era adorado según dice...] en muchas partes del Viejo Testamento, que en bajo de grandes árboles é montañas espesas y bosques eran llamados y adorados los demonios, y cometidos grandes y enormes pecados”. En Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 212.

⁶⁸¹ En Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 213-215.

⁶⁸² Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 238.

durante las exequias de sus gobernantes, pues los honraban por cuatro días hasta que “ya no le podían soportar de hedor”, y luego los enterraban junto con sus esclavos.⁶⁸³ Así como creían en un Tamoanchan como un paraíso Terrenal, creían en un infierno. Éste tenía nueve casas y según el tipo de muerte que se tuviera, se habitaba alguna de ellas: los de muerte natural iban al infierno bajo, mientras que los niños, los bubosos, los ahogados, los guerreros y los sacrificados se repartían en los infiernos más profundos.⁶⁸⁴

La calidad moral de los indios que pudo reconocer conviviendo por muchos años entre los indios e instruirlos, le permiten afirmar “que entre ellos había legítimo y verdadero matrimonio”.⁶⁸⁵ Con la intención de evitar males mayores como los adulterios, el estupro y otras bestialidades como la sodomía –la cual solamente era permitida en dos o tres provincias lejos de Tenochtitlan-, se permitían las mujeres públicas; pero tenían duras leyes contra los homicidas, contra aquellos quienes cometían hurtos y contra los adúlteros.⁶⁸⁶

Aunque era costumbre de que algunos gobernantes tuviesen muchas esposas, incluso algunas eran parientes de segundo grado, como en el caso del señor de Michoacán, esto no era una transgresión contra “la ley divina positiva” que atenta contra los “primeros preceptos”, porque los ayuntamientos de “segundo grado”, “no es contra derecho natural”.⁶⁸⁷ Consideraban el matrimonio como un tipo de unión indisoluble y repudiaban el divorcio.⁶⁸⁸ Por estas razones es que consideraron los teólogos doctos que no es requería que los gentiles conocieran el español para recibir los gentiles los sacramentos, pues “aunque no sepan los que se casan que cosa es matrimonio, ni su definición, ni la fuerza del matrimonio, basta que su intento no es fornicario sino de darse por compañeros”.⁶⁸⁹

También considera que la guerra es más que una mera manifestación de barbarie, pues ésta es producto de la tensión entre la “carne” y el “ánima”, y que “dura esta pelea hasta tanto que el Espíritu Santo da quietud y paz á los varones

⁶⁸³ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 243.

⁶⁸⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 247.

⁶⁸⁵ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 258.

⁶⁸⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 264-265.

⁶⁸⁷ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 272.

⁶⁸⁸ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 277.

⁶⁸⁹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 279.

perfectos é santos, y á los justos en la muerte”.⁶⁹⁰ Los sacrificios humanos revelan una gran religiosidad en la potencia espiritual de los indios, pero lamenta que “por la ceguedad, la idolatría muchas veces propició que “eligieran el mal por bien y el bien tenían por mal”.⁶⁹¹

Es en este contexto donde esta vez, en vez de celebrar que el indio de Quauhnauc bautizado como Pablo llamase en su muerte a la Virgen y a Dios, nombrasen confundidos a todas las imágenes como “Santa María”.⁶⁹² Remata diciendo que fueron ellos, los mendicantes, quienes no con pocos trabajos que supieron hacerles entender que esa advocación aludía a la madre de Cristo,⁶⁹³ pues supieron aprovechar su fervor religioso.⁶⁹⁴

Considera que es tan incierto el origen de los indios como lo es la fecha del Juicio Final, pero es partidario de la hipótesis que dice que el mundo fue creado hace 5200 años y que fue hace 1542 “cuando Cristo vino a encarnar”. Sobre las eras, hay dos hipótesis: la de los “doctos cristianos” que consideran seis edades, y la “división poética” que considera cuatro, que se corresponde con la calidad de los metales: “conforme á la estatua que vido Sant Francisco, que tenia la cabeza de oro, los pechos de plata, el cuerpo de metal y los pies de hierro”.⁶⁹⁵

Por los testimonios de sus libros, sus piedras labradas y sus antigüedades, “hemos venido rastreando para probar é sospechar” que no tienen más de 800 años ocupando el actual territorio

⁶⁹⁰ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 293.

⁶⁹¹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 303.

⁶⁹² Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 24.

⁶⁹³ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 333-334. Un ejemplo de este método de conversión lo podemos extraer. Tomando como metáfora un pájaro que llaman *vivicilin* (colibrí), el cual solía esconderse durante todo el invierno y parecer muerto hasta la llegada de los primeros rayos y aguas en el mes de abril, les explicó la reencarnación, enseñándoles “que los cuerpos humanos, que son sepultados corruptibles, que no los resucitará Dios incorruptibles por Jesucristo”.

⁶⁹⁴ El fervor religioso también es descrito por Motolinia: los *areitos* que efectuaban los indios de las islas –cuya etimología es incierta pero que traduce como “bailar en corro”-, se desarrollan en el Anahuac bajo dos tipos de danza, que son; *maceualiztli* y *netoliliztli*, donde evocaban de sus falsos libros conjuros, y “con todo el cuerpo trabajan de llamar y servir á los dioses, por lo cual aquel trabajaos cuidado de levantar sus corazones y sentidos á sus demonios”. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 343.

⁶⁹⁵ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 346.

según sus fábulas y ficciones comenzaron las gentes en este nuevo mundo de Anauac, había mundo y gentes y después que el mundo es criado, dicen ellos cinco soles, que las podemos decir cinco edades, con aqueste que agora es; y llámanlo estas gentes soles, ora que el demonio así se lo hizo entender, ora que ellos se engañaban cuando acontecieron eclipse ó algún gran diluvio ó tempestad ó terremotos, pestilencias o tales cosas que cuasi toda la gente ó mucha perecía, y pasada aquella tribulación é infortunio comenzaba otro sol y nueva edad, y de hecho piensan que el sol perecía é comenzaba é nacia otro neuvamente criado. Estos soles ó edades no saben cuantos años turaron cada uno de ellos; quedóles memoria de los nombres de ellos y cómo perecieron, y la gente también que toda diz que muria y perecía juntamente con el sol.⁶⁹⁶

Es entonces que cuenta Motolinia que el sol *nahinatl* pereció por agua y que toda su gente se ahogó; el segundo sol, el de *nahin ocelutl*, pereció cuando el cielo cayó sobre la gente, que eran gigantes.⁶⁹⁷ El tercer sol, *nahui quiyauitl*, pereció por fuego, y el cuarto, llamado *nahui Ehecatl*, culminó por un viento hace 848 años, cuando todos los montes y los árboles fueron arrancados: “la gente de esta cuarta edad no pereció, `pero dizque se tornaron *uzumatin*; *uzumatli* en singular es un animal ansi como mono”, y que que terminó. El quinto sol que viven, se llama *nahui acatl*.⁶⁹⁸

La reiteración de este pasado le permite a Motolinia purificar la religión caníbal de los indios, y organizarla como una religión agrícola, cuya concepción cíclica es susceptible de subordinarse a la lógica mesiánica.⁶⁹⁹ Que no exista un interés en Motolinia por determinar de manera objetiva si son cuatro o seis las

⁶⁹⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 346.

⁶⁹⁷ “De los y que de aquellos son los grandes huesos que dije que agora se hallan en las minas y en otras partes debajo de la tierra: los que agora son preguntados no dicen que segun sus antepasados padres y abuelos, les han dicho. Aquestos huesos son de unos hombres muy grandes y muy altos que de otras partes dizque vinieron”. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 346-347.

⁶⁹⁸ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 347.

⁶⁹⁹ Fray Martín de Valencia derribó el adoratorio de Tlaloc, y “en aquella hermita puso quien la guardase, y para evitar que nadie allí se humillase al demonio, dando á entender á los indios como solo Dios da el agua y a él se debe pedir”. En Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 189.

edades del mundo, es indicativo de que su idea de verdad histórica no se ajusta a la concepción relativista e historicista moderna.

La embriaguez, el consumo de hongos *teunananacatlth* (“carne de dios”), de culebras y otros animales ponzoñosos, eran simulacros, lo mismo el consumo de unos bollos de masa con los que sustituían la hostia, se hacían en honor a Tezcatlipoca, los cuales “se tornaban carne de Tezcatlipuca [...] que era el dios o el demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían”.⁷⁰⁰

La fiesta de cada 52 años es especialmente relevante para Motolinia, ya que tan solo en México sacrificaban a más de 400 cautivos de guerra. La fiesta de panquezalizthi estaba dedicado a los dioses de la guerra, donde también había sacrificios humanos y algunos ministros comían algunas partes; entonces Motecuzoma se vestía con sus pellejos y danzaba.⁷⁰¹ Después de la descripción de otras fiestas y sacrificios dedicados a los dioses del fuego y del agua, prosigue Motolinia por señalar que esta religiosidad comenzó a ser bien dirigida por los frailes franciscanos, de tal modo que han encontrado en la fiesta de los Reyes magos gran regocijo, pues adoran a los Reyes, al Niño Jesús, a la Estrella y a Nuestra Señora.⁷⁰² Celebra que desde 1536 Tlaxcala se haya convertido en un sitio donde convergen pueblos de muchas regiones a celebrar la fiesta de Corpus.⁷⁰³ Cuenta que cuando se bautizó a un hijo de Moctezuma, “tembló la silla” donde estaba sentado, lo cual fue un exorcismo.⁷⁰⁴

Amplía las cifras y las fiestas y a los dioses a los que eran dedicados los sacrificios humanos, y que “casi toda la tierra estaba llena de ellos, mas por todos los caminos y en todas las casa y toda la gente vacaba al servicio de los demonios y de los ídolos”.⁷⁰⁵ Acto seguido, dice que con la llegada de los religiosos franciscanos, inició la construcción de iglesias y monasterios, y celebra que en toda la Nueva España se celebren las pascuas, mérito que pertenece al proyecto

⁷⁰⁰ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 20.

⁷⁰¹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 31-33.

⁷⁰² Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 55.

⁷⁰³ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 61.

⁷⁰⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 84.

⁷⁰⁵ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 206.

franciscano, pues denuncia el régimen de trabajo que Las Casas impuso a los indios, de lo que no está seguro si “ayudó a los indios o los fatigó”.⁷⁰⁶

Denuncia a Zumárraga como un obispo ostentoso, que si bien los frailes se dedicaron a fundar Iglesias, los españoles estaban ocupados en otras cosas por lo que se contentaron con que dejasen de existir sacrificios públicos.⁷⁰⁷ Tacha de haber actuado imprudente a Las Casas, pues cuenta que consiguió un navío donde embarcó a unos dominicos para ir a predicar a la Florida, siendo una región aún desconocida y bastante inhóspito, lo cual derivó en que al desembarcar, los indios mataron a la mitad de los padres. Denuncia que Las Casas por su ambición,⁷⁰⁸ causó muchas muertes en el Perú y en Chiapa, donde “entró por obispo quedó destruida en lo temporal y espiritual”, pues allí

porque é no procuró de saber sino lo malo y no lo bueno, ni tuvo sosiego en esta Nueva España ni deprendió lengua de los indios ni se humilló ni aplicó a les enseñar. Su oficio fue escribir procesos y pecados que por todas partes han hecho los españoles.⁷⁰⁹

El éxito probado por los franciscanos llegados desde 1524 no hace necesario que la corona haga gastos para traer más gente. Interviene en materia de política, al pedir se consulte con el Sumo Pontífice el hecho de que los

⁷⁰⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 206.

⁷⁰⁷ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 23. De allí la férrea batalla espiritual que los tres frailes libraron la noche del 31 de diciembre de 1524 en Texcoco, cuando Cortés había partido para las Hibueras, o la requisita de las imágenes de Cristo y la Virgen incorporadas a la multitud de dioses por lo que decidieron retirárselos, pues les fueron otorgados sin instrucción previa, y éstos los habían incorporado a sus altares como un dios más; y es que “Si alguno preguntase qué ha sido la causa de tantos males, yo diría que la codicia, que por poner en el cofre unas barras de oro para no sé quien, que tales bienes yo digo que no los gozará el tercero heredero, como cada día vemos que entre las manos se pierden y se deshacen como humo [...]. ¡Oh, cuántos por esta negra codicia desordenada del oro de esta tierra están quemándose en el infierno!”

⁷⁰⁸ Critica a Las Casas de no haber emprendido la evangelización, y que en cambio se dedicó “a vagar y andar en sus bullicios y desasosiego, y siempre escribiendo procesos y vidas ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometido los españoles, para agraviar y encarecer todos los males y pecados que han acontecido. Y en esto parece que tomaba el oficio de nuestro adversario, aunque él pensaba ser más celoso y más justo que los otros cristianos, y más que los religiosos. Y él acá, apenas tuvo cosa de religión [que tenía a más de 30 indios a su servicio...]. Y cuando fue allá a España, que volvió obispo llevaba ciento y veinte indios cargados, sin pagarles nada; y agora procura allá con V. M. Y con los del Consejo de Indias, que acá ningún español pueda traer indios cargados pagándolos muy bien”. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 208.

⁷⁰⁹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 210.

encomenderos y mercaderes puedan ser absueltos, pues no han sido pocos los males que causaron a los indios. Es contundente al respecto cuando señala que mientras los franciscanos ya han bautizado a más de 300,000 indios, no han confesado a más de 12 conquistadores.⁷¹⁰

7. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Haber comenzado este capítulo con dar razón de que la ejecución de don Carlos se debió más a las especulaciones de los teólogos y juristas por la amenaza luterana que por el “desencanto de la tradición” permite ver que la evangelización no esta dissociada del proceso de violencia. Don Carlos no mató a nadie ni comió carne humana, pero negó que la antigua religión hubiese presagiado la llegada de extranjeros a dominarlos, además de que se oponía a sacramentos como el matrimonio y al bautismo.

Por otro lado, para señalar que la distancia entre los encomenderos y el padre Las Casas no era tan grande se acudió a Francisco Vitoria. Aunque rechazó el principio aristotélico de que existían pueblos que eran “siervos por naturaleza” bajo el argumento de que la noción de “ley natural” no remitía al orden político heredado por la tradición romana sino a la capacidad de las personas de ejercer su “libre albedrío”. Así resolvió que la “ignorancia invencible” era lo que eximía a los indios de ser juzgados por “sodomitas”, “fornicarios” e “idólatras”, por lo que determinó que eran blasfemos pero no en infieles. Importa destacar que sin ninguna contradicción pudo emplear el principio sacrificial de San Agustín para defender la República y justificar la Guerra Justa en los casos que consideró convenientes.

En esta misma tradición surge el “hombre natural” de Las Casas que caracteriza a los indios: por ser hijos de Noé no pueden ser “siervos por naturaleza” pues también son hijos de Dios, pero tienen la “marca” del Pecado Original. Emplea la taxonomía de Aristóteles sin embargo para señalar las

⁷¹⁰ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 207.

divisiones y las jerarquías dentro de la sociedad prehispánica, de sus trabajos y de su calidad espiritual, y es entonces que también encuentra la “ignorancia invencible” de los indios. Tal condición los exime de ser juzgados incluso por cometer asesinatos (como los indios que asesinaron a su hermano de orden Alonso de Hojeda) pues son personas incompletas que aunque tengan una “prudencia económica”, son proclives a caer en la “ficción poética”, cuestión que el Diablo y los malos españoles aprovechan para engañar y abusar de los indios. Esta proclividad a caer en la “ficción poética” sin embargo puede ser aprovechada por hombres rectos como sus hermanos de orden, y pone como ejemplo del potencial redentor que existe en la Nueva España, a los indios de Yucatán, quienes no comían carne, no eran sodomitas ni hacían sacrificios humanos, y lo más importante: vivían bajo leyes similares a las de los Diez Mandamientos.

Para dar cuenta de la purificación del conocimiento de la violencia colonial en el proceso de conformación de las categorías religiosas indígenas, es muy importante prestar atención a cómo Las Casas administra las noticias de los descubrimientos. Cuenta que en la Isla de los Sacrificios adoran a dioses agrícolas y a una cruz, al cual recuerdan bajo el nombre de Cocolcan. Añade conceptos tales como *Bacab*, que quiere decir “una y tres personas” y Chiribias que quiere decir Santa Ana, también dice que los indios de Guatemala nombraban como Xvhel y Xtcamna a una pareja primigenia que tiene los atributos de Cristo y María, y que tienen el concepto *buti*, que quiere decir diluvio, y que los mexicanos tenían el concepto Ometéotl quiere decir creador de todas las cosas.

Sobre la antropofagia, aunque dice que uno de los peores males que se introdujeron en el mundo fue el de comer carne humana, los sacrificios que dedicaban los indios al demonio los cometían por *temor*. Las mujeres en cambio sí eran plenamente culpables pues además de los atributos inferiores del “hombre natural”, ellas están compuestas de la flema y la templanza, y es por eso que tienen una predisposición a desear cosas *contra natura* como el sexo o comer excremento. También combate las mentiras dichas por sus predecesores: no aparecen las amazonas como mujeres deformes, lo que hay son mujeres cenobitas que gustan de la contemplación y la penitencia.

Sobre el grado de evolución política y espiritual que se manifiesta a través de la capacidad de las sociedades de conceptualizar dioses complejos, dice Las Casas que Viracocha, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl son dioses que denotan una inteligencia de los indios que los religiosos supieron aprovechar para evangelizarlos, tal como sucedió con la fiesta de Corpus en Tlaxcala en 1536 donde los indígenas representaron a San Juan Bautista, a San Francisco y la historia de Adán y Eva.

Fue importante iniciar el discurso de la historiografía franciscana no con la llegada de los 12 franciscanos en 1524 sino con fray Pérez de Marchena, quien según Mendieta hizo posible que Colón llegara a los Reyes católicos. También fue nodal que los primeros mártires del Nuevo Mundo fueron unos franciscanos devorados por unos caribes. La conversión consiste en la institución de un orden civil organizado en torno a la fiesta de los epónimos, de que los indios vivan en matrimonio, celebren las fiestas de Pascuas y tengan cofradías; es decir, la conversión tiene que ver menos con el cambio de creencias que con el establecimiento de un orden litúrgico que organice y administre el trabajo de los indios.

Olmos considera que los conceptos no se develan directamente en el mundo, por lo que la verdad de Dios sólo se puede transmitir mediante la doctrina, pues los franciscanos como hablan con inspiración y con sensatez tomando la voz del Espíritu Santo. Dice que el Diablo hizo pacto con Eva y que fue entonces que nacieron las brujas. Como consecuencia de esta transgresión existe la antropofagia.

Tezcatlipoca es un simulacro que es producto del *orgullo* que atenta contra el Primer Mandamiento, pues por eso Dios expulsó a la pareja primigenia Adán y Eva, y fue por *orgullo* que el Diablo cayó del cielo. Tezcatlipoca, en su advocación de “bestia carnívoras” puede transfigurarse en *tlacatecólōtl* o en *quinametín*, que quienes lo convocan lo suelen hacer para conocer el pasado y el porvenir. Se trata de un acto de *soberbia*, ya que en vez de honrar la hostia, consumen hongos, pulque y la “planta de la locura”. Añade que la lujuria, los adúlteros y la sodomía eran pecados mortales, también peores que comer carne humana y cometer

asesinatos, y que la *gula* es consecuencia del Pecado Original que obligó a los hombres a trabajar por su tortilla (*tlaxcalli*). Propugna por un orden parroquial sustentado en el trabajo, en la penitencia y en cumplir con los ritos sacramentales.

Motolinia es enfático al ponderar el Apocalipsis como una presencia latente, pues el reino de Dios aún no está ganado. Por eso es que ubica la Parusía como el nodo del proceso incoactivo del proyecto patrimonialista franciscano, ya que la religión nativa aún debe ser erradicada, y para eso los franciscanos pueden actuar completando el proyecto de Dios mediante la producción de conocimiento orientado hacia el Bien. Los naturales tienen una prefiguración del cristianismo en sus mitos de creación y de destrucción y en la memoria y los ritos que guardan del héroe civilizador Quetzalcóatl, y también heredaron tal idea de sus libros antiguos.

La diversidad étnica y cultural no la ubica Motolinia en la taxonomía aristotélica como Las Casas, sino en las fuentes que hablan de los linajes culhua y chichimeca. Infiere que son descendientes de Noé, y encuentra una historia diplomática a partir de la proyección de ejemplos: Acamapichtli quiso matar a su hijo pero su esposa lo impidió, tal como Josavá escondió a Jonás de su madre Athalia.

También llamó la atención que establece una ruptura irreversible entre el presente y el pasado, cuando dice que al fin de que sucedieran las diez plagas y concluidos los sacrificios humanos, vino otro fuego a la Nueva España. Es entonces que hay una combinación de lo histórico y lo mítico donde el mismo Motolinia fue testigo de haber visto que un rayo destruía una cruz en Cholula por tercera vez, y después supieron que fue porque había ídolos enterrados debajo de ella. La historia del mártir Pablo, cacique de Cuauhnauc que donó sus bienes a los pobres, y el indio Cristóbal que murió llamando a la Virgen María y a Cristo.

Ya Olmos había encontrado que los indios tenían el concepto de infierno poco profundo; Motolinia encuentra *Tamoanchan* como el Paraíso Terrenal, que por ser una construcción antieucarística es el “árbol podrido”, pero que bajo el régimen de enseñanza de los franciscanos, lo han sabido transformar en las “llagas de Cristo”.

La antropofagia también ha sido una metáfora con la cual se ha denunciado el abuso cometido por los españoles que derivó en que Dios enviase las Diez plagas, contexto que le permite hacer referencia a la condición intelectual de los gentiles, la cual dice es una tensión entre el cuerpo y el ánima que es mal resuelta. Y es que en lo general Motolinia presenta una religión que no practica sacrificios humanos, y tienen una buena predisposición para el rito matrimonial, pues aunque hubiese mujeres públicas, sólo se casaban entre parientes de “segundo grado”, lo cual no constituye un pecado mortal. Incluso tienen el concepto de *huecatlan mictlan* que remite a un infierno poco profundo, lo cual es indicativo de que tienen un sistema de indulgencias similar al Purgatorio cristiano.

La guerra era producto de la tensión de la carne y del ánima, mientras que la antropofagia era ritual, y constituyen ámbitos a partir de los cuales es posible conocer su religión, su vida política y social y su concepción del pasado.

La máxima expresión de la religiosidad, la moral y la inteligencia de los indios aparece, como en todos los demás, con el culto que tenían en Cholula a Topiltzin-Quetzalcóatl. Recordaban que este héroe había salido de llamado Tula, se había establecido y fundado ciudades donde enseñó a cultivar y a hacer penitencia; el héroe partió pero prometió volver, momento a partir del cual sus devotos lo comenzaron a recordar como el sol y a ofrendarle corazones humanos. Por esta razón considera Olmos que los indios pensaron que Cortés y los españoles eran dioses cuando los vieron llegar por el mar.

Su postura ante las advocaciones marianas es interesante, pues como Sahagún se queja de que todos los indios nombrasen como Santa María a cualquier santo u objeto litúrgico, aunque en el caso del indio Cristóbal que murió llamando a María y a Cristo es justificado, pues en perspectiva Cristóbal es un mártir víctima de los abusos de los malos españoles, que en todo caso supo entender la relación de parentesco entre Cristo y su madre.

Por último, su reflexión del tiempo es nodal para comprender las coordenadas dentro de las cuales calza Motolinia la distinción entre lo mítico y lo histórico. Sobre la cuestión de las seis edades del mundo o las cuatro “eras poéticas” que antecedente al presente, que no esté interesado en encontrar una

verdad y en cambio aproveche tal metáfora para construir la imagen de un San Francisco que habita la sexta edad del mundo, construido con la cabeza de oro, el pecho de plata, el cuerpo de metal y los pies de hierro.

VI- VIAJE A LA SEMILLA

“Rejodidos hermanos míos de Solentiname, me valió verga la muerte”.
Ernesto Cardenal, *Canto cósmico*.

En esta tesis intenté abordar un problema común entre los historiadores y antropólogos estudiosos de la religión mesoamericana y de sus transformaciones coloniales, que es el de cómo lo “moderno” y lo “medieval” se organizan para caracterizar a una religión indígena durante la primera mitad del siglo XVI, bajo las formas de un proyecto de “historia acumulativa”. Este periodo es fundamental pues la información producida entonces para el estudio de la religión indígena, es dispuesta y organizada desde el punto de vista de otra tradición que hoy día también consideramos religiosa: la cristiana.

Estudiar la génesis, contenido, transformación y ocultamientos de los conceptos indio y América, me permitió identificar las “brechas” y contradicciones que la “historia acumulativa” “pavimenta” en aras de instaurar un discurso de legitimación purificado de la violencia colonial donde surgieron. El concepto caníbal sin embargo tiene una trayectoria singular, pues los atributos que lo componen están dispuestos de tal manera que parecieran ser las reminiscencias de un pensamiento mítico. Es un concepto “bisagra” que opera tanto para producir una entidad que hace simulacros de la Eucaristía o que está dotada de los atributos patógenos que proceden del Pecado Original, pero que también puede producir a un salvaje violento carente de tecnologías y de escrituras, y le permite al europeo desentenderse de las “niñerías” de sus predecesores al negar su existencia, pero también convertirla en una identidad que denuncia a quienes han *consumido* a los indios.

El enfoque de la “historia mítica” me permitió aprovechar la teoría de los contrarios asimétricos de Reinhart Koselleck, a partir del cual fue posible complejizar el debate de los historiadores idealistas que reducían la complejidad de las conciencias históricas que conceptualizan la humanidad del indio como producto de la tensión entre la teoría aristotélica y la tomista. Y es que tanto la

noción de “hombre natural” como la de “libre albedrío”, están determinadas por la transformación del verbo y de la carne de Cristo, según se mostró en el manejo de las oposiciones indios de América ante los caníbales del Nuevo Mundo.

El punto de vista de la “historia mítica” muestra que la escatología y el mesianismo no son nociones que puedan reducirse a una conciencia histórica cíclica. Las conciencias cíclicas y universales no existen. Lo que hay desde el lugar desde el cual aborde esta problemática, es una cultura secular y moderna que niega a una cultura religiosa cristiana, la cual fue la que inventó, tradujo y organizó a otra cultura religiosa con la intención de dominarla. Por eso es que en vez de hablar de la percepción indígena sobre la transformación del verbo y de la carne de Cristo, abordé la historia de los intereses y prejuicios de los descubridores, conquistadores, encomenderos, religiosos y enciclopedistas, conforme se desarrollaron los primeros cincuenta años de relaciones interétnicas.

Para dar cuenta de la relevancia que tuvo la aparición de la noción caníbal para nombrar a una humanidad de la que no se tenían noticias previas, la “economía del terror” de Taussig y la “economía política del amor” de Sahlins me permitieron dar cuenta de cómo su condición salvaje los ubica como herederos del tiempo de la Edad de Oro o en la del Pecado Original. La imagen de los caníbales del Fuerte Navidad y de las amazonas permiten ver la implementación de la “economía del terror” que les permitió a los creadores del primer momento de la invención de América ejercer la violencia y reproducir la paranoia colonial a través de la proliferación de mártires de los cristianos conforme interactúan con los nativos.

Que el caníbal hubiese sido un neologismo que fue empleado para comunicar a la propia experiencia intercultural, permitió emprender una historia de los prejuicios que los cristianos y modernos dispusieron sobre los llamados indígenas, mostrando que detrás de la entidad de América que parece relativamente estable durante la primera mitad del siglo XVI, subyace una tensión que es la que impulsó su transformación y distintos usos.

Tal cuestión permitió complejizar el modelo de los caníbales de Jáuregui al desplazar el interés del uso de la noción caníbal hacia el proceso de conformación

de una taxonomía binaria que organizada según las “paradojas bíblicas”, fue la que terminó por servir para organizar los atributos y funciones de los dioses y diosas prehispánicos. Durante este proceso, “lo caníbal”, de ser una identidad transgresora de la ley de Dios, devino en una práctica que permitía conocer la historia y la cultura de las sociedades indígenas, pero también las malas actitudes de los europeos. En esta tensión, dar cuenta que incluso las conciencias históricas medievales definen al indio apelando a la distinción entre lo “histórico” y lo “mítico”, me permitió identificar ciertos momentos nodales y ciertos complejos culturales articulados que son claves para dar cuenta del proceso de conformación de la taxonomía que aparece dispuesta en el enciclopédico fray Bernardino de Sahagún.

Es fundamental reparar en un aspecto nodal poco atendido en la “etnografía dialógica” de Cortés, que es que le fue encomendado saber si era verdad que en la Isla de los Sacrificios adoraban cruces y conocer las razones de ello, y si era verdad que existían gentes deformes y si practicaban los sacrificios humanos y la antropofagia. Esta cuestión le permitió a los españoles producir conocimiento conforme conquistan el territorio y justificar el ejercicio de la Guerra Justa.

La historia mítica permitió dar cuenta de la significación política de los portentos sobrenaturales que cuenta Cortés, ocurrieron durante sus andanzas conforme adquirió las propiedades de Santiago-Carlos V-Quetzalcóatl, y luego por cómo ponderó a San Hipólito como el patrono de los mártires de la Noche Triste.

La historia antigua y la información brindada por Ramón Pané fue especialmente aprovechada por Pedro Mártir de Anglería, Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo, cuando tomaron su estructura para ir dotando a la guerra y a la antropofagia de un sentido ritual, a partir del cual derivaron una estructura monárquica, su jerarquía diplomática, sus asociaciones religiosas, y la distinción arbitraria que cada autor establecerá en torno a lo histórico y lo mítico.

Mártir de Anglería ubica a los indios del Fuerte Navidad como víctimas, y corrige información del pasado, como que los muertos aparecidos son fuegos fatuos, que los caníbales y amazonas deformes en todo caso lo eran por una técnica monstruosa. Creo que el paso de las Indias Occidentales al Nuevo Mundo

se produce en la obra de Mártir de Anglería, cuando define la Isla de los Sacrificios, pues allí comienza a sistematizar la idea de una religión en tierra firme cuya estructura aparece organizada desde la relación de reciprocidad del complejo *cemi-beheique-gueyo*. Entre ellos mismos es donde implanta la memoria de que esperan a un héroe civilizatorio que murió en una cruz y les prometió volver. Destaca lo honorífico de la guerra y de los sacrificios humanos, y en ese sentido es particularmente relevante que señale que los indios modificaron sus prácticas cuando llegaron los conquistadores y los evangelizadores, y que sólo protestaron de que suprimieran la guerra.

López de Gómara buscó legitimar el poder temporal a través de la Guerra Justa y la imposición de la encomienda, mediante evocar y subordinarse a las autoridades clericales y los milagros de Santiago y María. Su uso de la religión indígena le permite construir una monarquía. Su opositor Díaz del Castillo pretende superar las niñerías dichas por Gómara, y avalado en la evidencia testimonial, niega que Santiago y María hubiesen participado en las batallas contra los indios, aunque más adelante afirme que Quetzalcóatl y Huitzilopochtli le dijeron a Moctezuma que no dejase entrar a los ejércitos cristianos con una imagen de la virgen María ni con una cruz. Es curioso como niega otras apariciones sobrenaturales pero reconoce en la técnica de la escritura una manera de transmitir conceptos complejos, tal como sucedió cuando el *tlacuilo* dibujó el casco dorado del soldado y Moctezuma lo asoció con el poder militar de Huitzilopochtli.

Cada actor planteó un método para distinguir lo histórico de lo mítico según sus exigencias específicas, dicotomía que no tiene que ver con nuestra dicotomía, la cual definimos en relación con los campos epistemológicos político y religioso y natural y cultural.

En el último capítulo se buscó explicar el proceso amplio en el que se insertan las reflexiones de los franciscanos y dominicos que consideran la antropofagia y los sacrificios humanos como pecados veniales, mientras que tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, deviene en un pecado mortal. Esta inversión justamente tiene que ver con las razones por las cuales el caníbal constituyó una identidad nodal en el siglo XVI, cuando la antropofagia no había

sido mencionada ni en la teoría de los siete pecados ni en el Decálogo. Es allí donde tener relaciones sexuales fuera del matrimonio atenta contra la mediación clerical, mientras las otras prácticas se ubican en el dominio de lo salvaje y de lo subjetivo (lo que hoy llamamos cultura desde el historicismo y del relativismo).

Fue muy importante dar cuenta de la relación entre el “hombre natural” y la teoría del “libre albedrío” prestando atención a las obligaciones contractuales que subyacen al pacto de *dominium*, que determinan en coordenadas específicas el concepto de persona-propiedad durante la primera mitad del siglo XVI. Para el padre Las Casas, la “ignorancia invencible” eximía a los indios de ser juzgados por “sodomitas”, “fornicarios” e “idólatras”, incluso los indios que mataron la padre Hojeda son eximidos, por lo que resultaron ser blasfemos pero no infieles. Las mujeres en cambio, no eran como los blasfemos que llegaban a cometer pecados carnales por temor, ya que ellas, al estar compuestas de la flema y la templanza tenían la predisposición a cometer actos *contra natura*. También Olmos considera que el Diablo hizo pacto con Eva y que fue entonces que nacieron las brujas y que de este pacto vino la antropofagia, mostrando un proceso de purificación y de transformación de los atributos de las amazonas a partir del Pecado Original. Tezcatlipoca es un simulacro que es producto del *orgullo* que atenta contra el Primer Mandamiento, pues por eso Dios expulsó a la pareja primigenia Adán y Eva, y fue por *orgullo* que el Diablo cayó del cielo, la tiempo que la *gula* es consecuencia del Pecado Original que obligó a los hombres a trabajar por su tortilla (*tlaxcalli*).

Es notable que Las Casas diga que además de que hay una prefiguración del cristianismo a través del mito mesiánico de Cocolcan, que los indios de Yucatán vivan bajo leyes como los Diez Mandamientos, pues tienen el concepto *Bacab* que es “una y tres personas y Chiribias que quiere decir Santa Ana, mientras que los de Guatemala tienen una a una pareja primigenia como Cristo y María, que se llaman Xvhel y Xtcamna y tienen el concepto *buti* (“diluvio”); mientras que los mexicanos bajo la noción Ometéotl refieren al creador de todas las cosas, mientras que Viracocha, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl aparecen como creaciones intelectuales complejas.

Motolinia centra en el Apocalipsis y en la Parusía el desdoblamiento binario del cuerpo y la carne de Cristo, señala que el conocimiento brindado por el héroe civilizador Quetzalcóatl quedó resguardado en uno de los libros que guardaban los mexicanos. La guerra era producto de la tensión de la carne y del ánima, mientras que la antropofagia era ritual, y constituyen ámbitos a partir de los cuales es posible conocer su religión, su vida política y social y su concepción del pasado. Para mostrar la jerarquía social, en vez de acudir a la taxonomía aristotélica como Vitoria o Las Casas, Motolinia evoca de las fuentes antiguas la migración de los linajes *culhua* y *chichimeca*, a partir de la cual “viste” a una estructura monárquica mexicana. Como hombre de acción, las vías de transformación las encuentra durante sus andanzas, como con el rayo que destruyó la cruz en la cima del cerro en Cholula porque había ídolos enterrados debajo de ella, o la noción de *Tamoanchan* como “árbol podrido” que pudo ser transformada por la metáfora de las “llagas de Cristo”. Con esta misma orientación edificante cuenta Motolinia el mito de creación y destrucción de las cuatro o las seis eras del mundo.

En este afán de los autores por depurar lo mítico y de histórico, es claro que hay un sentido de progreso que se subordina a una concepción de la historia que emana del sacrificio del cuerpo de Cristo. Por eso es que Cortés antepone a San Hipólito como el santo patrono de los mártires de la Noche Triste, y por tal razón es que Díaz del Castillo que rememora con nostalgia cuando el Rey de Francia en 1538 equiparó a los militares que conquistaron Tenochtitlan con los cónsules romanos. Para Las Casas, el pináculo civilizatorio aparece condensado en la fiesta de Corpus en Tlaxcala en 1536 cuando los indígenas supieron representar a San Juan Bautista, a San Francisco y la historia de Adán y Eva. En cambio los franciscanos celebraron la historia del mártir Pablo, cacique de Cuauhnauc que donó sus bienes a los pobres, y el indio Cristóbal que murió llamando a la Virgen María y a Cristo.

La mutación del concepto caníbal, además de servir como una “metáfora contracolonial” que permite a los dominicos y a los franciscanos purificar su concepto político y jurídico del indio y de América y denunciar los abusos durante la

conquista, permite plantear a través principio de “gemelidad asimétrica”, los desdoblamientos de los dioses y los héroes divinizados. Quetzalcóatl-Tezcatlipoca y Quetzalcóatl-Cihuacóatl, muchas veces fueron organizados bajo la estructura de las “paradojas bíblicas” según sus intereses políticos. Quetzalcóatl y Huitzilopochtli condensan el sentido civilizatorio de la religión indígena a través de la penitencia y la guerra, mientras que en el sentido negativo Tezcatlipoca es un simulacro del sacrificio de Cristo mientras que Tonantzin-Cihuacóatl es dotada de los atributos que proceden del Pecado Original.

En esta tensión es donde el principio sacrificial del hombre dios y la teoría del libre albedrío definen la capacidad intelectual y el grado de evolución religioso y civil donde se ubican los indios. Y es en este punto donde se pueden retomar los enfoques de la historia intelectual de O’Gorman, aunque también es posible utilizar estas conclusiones para aludir a la adaptación de la tradición religiosa mesoamericana después de la llegada del cristianismo.

Una de las brechas que se abren después de este ejercicio, es la de analizar la obra de Sahagún dentro de las coordenadas de la pugna entre el clero secular y el regular como lo hicieron O’Gorman y Rubial en la tensión entre las devociones de los santos y las vírgenes, para dar cuenta del uso político de la religión. Tal cuestión de entrada nos confrontaría con la aparición de un nuevo paradigma: el México Antiguo que compete a la historiografía jesuita y a la génesis de la historiografía de tradición indígena, que nuevamente presentará una “bisagra” que en la larga duración muestra que las estructuras políticas se separan a distintos ritmos, con distintas intensidades, pues el Nuevo Mundo rivalizará con los regímenes patrimonialistas de Middle America y Mesoamérica durante los siglos XIX al XXI.

Es importante destacar que el complejo cultural articulad a partir del cual se trataron de identificar las estructuras medievales desplegadas durante la primera mitad del siglo XVI, permiten ver una manera relacional mediante la cual es posible aprovechar la asociación Tlacuache-Quetzalcóatl/Cristo-Sol en que se funda el mito de incoación de la tradición religiosa mesoamericana, con el sistema binario y “reversible” del origen del conocimiento a través del mito del origen del

yagé y el de la diarrea de Dios. Incluso es posible articular las “crisis” de tiempo que se pudieran identificar en los conceptos de futuro-pasado del Purgatorio y el de la Tierra Sin Mal, y de la noción de persona y sus desdoblamientos según el principio de “gemelidad asimétrica” que cobra sentido a partir de Cristo y la Virgen, o la de la Trinidad.

Para cerrar esta tesis al estudio de la religión indígena mediante una especie de arqueología a los fundamentos de la religión como objeto de estudio, reconozco que he tenido que imaginar un océano de distancia de cinco siglos, simplifiqué la complejidad de la realidad social a la violencia y sus ocultamientos discursivos, seguramente habré hecho sobreinterpretaciones, generalizaciones injustas y he dejado cabos sueltos. Me he centrado en la miseria de la teoría y he tenido que obviar mucha evidencia que apunta a que existe un núcleo duro en la tradición religiosa mesoamericana, que efectivamente tienen en la lucha cósmica de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca el motor de su historia, el cual responde al mito de incoación de un Quinto Sol.

Sólo puedo decir que para justificar tales omisiones, los resultados de estesis son un punto de partida que deben ser confrontados con la evidencia histórica, y es que como dice Carlo Ginzburg:

el discurso del método tiene valor sólo cuando es una reflexión *a posteriori* acerca de una investigación concreta, no cuando se presenta (y, con mucho en el caso más frecuente) como una serie de prescripciones *a priori*.⁷¹¹

⁷¹¹ Carlo Ginzburg, “Brujas y chamanes”, p. 413.

BIBLIOGRAFÍA

ABULAFIA, David, *El descubrimiento de la humanidad: encuentros atlánticos en la era de Colón*, Crítica, 2008.

ADRIANO SOLODKOW, David Mauricio, *Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*, España, Vervuet-Iberoamérica, 2014.

ALCIDES REISSNER, Raúl, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1983.

ÁLVAREZ CHANCA, Diego, "Carta de Diego Álvarez Chanca", en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p. 109-137.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, Introducción de Ramón Alba, Madrid, Ediciones Polifemo, 1989.

AQUINO, Santo Tomás, *La monarquía de Santo Tomás de Aquino*, Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, 1989.

AQUINO, Santo Tomás, *Compendio de teología*, estudio preliminar, trad. y notas por José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar, Madrid, Rialp, 1980.

AQUINO, Santo Tomás, *Suma contra los gentiles 2 Vols.*, edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, introducciones por Eudaldo Forment Giralt, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007,

ARENDT, Hanna "La brecha entre el pasado y el futuro", en *De la historia a la acción*, Introducción de Manuel Cruz, Traducido por Fina Birulés, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, Argentina, 2005 [1961], p. 75-88.

BASCHET, Jérôme, *Baschet La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.

BATAILLONE, Bataillon, *Erasmus y España*, México, FCE, 1950.

BATTAGLIA, Deborah, *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality among Sabarl Islanders of Papua New Guinea*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

BENAVENTE, Fray Toribio de, *Memoriales de Fray Toribio de Motilona. Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*, México,

Edición Facsimilar de la de 1903, Edmundo Aviña Leyi (editor), Guadalajara, Casa del editor, 1967.

BENAVENTE, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 2ª ed., Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1973 [1969].

BERNARD, Carmen y Serge GRUZINSKI, *Historia del Nuevo Mundo I. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996.

BERNARD, Carmen y Serge GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.

BLOCH, Marc, *Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre*, prefacio a la edición española de Adeline Rucquoi y posfacio de Dominique Barthélemy. Traducción de María del Rosario Pérez Peña y revisión científica de Rafael Peinado, Granada, 2006 [1996].

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, 2ª ed., prefacio de Jacques Le Goff, México, FCE, 2001.

BONFIL, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, en *Anales de Antropología IX*, México, UNAM, 1972, p. 105-125.

BOSSY, John, *Christianity in the West: 1400-1700*, Inglaterra, Oxford University Press, 1985.

BOTTA, Sergio "El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente", en *Guaragua*, n. 28, año 12, 2008, p. 9-26.

BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1952.

BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, FCE, 1945.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.

CASAS, Bartolomé de Las, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias*

Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, 2 V., edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1967.

CASAS, Bartolomé d Las, *Historia de las Indias*, 3 V., edición de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1965.

CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

CERTEAU, Michel de *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabloismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.

CESÁREA, Eusebio de, *Historia Eclesiástica*, Biblioteca de autores cristanos, Madrid, 2010.

CLENEDINNEN, Inga, *Ambivalen Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, 2ª ed., de la 3ª reed., Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

COHN, Norman *The pursuit of the Millenium. Revoluniotary milleniarrians and mystical anarchsit of the middle Ages*, Oxford, 1974

COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

COMA, Guillermo, “De las islas del Mar Meridional e Indico recientemente descubiertas bajo los auspicios de los invencibles reyes de España”, en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p. 175-202.

COMA, Guillermo, “*De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum...*”, en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1992

CROSBY, Alfred, *El intercambio transoceánico*, México, UNAM, 1991.

CUNEO, Michel de, “De novitatibus insularum oceani Hesperii repertarum a Don Christoforo Columbo genuesi”, en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p. 139-162.

D'BARDI, Giovanni, "Sobre el itinerario de la segunda navegación", en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p.

D'BARDI, Giovanni, "Carta de Giovanni D'Bardi [4 de abril de 1494]", en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p. 163-167.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas por Joaquín Ramírez Cabañas, Espasa-Calpe Mexicana, S. A. 1950.

DUSSEL, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

DUBY, Georges, "Guillermo 'el Mariscal' o el mejor caballero del mundo", p. 355. En *Obras selectas de Georges Duby*, presentación y compilación de Beatriz Rojas, México, FCE, 1999, p. 342-357.

DUBY, Georges, *El Año Mil. Una interpretación diferente del milenarismo*, España Gedisa, 2000.

FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad., Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, México, Pez en el árbol Ediciones, 2013.

FIGUEROLA PUJOLS, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, UNAM, 2010.

FITA, Fidel, "Fray Bernardo Boyl. Documentos inéditos", Edición digital a partir de Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 22 (1893), pp. 373-378.

FRAZER, James, *La rama dorada*, México, FCE, 2015.

FROST, Elsa Cecilia, *Historia de Dios en las Indias*, México, Tusquets, 2002.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM –INI-CEMCA, 1990.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, ERA, 1985.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "El universo sobrenatural de los nahuas de Pajápan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl* V. 8, México, UNAM, 1969, p. 279-311.

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM, México, 2013.

GLABER, Raúl, *Les cinq livres de ses histoires (990-1044)*, en Georges DUBY, *El Año Mil*.

GINZBURG, Carlo, "Montaigne, los caníbales y las grutas", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, trad, de Luciano Padilla López, México, FCE, 2010, p. 73-107.

GINZBURG, Carlo, "Brujas y chamanes", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, trad, de Luciano Padilla López, México, FCE, 2010, p. 413-432.

GINZBURG, Carlo, "El inquisidor como antropólogo", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, trad, de Luciano Padilla López, México, FCE, 2010, p. 395-411.

GIUCCI, Guillermo, *Tierra del Fuego: la creación del fin del mundo*, FCE, México, 2014.

GREENLEAF, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, 1ª reimpr., México, FCE, 1992.

GUADALAJARA MEDINA, José, *El anticristo en la España medieval*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2004.

GUERREAU, Alain, *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica, 1984 [1980].

GUERREAU, Alain, *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2001.

GUI TERAS, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, 1996.

GOW, Peter, (2006), "Forgetting conversion: the Summer Institute of Linguistics mission in the Piro lived world", en F. Cannell (ed.), *The anthropology of Christianity*. Durham, Duke University Press, p. 211-239.

HARTOG, Francois, *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2008.

HARTOG, Francois, *Evidencia de la historia*, México, UIA, 2011.

HEERS, Jacques, *Cristóbal Colón*, México, FCE, 1986.

HIPONA, San Agustín de, *Ciudad de Dios*, 7ª ed., México, Porrúa, 1984.

HUGH-JONES, Stephen, "El cuerpo fabricado: objetos y ancestros en la Amazonía noroccidental", Fernando Santos Granero (ed.), *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, Abya Yala, Ecuador, p. 55-89, 2012.

Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán en la india, en e laño 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva. En <https://es.scribd.com/doc/127607835/Itinerario-de-La-Armada-Juan-de-Grijalva>

JÁUREGUI, Carlos A. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008.

KANTOROWITZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 1985.

KOSELLECK, Reinhart, "Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos", en *Futuro pasado. para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 205-250.

KOSELLECK, Reinhart, "'Progreso' y 'decadencia'. Apéndice sobre la historia de dos conceptos", en *Historias de conceptos/ estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Frankfurt, Trotta, 2005, p. 95-112.

LATOUR, Bruno, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

LECOUTEUX, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la edad media*, postfacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, Liberduplex, S.L., 1999.

LEONARD, Irving A. *Los libros del conquistador*, introducción de Rolena Adorno, traducción de Mario Monteforte Toledo, Gonzalo Celorio Morayta, Marí Soler, revisión de Julián Calvo, Rolena Adorno, 2ª ed., México, FCE, 2006 1953

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, prolog. Carlos Reynoso, Buenos Aires, Paidós, 1988 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, 8ª reimpr., Trad., Juan Almeda, México, FCE, 2010 [1964].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, 12ª reimpr., trad., Francisco González, México, FCE, 2001, [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Raza e historia", en *Antropología Estructural*, 14ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2001, p. 280-322.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Introducción", en *Augurios y abusiones*, México, UNAM, 1969, p. 7-15

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM, 1998 [1973].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "El texto sahuaguntino entre los mexicas", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1985, p. 287-355.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, 3ª reimpr., México, FCE, 2000, [1994].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *Hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, 1997, p. 229-254.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Los caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM, 2006, [1990].

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Orbis, 1985.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La conquista de México*, edición de Jose Luis de Rojas, Madrid, historia 16, 1987.g

LUPO Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, CONACULTA, 1995.

MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, FCE-UNAM, 1992.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del, *Historia de rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada, dirigida a don Juan de Cardenas y Zúñiga, conde de Miranda, marqués de la Bañeza, del Consejo de Estado del Rey N. S. Y su presidente en los dos reales consejos de Castilla y de Italia*, tomo I, 2ª impresión, Madrid, Imprenta de Sancha, 1797.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980.

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo*, México, FCE, 2002.

MUÑOZ CAMARGO, Diego *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892

"Navegación de Pinzón", en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990,

NAVARRETE LINARES, Federico, "La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, UNAM, 2008, p. 475-492.

NÚÑEZ JIMÉNEZ, Antonio, *El Almirante en la tierra más hermosa*, La Habana, Editorial científico-técnica, 2012.

O'GORMAN, Edmundo, "La conciencia histórica en la Edad Media", en *Edmundo O'Gorman. Historiología: teoría y práctica*, estudio introductorio y selección de Álvaro Matute, México, UNAM, 1999 [1943], p. 29-114.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 7ª reimpr., México, FCE, 2001, [1958].

O'GORMAN, Edmundo, "La Apologética historia, su génesis y elaboración. Su estructura y su sentido", en *Imprevisibles historias*, estudio preliminar y edición de Eugenia Meyer, México, UNAMFCE, 2009, p. 424-499.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, 2001.

OLIVIER, Guilhem, "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios', de Claude Lévi-Straus, en el espejo de los mitos mesoamericanos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos, 2010, p. 143-183.

OLMOS, Fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana. Concluido en el convento de San Andrés de Ueytlalpan en la provincia de la totonacapan que es en la Nueva España el 1º de enero d 1547*, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México, UNAM, 2002.

OLMOS, Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot., México, UNAM, 1996,

OROSIO, Paulo, *Historias contra los paganos*, versión de Juan Fernández de Heredia, Crítica, Universidad de Zaragoza, 2010.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*, Madrid, Alianza, 1988 [1983].

PANÉ, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI, 1989.

PITARCH, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzetzales*, México, FCE, 2006.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón, México, ICA-Gobierno del Distrito Federal, 2009 [1910].

RABASA, José, *De la invención de América*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México : Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1986, [1933].

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 2007.

RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, FFyL-UNAM, 1996.

RUBIAL, Antonio, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999.

RUBIAL, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE-UNAM, 2010.

RUBIAL, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, UNAM-BUAP-Ediciones de Educación y Cultura, 2013.

RUÍZ RIVERA, Julián B. y Manuela Cristina GARCÍA BERNAL, *Cargadores a Indias*, España, Mapfre, 1992.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1981.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, trad., Beatriz López, 4ª reimpr., España, Gedisa, 2008, [1977].

SANTA TERESA, Marcos de, *Compendio Moral Salmaticense según la mente del Angélico Doctor*, Imprenta de José de Rada, Pamplona 1805.

SANTOS GRANEIRO, Fernando, "Introducción", Fernando Santos Granero (ed.), *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, Abya Yala, Ecuador, p. 13-51.

SCHMITT, Jean Claudie, *El santo lebre. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984.

SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.

TALAVERA, Hernando de, "Memorial, al parecer, de fray Hernando de Talavera para los moradores del Albaicín", en *Moriscos e indios*, p. 201-203.

TAUSSIG, Michael, *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2012.

TALAVERA, Hernando, "Memorial, al parecer, de fray Hernando de Talavera para los moradores del Albaicín", en *Moriscos e indios*, p. 201-203, 203.

"Título de San Pablo Chapultepec, barrio de Cuernavaca", En AGN, HJ, Vol. 48, 2ª parte, exp. 9, cuaderno 3, ff 564r-s67r", En *Los Títulos Primordiales del Centro de México*, estudio introductorio, compilación y paleografía de Paula López Caballero, México, Conaculta, 2003.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, trad., Flora Bottona Burlá, México, Siglo XXI, 1987 [1982], p. 26.

TOPIK Steven, Carlos MARICHAL Y Frank ZEPHYR, "Introducción: Las cadenas globales de mercancías en la teoría y la historia de América Latina", en *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*, México, El Colegio de México-FCE, 2017.

TORRES, Juana, "El cronista del Año Mil: Raúl Glaber", España, Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios del Románico, p. 134-151.

VERDE, Simone de, "Carta de Simone de Verde, en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p.

VERNANT, Jean Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses y los hombres*, FCE, Argentina, 2000.

VERNANT, Jean Pierre, "Las razones del mito", en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, 1982.

VESPUCIO, Américo, *Opúsculo de compilación anónima, basada en las cartas de Vespucio*, "El Nuevo Mundo", en Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Lecturas históricas mexicanas I*, 2ª ed., México, UNAM, 1998.

VESPUCIO, Américo, "Mundus Novus", en Ernesto de la Torre Villar (coord.), *Lecturas históricas mexicanas*, V. I, 1998, p. 140-162.

VILAÇA, Aparecida, “Missions et conversions chez les Wari”, en *Entre protestantisme et catholicisme*, Francia, *L’Homme*, n. 164, V. 4, Éditions de l’EHESS, 2002, p. 57-79.

VILAÇA, Aparecida, “The devil and the hidden life of numbers. Translations and transformations in Amazonia. The Inaugural Claude Lévi-Strauss lecture”, *Journal of Ethnographic Theory* 8-212, 2018, p. 6-19.

VITORIA, Francisco, *Reelección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, en *Sobre el poder civil. Sobre los indios. sobre el derecho de la guerra*, Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Madrid, Editorial Tecnos, 1ª reimpr., de la 2ª ed., 2012, p. 65-150.

VITORIA, Francisco, “Reelección segunda sobre los indios o Sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros”, en *Sobre el poder civil. Sobre los indios. sobre el derecho de la guerra*, Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Madrid, Editorial Tecnos, 1ª reimpr., de la 2ª ed., 2012. p. 151-212.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Pablo, Cosac y Naify, 2002, p. 181-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, Líneas de antropología postestructural, Trad., Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz Editores, 2010

VOLOSHINOV, Valentin, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

WACHTEL, Nathan, *La lógica de las hogueras*, México, FCE, 2014.

WAGNER, Roy, *The invention of Culture*, 2a ed., The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981 [1975].

WEINSTEIN, Donald y Rudolph BELL. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

WEKMANN, Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudio de la supremacía papal sobre las islas, 1091-1493*, introducción de Ernst Kantorowicz, México, FCE, 1992.

XIMÉNEZ, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, de la Orden de Predicadores*, ed. J. Antonio Villacorta C. Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala.

YÁÑEZ PINZÓN, “Navegación de Pinzón”, en *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, estudio introductorio y edición de Francisco Morales Padrón, Universidad de Sevilla, 1990, p.

ZERMEÑO, Guillermo Zermeño, “Historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)”, en *Historia Mexicana* N. 3 V. LX, México, El Colegio de México, 2011,