





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.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

**POSGRADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS**

**FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y LETRAS**

**Conquistadores y frailes frente al sacrificio idolátrico  
en la Nueva España. El “primer contacto”**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE

**MAESTRO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS**

P R E S E N T A

POPESCU LIVIU

ASESOR: DR. OLIVIER GUILHEM DURAND



FILOSOFIA  
Y LETRAS  
UNAM

MÉXICO, D.F.

JUNIO, 2007

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a la Embajada de México en Rumania por el apoyo otorgado en abordar el camino para poder lograr una beca de estudios en México.

Agradezco a la Secretaria de Relaciones Exteriores por ofrecerme la posibilidad de estudiar en México y especialmente por el apoyo económico y el sustento moral.

Agradezco al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por sostenerme en mi intento de integrarme en el programa de estudios mesoamericanos y por su apoyo durante los dos años de estudios.

Agradezco a mi tutor, Dr. Olivier Guihem Durand quien me propuso abordar este tema y me dirigió con sus valiosos consejos.

Agradezco a mis sinodales: Dra. Silvia Olvera Limón, Dr. Alfredo López Austin, Dr. Patrick Johansson K., Dr. Federico Navarrete por sus consejos y sugerencias que contribuyeron mucho en la construcción y el mejoramiento de la forma final de mi tesis.

## **Conquistadores y frailes frente al sacrificio idolátrico en la Nueva España. El “primer contacto”**

Índice .....	4
I. <u>Prolegómenos</u> .....	8
I.1. Introducción .....	8
I.2. La visión dinámica: una propuesta y un acercamiento teórico .....	10
I.2.1. Aclaraciones terminológicas .....	10
I.2.2. ¿Que es la visión dinámica? .....	13
I.2.3. El discurso de la historiografía española y la “visión dinámica tardía” .....	15
I.3. Metodología .....	17
I.4. Las fuentes .....	19
I.4.1. Los cronistas laicos (los guerreros) .....	19
I.4.2. Los cronistas religiosos (los frailes) .....	22
I.5. El sacrificio como fenómeno religioso .....	25
II. <u>La visión española del Nuevo Mundo</u> .....	28
II.1. Mentalidades castellanas a vísperas de la Conquista ( <i>la primera mitad del siglo XVI</i> ) .....	28
II.1.1. El contexto político – religioso de la época .....	28
II.1.2. Los materiales forjadores de la “capa inmediata” de la mentalidad española .....	29
II.1.2.1. La literatura caballeresca y de viajes .....	29
II.1.2.2. La corriente espiritual .....	31
II.1.3. Los medios de difusión .....	31
II.1.4. Problemáticas reforzadas o surgidas del encuentro de dos mundos .....	32
II.1.4.1. El mundo fantástico .....	33

II.1.4.2. El problema del indio .....	33
II.1.4.3. El problema del derecho de la Corona sobre los indios y el Nuevo Mundo .....	35
II.1.4.4. La guerra justa .....	36
II.1.4.5. El milenarismo y la nueva imagen del indio .....	37
II.2. La herencia medieval de los cronistas españoles .....	39
II.2.1. La proyección de la geografía imaginaria .....	39
II.2.2. El Nuevo Mundo: milenarismo y heroísmo .....	40
II.2.3. El indígena: orígenes y condición humana .....	42
II.3. La cristiandad frente al mundo indígena: conquista y justificación .....	44
II.3.1. Teorías y vías de acción de la guerra justa .....	44
II.3.2. Imágenes radicales de la legitimidad de la conquista .....	47
II.3.3. El mensaje cristiano .....	48
III. <u>La proyección cristiana sobre el sacrificio indígena</u> .....	50
III.1. La concepción cristiana del sacrificio .....	50
III.1.1. Los fundamentos teológicos .....	50
III.1.2. La teoría aplicada .....	53
III.2. Sacrificio y homicidio – discursos divergentes .....	56
III.3. El misionerismo y la necesidad de entender la idolatría .....	62
IV. <u>El sacrificio indígena: la escena y sus personajes</u> .....	65
<i>La escenografía</i>	
IV.1. El tiempo pagano .....	65
IV.1.1. Tiempo diabólico, tiempo falso .....	65
IV.1.2. Ritmos e hipóstasis del tiempo ritual .....	66
IV.1.3. Significado y dualidad del tiempo indígena .....	67

IV.2. El espacio sagrado – lugar del encuentro con la divinidad .....	67
IV.2.1. Un mundo de lugares sagrados, un mundo de la idolatría .....	67
IV.2.2. Mirar, traducir y sentir el espacio sagrado indígena .....	70
IV.3. Un mundo nuevo y sus demonios .....	72

*Los personajes*

IV.4. Actores e hipóstasis .....	80
IV.4.1. El sacerdote indígena .....	80
IV.4.1.1. Aspectos de vida sacerdotal .....	80
IV.4.1.2. La proyección cristiana .....	81
IV.4.1.3. La cara oscura del sacerdote indígena .....	82
IV.4.1.4. El “buen” idólatra .....	84
IV.4.2. La víctima humana. Imágenes y actitudes .....	85
IV.4.2.1. La ofrenda predilecta – el ser humano – y sus hipóstasis .....	85
IV.4.2.2. La víctima humana frente a su destino .....	88
IV.4.3. El indígena entre el idólatra y el inocente engañado .....	90

*La actuación*

IV.5. Crueldad, desviación y apoteosis .....	93
IV.5.1. El ambiente ritual .....	93
IV.5.2. Lo monstruoso y tremendo .....	98
IV.5.3. El sacrificio desviador .....	102

*La salida*

IV.6. La apoteosis terrorífica .....	105
IV.6.1. La imagen antropofágica .....	105
IV.6.2. El cuerpo sacrificial .....	106

IV.6.3. Lo prohibido, lo tolerado y lo castigado .....	108
V. <u>El nuevo cristiano y la imagen paliada de la idolatría</u> .....	110
V.1. El inocente neófito y la conversión .....	110
V.2. El hereje y la imagen perversa de la devoción .....	115
<u>Conclusiones</u> .....	119
<u>Bibliografía</u> .....	125



# Conquistadores y frailes frente al sacrificio idolátrico en la Nueva España. El “primer contacto”

## I. Prolegómenos

### I.1. Introducción

La mentalidad, el imaginario, impulsados por la Escuela francesa de Los Anales despertaron una viva preocupación para el historiador y abrieron nuevos caminos para una antropología histórica al lado de las otras direcciones de estudio. La mirada del investigador clavada en su propio terreno evadió hacia otros horizontes, transgrediendo su cultura y pasando al Otro. Para el Nuevo Mundo un merito especial corresponde al Dr. Miguel León – Portilla cuyo trabajo, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*,<sup>1</sup> sigue siendo todavía singular en cuanto retiene la imagen del indígena sobre el conquistador. Los otros trabajos sobre la mentalidad o el imaginario del Nuevo Mundo enfocan especialmente una imagen general de la idolatría y del agente, el indígena. Fuera del ámbito general, los elementos culturales fueron menos considerados. Una especial atención fue concedida en la literatura especializada al ritual del sacrificio en Mesoamérica.<sup>2</sup> Pero casi todos los trabajos se limitan a un análisis hermenéutico desde la perspectiva interna (indígena) y no lo abordan por medio de una visión externa (española). Excepción hace el artículo de la Dra. Maria Alba Pastor intitulado *La visión cristiana del sacrificio humano*.<sup>3</sup> Por eso, en el marco de los nuevos estudios sobre la historiografía en México, creo necesario llevar a

---

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

<sup>2</sup> Elizabeth Hill Boone; Elizabeth P. Benson (eds.) *Ritual human sacrifice in Mesoamerica: Conference at Dumbarton Oaks 13 th, 1979*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1983; Christian Duverger. *La flor letal: Economía del sacrificio azteca*, México, FCE, 1983; Yólotl González Torres. *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH - FCE, 1985; Martha Iliá Nájera. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 1987; David Carrasco. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999; Patrick Johansson K. *Xochimiquitzli. “La muerte florida”. El sacrificio humano entre los antiguos nahuas*, México, Mc Graw Hill, 2005, 2 vol.; Michel Graulich. *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.

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

cabo un estudio de la imagología del sacrificio indígena en las fuentes de la primera mitad del siglo XVI, de su papel en la justificación de la conquista española y especialmente de los cambios o matices que podrían surgir en la mentalidad española justamente debido a este “choque” de las dos civilizaciones.

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

Una solución conveniente y que no va a “romper” la unidad del discurso historiográfico sería enfocar el tema solamente sobre la imagen de los cronistas que conocieron directamente las realidades indígenas durante la conquista o inmediatamente después de ésta. En este caso sería el encuentro de una imagen directa (viva), la imagen “del impacto” con una imagen indirecta (preconcebida), la de la mentalidad europea de la época. Asimismo, me pareció conveniente no limitar esta imagen a una cierta región cultural / político / territorial de la Nueva España, sino abarcarla en toda su extensión. No se puede interponer una barrera territorial entre la imagen que emana de la obra de un cierto cronista que hubo recorrido varias zonas culturales a causa de la base, etnocéntrica, de su imaginario.

Ahora bien, los dos elementos creadores de operaciones y juicios que fundan una visión sobre el Otro son la vista y el oído<sup>4</sup> (más o menos distantes, diría yo); y éstos se transponen en escrito, pero al transponerse no se logra la misma fidelidad. Porque “... *la producción discursiva es sometida a todo un conjunto de reglas y de sistemas de controles inconscientes que el autor mismo en general ignora, pero al cual su producción discursiva está sometida.*”<sup>5</sup> Además de esto, el historiador no puede acceder directamente que sólo a una parte ínfima de lo concreto, es decir lo que le ofrecen los documentos disponibles y debe completar las lagunas restantes o crear una “imagen” a partir de éstas; lo que implica una labor de hipótesis y retrodicción.<sup>6</sup> Tomando en cuenta todos estos y prescindir del factor temporal, podríamos describir este tema también como “*el problema de la imagen de la <<imagen>> o como vemos nosotros lo que otros vieron hace varios siglos.*”<sup>7</sup>

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

## I.2. La visión dinámica. Una propuesta y un acercamiento teórico

### I.2.1. Aclaraciones terminológicas

Hemos dicho antes que el trabajo se enfoca de una perspectiva imagológica. Ahora veamos que es la imagología y especialmente la imagología histórica. En una definición sucinta y muy general, la imagología es el estudio de la(s) imagen(es), en la cual están interesadas varias disciplinas, como la sociología, psicología, literatura, historia. La

---

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

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

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

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

imagología histórica se ha definido como disciplina de estudio autónoma durante el XVI Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Stuttgart (1985) y estudia las imágenes que componen (construyen) una visión de la alteridad. Digo „de la alteridad”, para matizar el camino de este tipo de estudios que enfocan generalmente al „Otro” como ”pueblo”, „nación” o „sociedad” o como lo „exterior” a una cierta cultura. Esto porque pienso que „lo exterior”, la alteridad, se podría encontrar no solo como una cultura en su conjunto sino también como partes que se encuentran mas alejadas del eje de una misma mentalidad; además considero que la alteridad existe también dentro de una misma cultura pero visto como segmento distinto, alejado, marginalizado.

La imagología histórica analiza el modo de proyección, formación, cristalización y sedimentación de la imagen del Otro y de las auto imágenes, y también de las imágenes inducidas deliberadamente, siguiendo ciertos modelos y estrategias, en base de las fuentes históricas.<sup>8</sup> Como todo estudio imagológico se basa en la imagen, daremos aquí también la definición de esta, en la acepción mas completa que considere, aquella de Daniel-Henri Pageaux: „la imagen es la representación de una realidad cultural por medio de la cual el individuo o el grupo que la elaboraron (o que la comparten o la propagan) revelan y traducen el espacio cultural, social, ideológico en el que se sitúan.”<sup>9</sup>

Para una mejor comprensión del nuevo concepto que propongo, aquel de visión dinámica, trataré introducirlo dentro del ámbito al cual pertenece, que implica los mecanismos intelectuales (formas de pensar, de sentir y de imaginar) de conexión con lo real objetivo y que se refleja a su vez en las maneras de actuar. Este ámbito comprende a la mentalidad, la ideología, el imaginario, el fantástico (con el extraño y el maravilloso), el estereotipo y la cosmovisión.

Más allá de las numerosas acepciones de la mentalidad, la mayoría bastante ambiguas, me acerco a la de Philippe Ariès, viendo en ésta una actitud – reflejo (mental) de lo “no-conciente” colectivo, “no-conciente” que se refleja en los “lugares comunes” de la

---

<sup>8</sup> Ion Chiciudean; B. A. Halic. *Noțiuni de imagologie istorică și comunicare interetnică*, Facultatea de Comunicații și Relații Publice, „David Ogilvy”, București, 1999, p. 15.

<sup>9</sup> Daniel-Henri Pageaux. „Recherche sur l’imagologie: de l’Histoire culturelle á la Poétique”, en *Revista de Filologia Francesa*, 8, Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, Madrid, 1995, p. 140.

información percibida y recibida por el hombre.<sup>10</sup> Sin embargo, hay una mentalidad que tiene sus raíces en los “rasgos culturales unificadores” de la humanidad, pero hay también mentalidades que surgen del desarrollo particular y común de una sociedad o grupo social – lo que les otorga el carácter distintivo. Es un fenómeno de larga duración, cuya dinámica no se da siempre a un paso regular, constante, sino, a veces, de modo fluctuante, con cambios bruscos.

Las ideologías, tratadas a veces en oposición a las mentalidades, son basadas en cierta práctica social y en el discurso, y vistas como una formulación conciente, organizada y polarizada en torno a ciertos campos temáticos.<sup>11</sup>

Otro nivel del campo mental, el imaginario, consta en representaciones (imágenes) que sobrepasan el límite impuesto por las constataciones de la experiencia,<sup>12</sup> (Evelyn Patlagean, Gilbert Durand, Le Goff) que se funden en estructuras básicas (informales: arquetipos, símbolos) del psíquico humano (como fundamento) y visten formas diversas en el contacto con la realidad experimentada. Tenemos que añadir un último condimento: la imagen construida es aceptada como realidad intocable o supuestamente real después de pasar por un proceso de racionamiento. Se somete, igualmente que las mentalidades, al cambio histórico – aunque mucho más débil – y presenta la misma diversidad socio-cultural.

Próxima al imaginario se encuentra otra estructura perteneciente al mental colectivo – el fantástico, con dos ramificaciones: el extraño y el maravilloso. Todas tres (incluso el imaginario) coparticipan a un mismo momento en su desarrollo: lo que Tzvetan Todorov llama la “vacilación” (el momento de duda ante el fenómeno). Mientras que “el extraño” representa lo sobrenatural explicado y “el maravilloso” el sobrenatural aceptado, el fantástico será, según yo, el sobrenatural rechazado, después del momento de vacilación

---

<sup>10</sup> Jacques Le Goff; Roger Chartier; Jacques Revel (dir.). *La Nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 480.

<sup>11</sup> Michel Vovelle. *Ideologies and mentalities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 4.

<sup>12</sup> Jacques Le Goff; Roger Chartier; Jacques Revel (dir.), *op. cit.*, p. 302; Jacques Le Goff. *L'imaginaire medieval: Essais*, Paris, Galimard, 1985; Jacques Le Goff. *Lectio doctoralis del Prof. Jacques Le Goff in occasione del conferimento della Laurea ad Honorem in Lettere dell' Università di Parma (19/10/2000)*; Gilbert Durand. *Structurile antropologice ale imaginarului: introducere în arhetipologia generală*, București, Univers Enciclopedic, 1998; Gilbert Durand. *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968.

(Todorov limita el fantástico sólo al instante de vacilar, quitándole de esta manera el carácter social, la durabilidad y la posibilidad de difusión).<sup>13</sup>

He dejado al final las dos estructuras más distintas del mecanismo cultural: el estereotipo (con su pareja, el prejuicio<sup>14</sup>) y la cosmovisión. El primero, el estereotipo, está compuesto por elementos caracterizados por una resistencia durable y constante al cambio y de muy larga duración (persiste aun cuando las causas que impulsaron el surgimiento de estas imágenes desaparecieron) y consta en ideas fijas, imágenes simplificadoras y varias veces no favorables, uniformemente fijados y a priori a cualquier juicio objetivo sobre un grupo o proceso social.<sup>15</sup> El pensamiento estereotípico tiene sus raíces en la realidad, pero al mismo tiempo constituye una fuerte palanca del mental colectivo que no puede desaparecer y que repercute de modo negativo sobre las relaciones humanas, obstruyendo e interrumpiendo el diálogo entre las dos partes, vistas como Nosotros / los Otros. Es un elemento “endurecido” de la mentalidad, que presenta al mismo tiempo una comparación con el imaginario, relación que se da al nivel superficial, formal, induciendo una mirada distante del “Otro”.

La cosmovisión es un proceso cultural histórico inmerso en decursos de larga duración y al mismo tiempo un mecanismo dinámico (de flujo y reflujo en base de acción - respuesta) integrado por el conjunto de los elementos mencionados anterior, surgido de la necesidad de comprender y actuar en el universo.<sup>16</sup>

### I.2.2. ¿Que es la visión dinámica?

Si las mentalidades son procesos históricos de larga duración que resisten (en su núcleo o en su conjunto más bien)<sup>17</sup> a largo plazo, hay sin embargo eventos “instantáneos”, choques culturales, que a veces logran una incubación y maduración más rápida de las

---

<sup>13</sup> Tzvetan Todorov. *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premia, 1981.

<sup>14</sup> Mientras el estereotipo tiene carácter cognitivo, el prejuicio, se produce como respuesta a determinadas actitudes *emocionales*; cf. a H.J. Kleinsteuber, *apud*. Manuel Sánchez Romero. “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”, en *Revista de Filología Alemana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005, 13, p. 22.

<sup>15</sup> Ion Chiciudean; B. A. Halic, *op. cit.*, p. 48.

<sup>16</sup> Alfredo López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995, p.13.

<sup>17</sup> Conforme a Paul Viene, “*la realidad ofrece una cierta resistencia a la innovación*”, en *op. cit.*, p. 143.

transformaciones; son más penetrantes – lo que no significa necesariamente, históricamente, una transformación momentánea. La visión dinámica representa en este sentido un fenómeno cultural que refleja precisamente estos momentos, susceptible de producir cambios al nivel de la cosmovisión y de la mentalidad. Esto se da a través de un mecanismo complejo de interacciones, donde “lo nuevo” se enfrenta a la cosmovisión, o más bien dicho a los distintos componentes de ésta, donde compiten la mentalidad, la ideología, el imaginario y la “nueva experiencia” respecto a un mismo punto enfocado. Se origina así un diálogo entre las dos partes, un diálogo en base de elementos comunes pero también divergentes. De aquí surge una diacronía individual que genera una crisis de representaciones y se llega a una nueva sincronía. La visión se forma en función de la imagen (porque los choques pueden surgir de la realidad experimentada como también de la imaginación) o de la información receptada o percibida por el sujeto y pasada por el filtro de su propia cosmovisión. Obviamente, la realidad experimentada tendrá, generalmente, un éxito mayor en producir el cambio. El enfrentamiento se va a dar más entre “la nueva realidad”, la mentalidad (con su elemento duro, el estereotipo) y el imaginario (que goza igualmente de una realidad, virtual). Además, el resultado será un registro más amplio y diversificado de representaciones sobre un mismo tema.

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

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

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

a) un segmento aceptado sobre el Otro que se basa en elementos pertenecientes a la mentalidad de su propia cultura;

b) un segmento asimilado / rechazado sobre el Otro que se basa en el contacto con la otra cultura.

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

### I.2.3. El discurso de la historiografía española y la “visión dinámica tardía”

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



## 1. El discurso del indígena

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

## 2. El discurso del cronista

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

b) informativo, de carácter etnográfico;

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

Evidentemente que la visión del cronista representa una distorsión de la realidad y de la imagen que se le presenta, puesto que se llega a una alteración del mensaje tanto por la transposición de la imagen y de la oralidad indígena al pensamiento español y al alfabeto latino, como a consecuencia del intento de objetivación del mensaje por parte del emisor indígena.<sup>18</sup>

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

La visión comprende dos aspectos:

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

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

Si los escritos son demasiados tardíos – lejanos del contacto inmediato – podría resultar una visión “enriquecida” (alterada) y lo que quedaría será sólo la visión “estereotipada”, porque la imagen puede cambiar – ya no hay sólo sodomitas o caníbales; lo que J. M. Moura llamaría “estereotipos productivos” o “creativos” para una obra literaria, en donde el autor se distancia de las imágenes sociales o colectivas.<sup>19</sup> Resultaría de aquí que ya no se trata de

---

<sup>18</sup> Patrick Johansson K. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, México, UNAM-IIH, 2004, pp. 35-40.

<sup>19</sup> Moura, J.M. “L’imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique”, en *Revue de Littérature Comparée*, 3 (1992), p. 280.

una visión previa o del “primer contacto”; esto teóricamente, lógicamente. Pero veamos el análisis de las obras de los cronistas visados.

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

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

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

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

### I.3. Metodología

En el intento de perfilar y destacar una imagen española (del primer contacto) del sacrificio indígena en la Nueva España y además de percibir eventuales cambios de imagen en cuanto a este elemento cultural (desde el aspecto terminológico hasta componentes como el sacerdote indígena o el “actor” indígena) apoyaremos nuestra investigación en los métodos hermenéutico y comparativo. Digamos primeramente que nuestra base de análisis será el texto literario, las crónicas que dejaron escritas los “receptores” del primer contacto con las culturas indígenas de la Nueva España.

Un primer aspecto relacionado a las fuentes utilizadas será la cuestión de la omisión de las imágenes indígenas. En primer lugar porque, así como lo veremos enseguida, el enfoque, basándose en un análisis exterior (a la cultura enfocada), la comparación no se da entre el texto del cronista y la imagen interna de la cultura indígena sino entre el texto y su contexto externo – la mentalidad externa, cristiana. De hecho el texto mismo se constituye ya en la resultante del encuentro con la cultura indígena. Intentando descifrar dentro del texto del cronista las imágenes que tal vez se reflejan en este, no tendrá gran relevancia para mi enfoque y me alejaría del objetivo final del trabajo. Si, el „mensaje” indígena se constituye también en una „base”, pero una base estática, no dinámica (generalmente) – como una referencia externa, en cuanto la mentalidad del cronista representa la referencia interna que se constituye de hecho en el „motor” que mueve el mecanismo de la construcción de la visión sobre el Otro.

El segundo aspecto que tendríamos que tomar en cuenta en nuestro análisis será el texto literario como manifestación de un cierto momento histórico, es decir, la necesidad de situar la información que está emitiendo dentro de su contexto histórico. Esto porque cada texto literario es, hasta cierto punto, un “texto programado”, así como lo llama Henri Pageaux. Por eso será tratado en estrecha relación con la mentalidad de la época que tiene un importante papel en la formación de la visión. Aquí es donde interviene el análisis comparativo, por enfrentar la imagen que se va enfocándose tras el contacto (o el mensaje recibido – oral, visual) con una imagen previa sobre esta y con la herencia cristiana que viene a moldear el nuevo conocimiento (la nueva información).

Además de esto, una gran importancia dentro del marco metodológico se otorga a la necesidad de poner atención en todo lo que marca la diferenciación (yo contra el Otro) o a la asimilación (parecido al Otro), a la adjetivación y a todo proceso de comparación que permiten el proceso de apropiación del Otro (de reducir lo desconocido a lo conocido) o de alargamiento, de los procesos de integración cultural del Otro o de rechazo y de marginalización.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Daniel-Henri Pageaux, *op. cit.*, p. 142.

#### I.4. Las fuentes

Antes que todo tendríamos que decir que para la construcción de la visión del español, el mensaje de la cultura indígena (los códices, la arquitectura, los templos, la indumentaria ritual y los vestidos etc.) tiene una importancia capital pero, como lo hemos advertido antes, no tiene tanta relevancia para el estudio imagológico, en cuanto esto no se refleja en la imagen que construyen los invasores. Mencionarles y confrontarles con la visión resultada sería, por un lado, una simple conjetura o simples suposiciones y, por otro lado, se necesitaría establecer claramente en las crónicas lo que podría relacionarse o no con estas imágenes - otro enfoque o un análisis complementario que ampliaría mucho el trabajo.

Todos los españoles que toman la pluma para describir el Nuevo Mundo y, directo o indirectamente, propagan información sobre esto, lo hacen por varios motivos, cada uno persiguiendo finalidades muy distintas. Ciertamente es que toda la información proporcionada refleja una cierta visión – hasta cierto punto, obviamente – de las culturas y las poblaciones encontradas aquí. Utilicé para la visión dinámica resultada del primer encuentro testimonios escritos de primer rango de los que lo presencian y que tocan aspectos importantes de la cultura indígena y de la conquista:

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

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

##### I.4.1. Los cronistas laicos (los guerreros)

El primer guerrero español que expresa tal información es Hernando Cortés, el capitán de la expedición que llevó a cabo la sujeción de la Tierra Firme del Nuevo Mundo. Hombre de cierta cultura, por sus dos años de estudio en Salamanca, Cortés pasa a Cuba donde llega a ser hacendado y secretario del gobernador, de donde emprende en 1519 la expedición hacia la tierra firme. Escribe cinco cartas dirigidas al Emperador para

informarle de sus hazañas militares y para exculparse y justificar al mismo tiempo su rebelión (parte sin el asentimiento del gobernador), en el intento de obtener la gracia imperial y beneficios para sí mismo. La imagen sobre el mundo indígena que ofrece es, sin duda, “fresca” y sincera.<sup>21</sup>

Bernal Díaz del Castillo toma contacto con la tierra firme desde las primeras expediciones de Fernández de Córdoba y Juan de Grijalva y participa después plenamente a la conquista de estos territorios. Concibe su obra, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, a una edad bastante alta (alrededor de setenta años), por varios motivos que se acumulan paulatinamente: un sentimiento de marginalización en la organización económica y política de la colonia, destacar su propia persona y de los otros compañeros suyos en la obra de la conquista y un impulso de historiador testamentario. La visión que se perfila en su obra, aunque distante de los hechos, parece sacada de una “memoria viva” sin graves impresas pervertidoras del tiempo, lo que le confirma un aspecto de autenticidad antigua.<sup>22</sup>

La *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenustitlan, México, hecha por un compañero del Señor Fernando Cortés*, obra anónima perteneciente a uno de los compañeros de Cortés (Francisco de Terrazas o Alonso de Ulloa) ofrece una imagen fresca – aunque escrita después de la reconstrucción de la ciudad de México – de la cultura indígena, con enfoque en el Altiplano Central.<sup>23</sup>

Andrés de Tapia, compañero y amigo de Cortés a quien acompaña en todas sus empresas deja como testimonio una obra intitulada *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés*, caracterizada por la objetividad, aunque centrada en la figura del jefe militar – Cortés. Su narración que llega hasta el

---

<sup>21</sup> Ernesto de la Torre Villar. *Lecturas históricas mexicanas*, México, UNAM, 1994, vol. 1, p. 171; Hernán Cortés. *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963; Francisco Esteve Barba. *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 137-139.

<sup>22</sup> Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 246; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 142-148.

<sup>23</sup> Conquistador Anónimo. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenustitlan, México*, México, Ed. Americana, 1941; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 226; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 154-155.

momento Pánfilo de Narváez presenta una imagen bastante fresca que expresa su propia mentalidad.<sup>24</sup>

Bernardino Vázquez de Tapia pasa a las Indias con la expedición de Pedrarias Dávila; participa después a las exploraciones de Juan de Grijalva y a la conquista de México como capitán en el ejército de Cortés y durante la Colonia recibe cargos importantes – regidor, alcalde, Alférez Real. Su relato, *Relación de meritos y servicios del Conquistador ... vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan*, no es más que una probanza de sus servicios y una protesta contra las Leyes Nuevas de 1542 (restrictivas con respecto a la encomienda). Aunque tiene algunos errores de fechas, expresa evidentemente su propia visión en cuanto a lo acaecido.<sup>25</sup>

Pedro de Alvarado, hijo de buena familia, pasa al Nuevo Mundo hacia 1510. En 1518 lo encontramos capitán de barco en la expedición de Grijalva y en el siguiente año empieza la conquista de México y Guatemala como capitán de Cortés. Durante la Colonia llega a ser honrado con el hábito de Santiago y con el título de Gobernador y capitán General de Guatemala. La visión que ofrece Alvarado sobre el mundo indígena se encuentra expresada en dos cartas enviadas a Cortés desde Guatemala que se limitan a un seco informe militar pero muy tajante en cuanto a su verdadera mentalidad.<sup>26</sup>

Nuño Beltrán de Guzmán es un caso más especial. Conquistador ambicioso y cruel, llega a ser nombrado gobernador de Panuco y presidente de la primera Audiencia de México. Emprende desde 1529 una sangrienta campaña para conquistar la Nueva Galicia motivo por el cual, para justificarse y disculparse redacta algunas memorias. Más que esto, se presenta como un ejecutor muy fiel de la misión cristiana y como amparador de los

---

<sup>24</sup> Andrés de Tapia. “Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés”, en J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar. *La conquista de Tenochtitlan*, Historia 16, Madrid, 1988; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 196; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, p. 152.

<sup>25</sup> Bernardino Vázquez de Tapia. *Relación de meritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan*, México, México, UNAM, 1973; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 281; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>26</sup> Pedro de Alvarado. *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernando Cortés, en que se refieren las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goathemala*, México, Porrúa, 1954; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 184; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 269-270.

indígenas mismos,<sup>27</sup> echando a veces la culpa sobre sus compañeros o presentando selectivamente los hechos condenables. Por eso, la visión que se presenta en su obra tiene que ser interpretada con mucha precaución.<sup>28</sup>

García del Pilar, el intérprete de Nuño de Guzmán en la misma expedición deja también un relato propio pero en el cual los hechos – aun los de su capitán – son presentados de manera franca, lo que implica una visión “limpia” de conflictos internos.<sup>29</sup>

Un último testigo de la partida de los conquistadores pero ubicado entre los dos vertientes es Alonso (Francisco) de Aguilar. El ex-conquistador que renuncia a toda su riqueza en 1529, escribe sus recuerdos tardíos (a los ochenta años) sobre la conquista – *Relación breve de la conquista de la Nueva España* – animado por sus compañeros de Orden (de Santo Domingo) en un estilo conciso y detallado a veces. Escritos a larga distancia en el tiempo, su lenguaje guarda todavía un tono duro contra el indígena y su mundo idolátrico, aunque a veces atenuado.<sup>30</sup>

#### I.4.2. Los cronistas religiosos (los frailes)

Otro grupo de cronistas de gran importancia son los clérigos y los frailes que acompañaron a los guerreros o llegaron inmediatamente después de la conquista de México. La característica general de estos fue elaborar textos que reflejen más al indígena y a su cultura que la obra de la conquista en sí.

El primer testimonio sobre la Tierra Firme es el diario de la expedición de Juan de Grijalva, en 1518, redactado por el clérigo Juan Díaz, el capellán de la armada. Además de esto, lo encontramos en toda la obra de la conquista (en México con Cortés, con Alvarado en Guatemala) y después como cura de la Catedral de México en 1533, pero sin que deja

---

<sup>27</sup> “habiendo yo dado por libres a muchos aquellos [los alcaldes] habían herrado” cf. Nuño de Guzmán. *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Panuco en 1525*, México, Porrúa, 1955, p.78.

<sup>28</sup> *Ibidem*; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 193; Francisco Morales Padrón. *Istoria descoperirii și cuceririi Americii*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, pp. 249-250.

<sup>29</sup> Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 156-157; Nuño de Guzmán, *op. cit.*

<sup>30</sup> Fray Francisco de Aguilar. *Relación breve dela conquista de la Nueva España*, México, UNAM – IIH, 1980; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 149-150; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 189.

otro testimonio. Su relato, guardado en traducción italiana de un *Itinerario de Varthema* de 1520 presenta, aunque de modo sucinto, algunos aspectos de vida indígena.<sup>31</sup>

Las siguientes obras se centran mucho más en torno a la cultura de los indígenas en los nuevos territorios descubiertos y conquistados. El primer texto de ese tipo es conocido como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y atribuido por algunos investigadores al fraile Andrés de Olmos.<sup>32</sup>

Él que intentará continuar, tal vez, en un proyecto más amplio la obra anterior será el franciscano Bernardino de Sahagún. Llegado como misionero a Nueva España en 1529 se dedica a estudiar la lengua náhuatl y a enterarse de la cultura indígena. Todo esto le servirá para concebir su monumental obra de carácter etnográfico – *Historia general de las cosas de Nueva España* – como una verdadera enciclopedia de la cultura del Valle de México que se revela en tres planos: evangelizador, lingüístico y etnográfico. Aunque varias veces se hace manifiesta en su obra la voz indígena no-censurada, esto no impide la intervención de su propia visión por medio de la proyección cristiana.<sup>33</sup>

Otro franciscano, Toribio de Benavente, componente de la misión “apostólica” de los doce frailes llegados en la Nueva España en 1524, se muestra ser una persona destacada por su devoción desde España que la convierte aquí en una verdadera sed misionaria, recorriendo vastos territorios en donde ningún fraile había entrado, llegando hasta Guatemala y Nicaragua. Siguiendo la misma lema que Sahagún – “conocer para comprender, comprender para evangelizar” – en su *Historia de los indios de la Nueva España* y el manuscrito intitulado “*Memoriales*” presenta varias hipóstasis del proceso de la

---

<sup>31</sup> *Itinerario de la armada del Rey Católico a la Isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para Su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada*, Juan Pablo, México, 1972; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 237-238.

<sup>32</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1985; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, p. 183.

<sup>33</sup> Fray Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2002; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 297; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 181-185; Josefina García Quintana. “Fray Bernardino de Sahagún”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, pp. 197-228.



evangelización junto con una rica información sobre las ceremonias indígenas. Además, identifica aquí el terreno ideal para el renacimiento de la Iglesia cristiana.<sup>34</sup>

*Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* (con 44 láminas), cuyo autor se supone ser el franciscano Jerónimo de Alcalá, escrita en torno a 1541, refiere a los tarascos de Michoacán. Organizada en tres partes, de las cuales se guardaron enteramente sólo las últimas dos, expone en voz indígena un relato épico de la historia de la fundación del reino de Michoacán seguido por la organización del nuevo reino hasta la llegada de los españoles y la muerte del cazonci.<sup>35</sup>

Una segunda imagen sobre Michoacán ofrece Vasco de Quiroga, jurista, oidor en la real Audiencia de México en 1530 y después obispo de Michoacán. Sus escritos, la *Carta al Consejo de Indias*, *Información en Derecho* y las *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* impregnadas de una visión utópica, reflejan una imagen amparadora del indígena que constituye la base de una sociedad cristiana perfecta.<sup>36</sup>

Diego de Landa, otro franciscano que deja un testimonio inestimable, llega a Yucatán, recientemente pacificado, hacia 1547, al lado de otros misioneros. El famoso “auto de Maní” y sus consecuencias lo hace regresar a España para defenderse ante el Consejo de Indias. Durante el proceso escribirá su *Relación de las cosas de Yucatán* en donde un lugar importante ocupa la visión general sobre la historia y la cultura de los indígenas yucatecos.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Fray Toribio de Benavente. *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM- IHH, 1971; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 286; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 168-172.

<sup>35</sup> *Relación de Michoacán*, Madrid, Dastin, 2003; Josefina García Quintana. “La relación de Michoacán”, en *Historiografía novohispana ...*, pp. 169-183; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 124; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>36</sup> Vasco de Quiroga. *La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2003.

<sup>37</sup> Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985; María del Carmen León Cazares. “Diego de Landa”, en *Historiografía novohispana ...*, pp. 259-280; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 352; Francisco Esteve Barba, *op. cit.*, pp. 271-272.

## I.5. El sacrificio como fenómeno religioso

El sacrificio es tan antiguo como la religión misma (J. F. Lafittau), y sus explicaciones pueden ser buscadas en las creencias propias de cada religión. El término deriva del latín *sacrificium* y significa hacer algo sagrado (de *sacer* = sagrado y *facere* = hacer), consagrar. Este término adquirió una utilización frecuente para describir un acto cultural en donde algunos objetos eran guardados aparte y ofrecidos a una divinidad o poder sobrenatural. Pero apenas en el siglo XIX, historiadores de la religión, especialmente de la Escuela antropológica inglesa, han conferido un estatuto teórico a este problema. A lo largo del tiempo las teorías sobre este fenómeno religioso abundaron desde perspectivas muy diversas – teológicas, filosóficas, sociológicas, antropológicas, psicológicas, fenomenológicas. Fue originado en tipos de creencias específicos como el monoteísmo (Wilhelm Schmidt), el totemismo (Robertson Smith o Émile Durkheim) o el animismo (Edward B. Tylor), y en torno a sus características surgió una entera problemática respecto a su tipología y al tipo de ofrenda que lo define – vegetal, animal, humano, sangriento o no sangriento etc.

En primer lugar creo que, como toda ciencia, el estudio de los fenómenos religiosos necesita un marco teórico general y algunos conceptos básicos que comprendan todas las acciones humanas de este género. Por eso, considero que cada concepto es necesario construirse alrededor de un cierto fenómeno que comparte rasgos similares en todas las culturas pero que se tome en cuenta no los aspectos exteriores de esto o sus particularidades, sino su esencia. De este modo, el concepto abarcará los aspectos generales, comunes, esenciales – básicos. Ésta es la línea directora de la fenomenología, con representantes en el área de las religiones como Gerardus Van der Leeuw, Mircea Eliade, Geo Widengren o Juan Martín Velasco. Además, considero necesario que se tomen en cuenta, partiendo de estos conceptos básicos, las particularidades que se manifiestan dentro de cada cultura o micro-área cultural referente a cada aspecto cultural. Y en este sentido serán tratados dentro de los rasgos peculiares que gobiernan cada cultura.

En lo que sigue voy a presentar una concepción sobre el sacrificio como fenómeno religioso desde el punto de vista fenomenológico que concuerda con la teoría de Geo

Widengren.<sup>38</sup> En todas sus manifestaciones, en su esencia, el sacrificio tiene las mismas tres “componentes”:

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

En el sentido de fenómeno religioso, como general humano y concepto cultural básico, veo el sacrificio como un eje “vertical” que va en “ambos sentidos” y en que se encuentran: la divinidad celeste (ser sobrenatural...) - “lo consagrado” - el hombre (la comunidad) - “lo consagrado” - la divinidad (ser sobrenatural...) del inframundo, en donde, como se observa, el hombre (la comunidad) representa el centro.

La definición del concepto de sacrificio se presenta en consecuencia como un *acto religioso que consta en establecer una relación entre el hombre (individuo o comunidad) y la divinidad (ser sobrenatural) por la consagración de un bien (ser / objeto...) hacia ésta – que será destruido o no (desde el punto de vista real, porque simbólicamente sí, será “gastado”, su esencia o fuerza será liberada) – al fin de que el solicitante espera obtener la realización (el cumplimiento) de alguna necesidad (personal / colectiva)*. Esta “esperanza” sin embargo podría presentar varios matices (aún “contractuales”), sin que se llegue a la “obligación” en sentido coercitivo. Estoy inclinado a nombrar, de modo genérico sacrificio, al entero fenómeno religioso que abarca (el ritual como complejo cultural – no solamente el acto de “matar”) y ofrenda a “lo consagrado” (sea que se trata de un ser humano, un animal o cualquier ser animado, vegetales, piedras preciosas o cosas manufacturadas...). Asimismo, dentro de un trabajo considero que no se pueden superponer los dos términos cuando se trata del fenómeno religioso, sino que lo correcto sería – hacer una “ofrenda en sacrificio” o “sacrificar (algo)”.

El rito del sacrificio representa un fenómeno complejo, comprendiendo varios elementos que se ajustan y se entrelazan entre sí, lo que le otorga un carácter unitario y comprensible. Como cualquier fenómeno social, el rito del sacrificio se ubica dentro de algunas coordenadas; y estos son el espacio y el tiempo sagrado. Al lado de estas dos referencias fundamentales hay los actores: el sacrificante (individuo o colectividad), el

---

<sup>38</sup> Geo Widengren. *Fenomenología de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1976.

sacrificador, el intercesor (la ofrenda) y el receptor (la divinidad). Pero el sacrificio no se reduce solamente a esto: es un rito que contiene varias formas rituales – ayunos, abstinencias, oraciones, himnos, encantaciones, purificaciones, bailes y cantos – cuales, a su vez, abarcan un entero arsenal de gestos rituales.<sup>39</sup> Tengo que mencionar también que dentro de diferentes culturas o micro-áreas culturales, el sacrificio adquiere grados y valoraciones distintos, matizados, en función del tipo de ofrenda o del acto por el cual ésta se entrega a la divinidad. En este sentido serán tratados dentro de los rasgos peculiares que gobierna cada cultura.

---

<sup>39</sup> Alfredo López Austin. “Los ritos. Un juego de definiciones”, en *Arqueología mexicana*, nr. 34, p. 15.

## II. La visión española del Nuevo Mundo

### II.1. Mentalidades castellanas a vísperas de la Conquista (la primera mitad del siglo XVI)

¿Por qué la importancia de las mentalidades a vísperas de un momento histórico? Porque, en primer lugar el contacto es susceptible casi siempre de provocar un cambio (como reestructuración, revaloración...) en la mentalidad y porque además este momento representó un choque cultural para la época respectiva. Aunque su potencialidad se encontraba ya en la mentalidad de la época, el contacto directo tuvo un impacto inesperado – para ambas partes, no sólo para los indígenas de América. Además, los españoles que entraron en contacto directo con estas nuevas culturas pertenecían a una mentalidad que tenía su arraigo en la española del siglo XVI y la comprensión de su visión se puede hacer sólo a partir de esta herencia, medieval en sus aspectos generales así como lo afirma Leonard Irving.<sup>40</sup>

#### II.1.1. El contexto político – religioso de la época

Para entender mejor la situación consideramos necesario también una breve introducción en el ámbito político – religioso de la época. España se había confrontado en el período anterior al descubrimiento de América con una guerra casi continua que duraba desde hace más de 700 años contra los moros. Era no sólo un asunto político sino también uno religioso – la lucha contra los infieles, aspecto fortalecido especialmente desde la época de los Reyes Católicos. Si para los otros europeos la cruzada fue generalmente una lucha contra los infieles, lejos de su patria, para los españoles ésta tuvo lugar dentro de sus propias fronteras. Este hecho “originó la brusca transformación de la fe del español en un inmisericorde fanatismo, y de sus crecientes triunfos contra los paganos provino la inmovible seguridad en la justicia de su causa; el español llegó a considerarse el brazo derecho de Dios.”<sup>41</sup> Durante esta lucha se forjó también la unidad nacional – el estado español y sus instituciones, se estableció la Inquisición y también hubo lugar la expulsión

---

<sup>40</sup> Irving A. Leonard. *Los libros del conquistador*, México, F.C.E, 1959, p. 18.

<sup>41</sup> Irving A. Leonard, *op. cit.*, p. 23.

de los judíos y los moros tras la conquista de Granada. En un período de gran dificultad para la cristiandad, Carlos V restablecía el poder imperial.

En plano espiritual las luchas religiosas contra los infieles, expresadas en las cruzadas de los siglos XI-XIII, dominan todavía la mentalidad europea, acompañadas de los movimientos milenarios.<sup>42</sup> El año 1517 representa un momento crucial para la Europa Occidental – el principio de la Reforma católica, seguida por la respuesta de la Iglesia – la Contrarreforma, cuyo campeón fue la España de Carlos V, con el exponente principal el cardenal Francisco Ximenez de Cisneros y la reforma franciscana del padre Juan de Guadalupe.<sup>43</sup> En Italia, el pontificado se encontraba en un proceso de “decadencia”. A fines del siglo XV el Papa tenía menos influencia en España que en ningún otro país europeo.<sup>44</sup>

### II.1.2. Los materiales forjadores de la “capa inmediata” de la mentalidad española

¿Por qué la “capa inmediata” (de la mentalidad) y que entiendo por esta expresión? Porque la mentalidad abarca mucho más elementos que analicemos aquí, que se entretujan entre sí en un sistema complejo y cuyos elementos pertenecen a distintas épocas y aspectos sociales (lo social, económico, político, religioso etc.) aunque hay algunos segmentos dominantes – como el espiritual. Como los sujetos de nuestra investigación serán los frailes y los guerreros, enfocaremos especialmente nuestra atención sobre los materiales cuyos consumidores predilectos se supone que fueron.

#### II.1.2.1. La literatura caballerescas y de viajes

Un género muy difundido en el medioevo europeo y que logró su auge de popularidad en España especialmente con el siglo XVI, fue la literatura caballerescas. Tras los ciclos del Santo Gral o del rey Arturo aparece y florece empezando con el fin del siglo XV una literatura caballerescas autóctona. El momento de ímpetu en esta dirección lo

---

<sup>42</sup> John L. Phelan. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, IHH – UNAM, 1972, p.109.

<sup>43</sup> Georges Baudot. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, pp. 91-92.

<sup>44</sup> Lewis Hanke. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario / Ediciones Istmo, 1988, p. 114, 115.

representa la aparición de la novela Amadís de Gaula, tras la cual siguió una corriente no interrumpida de producción literaria caballerescas y de varios ciclos.<sup>45</sup>

Algunos textos siguieron aun el éxito, la “demanda” popular o de algunos personajes influyentes. Tal parece ser el caso de “Sergas de Esplandian” que contribuye a la revitalización del mito de las amazonas siguiendo el descubrimiento y el informe del viaje de Cristóbal Colón.<sup>46</sup> Otro será el caso de Carlos V quien, bajo la influencia y entusiasmo para el caballero Belianis de Grecia, indujo al autor de este libro a escribir una continuación y por ordenes expresas del monarca se tradujo en versos castellanos una obra francesa de carácter análogo.<sup>47</sup> Según se observa esta literatura, a pesar de su naturaleza popular, ganó también la pasión de las clases cultas de Europa. Toda la jerarquía aristocrática, hasta las damas encopetadas y el clero, ocupaban sus frecuentes ocios en tan emocionante pasatiempo.<sup>48</sup> Cristóbal Colón y su hijo Fernando Colón, Antonio Pigafetta, Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús, la misma reina Isabel y el prominente humanista Juan de Valdés fueron atraídos por este tipo de literatura.<sup>49</sup> Sin embargo tenemos que remarcar el hecho de que la lectura era distinta para cada uno de los lectores. La atención se enfocaba de modo distinto en cada caso, como lo muestra la hija del ventero de *Don Quijote*.<sup>50</sup> La devoción general por ese tipo de literatura se reflejaba también en las protestas de los moralistas de la época y de la legislación de mediados del siglo XVI.<sup>51</sup>

Además de la literatura caballerescas, otro genero que suscitó la atención y la atracción de las diversas capas de la sociedad fueron los libros de viaje, por las ideas contenidas o por sus noticias maravillosas. Un primer tipo se relaciona con la idea de cruzada contra los infieles musulmanes con el apoyo de la nueva fuerza surgida desde las entrañas de Asia, los mongoles, que se reflejan en los escritos de los “embajadores” fray Juan de Piano Carpino y la de Guillermo de Rubruck (el siglo XIII) o Alfonso Páez de

---

<sup>45</sup> Cf. Henry Thomas. *Spanish and Portuguese romances of chivalry*, Cambridge Univ. Press, 1920, pp. 147-148.

<sup>46</sup> Irving A. Leonard, *op. cit.*, pp. 53-55.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 28, 36, 37.

<sup>50</sup> Miguel de Cervantes Saavedra. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Castalia, 1991, p. 393.

<sup>51</sup> Irving A. Leonard, *op. cit.*, pp. 35, 80-81.

Santa María (siglo XIV). Otros relatos surgen de los viajes de misioneros o caballeros en Oriente, como el del fraile Odorico de Pordenone (siglo XIV) y del caballero Pero Tafúr (siglo XV), de impresos comerciales, como en el caso de Marco Polo (siglo XIII) o de pura ficción, como el libro de Juan de Mandevilla, un best seller del siglo XVI.<sup>52</sup>

### II.1.2.2. La corriente espiritual

En esta clase de “elementos forjadores de la mentalidad” entra toda la literatura religiosa empezando con la Biblia, pero especialmente el Nuevo Testamento, en torno a la cual se desarrolla una entera ideología mesiánica y milenarista (expresada en escritos), que recorre todo el medioevo hasta nuestro período. Entre estos escritos se destacan los de Joaquín de Fiore (1130-1202), que tuvieron una gran influencia especialmente sobre los franciscanos. Otros aspectos que merecen la atención son la aparición del humanismo, que penetra desde Italia y echa raíces en centros como Salamanca, y la influencia de Erasmo de Róterdam. En relación con la penetración del humanismo por vía italiana en España, desde la mitad del siglo XV, el mérito pertenece, conforme a Aria Barbosa y Pedro Mártir de Anglería, a Antonio de Nebrija.<sup>53</sup> En cuanto a Erasmo, éste, además de recibir una pensión del emperador Carlos V, tenía como admiradores fervientes a los arzobispos de Toledo y de Sevilla (quien era el Inquisidor General, un ferviente discípulo suyo). En este recorrido no tenemos que olvidar tampoco a Tomás Moro, cuya *Utopía* ejerció una gran influencia sobre el pensamiento de Vasco de Quiroga.

### II.1.3. Los medios de difusión

Una forma primaria de propagación de este tipo de información – literatura caballeresca, de viaje, religiosa – y aquí me refiero sobre todo para el medio popular, se limitaba a las transmisiones orales. Esta oralidad constaba esencialmente en las actuaciones ocasionales de algunos trovadores o ministriles que recorrían las regiones del país o de algunos bardos más sedentarios, quienes cantaban y recitaban romances enfrente de grupos

---

<sup>52</sup> Helga von Kügelgen Kropfinger. “El indio: ¿Bárbaro y / o buen salvaje?”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990, p. 463.

<sup>53</sup> Ottavio di Camillo. *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Ed. J. Doménech, 1976, p. 269.



de curiosos. La gente gustaba esta arte donde la realidad y la fantasía se confundían y solía atesorarla en su memoria para repetirlo a su modo en otras reuniones.<sup>54</sup> Había de este modo dos formas de difusión: la oralidad, en el sentido de simples informaciones o pedazos, secuencias de lectura escuchada con cierta ocasión (véase en este sentido Melchor, el molinero de Carlo Ginzburg) y la literatura oral leída o recitada por varias personas delante de grupos ávidos de penetrar en un mundo de encanto.<sup>55</sup>

Para el medio culto y las clases privilegiadas había otra forma esencial de difusión. Ésta es la literatura escrita que circulaba bajo dos formas: como manuscritos y como libros impresos. Como vimos ya del libro de Mandevilla se conservaron numerosos manuscritos y es de suponer que igualmente circulaban todas las novelas caballerescas. Con la introducción de la imprenta en España (1473), este tipo de literatura comenzó a difundirse cada vez más, sin que esto induzca – por lo menos al principio – una reducción de la popularización de la lectura o de la transmisión oral.<sup>56</sup> El ímpetu que logra esta empresa se refleja en el inventario de las propiedades de los Cromberger, unos de los más importantes tipógrafos de España: una extensa lista de libros en donde los de caballería ocupan el lugar privilegiado; libros posiblemente destinados a ser exportados en las Antillas y Nueva España.<sup>57</sup>

#### II.1.4. Problemáticas reforzadas o surgidas del encuentro de dos mundos

¿Pero que llevaron de nuevo estos relatos o que influencia tuvo esta literatura en la mentalidad de la época europea y española especialmente? Todos estos renovaron o exacerbaron algunas corrientes de superficie o de más profundidad de la mentalidad medieval, que estallaron bajo el impacto de los nuevos descubrimientos en el Nuevo Mundo.

---

<sup>54</sup> Irving A. Leonard, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>55</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *op. cit.*, p. 393.

<sup>56</sup> Irving A. Leonard, *op. cit.*, p. 44.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp., 102, 105, 107; la firma Cromberger obtuvo del emperador la concesión monopolística del comercio de libros con México, privilegio del que gozó desde 1525.

#### II.1.4.1. El mundo fantástico

A partir del siglo XIII, en la creencia popular las maravillas más espectaculares y las tierras más exóticas se ubicaban en islas misteriosas y lejanas.<sup>58</sup> El Nuevo Mundo que se abría a los ojos atónitos de los españoles se convertía gradualmente en repositorio de los mitos y leyendas de la Edad Media; se lograba una transferencia de la herencia del imaginario medieval hacia el nuevo terreno. Entre estos lugares fascinantes se encontraba el “Paraíso Terrenal” o la isla Antilla, donde regía una especie de teocracia, que eludía a los navegantes permaneciendo invisible, según el cronista Antonio de Herrera. El Dorado, Las siete Ciudades, Cibola, la fuente de la juventud, (la isla de) las Amazonas etc. son otros tantos sitios imaginarios que buscan su lugar en el mapa mundi. Todos estos lugares producen una variedad tipológica de seres extrañas: amazonas, sirenas, gigantes, cinocéfalos, cíclopes, blemmyas, panotios, artabatitas, sátiros, esciopodas, hipopodas, pigmeos, personas de dos cabezas, de múltiples manos, de un sólo pie.<sup>59</sup>

En cuanto a la atracción que ejercitaba el Otro mundo, digamos que para la expedición de Pedrarias (1513) dos mil jóvenes fueron a Sevilla con la esperanza de unirse a la expedición, para no decir de un número no pequeño de viejos avarientos; entre estos se encontraban futuros conquistadores: Hernando de Soto, Diego de Almagro, Gonzalo Fernández de Oviedo, Sebastián de Benalcazar, Bernal Díaz del Castillo, Francisco de Montejo.<sup>60</sup>

#### II.1.4.2. El problema del indio

Las bases para esta discusión existían ya desde el siglo XIII cuando el franciscano Ramón Llull establecía la categoría de los gentiles – donde ulterior sería encuadrado el indio – definiéndolo como “*gente sin ley y que no tiene conocimiento de Dios*”.<sup>61</sup> Este planteamiento surgió una vez con el descubrimiento de Colón, quien fundó la imagen del

---

<sup>58</sup> Según Roger Bartra, el espacio del Otro (salvaje) que al principio se encontraba en los confines inmediatos de la comunidad, se aplica posteriormente a la descripción del barbero y se aleja en los espacios liminales, en la margen de lo civilizado, cf. *El salvaje en el espejo*. México, UNAM, 1998, pp. 18-22, 90.

<sup>59</sup> Luis Weckmann. *La herencia medieval de México, México*, El Colegio de México, 1984, vol. I, pp. 44, 55; Helga von Kügelgen Kropfinger, *op. cit.*, pp. 461-464.

<sup>60</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 48.

<sup>61</sup> Alain Milhou. “El indio americano y el mito de la religión natural”, en *La imagen del indio...*, p. 175.

“noble o buen salvaje”, en su diario del primer viaje: “*Son [...] sin codicia de lo ajeno*”; “*Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creará sino el que lo viese.*”<sup>62</sup> En general, la imagen que se va a imponer, por lo menos en la Española, será, según el historiador dominico del siglo XVI Antonio de Remesal, la idea de que los indios eran seres irracionales; y de aquí la “infección” fue llevada, principalmente por los soldados, a México y a otras partes de América.<sup>63</sup>

La primera toma de posición a favor del indio, que llegó también en España, fue la predicación de Antonio de Montesinos en Santo Domingo (1511).<sup>64</sup> La Junta, reunida en España solucionó la disputa reconociendo la libertad de los indios y su derecho a un tratamiento humano, pero que debían ser convertidos aunque a coerción, decisión incluida en el primer código amplio de legislación indiana – las Leyes de Burgos.<sup>65</sup> La polémica condujo, sin embargo, a la aparición de dos corrientes distintas entre los españoles de las Indias: algunos veían al indio como “noble salvaje” (Bartolomé de Las Casas), otros como “perro cochino” (Gonzalo Fernández de Oviedo, el dominico Tomas Ortiz). Un fenómeno similar aparece entre los portugueses: el seglar veía al indígena como parte de la fauna brasileña, mientras el sacerdote le otorgaba el título de humanidad.<sup>66</sup>

Sobre el fondo de estas disputas interviene la acción del dominico Bernardino de Minaya, quien regresa de las Indias para combatir la idea de que los indios eran incapaces de recibir la fe. Expone al Papa Paulo III su causa y el resultado será la famosa bula “*Sublimis Deus*” promulgada en 1537 en donde se sostenía que los indios eran seres humanos capaces de comprender y recibir la fe cristiana<sup>67</sup>, asunto tratado ya por San Agustín en “*La ciudad de Dios*”.<sup>68</sup> La controversia culminaba en Valladolid en 1550 y 1551, cuando Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda polemizaban violentamente sobre si la

---

<sup>62</sup> Apud Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI, 2003, p. 47.

<sup>63</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 102.

<sup>64</sup> Apud Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 33; véase también para esta y para toda la discusión referente al problema del indio, el libro de Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>65</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 37.

<sup>66</sup> J. S. Da Silva Días. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, F.C.E., 1986, pp.74-218.

<sup>67</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 105, 107.

<sup>68</sup> San Agustín. *Obras. La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1978, XVI, 8, 1 y 2, p. 246.

teoría aristotélica de que algunos hombres son por naturaleza esclavos era aplicable a los indios.

#### II.1.4.3. El problema del derecho de la Corona sobre los indios y el Nuevo Mundo

Una posición muy liberal sostenía en este asunto Juan Manuel en su “Libro de los Estados” (siglo XIV) donde desarrollaba los principios tomistas sobre la soberanía fundada en la ley natural – la legitimidad de la soberanía de los príncipes paganos que respetan la ley natural y el legítimo recurso a la conquista armada contra los musulmanes, no por ser heréticos sino por detentar ilegalmente tierras que fueron de cristianos.<sup>69</sup> En 1512 las Leyes de Burgos eran aprobadas y aceptadas generalmente, excepto el asunto del justo título y derecho del rey sobre este Nuevo Mundo por cuya resolución se reunió un consejo especial. Matías de Paz y Juan López de Palacios Rubios dejaron dos tratados (1512) que concordaban en los puntos esenciales: el título del rey español se apoyaba exclusivamente en la donación papal, los indios deben ser requeridos para aceptar la fe.<sup>70</sup> En consecuencia, no se dejaba al indio que dos posibilidades: o aceptar la fe cristiana o, en caso contrario estar pasibles de guerra y sumisión forzada.

El mismo principio de Tomás de Aquino representaba la base de la escuela dominica y de Francisco de Vitoria. Según éste, todas las naciones y habitantes de la tierra pertenecían a la comunidad mundial y el Evangelio debía ser predicado a los indios, pero los españoles debían respetar la soberanía política y la propiedad privada de las naciones indígenas, que sus ciudadanos poseían en virtud de su pertenencia a la comunidad mundial de naciones. Por eso, los españoles seculares no tenían justificación para explotar el trabajo de los indios con el pretexto de cristianizarlos.<sup>71</sup> ¿Pero como actúa el conquistador? Cristóbal Colón, según descubre tierras nuevas les vuelve a nombrar, aunque sabía que tenían ya nombres y les toma en posesión para la Corona española; envía a España después

---

<sup>69</sup> Alain Milhou, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>70</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 42-45.

<sup>71</sup> John L. Phelan, *op. cit.*, p. 16.

de su segundo viaje un cargamento de indios para ser vendidos como esclavos (1495).<sup>72</sup> En cambio, cuando el gobernador de Cuba, Diego Velásquez, hacia 1515, se ofreció a ayudar a Bernal Díaz y a otros españoles pobres a comprar un barco con la condición de que hicieran esclavos a los indios de las islas Guanajes en pago, fue rechazado, porque, según escribía Bernal Díaz, “*desde que vimos los soldados que aquello que nos pedía el Diego Velásquez no era justo, le respondimos que lo que decía no lo manda Dios ni el rey, que hiciésemos a los libres esclavos.*”<sup>73</sup>

#### II.1.4.4. La guerra justa

Con el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo surge un problema que tenía ya sus raíces en la sociedad medieval y aun más temprano – la teoría de la guerra justa. Entre los teóricos más destacados de este tema se encontraban San Agustín y Santo Tomás de Aquino.<sup>74</sup> Igualmente, el gran código legal elaborado en el siglo XIII por Alfonso X, *Las siete partidas*, contenía una sección importante dedicada a la guerra justa.<sup>75</sup> Una tal corriente, que favorecía la solución de las diferencias religiosas por otros medios que la destrucción y el derramamiento de sangre domina la vida española del siglo XIV, desde Lull, hasta Vicente Ferrer y Juan de Segovia (siglo XV).<sup>76</sup>

Tras la protesta de Antonio de Montesinos y después de la adopción de las Leyes de Burgos, los amigos de los indios se opusieron a la salida de cualquiera expedición para las Indias hasta que se hubieran redactado las debidas instrucciones para los futuros pobladores, a fin de asegurar que no se harían guerras injustas contra los naturales. En consecuencia, Fernando el Católico tuvo que ordenar una junta de teólogos para estudiar el problema (1513) y detuvo la salida de la armada de Pedro Arias de Ávila. En réplica, Martín Fernández de Enciso compuso un memorial en donde argumentaba que la conquista del Nuevo Mundo seguía la solución bíblica para el problema de la justa guerra: Dios había concedido las Indias a España así como concedió a los judíos la tierra prometida. Las

---

<sup>72</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 29.

<sup>73</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 43.

<sup>74</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 260.

<sup>75</sup> Alfonso X. *Las siete partidas*, Madrid, Castalia, 1992, Partida segunda, título 23, ley 1,2, pp. 208-209.

<sup>76</sup> Ottavio di Camillo, *op. cit.*, pp. 198, 199, 201.

deliberaciones de esta junta dieron lugar al requerimiento, según el cual, antes de empezar la guerra tenía hacérseles a los indios una proclamación y a aquellos que dieran sus tierras pacíficamente al representante del rey se les permitiera continuar viviendo en ellas como vasallos.<sup>77</sup> ¿Por qué el requerimiento, por qué esta solución? Porque los españoles se enfrentaban a una nueva situación. Hasta entonces toda la guerra contra los moros se veía como un hecho normal, justo; no era sólo una lucha contra los infieles sino además era su tierra y sus correligionarios lo que defendían. Ahora, sin embargo, nada les pertenecía por derecho natural; tenían que apelar a una autoridad más alta – el Papa y la teología jurídica para encontrar una justificación.

Pero la disputa no acabó aquí. Francisco de Vitoria, teólogo, jurista y profesor en la Universidad de Salamanca, rechazaba los argumentos de la justa guerra en América. Sin embargo, concebía la posibilidad de “guerras justas” haciendo hincapié en el principio de la reciprocidad (refiriéndose especialmente a la libertad de comercio y de la circulación de las ideas – pero en este caso pensaba sólo en la libertad de los españoles para predicar su Evangelio). Todavía más, Vitoria consideraba que una intervención era lícita si se hacía en nombre de la protección de los inocentes contra la tiranía de los jefes indígenas o de sus leyes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes.<sup>78</sup>

Más allá va Bartolomé de Las Casas cuando sostiene que incluso si el canibalismo y el sacrificio humano son condenables en sí, no se sigue de ello que haya que declarar la guerra a quienes los practican. A eso se añade el respeto, que Las Casas supone común a indios y españoles, por las leyes del país. Si la ley impone el sacrificio, al practicarlo uno se conduce como un buen ciudadano, y no se puede culpar al individuo por hacerlo.<sup>79</sup> En este sentido el indio es absuelto completamente de la carga negativa que recae sobre la institución que permite esto.

---

<sup>77</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 47, 49, 52.

<sup>78</sup> Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 145.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 196.

#### II.1.4.5. El milenarismo y la nueva imagen del indio

La Edad Media prepara también todo lo que es necesario para acoger al “buen salvaje”: un milenarismo que espera un regreso a la edad dorada; la convicción de que el progreso histórico, si existe, se obtiene en base de renacimientos, de retornos a un primitivismo inocente. Un siglo y medio después de cerrarse el camino hacia Asia (la mitad del siglo XIV) y la esperanza en la conversión y alianza con los mongoles contra el Islam, América, con todos los problemas que planteaba su extraña naturaleza de Nuevo Mundo, se convertiría a su vez en el territorio privilegiado de las esperanzas escatológicas. La religión católica medieval admitía que ya los tiempos estaban consumidos, y que el mundo entraba en su fase final, esperando el signo que anuncie el advenimiento del reino sin término – la conversión de los últimos infieles, las tribus perdidas que iban a reaparecer el día del Juicio Final.<sup>80</sup>

Un nuevo elemento viene a completar este milenarismo: la misión sagrada del emperador en detrimento del Papa. En este sentido la obra de Agustín Nifo de 1519 contra los pronósticos de terribles cataclismos y un futuro diluvio, dedicada a Carlos V constituía un caso de propaganda en favor de la política “imperial”, induciendo la creencia de que la solución a las angustias de la cristiandad vendrá, no del Papa, sino del emperador.<sup>81</sup>

Uno de las tres corrientes principales de donde derivó la mayor parte de las ideas que campean en la teoría política – eclesiástica que sustentaba la creación del imperio español ultramarino lo constituía, al lado del civil, del teológico dominicano, la corriente mística representada por los franciscanos, que tenía sus raíces en la vida de San Francisco y en los movimientos de espirituales y observantes de la Edad Media. Para Colón, cuya forma de pensar se acercaba – en la última parte de su vida – a la tradición espiritual franciscana, los casos de exploración geográfica y de colonización significaban el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis.

Otra corriente que viene a reforzar este pensamiento es el humanismo. Así, en el *Sueño* (1532), una de las obras maestras del erasmismo español, Juan de Maldonado

---

<sup>80</sup> *Biblia*, Apocalipsis 7: 4-9.

<sup>81</sup> Delio Cantimori. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, Ediciones Península, 1984, pp. 173-182.

describe un viaje hasta la Luna donde encuentra una sociedad ideal y regresa a la Tierra en una región de América en un reino indio donde viven “*gentes felices, sencillas, no corrompidas por el error ni trastornadas por las pasiones*”; estos indios tienen una sociedad ideal y autárquica que viven un cristianismo elemental, pero esencial, sin ceremonias inútiles ni hipocresía. Es el terreno predilecto para el proyecto de Vasco de Quiroga; el retorno a una cristiandad primitiva y pura, en un ámbito paradisíaco.<sup>82</sup>

## II.2. La herencia medieval de los cronistas españoles

### II.2.1. La proyección de la geografía imaginaria

Una vez descubierto el Nuevo Mundo, despiertan y se fortalecen imágenes de un conocimiento previo sobre su existencia. Así, se alude al tratado *De Imagine Mundi* en donde San Anselmo habla de una isla mayor que Europa o África, situada hacia el occidente.<sup>83</sup> También, refiriéndose a esta tierra con sus volcanes como a un Paraíso Terrenal, Sahagún dice:

*“no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debaxo de la línea equinoctial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores que el Paraíso Terrenal está debaxo de la línea equinoctial y que es un monte altísimo que llega su cumbre cerca de la Luna.”*<sup>84</sup>

La visión en torno a las maravillas del imaginario medieval laico se proyecta y toma posesión del nuevo mundo; lo desconocido imaginario encuentra su respuesta – espejo. La imagen ofrecida por Toribio de Benavente es sugestiva en ese sentido:

*“Cuando los españoles se embarcan para venir a esta tierra, a unos les dicen, a otros se les antoja, que van a la isla de Ofir, de donde el rey Salomón llevó el oro muy fino, y que allí se hacen ricos cuantos a ella van; otros piensan que van a las islas de Társis o al gran*

---

<sup>82</sup> Alain Milhou, *op. cit.*, p. 192.

<sup>83</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p.20.

<sup>84</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 64, 719.



*Zupango, a do por todas partes es tanto el oro, que lo cogen a haldadas; otros dicen que van en demanda de las Siete Ciudades, que son tan grandes y tan ricas, que todos han de ser señores de salva.*”<sup>85</sup>

Aunque la imagen que abunda más es la de Cibola, Las Siete Ciudades doradas,<sup>86</sup> no falta el segundo mito de fuertes raíces en el imaginario medieval, las amazonas, que menciona Cortés en sus cartas y busca Nuño de Guzmán en su marcha conquistadora hacia el norte de México.<sup>87</sup>

Una vez con este imaginario se traslada al nuevo mundo la imagen del bestiario; sin embargo se renuncia a ciertas cadenas, como el bestiario humano, pero al mismo tiempo se traduce o se aprovecha el nuevo, indígena: los grifos, “*fieras aves*” con “*uñas como de hierro fortísimas*”,<sup>88</sup> que habitan sierras altísimas “*tan blanco de los huesos de los hombres y bestias que comen, que parece de lejos una sierra nevada*”,<sup>89</sup> aves de tres picos y dos bocas, serpientes de dos cabezas y sin cola, serpientes con cuernos de ciervo etc.<sup>90</sup>

## II.2.2. El Nuevo Mundo: milenarismo y heroísmo

La imagen del Nuevo Mundo se presenta espiritualmente como una visión triádica pero en donde dominante es el aspecto milenarista. La primera imagen que se prefigura con Cristóbal Colón y los místicos es reflejada en la idea de la nostalgia de los orígenes – la edad dorada de la humanidad, la primera de los seis de que habla San Agustín. El partidario de esta idea es Vasco de Quiroga, quien, hablando del Nuevo Mundo dice: “*y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro*” en comparación con la de hierro y acero o peor de su tiempo.<sup>91</sup> Y esta última aserción que pertenece al segundo aspecto, de la Iglesia que envejece<sup>92</sup> - “*pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del*

---

<sup>85</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p.235.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 6, 391; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 301, 319.

<sup>87</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 213; García del Pilar, en Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p.190.

<sup>88</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p.209.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>90</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 1010, 1043, 1044.

<sup>91</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 101; 208, 209.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 100,195.

*mundo*”<sup>93</sup> – se completa con la imagen de la perdición y arruinamiento del cristianismo en Asia, África y aún Europa: “*en estas tierras y con esta gente ha querido nuestro señor Dios restituir a la Iglesia lo que el Demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina.*”<sup>94</sup> En consecuencia, aquí, en este Nuevo Mundo y entre estos “*últimos infieles*” debe erigirse la nueva y última Iglesia, “*sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia*”<sup>95</sup>: “*No hay nadie que ve a éstos convertidos a la tarde y fin de los tiempos, que no confiese en ellos ser cumplida la dicha profecía.*”<sup>96</sup> Hay que remarcar además, que la mayoría de los primeros misioneros franciscanos en la Nueva España provenían de la Provincia independiente de San Gabriel (1519) y que fray Martín de Valencia, que iba a encabezar en 1524 la famosa misión de los “doce apóstoles” con destino a México, había sido entre 1507 – 1516 uno de los más fervientes adeptos de la reforma del padre Guadalupe en Extremadura, Motolinía siendo uno de sus discípulos.<sup>97</sup> La imagen del rey español, el Mesías – Soberano Universal escogido para llevar a cabo junto con la raza española la conversión final de judíos, musulmanes y gentiles en vísperas del Juicio Final seguía todavía en Mendieta.<sup>98</sup>

Sin embargo, al lado de estas dos imágenes aparece una totalmente opuesta. Si la primera mencionada – la edad dorada – constituía el fundamento para la segunda – el renacimiento de la Iglesia al fin del mundo, ésta tercera no hace un traslado o una relación con ninguna de éstas. Generalmente, se presenta como una imagen aislada dentro del discurso “regional” y sólo en el contexto general se puede observar la vinculación. Es la imagen del bosque de la idolatría, del reino, de la “*sinagoga de Satanás*”<sup>99</sup> que se reitera, indirectamente, con cada visita al mundo de las costumbres y ritos indígenas. “*Era esta tierra un traslado del infierno*”<sup>100</sup> dice Motolinía.

---

<sup>93</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p.178.

<sup>94</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 65; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 113.

<sup>95</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 217; véase también p. 94.

<sup>96</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 129.

<sup>97</sup> *Apud* Georges Baudot. *Utopía ...*, pp. 93-95.

<sup>98</sup> John L. Phelan, *op. cit.*, pp. 23, 25.

<sup>99</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 63.

<sup>100</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 32.

En cuanto al guerrero español, su herencia que le impulsa hacia un Nuevo Mundo es muy compleja; se conjugan aquí lo belicoso, la búsqueda de tierras míticas y riquezas, el “espíritu” caballeresco, la fe, la lucha contra el infiel e idólatra:

*“como se les fantasía un engaño muy común, que acontece a los que van en demanda de tierras nuevas, y es que aquellas tierras han de ser muy prósperas y ricas, y de grandes pueblos y cibdades, y que en ellas han de alcanzar gran nombre y riquezas de rico caudal.”*<sup>101</sup>

Los cronistas mismos dan testimonio de esto. Díaz del Castillo menciona dos veces el libro de Amadís de Gaula, comparando las hazañas de sus camaradas con los descritos en este libro: *“cada día hacíamos porque me pareció que era gran prolijidad, y era cosa para nunca acabar, y parecería a los libros de Amadís o Caballerías.”*<sup>102</sup> Además de esto, presenta a Cortés como persona letrada que contaba algunas veces a sus compañeros hechos heroicos o sabios de Roma antigua, lo que implica también una difusión de esta cultura y mentalidad.<sup>103</sup> El mismo Francisco de Aguilar da testimonio de sus lecturas de juventud: *“muchas historias y antigüedades persas, griegas, romanas; también he leído los ritos que había en la India de Portugal”*.<sup>104</sup>

### II.2.3. El indígena: orígenes y condición humana

La nueva humanidad necesitaba una historia, no podía salir de la nada. Por eso, una solución fue desenterrar viejos mitos y aplicarles a la nueva situación. De este modo, su origen fue buscado en un pueblo de navegantes, los cartagineses,<sup>105</sup> y además en los ancestros de los moros o judíos, en base de la comparación cultural con los indígenas y especialmente con lo que creyeron descubrir aquí como una reminiscencia pagana o infiel – la circuncisión.<sup>106</sup> Había, sin embargo, otra manera para solucionar el problema del origen

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 277-278.

<sup>102</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 30; vol. I, p. 260.

<sup>103</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 63, 328-329.

<sup>104</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

<sup>105</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 14.

<sup>106</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 51; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 14, 71-72; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 48, 89; *Itinerario de la armada...*, p. 75.

de los indígenas – el tronco común de la cristiandad: “*paréceme que pudo ser muy bien que fueron predicados por algún tiempo; pero que muertos los predicadores que venieron a predicarlos, perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron a sus idolatrías que de antes tenían*”<sup>107</sup> dice Sahagún. Y esta imagen se basaba en el mismo método de inferencia y traducción etnocéntrica centrada alrededor de elementos culturales que aludían a un supuesto cristianismo autóctono – cruces, pinturas, la confesión: “*Adoran una cruz de mármol, blanca y grande, que encima tiene una corona de oro; y dicen que en ella murió uno que es más lucido y resplandeciente que el sol.*”<sup>108</sup> Sin embargo hay también el reverso que induce una desconfianza y una refutación de una tal teoría: “*porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo tan contrario y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se les ha sido predicado el evangelio en ningún tiempo.*”<sup>109</sup>

La imagen del indígena abarca un espectro amplio, parte de la herencia medieval o de las nuevas interpretaciones jurídico – teológicas, en función del interés y de la mentalidad partidaria de cada uno. Así, tenemos la imagen del indígena – salvaje o bárbaro<sup>110</sup> – bueno a servir sólo como esclavo, según Aristóteles, el infiel común, aun el no pecador,<sup>111</sup> infiel no enemigo,<sup>112</sup> hasta el “*hermano*” del cristiano<sup>113</sup> o el hombre libre por su condición, de *criatura* divina.<sup>114</sup> Igualmente, el mundo indígena aparece como carente de “*policía del vivir humano*”, leyes, orden y buenas ciencias, porque donde falta la ciudad y el rey no se puede hablar de civilización – para Vasco de Quiroga.<sup>115</sup> Por otro lado, otros testigos hablan de “*república*” indiana, orden y policía, gente de razón que “*en las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos.*”<sup>116</sup>

---

<sup>107</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1151; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 327.

<sup>108</sup> *Itinerario de la armada...*, p. 74; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 1150, 1151; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 183; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 48.

<sup>109</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 1150; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 183.

<sup>110</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 103, 106, 121; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 63; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 321.

<sup>111</sup> Por su ignorancia, según Vitoria; véase Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, 327.

<sup>112</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 93.

<sup>113</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 64; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 99, 160, 189.

<sup>114</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 445; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 108; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 43.

<sup>115</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 96, 100, 104, 106, 108, 111, 121.

<sup>116</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 63, 924; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 45, 76.

Con toda esta imagen que se inscribe generalmente en el marco de una fuerte herencia europea, se vislumbra la aparición del cambio, por la vacilación, por la contradicción. Y todo esto debido a un nuevo elemento que penetra la capa de la mentalidad de este período – el recurso a una experiencia directa y a informaciones verificadas: “*que nada de esto ha de ser creído, si no fuese primero experimentado y visto*” dice Vasco de Quiroga.<sup>117</sup> Y esto se puede comprobar por la ausencia del bestiario humano en la visión del mundo y sobre todo la imagen patriarcal y pobre de la verdadera “Cíbola”.<sup>118</sup>

En cuanto a la guerra justa, el problema sigue tratada aún al fin del siglo XVI; Diego García de Palacio, oidor de la audiencia de México, consideraba que la responsabilidad pertenecía al príncipe, con la excepción de los casos en los cuales la injusticia sea evidente para cualquier soldado, por lo cual éste no debía obedecer o participar en ella.<sup>119</sup>

### II.3. La cristiandad frente al mundo indígena: conquista y justificación

#### II.3.1. Teorías y vías de acción de la guerra justa

El mundo, el cielo y la tierra – con todos sus reinos – pertenece a Cristo, quien lo encomendó a Pedro y a sus sucesores.<sup>120</sup> La imagen del doble traslado de poder, Cristo – Papa, Papa – Emperador persiste todavía, pero lo que se fortalece en esta ecuación es la presencia del emperador, quien se convierte en la figura central, amparadora y misionaria de la cristiandad en su última etapa de existencia; es el Apóstol.<sup>121</sup> Sin embargo, la imagen se vuelve confusa cuando se trata de la teoría y la aplicación práctica de una política de la guerra justa. La herencia se traslada en sus varias versiones en el Nuevo Mundo y alterna en función de la predisposición del cronista y del contexto. Por un lado Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo refieren a la licencia intermediada por los frailes jerónimos “*para*

---

<sup>117</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p.222; véase también pp. 63, 106, 196, 230; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 241; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 64.

<sup>118</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, 391.

<sup>119</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 309.

<sup>120</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 112.

<sup>121</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 349; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 100, 101, 105.

*poder conquistar toda la Nueva España*”,<sup>122</sup> incluso en el caso de la imagen ilícita de la empresa de Cortés presentada por Narváez.<sup>123</sup> El mismo Cortés expresa la autoridad del dominio en el Nuevo Mundo intermediada por la donación papal cuando afirma: “*e después por los soxuzgar, supeditar debaxo del yugo e dominio Imperial Real de Su Cesárea Magestad, a quien xuredicamente pertenesce el Señorío de todas estas partes.*”<sup>124</sup> Por otro lado, sin embargo, se instituye la imagen del emperador como autoridad suprema que puede otorgar licencia para logros como la conquista y la evangelización de nuevos territorios.<sup>125</sup> Esto lo expresa muy claramente el Licenciado Juan Carrillo en su carta dirigida (24 diciembre de 1519) de la Española al Consejo de las Indias en donde culpa a Hernán Cortés: “*e sin expreso mandado e licencia de V. M. hizo guerra a los Indios de dichas tierras, e mató muchos dellos, e les entró e tomó la tierra, e se alzó con la dicha gente e armada contra la obediencia del dicho Diego Velázquez*”.<sup>126</sup> Por eso Cortés tiene que justificar y legitimar su acción y en consecuencia intenta reparar el daño estimando actuar en el nombre del emperador y por medio de la decisión apresurada del común ayuntamiento instalado en la Vera Cruz.<sup>127</sup>

En cuanto a la justificación de intervención, la más difundida – implícita y subliminalmente – se refiere al pecado de idolatrar de los gentiles y al planteamiento de la verdadera fe: “*mi prencipal intento e motivo es facer esta guerra e las otras que fiziere, por traer e rreducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de Nuestra Santa Fée e creencia*”.<sup>128</sup> Interviene aquí también una justificación más refinada, que apunta especialmente sobre la práctica del sacrificio humano y las guerras que lo alimentaban:

---

<sup>122</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II p. 86; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 7.

<sup>123</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 336.

<sup>124</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 337.

<sup>125</sup> De hecho, un ejemplo de la preponderancia de los monarcas españoles es el derecho concedido a estos por el Papa Julio II en julio de 1508, por la bula “*Universalis Ecclesiae*”, de hacer todos los nombramientos eclesiásticos de importancia en las Indias, cf. Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 115.

<sup>126</sup> Joaquín García Icazbalceta. *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de J. M. Andrade, 1858-1866, pp. 405-406.

<sup>127</sup> Silvio Zavala. “Hernán Cortés ante la justificación de su conquista”, *Quinto centenario*, Madrid, Univ. Complutense de Madrid, nr. 9, 1985, p. 27.

<sup>128</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 337; véase también pp. 119, 44, 318; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 404; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p. 64.

*“Por la cual causa padecían muchos inocentes, y no parece ser pequeña causa de hacer guerra a los que así oprimen y matan los inocentes, y éstos con gemidos y clamores demandaban a Dios y a los hombres ser socorridos, pues padecían muerte tan injustamente. Y esto es una de las causas, como vuestra majestad sabe, por la cual se puede hacer guerra.”*<sup>129</sup>

Otra vía de justificación de la intervención del rey español se refleja en la carencia de policía, del desorden y el dominio de la tiranía, en la ausencia de una autoridad legítima, que regía en estos territorios. *“Veníamos a deshacer agravios y robos”* dice Díaz del Castillo,<sup>130</sup> en tanto que Vasco de Quiroga y Andrés de Tapia evidencian el régimen tiránico y la ilegitimidad del dominio de los mexicanos.<sup>131</sup>

Más fundamento tenía el derecho de hacerse guerra a los gentiles en las condiciones en las cuales los cristianos defendían y amparaban a los nuevos vasallos del emperador español contra las vejaciones de la tiranía.<sup>132</sup> El último caso, el más grave, era la felonía y la rebelión del vasallo indígena contra su nuevo señor, como en los ejemplos de Cuauhtemoc y el Cazonci.<sup>133</sup> Todo esto hace evidente la preocupación de los conquistadores – aunque varias veces sólo como pretexto – por la legitimidad de sus empresas, expresada especialmente en la mención reiterada del requerimiento:

*“les enviamos a decir y a requerir no diesen guerra, que les queremos tener por hermanos y dijo a uno de nuestros soldados que se decía Diego de Godoy, que era escribano de Su Majestad, que mirase lo que pasaba y diese testimonio de ello, si se hubiese menester, porque en algún tiempo no nos demandasen las muertes y daños que se recreciesen, pues los requeríamos con la paz.”*<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 419.

<sup>130</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 256; véase también pp. 149, 177.

<sup>131</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 98, 99, 111, 112, 113; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 79.

<sup>132</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 147, 417; vol. 2, pp. 134, 226; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 80; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 34; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>133</sup> *Ibidem*, pp. 65, 285.

<sup>134</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 189; véase también pp. 108, II.126, 194; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 16, 414; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p. 74; *Itinerario de la armada...*, p. 60; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 75.

### II.3.2. Imágenes radicales de la legitimidad de la conquista

A pesar de la imagen anterior, oficial, la empresa de la conquista se presenta en algunos casos y autores un poco desconcertante y desviador. El primer aspecto se refiere a las relaciones interculturales y a la conquista por vía del derecho del más fuerte. Así, antes de la conquista de la Nueva España a veces se pedía licencia para rescatar indios de otras partes como esclavos, “*según costumbre de aquellas partes*”.<sup>135</sup> En otras ocasiones, la acción violenta es precedida de una petición imperativa – “*que si no venían los tendría por rebeldes*”, afirma Cortés<sup>136</sup> o se presenta bajo una doble elección: el yugo o la guerra.<sup>137</sup> Otras veces no se deja ninguna opción renunciándose a cualquier apariencia de buena intención: “*y después de haber enviado mis mensajeros a esta tierra, haciéndoles saber cómo yo venía a ella a conquistar y pacificar las provincias*”.<sup>138</sup> Incluso una figura como el fraile Toribio de Benavente sostiene, aunque por la causa religiosa, la fuerza, justificando que “*más vale bueno por la fuerza que malo por grado*”.<sup>139</sup>

Algunas veces la imagen se vuelve tan confusa que el mismo cronista presenta dos opciones distintas o contrarias. Así, Vasco de Quiroga por un lado admite la necesidad de la guerra como precursora de la evangelización,<sup>140</sup> pero en otra parte sostiene la legitimidad de la autoridad autóctona, aun infiel, conforme al derecho positivo, negando cualquier forma de intrusión violenta o dominación.<sup>141</sup> En este sentido se hace portavoz del cardenal Cayetano, superior de la orden dominicano en Roma quien, refiriéndose en 1517 a los indígenas del Nuevo Mundo, sostenía que la única vía de conquista será la espiritual, sin fuerza, por predicación; en caso contrario, los invasores siendo pecadores.<sup>142</sup> Sin embargo, el derecho divino que actúa por medio del Papa permite la intervención, pero ésta será legal, sólo como una “conquista espiritual”, sin estar precedida o acompañada por una militar, al contrario, siendo una guerra injusta.<sup>143</sup>

---

<sup>135</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 3, 6.

<sup>136</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 234.

<sup>137</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 213, 321.

<sup>138</sup> Pedro de Alvarado, *op. cit.*, p. 23.

<sup>139</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 411.

<sup>140</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 102, 117.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 94;

<sup>142</sup> Silvio Zavala. “Hernán Cortés...”, p. 30.

<sup>143</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 94-95; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 20, 194, 196.



### II.3.3. El mensaje cristiano

Una imagen que se repite a cada paso, especialmente en el discurso del guerrero y que precede toda acción es el mensaje que se presenta al contacto con el indígena. Ese mensaje se constituye casi siempre en una fórmula estereotipada compuesta por un segmento “espiritual” y uno “temporal”. Generalmente, el que precede es el espiritual. El leitmotiv está impulsado por la misma preocupación por la legitimidad en respetar los pasos de la conversión y / o conquista. El primer aspecto de este discurso, “espiritual”, se compone de dos partes: el indígena idólatra que está errado y necesita y tiene que ser redimido. Y esto se presenta previamente como una llamada hecha al indígena para que renuncie a su práctica idolátrica y a sus malas costumbres: los sacrificios humanos, los falsos ídolos, el canibalismo, “*las torpedades que suelen hacer*”.<sup>144</sup> El segundo paso será, normalmente, la predicación de la nueva fe, en el intento de convertir al indígena, y que se procura implementar por varias vías – desde la persuasión de la palabra hasta la de la imagen; en este último sentido se ofrece el ejemplo de la cruz y de la imagen de la Madre de Dios.<sup>145</sup> Aquí mismo también, un lugar importante ocupa la guerra de las imágenes, donde se confrontan los símbolos de las dos religiones – el ídolo indígena y la cruz cristiana: “*y les dijeron que sus ídolos son malos y que no son buenos, que huyen donde está aquella señal de la cruz*”.<sup>146</sup> En ambos casos se trata de un proceso que busca varias vías para sustituir el sacrificio idólatra (y especialmente humano) por el sacrificio cristiano, una sustitución impuesta por medio de la guerra (fuerza), el convencimiento, la persuasión.<sup>147</sup>

El segundo aspecto del mensaje cristiano se centra en torno a la figura dominante del emperador – apóstol cristiano. La primera imagen se enfoca alrededor de la autoridad absoluta del rey español: “*y les dijo cómo éramos cristianos y vasallos del mayor señor que hay en el mundo, que se dice el emperador don Carlos, y que tiene por vasallos y criados a*

---

<sup>144</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 133, 145, 160, 186, 183, 237, 244, 179, 209, 248, 222, 268; vol. II, pp. 141, 227.

<sup>145</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 119, 268.

<sup>146</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 133, 282, 330; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 183.

<sup>147</sup> Marialba Pastor. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, FCE, 2004, pp. 29-30.

*muchos grandes señores*”.<sup>148</sup> Y ésta implica la idea de vasallaje que se plantea en la segunda parte del discurso, como una consecuencia lógica.<sup>149</sup> El provecho de todo esto será la erradicación de las guerras, los robos y vejaciones tiránicas y la instauración de una verdadera “pax cristiana”.<sup>150</sup>

El discurso del conquistador en transmitir su mensaje viste una gama variada de tonos. A veces es muy suave – de petición cortés (mascada)<sup>151</sup> – llegando hasta la pura amistad: “*que por su [Carlos V] mandado venimos a estas tierras [...] y que le quiere [a Moctezuma] tener por amigo.*”<sup>152</sup> Generalmente, sin embargo, su voz es resonante e imperativa – el español manda y el indígena debe obedecer<sup>153</sup> – incluso con tono de ultimátum: “*que luego viniesen todos los caciques y papas de aquella ciudad a vernos y dar la obediencia a nuestro rey y señor; si no, que los tendría por de malas intenciones.*”<sup>154</sup>

La respuesta del indígena al mensaje cristiano refleja la misma diversidad que la tonalidad del discurso español, sólo que en este caso no hay una imagen predominante. Si algunos indígenas se inclinan a obedecer a ciertos mandamientos, otros se limitan a una actitud expectativa o sólo a prometer sin respetar lo prometido, mientras hay algunos que rechazan parcial o totalmente cualquier forma de “cooperación” a la edificación del bastión cristiano en el Nuevo Mundo.<sup>155</sup>

---

<sup>148</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 126; véase también pp. 186, 66, 237, 266, 183; vol. 2, p. 227; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 19, 269.

<sup>149</sup> *Ibidem*, pp. 11-12; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 66, 183, 231-232.

<sup>150</sup> Pedro de Alvarado, *op. cit.*, p. 38; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 170; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 227.

<sup>151</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 133, 266.

<sup>152</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 126.

<sup>153</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 66, 145, 183, 237, 268; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 19.

<sup>154</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 231-232.

<sup>155</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 160; también pp. 67, 119, 237-238; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 19, 269; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 94.

### III. La proyección cristiana sobre el sacrificio indígena

#### III.1. La concepción cristiana del sacrificio

##### III.1.1. Los fundamentos teológicos

La expresión más alta del culto rendido a Dios por el hombre consta en el sacrificio.<sup>156</sup> Pero esto es un sacrificio entendido como el eje central de la concepción religiosa cristiana. En consecuencia, se trata de un sistema de valores “etnocentrista” propagado al rango de sistema universal por la eliminación de los otros sistemas culturales y cultuales. Es la visión “elitista” del Otro sobre todo lo que es ajeno a su sistema de valores y que tiene que ser sometido y convertido a su propio sistema. Esta concepción se refleja al nivel inferior, liminar, en el intento de entender al Otro por la captura y la “traducción” de sus elementos culturales. Sin embargo, a veces se va mucho más allá y este límite se sobrepasa, dando lugar a una verdadera ruptura entre las dos partes. El Otro es otra entidad y aquí ya no funciona la comparación y equiparación. En este sentido, conforme a San Agustín, “*fuera de la Iglesia católica no hay lugar para el verdadero sacrificio*”; y el Papa San León, en una frase repetida en *Decretis*, afirmaba: “*En otro sitio (o sea, fuera de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo) no es válido el sacerdocio ni son verdaderos los sacrificios.*”<sup>157</sup> Esta afirmación viene a ser precisada más por Santo Tomás de Aquino en la segunda mitad del siglo XIII. Él afirma que esto tiene que entenderse en el sentido en que “*fuera de la Iglesia no se ofrece el sacrificio lícitamente*” y que “*no puede haber sacrificio espiritual, que es el verdadero sacrificio en lo que se refiere al fruto, aunque sea verdadero en lo que se refiere al sacramento.*”<sup>158</sup> Pero de hecho “*fuero de la Iglesia*” apunta al mundo cristiano y ex-cristiano que abarca a los herejes, los cismáticos y los excomulgados. En cuanto a los gentiles o idólatras el punto de vista de San Agustín es válido: “*lo inmolado a los ídolos no es nada, porque por tal inmolación las carnes inmoladas ni adquirirían carácter sagrado alguno, como creían los gentiles, ni impureza de*

---

<sup>156</sup> Santo Tomás de Aquino. *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, vol. II, p. 816.

<sup>157</sup> *Apud* Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. V, p. 739.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p.740.

ninguna clase, como pensaban los judíos.”<sup>159</sup> En consecuencia, la idolatría será vinculada solamente con la inmolación<sup>160</sup> aunque a veces aparecerá el sintagma “sacrificio a los ídolos”, pero como una necesidad analógica, de establecer un punto de contacto y comparación con el Otro.<sup>161</sup>

La concepción mental sobre cualquier elemento cultural se cristaliza y se refleja en una cierta terminología y ahora veamos brevemente como se expresa ésta en algunos momentos históricos. En la *Biblia*, la fuente del cristianismo, la terminología se centra en torno a la “ofrenda” y al “sacrificio” sin alguna distinción especial en cuanto a lo consagrado pero con un matiz generalizador relativo a la ofrenda y especial, relativo al sacrificio. Así, la ofrenda puede ser vegetal o animal, sangrienta o no-sangrienta,<sup>162</sup> pero el sacrificio se vincula solamente con una víctima animada. La fuente, supuesta a un control interpretativo oficial de la Iglesia llega fijarse con mayor rigurosidad teórica en algunas obras teológicas. Veamos la posición de dos de los más destacados teólogos que apuntaron este asunto: San Agustín, en *De civitate Dei* y Santo Tomás de Aquino en su *Tratado de la religión*. Conforme a San Agustín “toda obra que realizamos para unirnos en santa sociedad con Dios es verdadero sacrificio” y “los sacrificios son ofrendas significativas de algo”.<sup>163</sup> Se está perfilando lo que Tomás de Aquino fijará en las definiciones de la ofrenda y del sacrificio. Según él, la ofrenda – como término genérico – se refiere “a todas las cosas que se ofrecen y destinan al culto de Dios.”<sup>164</sup> En este caso, se puede distinguir entre varios tipos de ofrendas: sacrificios, oblaciones, primicias, diezmos.<sup>165</sup> En lo que toca el acto en sí, la terminología hace una distinción entre sacrificio y oblación (ofrenda). Así, el sacrificio representa toda ofrenda hecha a Dios, que soporta la acción de un rito de consagración, que está determinada oficialmente por la Iglesia y que se gasta de cualquier forma en el culto divino o por el sacerdocio.<sup>166</sup> En los otros casos se trata de una oblación (el acto de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial); de donde la

---

<sup>159</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 129.

<sup>160</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 830, 837, 838, 846, 855, 856; vol. IV, pp. 127, 472.

<sup>161</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 825; 822; vol. IV, p. 71; vol. V, pp. 228, 424.

<sup>162</sup> *Biblia*: Levítico 1.2, 1.14; Éxodo 35.4-9; Nehemias 10.35, 10.40.

<sup>163</sup> San Agustín, *op. cit.*, libro X, 1; 14.

<sup>164</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 68.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>166</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, pp. 66, 68, 69.

deducción de que “*todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio*”<sup>167</sup> Además, Santo Tomás distingue otras dos formas de sacrificio: la penitencia, por ser un acto (interior) de la voluntad<sup>168</sup> y la purificación (externa, implicando a la interna).<sup>169</sup> Pero lo que impone el verdadero valor en considerar el sacrificio como acto religioso dirigido a Dios es, no tanto la capa exterior, sino la vivencia interior de este acto, de otra manera, el sacrificio siendo un simple homicidio y el salmo cantado, un simple ruido.<sup>170</sup> De otra manera se refleja la terminología en la mentalidad común; y esto lo vamos a ver mediante el diccionario de Sebastian de Covarrubias Orozco. Aquí, la oblación “*es lo mismo que sacrificio*”<sup>171</sup> (p.784) y con respecto al sacrificio - dice Covarrubias - “*no hay que embarazarnos ... dejándolo a los teólogos en cuanto a los sacrificios de la ley antigua y de la gracia*” y “*de los demás sacrificios de los gentiles no nos pertenece.*”<sup>172</sup> Sin embargo, remite al diccionario castellano de Antonio de Nebrija, de donde cita: “*Yo digo con Santo Tomás, 2, 2 quaest. 81, art., que el sacrificio es <<aliquid factum in honorem debitum soli Deo ad eum placandum>>; ofrenda que a Dios solo se consagra, para agradecer el beneficio o templarle el enojo.*”<sup>173</sup>

Así como hemos afirmado antes, entre una concepción mental y la terminología asignada a ésta hay una conexión recíproca que construye un único mecanismo, dentro del cual la concepción representa “la base” y la terminología “la forma”. Es un mecanismo cultural de larga duración pero supuesto a las influencias y presiones de varios factores que le imprima una cierta dinámica. Y en este movimiento, cada uno de sus elementos sufre tensiones de maneras distintas, de modo que los cambios producidos no son iguales y equilibrados al nivel de todos los componentes. Tomemos por ejemplo el caso de la terminología utilizada – “sacrificio” y “ofrenda”, los términos que reflejan esencialmente el culto rendido a la divinidad – siguiendo algunos puntos referenciales en la concepción cristiana sobre este aspecto: *La Biblia, La ciudad de Dios* de San Agustín, *Tratado de la*

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>168</sup> *Ibidem*, vol. V, p. 724.

<sup>169</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. II, p. 840.

<sup>170</sup> Luis de Granada. *Libro llamado Guía de pecadores*, Capítulo XV, Cuarto documento.

<sup>171</sup> Sebastian de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, 1995, p. 784.

<sup>172</sup> *Ibidem*, pp. 875-876.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

*religión* de Santo Tomás de Aquino y *Apologética histórica* de Bartolomé de Las Casas. Distinguímos ciertas diferencias y cambios en cuanto al manejo de estos dos términos. A una primera vista cuantitativa, observamos que en la *Biblia* el “sacrificio” aparece dos veces más que la “ofrenda” (todas las estimaciones son relativas), en San Agustín veinte veces más, en Tomás de Aquino cuatro veces más y en Las Casas setenta veces más. Si hacemos excepción de San Agustín advertimos que el uso del término “sacrificio” crece más que exponencial. ¿Ahora, por qué hacer excepción de San Agustín? Porque en su obra *De civitate Dei*, la palabra “ofrenda” es utilizada sólo nueve veces y además, en la compañía del otro término, “sacrificio”, que representa aquí la forma genérica del acto ritual que está relacionado con la inmolación de Jesucristo. Otra cosa que podremos destacar de esta comparación es que aunque la “ofrenda” queda todavía pegada al sentido genérico,<sup>174</sup> el “sacrificio” se evidencia más, y esto no por la expresión del sacrificio de Cristo, sino por razones históricas, culturales – especialmente en Las Casas.

### III.1.2. La teoría aplicada

Veamos ahora como se expresa esta terminología<sup>175</sup> en la obra de los cronistas españoles en contacto con la nueva cultura indígena y si podemos probar la afirmación anterior. Empecemos por los guerreros, puesto que ellos fueron los primeros en pasar en este territorio. Generalmente, las obras de estos no abundan en tales imágenes, enfocándose más bien en lo que toca el acto guerrero y laico<sup>176</sup> que en lo religioso. Sin embargo lo hay. El Conquistador Anónimo habla de ofrendas de sangres, sangre ofrecido en sacrificio a los ídolos y trata en un capítulo entero sobre los sacrificios humanos. En conclusión se destaca la forma genérica de la ofrenda, el sacrificio como acto ritual, pero al mismo tiempo una imagen exclusiva del sacrificio sangriento, especialmente humano.<sup>177</sup> Hernán Cortés refiere solamente al sacrificio, y esto relacionado siempre a la manera sangrienta, especialmente

---

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

<sup>175</sup> Para el sacrificio estoy incluyendo también expresiones o términos adyacentes como “sacrificar”, “sacrificado”, “sangrar”, “derramamiento sangre”, “matar”.

<sup>176</sup> Especialmente Pedro de Alvarado, Vázquez de Tapia, Andrés de Tapia, Nuño de Guzmán.

<sup>177</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 36-38.

con víctima humana.<sup>178</sup> En cuanto a Bernal Díaz del Castillo predomina la misma imagen, aunque aquí encontramos muy tímido el sacrificio no-sangriento.<sup>179</sup>

Pasando a los frailes, observamos que un monje como Francisco de Aguilar no puede borrar el pasado y la mentalidad del guerrero Alonso de Aguilar, así que su relación sigue los cánones anteriores con la imagen en primer plano del sacrificio sangriento y humano.<sup>180</sup> Una imagen semejante ofrece también la *Historia de los mexicanos...*, en donde la única forma de sacrificio mencionada es la sangrienta y especialmente humana; esto tal vez debido a una memoria e información más fresca y más próxima al momento de la conquista.<sup>181</sup> En la *Relación de Michoacán* predomina la ofrenda como término genérico y el sacrificio como acto ritual, pero se constata que el primer término empieza a utilizarse más en relación con la oblación no-sangrienta: ofrenda de leña, pan de bledos, mantas, tamales.<sup>182</sup> En Vasco de Quiroga no hay referencia a la ofrenda pero sí, al sacrificio, y esto relacionado con la inmólación de una víctima humana. Diego de Landa ofrece en cambio una imagen totalmente distinta de lo que hemos visto hasta ahora. Aunque la palabra “ofrenda” tiene una cierta frecuencia (la mitad de lo usado por “sacrificio”) en su obra, la distinción es esta vez muy clara entre la oblación no-sangrienta, identificada con la ofrenda,<sup>183</sup> y la oblación sangrienta, identificada con el sacrificio; en los demás casos aparece el sintagma “ofrenda(s) y sacrificio(s)”. La imagen que presenta Toribio de Benavente es dominada por el uso del término “sacrificio” (cinco veces más que el de “ofrenda”) y aquí también se puede entrever, aunque no tan claramente como en el caso de Landa, la distinción de la ofrenda no-sangrienta, pero más que esto, la ofrenda como “oblación”,<sup>184</sup> es decir como un don sobre el cual no se actúa ritualmente. El sacrificio sigue siendo como hasta ahora, predominantemente sangriento y humano. La última imagen que analizamos es aquella de Bernardino de Sahagún, la más rica en información cultural. Como en el caso de Landa, el término “ofrenda” tiene una frecuencia bastante

---

<sup>178</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 24, 25, 132, 188,303, 445.

<sup>179</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 76, 208-209, 281.

<sup>180</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, pp. 77, 102, 103.

<sup>181</sup> *Historia de los mexicanos...*, pp. 34, 35, 47-49,56, 79.

<sup>182</sup> *Relación de Michoacán*, pp. 44, 56, 86, 197, 171,144.

<sup>183</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 90, 100, 102, 106, 108, 141,159.

<sup>184</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 52, 76, 94, 96, 160,306, 315; de hecho hasta ahora es el único cronista en donde aparece, el término “oblación”: “arribabanse más al sacrificio y oblación” cf. *ibidem*, p. 70.

grande (más de la mitad del uso de “sacrificio”); aunque muchas veces se encuentra en contextos que lo relaciona con un don no-sangriento, su significado queda vinculado más a la forma genérica de ofrenda. El sacrificio en cambio remite en general a lo sangriento, especialmente humano. Sin embargo, aparece aquí y toma amplitud un fenómeno que encontramos en Toribio de Benavente a un nivel más leve (una frecuencia igual que la “ofrenda”). Se trata de la imagen del sacrificio que se manifiesta bajo la forma del acto de matar. Y si en el caso de los otros cronistas esta imagen aparece, en las pocas veces que lo hace, en forma duplicada – de “sacrificar y matar”<sup>185</sup> – en Sahagún ésta aparece generalmente independientemente de su complemento (“sacrificio”) y además, con una frecuencia sorprendente<sup>186</sup> – tres veces más que “ofrenda” y dos veces más que la más alta expresión cultural – “sacrificio”. Es una imagen que podría reflejar un intento de desacralizar la apariencia del cuadro del “sacrificio indígena idolátrico”.

Otro fenómeno, más general, que se destaca de este retrato del sacrificio indígena es reflejado especialmente – aunque es más general – por el guerrero español. El sacrificio se reduce y se identifica con la inmolación de una víctima humana o con el derramamiento de sangre humano de tal modo que, en el caso del conquistador, casi desaparece todo otro tipo de ofrenda. Aquí se expresa de la manera más clara el acto del sacrificio, por los dos vocablos interconectados: “matar” y “sacrificar”: “*mataron niños para sacrificar*”; “*con los que de ellos mataban hacían sacrificios*”.<sup>187</sup> ¿Pero por qué esta situación? Así como lo presenta la *Biblia* y como lo fortalece Tomás de Aquino y la Iglesia católica, la práctica de inmolar un ser humano “*es recriminada en grado sumo en los sacrificios de los gentiles*.”<sup>188</sup> Tomando en cuenta esta mentalidad, la influencia negativa (al extremo) de la imagen idolátrica y la nueva experiencia del sacrificio en el territorio de la Nueva España, el acto de devoción exterior hacia la divinidad se concentra en la nueva visión especialmente sobre el más cruel y repugnante aspecto – lo humano y sangriento. Lo que actúa más aquí no es tanto la imagen del acto ritual, el sacrificio, sino más, el retrato

---

<sup>185</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 305; vol. II, pp. 53, 134; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 80.

<sup>186</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 272, 276, 277.

<sup>187</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 53, 134.

<sup>188</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. V, p. 227.



horroroso que comprende la ofrenda – víctima humana – la amplitud del fenómeno y los procedimientos de la inmolación. Siguiendo el rastro de esta imagen, el mismo sacrificio no-sangriento pasa a verse inadvertido o da lugar a una diferenciación entre dos tipos de actos-dones: ofrenda (oblación, no-sangrienta) y sacrificio (víctima, sangriento).

Otra observación que se destaca, especialmente en cuanto a los religiosos, es una cierta inconstancia terminológica en ubicar precisamente los términos de “ofrenda” y “sacrificio” y que a veces se expresan por medio de sintagmas del tipo “*ofrenda y sacrificio*”,<sup>189</sup> “*sacrificio u ofrenda*”<sup>190</sup> o imprecisiones como hemos advertido más arriba. Semejante es el caso del sacrificio de delincuentes debido a la confusión terminológica que llega a equiparar la inmolación ritual de una víctima humana con la matanza de un ser humano.

### III.2. Sacrificio y homicidio – discursos divergentes

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

El primer término de esta ecuación, el sacrificio, se presenta en toda su plenitud bajo el signo del demonio, en un tono oscuro y maléfico que analizaremos más abajo. Es una imagen espantosa por su crueldad e inhumanidad y pertenece al indígena. El indio se había presentado a los españoles bajo dos aspectos distintos, de donde la revelación de los dos espectros del idólatra y de la idolatría: el salvaje de las islas, el gentil “bueno” e “irracional” y el idólatra “civilizado” y racional de la tierra firme; uno representando la “idolatría inocente”, el otro la “idolatría demoníaca”. En la medida en que la conciencia del mal es más pronunciada, más malvado se vuelve el que la cumple e imperdonable y punible su acción. Esa imagen se extiende como una mancha oscura sobre la entera cultura

---

<sup>189</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 400, 403, 815, 698, 207; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 105, 110; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67.

<sup>190</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 88, 125, 1143.

del Otro hasta imprimirle no solamente un carácter negativo sino también de ilegitimidad. Lo que llega a reflejarse, como hemos visto anterior, incluso al nivel del sacrificio, que degenera algunas veces y será decaído de su función religiosa al acto de homicidio. Sin embargo, ese cambio se refleja especialmente en la visión del fraile (especialmente en Bernardino de Sahagún) y de ningún modo en la del guerrero español. ¿Por qué esta actitud mental tan tajante entre frailes y guerreros? Porque el guerrero necesita como escudo protector, como justificación para sus acciones bélicas la imagen de la idolatría en toda su potencia maléfica, y especialmente en su aspecto más terrible, el sacrificio humano y el canibalismo.

Pasando al segundo plano del cuadro, observemos que el homicidio se circunscribe más dentro del espacio laico, en el ámbito de la guerra. La imagen se divide aquí en dos secuencias: la una que pertenece al indígena, la otra perteneciente al guerrero español. En cuanto a la primera se constata una continuidad por el enlace con el plano sagrado, del sacrificio y canibalismo, que se muestran bastante claramente. La guerra del indígena enemigo aparece más como un soporte para el sacrificio, puesto que lo que se procura más es cautivar al adversario para entregarle al sacrificio que matarlo: “y cada [vez] que Mutezuma quería hacer alguna fiesta y sacrificio a sus ídolos, juntaba gente y enviaba sobre esta provincia a pelear con los de ella y a cautivar gentes para sacrificar.”<sup>191</sup> El canibalismo se presenta, sin embargo, en una luz más próxima a lo profano y más desacralizada. La guerra representa aquí también el medio predilecto por el cual se alimenta la imagen del canibalismo:

*“Todos los de esta provincia de la Nueva España, y aun los de otras provincias vecinas comen carne humana. Y la tienen en más estima que cualquier otro alimento, tanto que muchas veces van a la guerra y ponen sus vidas en peligro, sólo por matar a alguno y comérselo.”*<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 93; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 69; *Historia de los mexicanos...*, pp. 34, 36, 37, 41.

<sup>192</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 22, 25, 49; *Itinerario de la armada...*, p. 60; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 134.

Algunas veces esto parece el espectro de una pesadilla traumatizante que persigue al español durante su guerra con el indio: “*era tanta la multitud de gente que de todas partes había que en la ciudad cabían dentro ni fuera, la cual venía muy hambrienta a comer la carne de los tristes españoles*”.<sup>193</sup> El combate mismo del indígena se contamina del carácter maléfico – es una guerra “*cruel*”, “*cruda*”<sup>194</sup> – llegando hasta el paroxismo, a la inhumanidad:

*“En la guerra es la gente más cruel que darse puede, porque no perdonan a hermano, pariente, ni amigo, ni dejan con vida a ninguno que prenden, pues aunque sean mujeres y hermosas, las matan todas y se las comen.”*<sup>195</sup>

Lo que se refleja a su vez, generalmente, en la imagen del guerrero indígena enemigo, que se repite como un estereotipo: “*perros*”, “*rabiosos*”, “*fieros*”.<sup>196</sup> Sin embargo hay también matices apreciativos, de modo que el indígena aparece como “*león*”, “*tigre*”, “*turco diestro*”, incluso “*valiente*”.<sup>197</sup>

Aunque así, lo que se destaca en general es una imagen enteramente despreciativa, ilegítima, tanto en el ámbito de lo sagrado como en el profano. Hay, sin embargo, también una visión legítima del homicidio indígena, pero muy débil. Y ésta se refiere al derecho del indígena a la defensa natural, que permite responder a la fuerza con la fuerza para defender su libertad y vida.<sup>198</sup> Más fuerte es, sin embargo, la imagen legítima del indígena aliado, pero que toma aquí un giro negativo, condenable y reprochable – bajo la forma de la crueldad y del holocausto:

---

<sup>193</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 89; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 313, 367; vol. II, p. 164; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 76.

<sup>194</sup> Bernardino Vázquez de Tapia, *op. cit.*, pp. 41, 43; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 93; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 65; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 386; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 114, 132, 135.

<sup>195</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 25.

<sup>196</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 159, 169, 170; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 400; vol. II, pp. 38, 52, 82, 132; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 87; Bernardino Vázquez de Tapia, *op. cit.*, p. 31; *Itinerario de la armada...*, p. 71.

<sup>197</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 26, 52, 82; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 293; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 96; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 95.

<sup>198</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66.

*“y que cuando peleásemos con ellos, que los que pudiésemos matar que no quedasen con las vidas: al mancebo, porque no tome armas; al viejo, porque no dé consejo, y le dijeron otros muchos avisos”, es el consejo del indígena aliado.*<sup>199</sup>

Parece más bien que la imagen del indígena aliado supera por su ferocidad toda hipóstasis negativa e ilegítima de la imagen belicosa del indígena enemigo. La carga de culpabilidad recae así enteramente sobre el indígena. Él mismo se arruina: el enemigo por los sacrificios y el canibalismo, el amigo por la matanza y la crueldad.

En cuanto a la imagen bélica del español, a su acción se le imprime un carácter legítimo desde el principio; es vista como una guerra religiosa, contra la idolatría, evidenciada especialmente en el “discurso cristiano” que antepone a cualquier encuentro con el indígena como un escudo. La legitimidad del homicidio se refleja y se refuerza más en el caso del conquistador por medio del amparo y de la misma intervención divina. El milagro es la imagen por la cual se realiza este apoyo en momentos difíciles para los españoles, como en la batalla de Tabasco o en la de Tenochtitlan.<sup>200</sup> En este ámbito de legitimidad religiosa el conquistador es investido con la más alta dignidad – se vuelve en el guerrero de Cristo – y la muerte lo transforma en un mártir.<sup>201</sup> A veces, como contraposición a la visión del homicidio hecho por su mismo aliado indígena, aparece una leve forma de humanismo en la imagen del conquistador:

*“yo había preveído que por todas las calles estuviesen españoles para estorbar que nuestros amigos no matasen a aquellos tristes que salían, que eran sin cuento. Y también dije a todos los capitanes de nuestros amigos que en ninguna manera consintiesen matar a los que salían.”*<sup>202</sup>

---

<sup>199</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 230-231; véase también *ibidem* 192; II.53; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 137, 184, 187, 188.

<sup>200</sup> Bernardino Vázquez de Tapia, *op. cit.*, pp. 29, 41-42, 45; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 115, 313; Andrés de Tapia, *op. cit.*, pp. 76, 77; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 71; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104.

<sup>201</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 55.

<sup>202</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 188; *ibidem* p. 187; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 99.

Como una imagen normal en situaciones de guerra se inserta aquí el uso del “unto” de los indios muertos para curar las heridas de los caballos y aun de los españoles.<sup>203</sup> Aunque esto no se debe a una costumbre del guerrero europeo, tampoco al espíritu de caballerismo, sino a una situación límite de supervivencia, la imagen denota la postura degradante del indígena, considerado un simple “medicamento”. De modo que al abrigo del amparo divino se le está permitido casi todo. El homicidio, la matanza, aparece tratada en esta nueva luz como un asunto normal de la guerra: “*Y siendo informado el Marques de los de Tlaxcala que le querían matar los de Cholula, los junto en un patio e los mato.*”<sup>204</sup> La amplitud de esta actitud es expresada muy claramente por los cronistas; por algunos como mérito personal – el caso de Pedro de Alvarado – por otros en pasándola al compañero de armas – el caso de Nuño de Guzmán. El que se destaca más en este cuadro es sin ninguna duda Pedro de Alvarado, de cuyas hazañas presentamos dos imágenes, una suya, la otra de Sahagún (la masacre de Tenochtitlan):

*“y por la mucha agrura de la tierra, como digo, no se mató más gente” (cerca de Atitlán); “se metieron por los montes, que no tuve lugar de les hacer daño ninguno más de quemarles el pueblo” (Izcuintlepec); “y fué tan grande el destrozo que en ellos hicimos, que en poco tiempo no había ninguno de todos los que salieron vivos.”*<sup>205</sup>

*“Los españoles, al tiempo que les pareció conveniente, salieron de donde estaban y tomaron todas las puertas del patio, porque no saliese nadie, y otros entraron con sus armas y comenzaron a matar a los que estaban en el areito. Y a los que tañían los cortaron las manos y las cabezas [...] y hicieron una matanza muy grande. Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve. Y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos. Y por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos para matarlos.”*<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 115, 188, 191, 196.

<sup>204</sup> *Historia de los mexicanos...*, p. 64; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, pp. 67, 71, 77, 89-90; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, pp. 42; 181; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 104, 128, 133, 165, 180, 211; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 245; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 64; Pedro de Alvarado, *op. cit.*, pp. 26, 43.

<sup>205</sup> *Ibidem*, pp. 37, 39, 42.

<sup>206</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1191.

De hecho este frenesí de matar y destruir al enemigo tiene sus raíces en los mismos libros de caballería. En el *Libro del Caballero Zifar* por ejemplo, el Caballero de Dios encontrándose en la India persigue a los enemigos matándolos de tal modo que a “ninguno dejaban a vida”.<sup>207</sup> El mismo acto de matar da lugar a veces a un sentimiento de satisfacción y de placer estética:

“y nuestros amigos y los peones hacían una destrucción la mayor del mundo”; “y comenzamos a lancear en ellos, y duró el alcance cerca de dos leguas, todas llenas como la palma, que fué muy hermosa cosa”; “embestimos por medio de ellos, y quebramos infinitas canoas, y matamos y ahogamos muchos de los enemigos, que era la cosa del mundo más para ver.”<sup>208</sup>

Sin embargo, no falta el aspecto feroz del homicidio, la matanza gratuita, pero sin que esto represente una imagen generalizada.<sup>209</sup> Lo que no significa que, a veces, el conquistador, lejos de una autoridad fuerte que controle sus acciones, apelaba a excesos. El contexto mismo lo creaba: un puño de hombres circundados por lo desconocido en un mar de idolatría. Lo que se remarca también en una recomendación del mismo Cortés: “los que hicieren la guerra por cobdicia del servicio, no usarán de algunas crueldades que se suelen usar.”<sup>210</sup> Esa misma imagen tiene su correspondencia en el *Libro del orden de caballería* de Ramón Llull, quien escribe al fin del siglo XIII y en donde los caballeros en vez de “destruir a los malos hombres”, más “matan y destrozan a hombres justos y a los que más aman la paz por la guerra.”<sup>211</sup> Al réprobo que llega desde España, que condena el homicidio hecho por los conquistadores, comparándolo con el holocausto de Vespasiano o Atila,<sup>212</sup> los culpables responden motivando con la situación difícil en que se encontraban:

---

<sup>207</sup> *Libro del Caballero Zifar*, Joaquín González Muela (ed.), Madrid, Castalia, 1990.

<sup>208</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 136, 153; Pedro de Alvarado, *op. cit.*, p. 28.

<sup>209</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66; *Relación de Michoacán*, p. 293; García del Pilar, *op. cit.*, p. 190; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 85.

<sup>210</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 414-415.

<sup>211</sup> Ramón Llull. *Libro del orden de caballería*, Madrid, Alianza, 2000, Príncipes y juglares, & 48, 50.

<sup>212</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 24; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 114; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

*“Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles.”*<sup>213</sup>

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

### III.3. El misionerismo y la necesidad de entender la idolatría

Pocos de los españoles llegados en la Nueva España se preocuparon y entendieron en la vida y las costumbres de los indígenas que encontraron aquí. Entre estos, no todos dejaron testimonio o sus escritos no sobrevivieron a los siglos. Como es de suponer, los primeros conquistadores guerreros no fueron interesados, en general, en penetrar las profundidades de la religión indígena, sino más bien en los aspectos chocantes y superficiales. Los que otorgaron mayor importancia fueron algunos de los frailes, preocupados en fijar por escrito no tanto la imagen de la conquista sino sobre todo la cultura autóctona, enfocándose especialmente en la vida religiosa. ¿Por qué esta preocupación? El motivo es obvio, así como lo presenta el autor de la *Relación de Michoacán*:

*“Es un dicho muy común que dice: que naturalmente desean todos saber, y para adquirir esta ciencia se consumen muchos años revolviendo libros y quemándose las cejas [...] Vinome pues un deseo natural, como los otros, de querer investigar entre estos nuevos cristinos que era la vida que tenían en su infidelidad, que era su creencia, cuales eran sus*

---

<sup>213</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 66; véase también Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104.

*costumbres y su gobernación, de donde vinieron...; porque los religiosos tenemos otro intento, que es plantar la fe de Cristo*<sup>214</sup>

Pero las imágenes que se le relacionan son numerosas y distintas. Primeramente, en vista de este objetivo el fraile debe tener acceso directo a la cultura del Otro. Y el medio más propicio para esto es la lengua:

*“debrian los ministros dela Fee y del Euangelio, trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los Yndios, si pretender hazer los buenos cristianos. La fee se alcanza oyendo, y lo que se ha de oyr, ha de ser la palabra de Dios, y esta se ha de predicar en lengua que los oyentes entienden, porque de otra manera el que habla, será tenido por bárbaro.”*<sup>215</sup>

Las bases una vez establecidas, el segundo paso sería conocer a profundidad las costumbres de raíces barbares e idolátricas que se muestran como un verdadero bosque oscuro.<sup>216</sup>

*“Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.”*<sup>217</sup>

Pero para esto surge la necesidad de la difusión de este conocimiento completo entre los predicadores, por medio escrito, como lo hicieron Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún (por mandamiento de Francisco de Toral), Toribio de Benavente. De aquí la importancia de ciertas obras de investigación en el mismo medio indígena, dado que la simple experiencia individual no podía servir suficientemente a la meta misionaria. *“Y para saber con cuál habían hecho la cerimonia que usaban cuando tomaban mujer legítima, fue*

---

<sup>214</sup> *Relación de Michoacán*, p. 25.

<sup>215</sup> Alonso de Molina. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 2001, Prologo al lector; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1146.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 61.



*necesario revolver y saber muchas ceremonias y ritos idolátricos de su infidelidad.*”<sup>218</sup> Sólo obrando y manejando al mismo tiempo las dos culturas podía el misionario evitar ciertos peligros de una conversión superficial, ajustar ambas imágenes a un lenguaje común y hacer entender al indígena la verdadera doctrina cristiana:

*“No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Augustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de La ciudad de Dios, porque, como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional.”*<sup>219</sup>

Todo esto porque la imagen del fraile predicador en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI sufre una cierta alteración; peca dos veces. Una vez por el celo y la prisa en sentar al indígena al lado del cristiano español por una conversión superficial y la segunda vez por la ceguera y la ignorancia en cuanto a los ritos idolátricos indígenas:

*“Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan.”*<sup>220</sup>

De aquí, de esta falta de conocimiento y entendimiento podía surgir el peligro de la captura del imaginario cristiano por el mismo indígena y de la transformación del predicador español en un mero espectador u actor ineficaz en la lucha entre la fe y la idolatría: *“por falta desto podría acaecer, que auiendo de ser predicadores, lo fuesse de error y de falsedad.”*<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 926; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 361.

<sup>219</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 299.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>221</sup> Alonso de Molina, *op. cit.*, Prologo al lector; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 361.

## IV. El sacrificio indígena: la escena y sus personajes

### *La escenografía*

#### IV.1. El tiempo pagano

##### IV.1.1. Tiempo diabólico, tiempo falso

El problema de la confusión y del error en que podían caer los predicadores se refleja incluso en relación con el calendario indígena. Veamos que dice, según Bernardino de Sahagún, uno de los religiosos en su obra, respecto a ese asunto:

*“Y es de saber que en este calendario no hay cosa de idolatría. Y esto se puede de alabar por muchas razones; pero bastará decir una, y es que en esta tierra no ha muy muchos años que comenzaron las idolatrías, y este calendario es antiquísimo.”*<sup>222</sup>

He aquí también una imagen “mestiza” del idólatra, relacionada tal vez con las ideas – que circulaban en la época – sobre el origen de los indígenas y sus posibles raíces cristianas (por noticias respecto a ciertos rasgos o huellas de cristianismo – el bautismo, la cruz). Esto muestra que el indígena no era totalmente sospechoso, en todo su ser y su cultura, de idolatría; tenía también aspectos positivos. La fascinación se manifiesta especialmente en el momento cuando el cristiano recurre a una imagen superpuesta de las dos culturas, a la comparación y traducción. Es el caso del calendario adivinatorio – “astrológico”:

*“Y si los nombres de los días, semanas y años y sus figuras son de animales y de bestias y de otras criaturas, no se deben maravillar, pues si miramos los nuestros también son de planetas y de dioses que los gentiles tuvieron.”*<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 423.

<sup>223</sup> *Ibidem*, pp. 423-424.

Sin embargo, hay quien, aprovechando la experiencia del contacto cultural y utilizando la investigación desenmascara la imagen engañosa. El cómputo del tiempo entre los indígenas no solamente que es erróneo y mentiroso,<sup>224</sup> sino que además su imagen se relaciona estrechamente con la vida religiosa, con los ritos de carácter idolátrico:

*“Esta cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría, como parece en este Libro Cuarto, algunos la alabar mucho, diciendo que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía. Esto dixerón por no entender a qué fin se endereza esta cuenta, el cual es muy malo, idolátrico.”*<sup>225</sup>

En consecuencia, ese “artificio” no puede pertenecer al pensamiento humano sino que sea la “*invención del Demonio*” porque en ella no existe “*ningún fundamento de astrología natural*”.<sup>226</sup> La imagen maldita de la cuenta temporal se transfiere al tiempo mismo, que de un “tiempo pagano” se vuelve un tiempo repugnante. De modo que aparecen epítetos como “*vigilia cruel*”, “*cruel día*” o “*cruel y nefando día*” en relación con el sacrificio humano.<sup>227</sup>

#### IV.1.2. Ritmos e hipóstasis del tiempo ritual

Como ya hemos visto, un primer aspecto de las secuencias temporales lo representa el tiempo de la infidelidad. Esa edad, sin embargo, incluye una multitud de otras divisiones: el período de 52 años, el período de 20 años (entre los mayas), de 8, respectivamente 4 años, el año, el mes indígena, hasta el día y los ritmos diarios (cada uno de los cuatro momentos rituales del día: la salida del Sol, el mediodía, la víspera, la puesta del Sol).<sup>228</sup> A esta rueda cíclica regular se añade otra, irregular, y que no corresponde a la primera, el calendario adivinatorio.

---

<sup>224</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 59; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 430.

<sup>225</sup> *Ibidem*, pp. 422-423.

<sup>226</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 424, 429, 430; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

<sup>227</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 79.

<sup>228</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693; *Historia de los mexicanos...*, p. 58.

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

#### IV.1.3. Significado y dualidad del tiempo indígena

Todos estos ritmos temporales muestran la significación y la utilidad del tiempo en la sociedad indígena, que era de permitir o más bien inducir y perpetuar el contacto con el Demonio:

*“para hacerlos renovar el pacto que con él tenían, de cincuenta en cincuenta y dos años, y amedrentándolos con la fin del mundo y haciéndolos entender que él alargaba el tiempo y les hacía merced dél, pasando el mundo adelante.”<sup>229</sup>*

Pero esta coordenada cultural que era el tiempo no se reducía solamente a una sola dimensión sino que a veces se manifestaba como una dualidad. Y esta dualidad podía ser sea en forma de tiempo – divinidad así como lo presenta Diego de Landa en el caso de los mayas,<sup>230</sup> sea como espacio – tiempo, en donde ciertos lugares sagrados eran vinculados a ciertos ritmos temporales: *“Estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años.”<sup>231</sup>*

### IV.2. El espacio sagrado – lugar de encuentro con la divinidad

#### IV.2.1. Un mundo de lugares sagrados, un mundo de la idolatría

*“... fundaron aquel gran cu, en el cimiento de él habían ofrecido de todos los vecinos de aquella gran ciudad oro y plata y aljófar y piedras ricas, y que le habían bañado con mucha sangre de indios que sacrificaron, que habían tomado en las guerras, y de toda*

---

<sup>229</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 429.

<sup>230</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

<sup>231</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 218, 276.

*manera de diversidad de semillas que había en toda la tierra, porque les diesen sus ídolos victorias y riquezas y muchos frutos.*”<sup>232</sup>

La fundación del templo refleja y se confunde con la fundación misma de la idolatría, por la imagen del pacto contraído entre el indígena y el demonio, sellado con la sangre humana. Surge de aquí una imagen del fervor religioso presentado como un aspecto común de la vida religiosa indígena e ilustrado especialmente por los lugares de culto, centros sagrados y objetos de peregrinaciones.<sup>233</sup> Y esta imagen no recibe ninguna distorsión o “traducción cristiana”. Al contrario, se proyecta como una equiparación del mundo cristiano o antiguo, pagano:

*“Y que tenían a Cuzmil y el pozo de Chichenizá en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roma y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a Cuzmil, como nosotros a los lugares santos.”*<sup>234</sup>

Aun una ciudad entera, como Cholula, es vista como un “*gran santuario, como otra Roma*”.<sup>235</sup> Esa misma devoción transformaba el espacio sagrado en un espacio ritual, un lugar donde el hombre podía establecer el contacto con la divinidad: “*y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada, y decían todos «ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses».*”<sup>236</sup>

Otra imagen que se vislumbra en las obras de los cronistas es ilustrada por la grandeza y la multitud de edificios religiosos y espacios religiosos; otro espejo del fervor religioso indígena. Así, Bernardino de Sahagún enumera en México – Tenochtitlán setenta y ocho edificios religiosos,<sup>237</sup> Toribio de Benavente menciona en Cholula más de trescientos templos,<sup>238</sup> en tanto que Hernán Cortés, para la misma ciudad afirma: “y

---

<sup>232</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 283.

<sup>233</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 70-71; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 99, 247, 285.

<sup>234</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88.

<sup>235</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 70.

<sup>236</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 65.

<sup>237</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 272-281.

<sup>238</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 70.

*certifico a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientas treinta y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de mezquitas.*<sup>239</sup> Pero la imagen no se limita sólo a la ciudad, al espacio habitado, sino que se extiende al entero mundo indígena: “*y en los mogotes y cerrejones y lugares eminentes, y por los caminos y entre los maizales había otros muchos pequeños.*”<sup>240</sup> Como se observa, el espacio religioso se proyecta mucho afuera de la ciudad: pueden ser las cumbres de las montañas, las encrucijadas de los caminos, algunas fuentes o ciertos lugares en la laguna de México, pozos naturales (en la zona maya), cuevas, incluso cualquier lugar donde pernoctaban los caminantes.<sup>241</sup>

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

En cuanto a la grandeza de ciertos edificios, se superpone la misma proyección cristiana. Es una proyección ésta vez bíblica, en donde los templos indígenas son equiparados con los edificios de las tribus judías:

*“La manera de estos templos nunca fue vista ni creo que hoy día [oída] en la Escritura, si no es en el Libro de Josué, que hace mención de un grande altar que hicieron los dos tribus y medio, conviene a saber, el tribu de Rubén y el de Gad y el medio de Manasés, cuando después de conquistada la tierra de promisión, a la vuelta que se volvían a sus casas e posesión, edificaron cerca de Jordán altare infinitm magnitudinis”.*<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 51; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 285; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 84.

<sup>240</sup> *Ibidem.*

<sup>241</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 273, 442, 977, 976, 208, 1143, 79; *Relación de Michoacán*, p. 54; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 88, 157; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379.

<sup>242</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 82.

Más que esto, la pirámide de Cholula es vista como una imagen de la torre de Babel en el Nuevo Mundo: “*Los de Chollola comenzaron uno extremadísimo de grande [...] Estos quisieron hacer otra locura semejante a los edificadores de la torre de Babilonia.*”<sup>243</sup>

#### IV.2.2. Mirar, traducir y sentir el espacio sagrado indígena

La mirada del Otro, la mirada cristiana distorsiona a veces las imágenes de tal manera que le transpone en su lenguaje para adaptarle a su propia visión. Así, la imagen se vuelve más comprensible, más familiar. El edificio religioso indígena recibe de ésta manera diferentes “traducciones” en función de la visión cultural de cada espectador. A veces el lugar de culto aparece como “*oratorio*”, otras veces como “*adoratorio*” o “*templo*”.<sup>244</sup> Sin embargo no falta el reflejo idolátrico asociado a un antiguo y familiar enemigo infiel, el moro. En este caso el templo indígena no es otra cosa que una “*mezquita*”. ¿Y donde podía proyectarse de tal manera esta imagen más que en la visión del guerrero?<sup>245</sup> Sin embargo, la “traducción” va mucho más profundo, determinando a Díaz del Castillo exclamar: “*y un poco apartado del gran cu estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno [...] Yo siempre le llamaba [a] aquella casa el infierno.*”<sup>246</sup> Al polo opuesto de este “*translatio*” se encuentra la equiparación del espacio pagano con el cristiano: el templo indígena ya no es la proyección pagana anterior sino la del lugar sagrado por excelencia – “*la iglesia*” – aunque (velada) no por completo – “*a su modo*”. Tenemos que advertir, sin embargo, que esta imagen es única entre los cronistas; y quien podía utilizarla si no un religioso, pero no cualquier sino un guerrero que viste el hábito monacal dominicano – fray Francisco de Aguilar.<sup>247</sup> La “*iglesia*” indígena no es la única imagen de este tipo. Hay otra más; es aquella de los edificios que habitaban los sacerdotes indígenas, las mujeres devotas de algún templo o los jóvenes del *calmecac*: el “*monasterio*”.<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>244</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 79, 977; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 48, 247, 285; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38.

<sup>245</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 51, 260; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 21, 33, 45.

<sup>246</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284; la misma imagen en Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 37.

<sup>247</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, pp. 71, 79, 80, 103.

<sup>248</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 275, 278, 650; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 285.

La imagen del espacio ritual es receptada de manera distinta en función del valor de juicio. Frente al edificio visto con el ojo religioso esto aparece como una “*maldita casa*”<sup>249</sup> y el sentimiento que despierta va desde la admiración por “*una cosa nunca vista ni oída*”<sup>250</sup> – al primer contacto – hasta el horror y espanto:

*“porque tenía la boca de la una puerta una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para tragar las ánimas; y asimismo estaban unos bultos de diablos y cuerpos de sierpes junto a la puerta, y tenían un poco apartado un sacrificadero, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y costras de sangre”*.<sup>251</sup>

Otras veces, el ojo estético deja entrever otro aspecto – la suntuosidad, la hermosura, la belleza de los edificios religiosos indígenas<sup>252</sup> hasta transformarse en una verdadera imagen idílica, privada de la “mancha” idolátrica: “*Tenían todos aquellos teucuales y salas y patios muy encalado y muy limpio, y había algunos huertecillos de árboles y flores.*”<sup>253</sup> Toda esta imagen por la blancura de los edificios hace que la mirada repose como en una imagen maravillosa.<sup>254</sup> Sin embargo, el demonio del oro no duerme y actúa sin cesar en la imaginación del conquistador:

*“Y nuestros corredores del campo, que iban a caballo, parece ser llegaron a la gran plaza y patios donde estaban los aposentos, y de pocos días, según pareció, teníanlos muy encalados y relucientes [...] y pareció al uno de los de [a] caballo que era aquello blanco que relucía plata, y vuelve a rienda suelta a decir a Cortés cómo tienen las paredes de*

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, pp. 280, 284.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 284; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 44.

<sup>252</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 285, 247; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 260; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 21, 33.

<sup>253</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 83; véase también el marco artificial de la naturaleza representado por el edificio que Sahagún llama Teutlalpan, cf. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 273.

<sup>254</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 45.



*plata, y doña Marina y Aguilar dijeron que sería yeso o cal, y tuvimos bien que reír de su plata y frenesí, que siempre después le decíamos que todo lo blanco le parecía plata.*”<sup>255</sup>

### IV.3. Un mundo nuevo y sus demonios

El verdadero culpable y causa de la idolatría entre los indígenas, según fray Bernardino de Sahagún, no era otro que el mismo enemigo de la humanidad, el diablo: “*Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados.*”<sup>256</sup> Y esto porque el hombre no tiene la facultad de discernir entre el bien y el mal que sólo después de llegar al conocimiento de la verdadera fe. De esta manera, el combate entre los humanos y el mal será desigual y el vencedor será el demonio. Así lo afirma también Santo Tomás de Aquino cuando dice: “*Pero los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son fuertes y astutos.*”<sup>257</sup> De aquí sobresale una imagen del indígena – más que infiel o herético (porque ésta es relacionada más bien con el rechazo de la fe de la cual ya tiene conocimiento) – inocente, lleno de devoción, pero de una devoción errónea. Esta imagen del mal a quien se dirige la entera atención del indígena se expresa de varias formas, abarcando un amplio campo semántico. En este sentido se podrían destacar, virtualmente, dos niveles discursivos en las obras de los frailes, especialmente: el discurso “etnográfico”- cuando se habla del dios indígena – y el discurso evangelizador – cuando se remite a la imagen del demonio. De hecho, ese desfase se debe solo a la terminología manejada por los autores y a la visión perseguida. Porque, en efecto, la imagen es la misma, ubicada y surgida de la mentalidad cristiana, la imagen del mal espíritu. Veamos sin embargo el espectro terminológico de la visión dentro del discurso del cronista.

La más común imagen es aquella de “dios” y se encuentra tanto en la visión de los frailes como de los guerreros: “*ofrecía su incienso al mismo fuego, que lo tenía por dios, y*

---

<sup>255</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 144.

<sup>256</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 120.

<sup>257</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, p. 955.

*también en reverencia del sol y de los otros dioses*“, “*Donde tenían su dios principal a nadie era permitido entrar...*”<sup>258</sup>

La segunda forma en la cual se encuentra la imagen de la divinidad indígena es aquella del “demonio”: “*no hubo reino en el mundo donde Dios nuestro Señor fuese tan deservido, y adonde más se ofendiese que en esta tierra, y adonde el demonio fuese más reverenciado y honrado.*”<sup>259</sup> Y el espectro llega en fin a la verdadera forma consagrada como el mal por excelencia – el “*diablo*”.<sup>260</sup> Algunas veces el diablo y el demonio funden en una misma escena: “*Es cosa notoria que aquellas gentes veían al diablo en esas figuras que hacían y tenían por ídolos, y que el demonio entraba en éstos...*”<sup>261</sup>

Pero lo que atrae más la atención es la imagen bipartita de la divinidad indígena, vista en el mismo contexto como dios y demonio / diablo:

*“porque para cumplir con sus crueles dioses y para solemnizar sus fiestas y honrar sus templos, andaban por muchas partes haciendo guerra y salteando hombres para sacrificar a los demonios y ofrecerles corazones y sangre humana.”*<sup>262</sup>

Sin embargo, la distinción se observa indirectamente por el carácter del dios gentil – la crueldad – como en la cita anterior.<sup>263</sup> Cual será la razón de todo este amalgamo terminológico, los autores no lo aclaran. Pero la respuesta se encuentra en la Biblia y la literatura teológica. Tanto San Agustín como Santo Tomas de Aquino, remitiéndose a la Biblia, afirman que “*todos los dioses de los gentiles (paganos) son demonios*”.<sup>264</sup> Y “*estos*

---

<sup>258</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 315; véase también p. 379; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 44, 86; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

<sup>259</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 340, 379; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 108.

<sup>260</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 724; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 158, 173; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 251, 455; Andres de Tapia, *op. cit.*, pp. 99, 110; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 250 .

<sup>261</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>262</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 419; véase también pp. 32, 33; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 681.

<sup>263</sup> Véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 351; de hecho esta característica no puede pertenecer al Dios cristiano que solamente en ciertas circunstancias – además de Yahvé de los judíos, la misma divinidad cristiana puede ser fuente de castigo para infieles, pero esto no es crueldad – en la visión cristiana.

<sup>264</sup> San Agustín, *op. cit.*, libro I, 29; Santo Tomas de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, p. 197.

falsos dioses o deidades”<sup>265</sup> no son otra cosa que los ángeles caídos, malos, que cayeron en pecado por la exhortación persuasiva del primer ángel rebelde. Ese primer ángel rebelde, principio del mal y que lleva muchos nombres – Belcebú, Satanás, Lucifer... – es visto generalmente como el príncipe (el Diablo, el Demonio) de los otros ángeles caídos (espíritus malos) – los demonios o los diablos.<sup>266</sup> Además, la distinción teológica entre el Diablo como príncipe del mal y sus seguidores, los demonios, es varias veces confusa en el folclore: en inglés, francés, italiano y español persiste desde tiempos remotos la ambivalencia entre “diablo” y “demonio” como sinónimos.<sup>267</sup>

Otra visión confusa interviene cuando la divinidad indígena es proyectada como ídolo: “*Donde tenían su dios principal a nadie era permitido entrar*” dice el Conquistador Anónimo refiriéndose a la estatua, la imagen de la divinidad.<sup>268</sup> Por otro lado, Diego de Landa afirma: “*Tantos ídolos tenían que aún no les bastaban los de sus dioses...*”, lo que remite a la imagen de una simple representación de la divinidad – “*Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad...*”.<sup>269</sup> Es una visión que sobrepasa el aspecto teológico, puesto que el mismo Tomás de Aquino afirma: “*Fueron los mismos demonios, que en los ídolos se mostraron como dignos de culto a los hombres ignorantes, respondiendo a sus preguntas y realizando obras que a ellos les parecían milagrosas.*”<sup>270</sup>

Aún más, sobresale como imagen la importancia ritual de esta transformación por medio de un traslado de esencia espiritual. No el objeto – ídolo tiene las virtudes malélicas, sino el “alma” que lo habita y que fue introducida mediante una sacralización idolátrica. El mismo Diego de Landa refiriéndose a los ídolos – objetos añade: “*mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias...*”<sup>271</sup> Ahora bien, el mismo teólogo aclara la distorsión terminológica y la

---

<sup>265</sup> San Agustín, *op. cit.*, libro II, 23.

<sup>266</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 1, pp. 586, 590; véase también Rodrigo Fernández de Santaella. *Vocabularium ecclesiasticum...* Salmanticae, 1540, p. 102, en <http://www.ucm.es/BUCEM>.

<sup>267</sup> Jeffrey Burton Russell. *Lucifer - The Devil in the Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984, p. 65; lo mismo expresa el diccionario de Covarrubias, cf. *op. cit.*, pp. 404-405.

<sup>268</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

<sup>269</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88, 89.

<sup>270</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. 4, p. 133.

<sup>271</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89; lo mismo cuando hace referencia a la creación de estatuas, al “comenzar su labor de dioses”, p. 144; véase también el adornamiento ritual de los báculos del mercader mexicano que “*después de enpapelado le adoraban como dios*”, cf. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 798.

equivalencia dios / ídolo. Según él, “*cuando al ídolo lo llamamos Dios, con el nombre Dios entendemos que se indica algo que algunos opinan que es Dios.*”<sup>272</sup> Con esta acepción podríamos afirmar de algún modo que el teólogo será uno de los primeros fenomenólogos de la religión en la medida en que aplica a un fenómeno o aspecto cultural común para varios pueblos un mismo término. Aquí no se trata de una interferencia cristiana como en el caso de las crónicas españolas, porque existe una gran distinción entre los dos tipos de obras – una de carácter “científico”, regulador, de la doctrina, y las otras de carácter narrativo, histórico.

Una última imagen, totalmente diferente de las otras y que marca un fenómeno de asimilación involuntaria intercultural es la “divinidad – teutl”. Este término, aunque hace referencia sólo a la divinidad indígena viene a constituirse en una variante “indigenista” de la visión de los conquistadores: “*porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban teutl; quiere decir <<dios>>*”.<sup>273</sup>

La imagen del demonio se constituye en el eje en torno al cual se articula la práctica idolátrica indígena. Veamos ahora como se define la idolatría dentro de la mentalidad cristiana por vía teológica. Conforme al mismo Tomás de Aquino,

*“por la costumbre, generalizada entre los gentiles, de dar culto a toda clase de criaturas por medio de imágenes, se impuso con el tiempo la palabra idolatría, para significar con ella todo culto dado a las criaturas, aunque se les ofreciera sin imágenes.”*<sup>274</sup>

En este sentido el mundo indígena es muy prolífico; cada provincia, cada pueblo tiene sus propios dioses y la naturaleza de estos es muy diversa “*porque según los lugares adoran el sol, la luna, las estrellas, las serpientes, los leones u otras fieras semejantes*”.<sup>275</sup>

Esa imagen general se explica por la inclinación “idolátrica” de los indígenas, ya subrayada por el teólogo dominico, de relacionar aspectos o manifestaciones exteriores a las cosas o criaturas de la naturaleza. Por ejemplo, el Sol es adorado por su lindeza, el mar por su

---

<sup>272</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. I, p. 196.

<sup>273</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 983.

<sup>274</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 129.

<sup>275</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

grandeza y ferocidad etc. Hasta los signos del calendario eran venerados: “*Después de los arriba dichos, cortaban otros papeles para ofrecer a Ce Coatl Útili Melahuac, que es uno de los veinte caracteres o signos de la arte adivinatoria*”.<sup>276</sup>

Hay sin embargo excepciones, pero éstas en relación con pueblos “pobres” espiritualmente y desde el punto de vista de la civilización, como los chichimecas que no tenían que un sólo dios, el Sol.<sup>277</sup> Otras veces, la divinidad llega proyectarse en y por la persona de un ser humano, convertido en dios – como el caso de Quetzalcóatl – por la obnubilación o la sencillez de la razón humana: “*Adoraban a un sólo señor que tenían por dios, al cual le llamaban Quetzalcoatl...*”<sup>278</sup> Algunas veces, el cuadro mítico es reemplazado por el histórico. Así, refiriéndose a una batalla que tuvieron los españoles en Chiapas, Bernal Díaz del Castillo afirma: “*traían en medio de sus escuadrones una india algo vieja y muy gorda, y, según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivina...*”<sup>279</sup>

Sin embargo, dentro de esta multitud de divinidades se vislumbra una cierta jerarquía. Así, la visión enfoca la presencia de divinidades secundarias y divinidades principales.<sup>280</sup> Más que esto, existen dioses que pertenecen a ámbitos culturales diferentes; es el caso de Quetzalcóatl: “*... este Quetzalcoatl tuvieron los indios de la Nueva España por uno de los principales de sus dioses...*”<sup>281</sup> Aún más, la misma divinidad podría tener nombres diferentes en función del ámbito cultural de proveniencia.<sup>282</sup> La imagen jerarquizada del panteón indígena pocas veces llega a ser encabezada por una pareja creadora y amparadora de todo lo existente en el mundo.<sup>283</sup> La multitud de los dioses tenía una cierta razón, además de aquella representada por sus funciones “naturales”; así, además de las funciones y el amparo común ofrecido a la entera comunidad, algunos grupos

---

<sup>276</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 983; 799; en la *Historia de los mexicanos...* el único término utilizado para la divinidad indígena es “dios”.

<sup>277</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

<sup>278</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953.

<sup>279</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 137.

<sup>280</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 13, 339; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

<sup>281</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 13.

<sup>282</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 34.

<sup>283</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 953.

profesionales o actividades social – culturales tenían un “abogado”<sup>284</sup> propio: los mercaderes, los amantecas, las parteras, el juego de pelota, la guerra etc.<sup>285</sup>

La variedad de los amparadores divinos se refleja en la diversidad de los tipos de ídolos:

*“Tantos ídolos tenían que aún no les bastaban los de sus dioses, pero no había animal ni sabandija a los que no les hiciesen estatuas, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas. Tenían algunos pocos ídolos de piedra y otros de madera y de bultos pequeños, pero no tantos como de barro.”*<sup>286</sup>

Hasta el ser humano mismo, hombre o mujer se encuentra bajo este vestido: *“también halle dos hombres de grandes estaturas, labrados de piedra, cada uno de una pieza, en carnes, cubierta su honestidad como se cubrían los indios”*<sup>287</sup> No falta ni partes del cuerpo humano como en la región de Pánuco: *“y en otras provincias, particularmente en la de Pánuco, adoran el miembro viril y lo tienen en sus mezquitas.”*<sup>288</sup>

La imagen se diversifica tanto en función de la forma como de la materia constitutiva de los ídolos y las imágenes “negativas” son muy escasas, como el caso de los chichimecas antiguos que no tenían ídolos.<sup>289</sup> Sin embargo, además de ser una visión de “idolatría” excesiva la imagen induce también la idea de la efervescencia religiosa de los indígenas. Diego de Landa en otro pasaje compara este cuadro pagano con el Panteón de Roma.<sup>290</sup>

Otra imagen que se destaca en medio de este amalgamo nebuloso y enloquecedor del mundo divino indígena es el carácter privado de la posesión de ídolos, además de aquel de índole público, comunitario. Por esta vía cada indígena podía obtener el amparo y el beneficio de la divinidad. *“tenían los señores sacerdotes y gente principal oratorios e*

---

<sup>284</sup> El término es utilizado por Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379.

<sup>285</sup> *Ibidem*, pp. 379, 380; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 798, 812, 846, 799; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 85.

<sup>286</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 137, 206; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143.

<sup>287</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 44, 158; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 47.

<sup>288</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

<sup>289</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

<sup>290</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 158.

*ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares*” dice Diego de Landa.<sup>291</sup> Pero el altar del mismo fuego representaba en cada casa un sustento particular;<sup>292</sup> lo mismo acontecía con los báculos de los mercaderes. Se insinúa dentro de este marco privado aun la imagen del ídolo como objeto familiar sagrado y heredable: “*Los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia.*”<sup>293</sup>

La imagen que se construye alrededor de la figura del mal, el demonio, llega hasta la invectiva pero no le toca directo sino indirectamente; generalmente ésta se dirige al recipiente que recibe el espíritu maléfico, al objeto, al ídolo. Así, éste es “*el maldito*”, “*el malo*”.<sup>294</sup> Conforme a la idea de objetos endemoniados, estos artefactos podían poseer la “virtud” de inducir, en cierto momento, manifestaciones maravillosas engañosas del demonio:

*“Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino.”*<sup>295</sup>

Mediante los recipientes sacralizados, los ídolos, el indígena podía comunicarse con el demonio.<sup>296</sup> Y lo que le comunicaba el demonio era, naturalmente, sólo maldades. En este sentido lo expresa Bernal Díaz del Castillo en el momento en que los españoles dominaban a los mexicanos en su propia ciudad y se habían apropiado de su oro:

*“... y les dijo el ídolo que mirasen que todo el oro que solían tener para honrados lo habíamos deshecho y hecho ladrillos, y que mirasen que nos íbamos señoreando de la tierra y que teníamos presos a cinco grandes caciques, y les dijeron otras maldades para atraerlos a darnos guerra.”*<sup>297</sup>

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>292</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 315.

<sup>293</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>294</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 330; vol. 2, pp. 39-40, 42; vol. II, pp. 42, 140, 206.

<sup>295</sup> Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, vol. IV, p. 128.

<sup>296</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 42; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 724; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; *Itinerario de la armada...*, pp. 59-60.

<sup>297</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 330.

Esto sí que fue una verdadera maldad de parte del demonio: en el momento del triunfo que les castigue a los españoles. Aunque poderoso en su ámbito inicial y durante su tiempo, de la gentilidad o maldad, delante de la cruz cristiana, así como vimos antes, en una guerra de los símbolos, el demonio se retrae vencido.

La visión de los cronistas, sea laicos, sea religiosos, no escapa sin embargo de la proyección cristiana pues es la única vía poderosa por medio de la cual se puede entender – traducir lo nuevo. La misma doctrina cristiana es prolongada como proyección reflejo sobre la religión indígena en un intento de acercamiento por medio de la comparación. De este modo aparece la imagen de la cruz entre los infieles, imagen que se vincula con aquella de un supuesto origen lejano, de una descendencia común: *“Adoran una cruz de mármol, blanca y grande, que encima tiene una corona de oro; y dicen que en ella murió uno que es más lúcido y resplandeciente que el sol.”*<sup>298</sup>

No solamente los símbolos, sino también las costumbres cristianas lanzan esta proyección sobre la cultura indígena en una imagen que refuerza la intensidad del sentimiento religioso del indígena y su inocencia al mismo tiempo – la creencia en un dios pero que no era el verdadero Dios:

*“Estas e otras cerimonias guardaban en sus guerras, como gente ciega y que servían a los crueles demonios, también ellos lo eran y pensaban que hacían gran servicio a Dios, ca ciertamente todas las cosas que hacían las aplicaban a Dios, como si lo tuvieran delante los ojos; hasta lo que comían, lo primero era quitar un poquito y ofrecérselo al demonio, y de lo que bebían echaban un poco fuera por la mesma intención, y [de] las rosas que les daban cortaban un poco, antes [que] la oliesen, para ofrecer a Dios...”*<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> *Itinerario de la armada...*, p. 74.

<sup>299</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 351-352.



## *Los personajes*

### IV.4. Actores e hipóstasis

#### IV.4.1. El sacerdote indígena

##### IV.4.1.1. Aspectos de vida sacerdotal

Aunque la imagen del sacerdote indígena se presenta generalmente de manera estereotipada – y lo vamos a ver más abajo – hay sin embargo una variedad de reflejos en función del contexto en donde se ubica su presencia y con el cual se relaciona: sea culturas indígenas distintas, sea cosmovisiones distintas de los cronistas o imágenes instantáneas reflejadas y fijadas en la visión del español.

La imagen de la vida sacerdotal en la sociedad indígena se remonta en los primeros años de la infancia, cuando los niños, especialmente los de noble linaje eran entregados en edificios especiales – calmecac – donde recibían y llevaban una vida religiosa.<sup>300</sup> En cuanto a la elección del sacerdote la imagen sigue el específico cultural: los tarascos recibían por herencia este oficio y eran casados, en tanto que entre los mexicanos encontramos dos variantes – para el guerrero (Bernal Díaz) eran hijos de principales, para el fraile (Sahagún y Benavente) la elección no tenía en cuenta el linaje sino la devoción y la buena vida.<sup>301</sup> La imagen es distinta en lo que toca el genero: igualmente que en cristianismo no existe una categoría de sacerdotisas, pero hay una categoría de religiosas. En cambio hay una discrepancia en cuanto a la participación de la mujer al ritual religioso en el templo, que es prohibida en la cultura maya: “*se juntaban todos los varones en el patio del templo, solos, porque en ningún sacrificio o fiesta que en el templo se hacía habían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de hacer sus bailes.*”<sup>302</sup>

La imagen que destaca más es aquella de la muchedumbre del cuerpo sacerdotal indígena. Es una imagen – espejo del templo indígena: “*vinieron los papas de toda la*

---

<sup>300</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 341, 650.

<sup>301</sup> *Relación de Michoacán*, p. 196; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 340; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 51.

<sup>302</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 131.

provincia, que había muchos por los grandes adoratorios que tenían.”<sup>303</sup> En todos los relatos de la conquista y especialmente en la de Bernal Díaz del Castillo cada encuentro con los indígenas es acompañado por la imagen del sacerdote; es una imagen estereotipada que queda en la retina del guerrero, más que en la del monje cristiano. La imagen ofrecida por Sahagún y Benavente y por los frailes en general es algo más clara, debido a una visión en donde un factor importante lo representa no solamente la propia experiencia sino también la investigación sobre el Otro. Interviene aquí la imagen jerárquica del sacerdocio indígena. En este sentido Toribio de Benavente afirma que “*estos ponían los papas con parecer de Mutizuma, y en cada templo había uno y no más*”<sup>304</sup> en tanto que Sahagún presenta la estratificación de la clase sacerdotal en una escala gradada desde los “*ministros menores*” hasta el “*sucesor de Quetzalcoatl*”.<sup>305</sup>

Un aspecto de la vida sacerdotal que sobrepasa el aspecto domestico general y que recuerda de las órdenes religiosas militares cristianas se vislumbra en la imagen del sacerdote –guerrero y su vinculación con la guerra. No solamente que estos acompañaban el ejército en sus campañas<sup>306</sup> sino que había ciertas categorías de sacerdotes, “*sátrapas que ya habían hecho hazañas en la guerra, que habían capturado tres o cuatro.*”<sup>307</sup>

#### IV.4.1.2. La proyección cristiana

Igualmente que el espacio ritual, el sacerdote indígena no escapa a la imagen “cristianizada”. La traducción se manifiesta ésta vez en relación con dos aspectos principales: la organización jerárquica y la vestimenta del sacerdote indígena. En cuanto al primero encontramos equivalencias que van desde el más alto rango – el sumo pontífice – y continua con los escalones subordinados – “*cardenal*”, “*diacono*”, “*acólito*”, “*capellán*”, hasta el último – “*sacristán*”.<sup>308</sup> Las devotas que servían en el templo del demonio aparecen

<sup>303</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 219; “Habría más de cinco mil hombres para el servicio de este ídolo” dice Andrés de Tapia, *cf. op. cit.*, p. 108.

<sup>304</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 50.

<sup>305</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 200, 341, véase también esta jerarquía en *Relación de Michoacán*, pp. 195-196; Andrés de Tapia, *op. cit.*, p. 108.

<sup>306</sup> *Relación de Michoacán*, p. 196; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 765-766.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>308</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 200, 341; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 50-51, 61, 72; *Historia de los mexicanos...*, p. 71.

como “*las vírgenes religiosas que se llaman las hermanas*”, aun “*monjas*”.<sup>309</sup> La vestimenta del sacerdote indígena induce a su vez la imagen del “*canónigo*” o “*dominico*”:

*“El hábito que traían aquellos papas eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobs, largas hasta los pies, y unos como capillos que querían parecer a los que traen los canónigos, y otros capillos traían más chicos, como los que traen los dominicos.”*<sup>310</sup>

De todo esto no puede faltar obviamente la referencia bíblica. Los mayores sacerdotes son parecidos a los “*nazareos*”<sup>311</sup> o a los profetas: “*Teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras. Y así, acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas.*”<sup>312</sup>

#### IV.4.1.3. La cara oscura del sacerdote indígena

Así como lo hemos mencionado más arriba hay una imagen estereotipada del sacerdote indígena y ésta es oscura. Lo que contribuye a este cuadro es el aspecto físico y los rasgos que se construyen alrededor de su actividad. Físicamente, el sacerdote indígena se presenta como una persona impura, indigna de servir al Dios cristiano: “*Andaban muy sucios, tiznados y muy marchitos y consumidos en el rostro.*”<sup>313</sup> Este aspecto repugnante se debe a los cabellos muy largos, muy feos y muy sucios “*que nunca los cortaban, ni lavaban, ni peinaban*”, “*llenos de sangre pegada y muy enretrados, que no se podían esparcir*”,<sup>314</sup> a las uñas que “*nunca cortaban*”<sup>315</sup> y al hecho de no bañarse,<sup>316</sup> por lo cual “*andaban cargados de piojos*”.<sup>317</sup>

---

<sup>309</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 650; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 75.

<sup>310</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162; *ibidem* pp. 72, 220.

<sup>311</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67.

<sup>312</sup> Respuesta sobre la visión del calendario indígena de otro religioso, cf. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 426.

<sup>313</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>314</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 162, 48, 220; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

<sup>315</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 50; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 220.

<sup>316</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 50, 67; implícito referente al cabello ensangrentado.

<sup>317</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

En directa relación con la impureza del sacerdote se presenta la imagen de su cargo; por ser vinculado con servir a los ídolos es presentado como un “*cruel oficio*”,<sup>318</sup> por lo cual los epítetos negativos se amontonan en torno a su imagen. El sacerdote indígena aparece así como una persona “*sodomítica*”, “*detestable*”, “*malvada*”, “*sayón*”, “*cruel verdugo*”, “*carnicero del demonio*”.<sup>319</sup> Las últimas dos imágenes convergen y remiten a otra más común – aquella del sacerdote como sacrificador hacia el demonio y especialmente de personas humanas: “*más olvidada toda natural piedad u toda ley de razón, les hacían sacrificios de personas humanas con tanta facilidad como si sacrificasen aves.*”<sup>320</sup> El aspecto de la crueldad y la bestialidad se completa con la imagen del sacerdote caníbal: “*y a las veces estos corazones los comían los sacerdotes o alfaquies viejos*”.<sup>321</sup>

Sin embargo, con esto el imaginario del sacerdote indígena todavía no llega a su punto culminante. Aquí es donde la representación sobrepasa el límite de la persona, del ser humano, proyectando la imagen de un ser inhumano, aun diabólico. Y este cuadro se construye y ordena poco a poco empezando con la vestimenta, el aspecto físico, el olor. El punto de partida lo representa obviamente la proximidad y la contaminación del demonio: “*Los más idolatras eran los sacerdotes*”.<sup>322</sup> La vestimenta del sacerdote se vuelve en la imagen de la vestidura del demonio,<sup>323</sup> “*pintada de huesos de muertos*”.<sup>324</sup> Los rasgos se oscurecen todavía más y ahora parecen “*negros como los que salen del infierno*”<sup>325</sup> y desparramando un olor pestilencioso que recuerda la imagen del cadáver y del Infierno: “*y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta*”.<sup>326</sup> Y con esto la transformación es completa: “*que no solamente parecían ministros del demonio, más ese mismo demonio*”.<sup>327</sup> Helo ahora aquí, pasado del otro lado de la humanidad, como una

---

<sup>318</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 62.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 305; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 91, 159; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 63, 67; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 39-40.

<sup>320</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 159; *Relación de Michoacán*, p. 196; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 219, 766.

<sup>321</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 62.

<sup>322</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

<sup>323</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 249.

<sup>324</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 772.

<sup>325</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 380.

<sup>326</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

<sup>327</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 67; véase también *Historia de los mexicanos...*, p. 45.

imagen de fantasma – “*Andaban de noche, como stantiguas en romerías*”<sup>328</sup> – o de ser inhumano que no come humanamente – “*y lo que yo les veía comer eran unos meollos o pepitas del algodón cuando lo desmontan, salvo si ellos no comían otras cosas que yo no se las pudiese ver.*”<sup>329</sup>

#### IV.4.1.4. El “buen” idólatra

Sin embargo, el “diablo” (sacerdote) no es (siempre) tan negro. Un primer aspecto mencionado más arriba que viene a ser, si no infirmado, por lo menos atenuado, se refiere a la limpieza corporal del sacerdote. Aunque la imagen anterior, más fuerte, lo presenta como una persona sucia que nunca se bañaba, se evidencia, aun débilmente, la purificación – de carácter ritual – del sacerdote: “*Y todos estos cuatro días, a la media noche, después de haber incensado y ofrecido sangre, se bañaban en un alberque por hacer penitencia como siempre lo hacían los sátrapas todas las medias noches.*”<sup>330</sup>

Mucho más fuerte se vislumbra la imagen moral de la vida sacerdotal y religiosa, dominada por la limpieza, la honestidad, la humildad y la castidad.<sup>331</sup> Y las cualidades, si no generalmente, por lo menos para los sumos sacerdotes alcanzan una imagen impresionante por el nivel de la virtud y de la perfección: “*el que era virtuoso y humilde y pacífico y considerado y cuerdo, y no liviano, y grave y riguroso y celoso en las costumbres, y amoroso y misericordioso, y compasivo y amigo de todos, y devoto y temeroso de Dios.*”<sup>332</sup> Todo esto lleva a la exacerbación de la imagen, al sacerdote “*muy venerable y muy grave, y estimado como dios*” (por los suyos) y al “*bendito*”.<sup>333</sup> Sin embargo, la más fuerte imagen del “buen” sacerdote, bien intencionado pero hacia una destinación errónea, se refleja por la comparación con el sacerdocio cristiano:

---

<sup>328</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; stantigua > estantigua = de huest antigua, “procesión de fantasmas, o fantasma que se ofrece a la vista por la noche, causando pavor y espanto”.

<sup>329</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

<sup>330</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 773; véase también pp. 202, 208, 961.

<sup>331</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 650; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 398; el mismo Cortés recurre a la honestidad de los dos papas para enterrarse de la traición de los cholultecas, cf. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 241.

<sup>332</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 341.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 651; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 126.

“Por lo cual, tú, sacerdote de Dios, dime si has mirado con advertencia el oficio de estos sacerdotes tristes del demonio, y de todos los que en las divinas letras hallamos lo fueron en los pasados tiempos, cuán enojosos y largos y muchos eran sus ayunos, más que los tuyos: qué tantos más continuos en las vigalias y en sus miserables oraciones que tú; cuán más curiosos y cuidadosos de las cosas de sus oficios que tú del tuyo; con cuánto mayor celo que tú entendían en enseñar sus pestíferas doctrinas, y si de esto te hallaras en alguna culpa, remédiala y mira que eres sacerdote del alto señor que con sólo el oficio te obliga a procurar vivir en limpieza y cuidado, limpieza del ángel cuanto más del hombre.”<sup>334</sup>

#### IV.4.2. La víctima humana. Imágenes y actitudes

##### IV.4.2.1. La ofrenda predilecta – el ser humano – y sus hipóstasis

¿Por qué tratar sólo la imagen del sacrificio sangriento y especialmente humano? Porque, así como hemos visto antes, la visión del cronista español, aunque presenta aun débilmente la imagen del sacrificio – ofrenda no-sangrienta, se centra generalmente en torno a lo sangriento y humano. El sacrificio humano representa para él más que una imagen encontrada en la Biblia o en algunos libros o cuentos de viajes maravillosos, representa una novedad experimental impactante.

El primer aspecto, más tenue, de ese acto religioso lo constituye el auto-sacrificio humano. Aunque en la visión de los españoles abunda esta imagen, el impacto se muestra más duro sólo cuando se trata de casos exacerbados (puesto que la misma cultura cristiana tenía sus propios auto-flagelantes religiosos). Es visto más como una regla general de devoción del idólatra – entregar su sangre al demonio, en penitencia. Aunque la imagen se enfoca más en el sacerdocio,<sup>335</sup> en algunas ocasiones esto se vuelve general y obligatorio.<sup>336</sup>

El conquistador se encuentra en la presencia del sacrificio humano desde su primer paso hacia la cultura continental: los dos indígenas descubiertos en un templo de la Isla de los Sacrificios por la expedición de Juan de Grijalva.<sup>337</sup> La tipología del imaginario de la

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>335</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 91, 961; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71; *Historia de los mexicanos...*, pp. 35, 36.

<sup>336</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 353, 710.

<sup>337</sup> *Itinerario de la armada...*, p. 60.

víctima humana es bastante diversa. Sin embargo, algunas imágenes se destacan más por la frecuencia o por la fuerza del impacto conmovedor. Entre los primeros ejemplos encontramos la imagen del esclavo de hecho (él quien, por tres faltas, se transformaba en un esclavo que ya no podía ser rescatado y podía ser destinado al sacrificio) o de derecho (el que erraba una o dos veces y se transformaba en un esclavo sólo doméstico)<sup>338</sup> y del cautivo de guerra. En relación con éste postrero, se evidencia la suerte predestinada del guerrero caído prisionero – aquella de servir de víctima humana para el sacrificio: “*Mayormente, que sabemos por muy cierto que esclavos de guerra entre ellos no los hay ni entre ellos se hallan, y que los que hacían, luego los sacrificaban.*”<sup>339</sup> Es una imagen totalmente opuesta – especialmente en lo que refiere a los guerreros de alto rango o a las personas nobles – impactante para la mentalidad y la cultura del guerrero español, en donde las leyes bélicas (aun en relación con los infieles) permitían y prescribían el cambio de prisioneros o el rescate: “*Nunca jamás rescaba [rescataban] ni libraban a ninguno, por principal señor que fuese; antes mientras mayor señor era, más lo guardaban para sacrificar ante sus demonios.*”<sup>340</sup> Aun más, si el prisionero se soltaba, “*los mismos de su pueblo lo mataban, porque decían que les volvía a echar en vergüenza y en afrenta.*”<sup>341</sup> Otras víctimas humanas que hacían parte de la misma categoría eran los espías de guerra “*los leprosos cautivos*” y los desertores.<sup>342</sup> Una imagen solitaria es aquella de los embajadores enviados por Moctezuma al Cazonci para pedir ayuda contra los españoles; de nuevo una imagen que no encaja con la mentalidad del guerrero cristiano.<sup>343</sup> Otra categoría de imágenes se centra alrededor de los mancebos o mancebas criadas con especialmente cuidado para ser sacrificadas a la divinidad, como imágenes de la misma divinidad.<sup>344</sup> Pero si al fraile encontramos una imagen plácida, neutral, en la visión del guerrero se forma la imagen del caballero medieval: “*doncellas vírgenes y muy hermosas*”<sup>345</sup>

---

<sup>338</sup> *Relación de Michoacán*, p. 31; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 275.

<sup>339</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 141; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 226, 224, 273; *Relación de Michoacán*, p. 244.

<sup>340</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 348.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 272, 276; *Relación de Michoacán*, p. 33.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>344</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 191, 193, 217- 218.

<sup>345</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 260.

La víctima humana se presentaba bajo todos sus aspectos, ni la edad y ni el género siendo un criterio selectivo. De este modo, al lado del hombre o de la mujer, joven o viejo, encontramos al niño, hasta el de tres o cuatro años y aun de familia noble.<sup>346</sup> Hay también imágenes peculiares, en función de un cierto contexto, como en el caso del sacrificio de dos sacerdotes, por las malas noticias traídas<sup>347</sup> o de las personas de cabellos y caras blancas durante un eclipse de sol.<sup>348</sup>

No puede ausentar de este cuadro la presencia de la proyección cristiana que se evidencia por la imagen del sacrificado como santo<sup>349</sup> – “pagano” se entiende – y especialmente por la imagen enternecedora del niño como angelito:

*“Estos tristes niños, antes que los llevasen a matar, aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas, y con gotaras muy labradas y curiosas, y poníanlos unas alas de papel como ángeles, y teñíanlos las caras con aceite de ulli, y en medio de las mesillas los ponían una rodaxita de blanco.”<sup>350</sup>*

De aquí los epítetos que recibe toda víctima humana, bajo el impulso compasivo y el impacto chocante de la imagen: “*desdichados*”, “*desventurados*”, “*tristes*”, “*inocentes*.”<sup>351</sup>

En cuanto al propósito del sacrificio y al carácter de la víctima, ésta aparece algunas veces como un mensajero que transmite las necesidades de la comunidad al dios: “*Cada uno le cuenta sus necesidades, diciéndole que pues va adonde está su dios, se las diga para que las remedie.*”<sup>352</sup>

---

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp. 24,25; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 66, 80; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 135, 176, 1142; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 90, 108; *Historia de los mexicanos...*, pp. 46, 54.

<sup>347</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 198.

<sup>348</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693.

<sup>349</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; es la visión capturada.

<sup>350</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 177.

<sup>351</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 62, 66, 80; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 177, 179; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 229, 274, 280, 284; vol. II, p. 129.

<sup>352</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36; *Relación de Michoacán*, p. 261, aunque a una primera vista parecería un ejemplo de humor negro: diciendo que iban con su mensaje al cazonci muerto”.



#### IV.4.2.2. La víctima humana frente a su destino

La actitud de la ofrenda humana frente a la paga de sus deudas con los dioses en forma del auto-sacrificio o de su aspecto terrible – entregar la vida sobre la piedra del sacrificio – abarca varias posturas. En la práctica del auto-sacrificio, el oferente es visto como un penitente, como un devoto. Generalmente, él es al mismo tiempo ejecutante y oferente, sacrificador y sacrificado en un acto benévolo. Pero a veces aparece también una imagen fortuita como en el caso del niño o del muchacho: *”Aquí tomaban muchachos y por fuerza les sacaban sangre de las orejas, dándoles cuchilladas en ellas”*.<sup>353</sup>

Con respecto al sacrificio humano se destacan imágenes de una fuerza impresionante, en donde la víctima se presenta voluntariamente para ser sacrificada,<sup>354</sup> algunas veces con un ímpetu desconcertante: *“Había algunos destos esclavos alocados que ellos mismos, corriendo, se subían a lo alto del cu, deseando que los matasen de presto, deseando de acabar presto la vida.”*<sup>355</sup> Otras veces, las mismas leyes religiosas y el código guerrero inducen la aceptación y el deseo del destino, como en el caso del hijo de Tariacuri quien rechaza la libertad ofrecida por sus captores y pide la muerte por sacrificio.<sup>356</sup> Sin embargo, no todo cautivo era tan bravo y la imagen empieza a oscilar. Generalmente, hay el peligro de que la víctima no sea tan deseosa de perecer tan pronto y tan terrible y las leyes tal vez sean validas por ipso jure pero no necesariamente por ipso facto. Por eso los cautivos *“estaban a mucho recado porque no huyesen”*.<sup>357</sup> De aquí, la imagen misma del guerrero se altera visiblemente. Ya no es el valiente, el impávido, el devoto, sino una simple persona agobiada por el peso del destino, dejada de las últimas fuerzas y sin ninguna voluntad – ni siquiera para rebelarse:

*“Algunos de los captivos, viéndose sobre la piedra atados, luego desmayan y perdían el ánimo, y como desmayados y desanimados tomaban las armas; mas luego se dexaban vencer y los sacaban los corazones sobre la piedra. Algunos captivos había que luego se*

---

<sup>353</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 108; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 710.

<sup>354</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38.

<sup>355</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 848.

<sup>356</sup> *Relación de Michoacán*, p. 180.

<sup>357</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 225; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

*amortecían; como se vían sobre la piedra atados echábanse en el suelo, sin tomar arma ninguna, deseando que luego les matasen, y así le tomaban echándole de espaldas sobre la orilla de la piedra.*”<sup>358</sup>

La debilidad de la natura humana penetra la coraza de la idolatría y se hace sentida en la imagen de la víctima conducida a su destino fatal. Al acercarse a éste, la víctima, el indígena, se transforma en un simple hombre aterrorizado por la muerte: algunas veces desmaya<sup>359</sup> y otras veces se opone como un animal que siente su fin: “*Y si alguno no quería ir de su grado, llevábanle arrastrando hasta donde estaba el taxón de piedra donde le habían de matar.*”<sup>360</sup>

Una imagen semejante presenta Bernal Díaz del Castillo cuando habla de los indios encarcelados, guardados como en jaulas para prepararlos a ser sacrificados y comidos. Es la imagen de unos verdaderos desdichados, parecidos a unos perros rechazados por su mismo amo (la comunidad, su propia sociedad) y que no encuentran otro escape que al lado de los nuevos llegados, los españoles: “*y los tristes indios no osaban ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las vidas.*”<sup>361</sup> El destino implacable desencadenaba el ansia de modo que algunas víctimas se ponían tristes y otras suspiraban, daban gritos o lloraban.<sup>362</sup> Es una imagen del indígena consciente de la importancia de la existencia – y no insensible y rígido en cuanto a su subordinación total frente a sus ídolos – temeroso a la muerte, amante de la vida, la imagen de un ser humano. Frente y durante el suplicio la imagen es también oscilante: algunos gritan, dan vuelcos en tanto que otros “*estaban quedos*” mientras que el sacerdote les abría el pecho “*sin que la persona que era sacrificada dijese palabra.*”<sup>363</sup> Dentro de este ambiente espantoso penetra y se abre, aunque tímidamente, una ventana hacia el “humanitarismo” del sacrificador para la víctima sacrificada – polvos o bebidas con eficacia analgésica para aliviar o desensibilizar el paso hacia la muerte:

---

<sup>358</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 183.

<sup>359</sup> *Ibidem*, pp. 137, 245.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>361</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 229.

<sup>362</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 76, 135, 166, 229, 246, 257.

<sup>363</sup> *Ibidem*, pp. 212, 226; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

“Y tenían costumbre, para aquietar el miedo a los que habían de morir, para que no temiesen a la muerte, dábanles a beber un bebraje que llaman itzpaclli. Este bebraje desatinaba o emborrachaba, para que cuando les cortasen los pechos estuviesen sin sentido.”<sup>364</sup>

#### IV.4.3. El indígena entre el idólatra y el inocente engañado

“Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de los ídolos; y cada día y cada hora ofrecían a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de toda esta tierra, sin otros muchos sacrificios y servicios que a los demonios siempre y públicamente hacían, no solamente en los templos de los demonios, que casi toda la tierra estaba llena de ellos, más por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vacaba al servicio de los demonios y de los ídolos”.<sup>365</sup>

La imagen de la idolatría según se observa predomina en los escritos y en la visión de los cronistas; de hecho, es la imagen preformada, el estereotipo del gentil que trajeron desde Europa. Sin embargo, el encuentro hizo, tal vez, desbordar los límites de la realidad pero al mismo tiempo actuar razonablemente y en base de la experiencia – la nueva mirada que se perfila cada vez más en la época – sobre la imagen en la construcción de una nueva visión. La imagen del indígena en su acto ritual recibe la proyección cristiana y se vuelve en el “gabaonita” del libro de Josué por la multitud de los braceros que llenaban sus templos y en donde el fuego nunca cesaba.<sup>366</sup> El registro negativo no para aquí sino que va más allá; el gentil se transforma en un idólatra casi perfecto: “casi por yerro hacían alguna buena obra” “y apartándoles lo malo que tenían y apenas se vera, en toda esta escriptura, una virtud moral”, dice el autor de la *Relación de Michoacán*.<sup>367</sup> De aquí surge la hipóstasis del bárbaro, cruel, feroz, que culmina en la imagen de Mahiquasi (jefe de los chichimecas), en

---

<sup>364</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 848, 152; *Relación de Michoacán*, p. 178.

<sup>365</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 404; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 120, 167; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 112, 693; *Itinerario de la armada...*, p. 59.

<sup>366</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 37.

<sup>367</sup> *Relación de Michoacán*, p. 26.

una estampa del imaginario medieval relacionado al huno Atila, al Gog y Magog o a los mongoles: “*es un loco Mahiquasi [...] los lleva a sacrificar y tien[ e] un atabal de un muslo de hombre y tañe con él, y con un brazo tañe hecho trebejo, y con la calavera de un hombre bebe vino, y así se ha tomado loco y mal hombre.*”<sup>368</sup> Y el primer cuadro del indígena idólatra se cierra con la imagen profanadora, en las palabras del fray Bartolomé de Olmedo: “*Paréceme, señor, que en estos pueblos no es tiempo para dejarles cruz / en su poder, porque son desvergonzados y sin temor, y como son vasallos de Montezuma no la quemem o hagan alguna cosa mala.*”<sup>369</sup>

Como se puede destacar en este cuadro el idólatra indígena no se identifica con el enemigo. Hay sin embargo un enemigo muy fuerte pero esto no es humano, sino el “*enemigo del linaje humano*”, el demonio.<sup>370</sup> Esto es encargado de todos los malos vicios del indígena, como en el caso de la sodomía o del sacrificio:

*“el demonio entraba en éstos [ídolos], y les hablaba mandándoles que les sacrificaran y dieran corazones humanos, porque no comían otra cosa. De aquí venía su empeño en sacrificarles hombres, y en ofrecerles corazones y sangre.”*<sup>371</sup>

Al lado del demonio intervienen también otros factores culpables: algunos de natura corporativa como el sacerdocio, otros de natura grupal como los nuevos llegados, los mexicanos.<sup>372</sup> El último ejemplo implica la presunción de la inocencia de los pobladores anteriores a los mexicanos, los chichimecas, que no tenían ni ídolos, ni casas, ni agricultura, ni vestidos; podría ser una implícita imagen adámica, pero la textura del pensamiento releva sin embargo más al salvaje y al bárbaro.

Con todo esto la imagen presenta obviamente una fuerza menos incisiva y logra ablandar el discurso del cronista sobre el indígena, contribuyendo a un cambio de visión

---

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 86; véase también Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 96.

<sup>369</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 183-184.

<sup>370</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 379; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 126; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 99-100.

<sup>371</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 37-38; para sodomía véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 321.

<sup>372</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1145; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 209, 210.

que adquiere matices de ternura. El idólatra aparece ahora en una nueva luz, llegando en esta postura debido al engaño y a la ceguera en que fue atraído o echado por el demonio,<sup>373</sup> de tal modo que “*muchas veces tomaban las tinieblas por la luz y la luz por tinieblas, y no pocas elegían el mal por bien y el bien por mal.*”<sup>374</sup> Este estado de confusión se debe especialmente a la simplicidad del indígena, a su poca capacidad de razonar y de entender las cosas, por ser “*gente tan párvula y tan fácil para ser engañada*”.<sup>375</sup> Son la imagen de las ovejas que andan “*perdidas y derramadas*” en la búsqueda del pastor, del verdadero Pastor.<sup>376</sup> Y la proyección no para aquí, de manera que la imagen del bárbaro cruel y salvaje llega a convertirse en la imagen de un simple “*niño*”. Así lo considera el cronista por el intermedio de sus ritos y ceremonias: “*Esto mas parece cosa de niños y sin seso que de hombres con razón*”,<sup>377</sup> aun de sus instrumentos rituales – “*sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías.*”<sup>378</sup>

“*Son estas gentes las más devotas y observantes de su religión de cuantas Dios ha criado*” afirma el Conquistador Anónimo.<sup>379</sup> Mediante esta aserción se vislumbra una nueva imagen: aquella del “*buen idólatra*” que ya no se destaca por el acto de idolatrar sino por la imagen del devoto y del santón<sup>380</sup> y por su actitud de grandísima reverencia y humildad, de pobreza y obediencia, *virtudes* que todavía no cualquier cristiano puede alcanzar.<sup>381</sup> Esta actitud induce por contingencia, sobre todo con las costumbres cristianas – aun la imagen de la devoción interior del indígena que pensaba rendir culto al Dios cristiano, cuando en realidad, cegado por el demonio, le rendía a ese mismo:

---

<sup>373</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 112, 120, 123; Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 107, 147; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 251, 337; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 60, 306, 351-352; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 160-161, 282, 329, vol. II, pp. 42, 206.

<sup>374</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 352.

<sup>375</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 689; véase también p. 430; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 147.

<sup>376</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 154.

<sup>377</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 125; véase también p. 61.

<sup>378</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 135.

<sup>379</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 38; véase también Diego de Landa, *op. cit.*, p. 100; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 134; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 64.

<sup>380</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 110.

<sup>381</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 64, 117, 442; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 72, 343; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 45-46.

*“Estas e otras cerimonias guardaban en sus guerras, como gente ciega y que servían a los crueles demonios, también ellos lo eran y pensaban que hacían gran servicio a Dios, ca ciertamente todas las cosas que hacían las aplicaban a Dios, como si lo tuvieran delante los ojos; hasta lo que comían, lo primero era quitar un poquito y ofrecérselo al demonio, y de lo que bebían echaban un poco fuera por la mesma intención, y [de] las rosas que les daban cortaban un poco, antes [que] la oliesen, para ofrecer a Dios...”<sup>382</sup>*

Sin embargo, esa misma devoción, vista desde la perspectiva de la idolatría cambia de resonancia en la visión del espectador y recibe una apariencia inquietante: *“Era tan grande el silencio y el sollozar y llorar que me ponían espanto y temor.”<sup>383</sup>* Aunque singular y fulgurante, aparece, apoteósicamente, incluso la imagen de la conversión súbita del indígena; se trata del mismo “gran Montezuma”, quien, durante la rebelión de Tenochtitlan *“tenía devoción de ella [se trata de la imagen de Nuestra Señora], y la mando guardar.”<sup>384</sup>*

### *La actuación*

#### IV.5. Crueldad, desviación y apoteosis

##### IV.5.1. El ambiente ritual

La imagen del ambiente de la fiesta varía en función de ciertos factores. En este sentido se destacan en este registro diversas imágenes ceremoniales estructuradas a su vez en función de algunos “niveles” en donde se ubican estas imágenes. El decorado, los participantes, la vestimenta, el color, el sonido, (instrumental o vocal), el movimiento, representan las estructuras, mientras que los niveles son representados por el carácter del evento celebrado y el momento referencial de éste. Así, en cuanto a los dos momentos de la ceremonia del sacrificio, el anterior y el posterior, se hace constatar una distinción no sólo del escenario sino especialmente de la visión de la representación. Lo mismo acontece con

---

<sup>382</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 351-352.

<sup>383</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>384</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 388.

respecto al carácter de la ceremonia religiosa en función del evento que implica esta ceremonia. La imagen que se presenta en relación con una referencia temporal “controlada” – es decir una fiesta conectada a un movimiento regular y ordenado – es distinta de aquella vinculada con una referencia “aleatoria”, que implica una ceremonia nacida de la necesidad de un momento imprevisto. En el segundo caso se trata de ciertos fenómenos naturales, como los eclipses solares o los momentos liminares, como el final del período de 52 años.

Regresando al nivel “controlado” digamos que un aspecto muy importante que influye en la imagen del ambiente festivo lo representa el carácter participativo del ceremonial. Éste, a su vez, se encuentra relacionado con el nivel social de la fiesta. Puede ser una fiesta comunitaria (en donde participa toda la comunidad), grupal, en donde los participantes provienen especialmente de una cierta categoría social o profesional<sup>385</sup> y particular, que abarca sólo el parentesco. La imagen que más sobresale es aquella de las fiestas comunitarias y “corporativas”; en este último caso el ambiente puede acercarse al primer tipo, ambos siendo públicas (generalmente). La experiencia del cronista hace destacar ciertos “regionalismos” dentro de la imagen participativa. Así, en la cultura maya se constata una segregación por sexos en cuanto al acceso en el ámbito ceremonial, marcada por la inferioridad de la mujer: “*Ni tampoco las dejaban llegar a los templos a los sacrificios, salvo en cierta fiesta a la que admitían a ciertas viejas para la celebración.*”<sup>386</sup> En cuanto al decorado de este ambiente, centrado en torno a los templos y especialmente a los altares e ídolos, la visión del cronista refleja un tono de festividad “neutral”, sin proyecciones maléficas, aun en una nota “campestre”: “*A los quince días deste mes los mozos y muchachos enramaban todos los altares y oratorios de los dioses, así los que estaban dentro de las casas como por los caminos y encrucijadas...*”<sup>387</sup> Todo se revestía de flores en un espectáculo de colores y frescura.

Un elemento esencial de la representación que se evidencia en el primer acto, antes del momento – eje (la inmolación de la víctima) del cuadro ceremonial lo constituye el baile. Era una actuación en donde participaban representantes de diferentes segmentos sociales: nobles, sacerdotes, guerreros, “monjas”, representantes de varias corporaciones

---

<sup>385</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 134-138; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 97, 210, 229.

<sup>386</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 100; véase también pp. 77, 133.

<sup>387</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 156, 150; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 121.

económicas, incluso mujeres públicas.<sup>388</sup> Varias veces al mismo momento ritual tomaba parte, como elemento central, la víctima humana.<sup>389</sup> Lo que impresiona más de esta imagen es la solemnidad, el aspecto gracioso, el orden y la sincronización perfecta de los bailarines, aun en grupos muy grandes:

*“juntábanse muchos de dos en dos, o de tres en tres, en un gran corro, según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos, y ataviados con plumajes. Hacían todos a una un mismo meneo con el cuerpo y con los pies y con las manos, cosa bien de ver y bien artificiosa.”*<sup>390</sup>

El registro visual de ese cuadro se continúa con la imagen corporal y la vestidura del bailarín, especialmente. Y aquí es donde empieza lo que hasta ahora era ocultado por el decorado natural; el indígena – idólatra – y sus acciones revelan para el español el aspecto maléfico, oscuro de la idolatría. Algunas veces el baile mismo, por contagio con el acto del sacrificio imprime la imagen monstruosa, demoníaca del movimiento escénico o del actor:

*“Y hecho gran montón de brasa, andaban bailando alrededor del fuego ciertos mancebos, disfrazados como monstruos, y así bailando iban arrojando en el fuego estos tristes captivos, de la manera que arriba está dicho.”*<sup>391</sup>

En la misma manera, la pintura corporal que utilizan con esta ocasión, junto con los accesorios vestuarios transfiguran a los actores de tal modo que parecen demonios.<sup>392</sup> Varias veces esa misma imagen es proyectada directamente hacia el mismo accesorio: una manta leonada con “una cara de monstruo o de diablo”, una divisa que representaba “un monstruo como demonio” o “hecha de manera de figura del Diablo”.<sup>393</sup>

---

<sup>388</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 185, 222.

<sup>389</sup> *Ibidem*, pp. 248, 218, 211, 148-149; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 69, 63-64; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36.

<sup>390</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 95; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 383.

<sup>391</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 157; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 110.

<sup>392</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74.

<sup>393</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 739, 749, 748.



La imagen del ambiente ritual se completa con el registro sonoro – el canto vocal e instrumental. La misma proyección cristiana e impronta idolátrica se extiende sobre los cantos sacerdotales, vistos como “*cantares del demonio*”, de carácter lúgubre.<sup>394</sup> La misma prueba del sentimiento de fervor religioso del indígena es resentida de modo muy impactante por el español: “*Era tan grande el silencio y el sollozar y llorar que me ponían espanto y temor.*”<sup>395</sup> Así como hemos dicho más arriba, a medida que el momento culminante del ritual del sacrificio se acerca, la intensidad de la “imagen idólatra” aumenta. El ambiente instrumental sonoro que acompaña la inmolación de la víctima humana se vuelve insoportable por la conjugación con los gritos, alaridos y los silbidos: es “*doloroso*”, “*espantable*”, “*el más maldito sonido y más triste que se podía inventar.*”<sup>396</sup> El mismo instrumento musical es percibido por contagiosidad como “*maldito*”, “*instrumento de demonios*”.<sup>397</sup>

Un segundo cuadro que se entrecruza en el ambiente del primer acto ceremonial se refiere a la imagen – lúdica. Aquí podríamos mencionar las escaramuzas entre los esclavos que habían de ser sacrificados en la fiesta de Tlacaxipehualiztli y de las mujeres “médicas” con el motivo de divertir a la víctima de la fiesta de Ochpaniztli.<sup>398</sup> El mismo aspecto, teatral, viste la “lucha gladiatoria”, en donde la futura víctima tenía que pelear en condiciones de inferioridad con cuatro guerreros antes de ser sacrificada. En ese mismo sentido lo expresa Sahagún cuando dice: “*Esto era teatro o espectáculo que venían todos a ver los captivos que se mataban.*”<sup>399</sup>

Algunas veces la imagen ambiental se sorprende durante varios ritmos temporales. Hay un ritmo diurno pero también uno nocturno;<sup>400</sup> y en este último caso, generalmente, la atmósfera es silenciosa y solemne: “*y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban. Todos iban en gran silencio, aunque iba con ella todo el pueblo.*”<sup>401</sup>

---

<sup>394</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 77.

<sup>395</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>396</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 39, 34, 46; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>397</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 34, 42, 46; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>398</sup> *Ibidem*, pp. 251, 229.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 796, véase también pp. 182-183.

<sup>400</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 68, 69, 383; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 147-149, 154, 230.

<sup>401</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 154, 230.

El segundo acto de la ceremonia ritual se caracteriza por un ambiente que varias veces combina lo lúdico con lo macabro. Se refiere esta imagen al baile o a las escaramuzas en donde participaban personajes vestidos con el pellejo o con las cabezas de las víctimas humanas sacrificadas.<sup>402</sup> El aspecto repugnante y horroroso pasa en este caso del “vestido”, “*cruel y espantosa divisa*” a la imagen del mismo intérprete de esta escena:

*“y allá las desollaban enteramente con sus rostros, y sacábanles las canillas de los muslos; y el día de la fiesta por la mañana dos indios principales vestíanse los cueros con los rostros cubiertos como máscaras, y después de vestidos tomaban en las manos, en cada una su canilla, y muy paso a paso bajaban bramando por las gradas abajo que parecían bestias encarnizadas, y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada”*.<sup>403</sup>

Si en el caso de la imagen relacionada con los ritmos temporales fijos el ambiente ceremonial muestra orden y tranquilidad, en los casos referentes a los ritmos imprevistos o liminares la imagen se vuelve más confusa y llena de desorden, miedo o inquietud. Así, durante un eclipse solar la gente “*se alborota y tómales gran temor*”, “*las mujeres lloran a voces, y los hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos.*”<sup>404</sup> De modo igual, al final de un período de 52 años, “*venida aquella noche en que habían de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería.*”<sup>405</sup>

En general, así como lo hemos advertido antes, la tonalidad del ambiente sacrificial se oscurece en torno a la escena del momento culminante, especialmente cuando se trata de una ofrenda humana, y se normaliza a medida que se aparta de éste.

---

<sup>402</sup> *Relación de Michoacán*, pp. 32, 178; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 63, 65, 80; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 76, 99, 136, 166, 181, 184, 258.

<sup>403</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 63.

<sup>404</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 693.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 711.

#### IV.5.2. Lo monstruoso y tremendo

Así como hemos visto anterior, la imagen del tiempo, del espacio sagrado, aun del sacerdote indígena oscila entre varias hipóstasis, desde lo oscuro completo hasta una proyección cristiana y valorización menos tenebrosa. Pero cuando el discurso y la representación tocan el terreno de la divinidad – el demonio – y del sacrificio sangriento y especialmente humano (se trata del acto en sí), la imagen cambia de aspecto. La oscuridad cubre enteramente la escena y el tono se vuelve más vehemente, imperdonable y de una extrema violencia: “*e aquí se derramó más sangre, sacada y vertida, que en toda la tierra, no a hierro ni cuchillo, sino con piedra y sobre piedra*”,<sup>406</sup> afirma Toribio de Benavente. En la composición de esta imagen monstruosa se pueden destacar cinco aspectos principales. El primero se refiere a la amplitud de esta costumbre ritual, al número inmenso de personas sacrificadas. La imagen se puede presentar de una manera indeterminada, general – la muchedumbre – pero también como una imagen de una muy refinada precisión – cuatrocientos y cinco (en Ocotelulco).<sup>407</sup> Las miles de víctimas humanas constituye un cuadro “normal” de esta imagen: tres, cuatro, ocho hasta dieciséis mil anual u ocasional.<sup>408</sup> Y todo se funde no sólo en la información indirecta – lo oído, lo descubierto – sino también en la propia experiencia del conquistador:

*“Hacen esto estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita.”*<sup>409</sup>

Y la imagen se generaliza para todo el territorio nuevo “descubierto” y conquistado: “*Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos poblados.*”<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> En Tenochtitlan, cf. Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 210.

<sup>407</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 35-36; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 79.

<sup>408</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 25, 445; *Relación de Michoacán*, p. 209.

<sup>409</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 24, 25.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 24.

Sin embargo, la más terrorífica imagen de este tipo queda todavía dentro del ámbito de la fantasía, alimentada por la información indirecta; en este sentido damos el ejemplo de Toribio de Benavente quien menciona un verdadero holocausto – el sacrificio ofrecido por Ahuizotl en un solo templo, durante tres o cuatro días, y en donde perecieron “ochenta mil y cuatrocientos hombres, los cuales traían a sacrificar por cuatro calles en cuatro hileras hasta llegar delante de los ídolos al sacrificadero.”<sup>411</sup>

El segundo aspecto repugnante consta en la manera de suprimir la víctima humana. La más encontrada y además detallada es la imagen del sacrificio por la extracción del corazón. Pero el registro de los métodos continúa, lo que amplifica el impacto horroroso: hay el degollamiento, el ahogamiento, la cremación de vivo, la desmembración; otros mas morían estrujados con la red o asaetados o aspados: “o le estrujarían con la red o le achucarían o le sacarían las tripas por el umbligo o le matarían en el agua a lanzadas o en el baño asado.”<sup>412</sup> Y todavía había lugar de más crueldad; de modo que algunas veces la víctima pasaba por dos o tres torturas rituales antes de ser sacrificada.<sup>413</sup>

El más indignante es, sin embargo, el tercer aspecto del sacrificio, donde la misma imagen de la pureza y la inocencia – representada por los niños – es suprimida de modo inhumano y para la cual no se acepta ninguna excusa, sino más bien la punición:

*“Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños...”*<sup>414</sup>

---

<sup>411</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 404.

<sup>412</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 400; 230, 226, 212, 224, 274, 272, 219, 964-965; véase también Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 65, 80, 85-86, 210; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 36-37; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 274; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; *Historia de los mexicanos...*, pp. 61, 63.

<sup>413</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 64, 65, 226.

<sup>414</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 120, 176; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 66; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 140; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, pp. 35-36.

Son las palabras de un guerrero incitado más bien por su carácter belicoso que por la tranquilidad del alma y la misericordia mostrada por un fraile. Veamos por eso la versión del fraile en el mismo caso:

*“La culpa desta tan gruel ceguedad que en estos desdichados niños se escutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la exercitaban, quanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás.”*<sup>415</sup>

El cuarto cuadro del terror se fija sobre la imagen del manejo de la sangre humana. Y esto no tanto en cuanto a la unción ritual de los ídolos y de algunas partes del templo, sino más bien por lo que se ofrecía directamente a los ojos huroneros de los españoles. El simple ritual del auto-sacrificio adquiere proporciones y facetas que conmueve el alma del cristiano:

*“untaban con la sangre de todas estas partes al demonio, y el que más hacía era tenido por más valiente y sus hijos, desde pequeños, comenzaban a ocuparse en ello y es cosa espantable cuán aficionados eran a ello.”*<sup>416</sup>

La imagen es sin embargo más compleja. No se ofrece sólo como aspecto visual sino también olfativo: *“y tenía en las paredes tantas costras de sangre y el suelo todo bañado de ello, como en los mataderos de Castilla no había tanto hedor [...] que no veíamos la hora de salirnos afuera”*<sup>417</sup>; y reiteradamente por el mismo autor. Curiosamente, aparece en relación con la sangre del sacrificio – aunque no humano – una imagen equivalente a la encontrada en el Antiguo Testamento y que se resume al “pecado” de

---

<sup>415</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 179; Landa en cambio ofrece la imagen del padre devoto que entregaba su propio niño, cf. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 90.

<sup>416</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

<sup>417</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 282, 281, 71, 280, 142, 284; otras imágenes en Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p.37; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 272, “el regaxal de sangre”.

verter sangre afuera del ámbito sagrado: “*tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre si no era en sus sacrificios.*”<sup>418</sup>

El último aspecto tremendo del sacrificio humano es ilustrado por la imagen de uno de los más destacados lugares sagrados, llamado *tzompantli*, en donde eran espektadas las calaveras de las víctimas. El efecto aumenta más por la grandeza y el número grande de los cráneos humanos – más de cien mil – lo que proyecta la imagen de un dominio de la Muerte, del demonio.<sup>419</sup>

Igual que en el caso de los instrumentos de percusión y de silbar se presenta la imagen repugnante del instrumento ritual del sacrificio, pero mucho más débil y contradictorio. Por un lado al Conquistador Anónimo la navaja de piedra corta “*como si fuera de hierro*”, por otro lado Francisco de Aguilar hace destacar la crueldad presentando el mismo instrumento como “*unos navajos de piedra que casi no cortaba nada.*”<sup>420</sup>

El tono que acciona estas imágenes es dominado por una vehemente condenación. Predomina la imagen simple de la crueldad y su efecto, el horror,<sup>421</sup> pero otras veces ésta estalla en una furibunda cadena inactiva: “*cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas*”.<sup>422</sup>

Si en un principio el efecto de estas imágenes deja sorprendido al espectador, provocando admiración y espanto,<sup>423</sup> enseguida el registro sensible cambia dramáticamente: “*los sacrificios y crueldades de esta gente y tierra sobrepujaron a todas las del mundo.*”<sup>424</sup> Y ese cambio va más allá bajo la presión de la imagen del niño inmolado, llegando a trascender el aspecto humano: “*No creo que hay corazón tan duro que oyendo una*

---

<sup>418</sup> *Biblia*, Levítico 17.3-5. – tienen que sacrificar el animal por el sacerdote y no en el campo y delante de la tienda de Dios, si no la sangre del animal será puesta en cargo del matador y éste será destruido; véase Diego de Landa, *op. cit.*, p. 117.

<sup>419</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 184-185; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 273, 275; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 74.

<sup>420</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 36; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

<sup>421</sup> Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 66, 71, 80; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 72; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 120, 176; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 445.

<sup>422</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 119.

<sup>423</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 71; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 85.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 43; véase también para una imagen fuerte *ibidem*, p. 404; Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 102; Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 24.

*crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada como la que arriba queda puesta, no se enternezca y mueva a lágrimas y horror y espanto.*<sup>425</sup>

Pero he aquí otros dos tipos de imágenes que entran en disonancia con lo de más arriba. Una se refiere al sacrificio tolerado: “*Y los indios de Mechuacan iban a la guerra con sus dioses vestidos como ellos solían en su tiempo, y sacrificaron muchos de aquellos indios y no les decían nada los españoles.*”<sup>426</sup> En la otra la presencia del sacrificio humano no deja escapar algunos detalles más importantes para el espectador – el oro y su estimación:

*“vieron una sepultura en la arena, y cavando hallaron un muchacho y una muchacha que parecían muertos de poco tiempo; tenían los dichos muertos al cuello unas cadenillas que podían pesar unos cien castellanos, con sus pinjantes.”*<sup>427</sup>

En comparación con el tono utilizado para el sacrificio de los indios, en el caso de sus propios compañeros, la voz del mismo conquistador no deja entrever que un simple sentimiento de lástima para una muerte cruel o feísima.<sup>428</sup> La misma acción del contacto cultural y de la reconstrucción del imaginario llega a lograr también aquí una imagen distinta de la cultura indígena sumergida total en la idolatría y dominada por el sacrificio humano. Se trata de la ausencia de esta costumbre entre ciertas poblaciones.<sup>429</sup>

#### IV.5.3. El sacrificio desviador

El sacrificio como fenómeno religioso se presenta en una gran variedad de formas. Por eso, además de una percepción “normal” o “clásica” del sacrificio idólatra, la imagen sorprende y destaca también aspectos menos acostumbrados. Uno de estos aspectos es representado por el sacrificio – castigo. En este sentido se perfila una imagen del sacrificio aplicado en el caso de varios tipos de pecados y delitos. La inmolación ritual sancionaba

---

<sup>425</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 179; 176.

<sup>426</sup> *Relación de Michoacán*, p. 281; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 160, 305.

<sup>427</sup> *Itinerario de la armada...*, p. 73; sí, es una mirada indirecta, pero tanto el que lo cuenta como el que lo transpone unen estos elementos y lo que sobresale más y atrae más la mirada no es el sacrificio humano.

<sup>428</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 146, 181; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 67, 82.

<sup>429</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 972; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 6.

algunas veces a los pecadores y los pecados que implicaban el ámbito de la vida y la moral religiosa (cristiana), como en el caso de los adúlteros, hechiceros<sup>430</sup> o de los “neófitos” que no cumplían debidamente con su oficio religioso:

*“y si alguno se dormía fuera del tiempo señalado, venían otros y sacrificábanle las orejas cruelmente, y echábanle la sangre sobre la cabeza, y quebrábanle el incensario en pena de su maleficio, como a muy culpado e indigno de ofrecer incienso en el santuario.”*<sup>431</sup>

Otras veces, el sacrificio – castigo no tiene ninguna relación con la falta religiosa, sino más bien con la justicia laica; éste era el caso de los “malhechores”, “delinquentes”, “ladrones”, “malas mujeres”, “vagamundos” etc.<sup>432</sup> Y la *Relación de Michoacán* lo revela muy claramente: “si cuatro veces habían hecho delitos, los sacrificaban.”<sup>433</sup> En otros casos el sacrificio – castigo se vincula con la imagen de la sociedad regida por una gobernación tiránica, en donde esto se aplica para la menor falta: “por la menor desobediencia que tenían a sus señores, les costaban las vidas y eran sacrificados.”<sup>434</sup> Sin embargo, la imagen más evidente del sacrificio – castigo se refleja en el cuadro que implica la venganza por culpa. Así, a causa del mal y erróneo consejo, dos sacerdotes serán sacrificados por Moctezuma y la misma suerte tuvo el indio interprete de Cortés, tras la batalla y derrota del cacique de Tabasco: “y supimos que le sacrificaron, pues tan caro les costó sus consejos.”<sup>435</sup>

Otro aspecto de la imagen desviadora del sacrificio indígena se refiere a las personas inmoladas – servidores de la corte, esclavos o cautivos de guerra – a la muerte de los señores de alto rango y en su conmemoración, cuyo número impresionante – ciento o doscientos – acentúa el carácter aberrante de esta imagen.<sup>436</sup>

---

<sup>430</sup> *Relación de Michoacán*, pp. 33, 214.

<sup>431</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 81.

<sup>432</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 152; *Relación de Michoacán*, pp. 31, 33, 214; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>433</sup> *Relación de Michoacán*, p. 33.

<sup>434</sup> *Relación de Michoacán*, pp. 29, 214-215; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 98.

<sup>435</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 120, 198.

<sup>436</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 305-306; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 111.



Al lado de la imagen anterior y paralelamente con ésta se manifiesta la presencia del castigo ejemplar aplicado para diversos delitos o pecados como los arriba mencionados (y otros más), pero sin ubicarles en el ámbito religioso, sino en el temporal y utilizando, obviamente, el término de matanza en lugar de sacrificio.<sup>437</sup> En otras situaciones se utiliza sin embargo la expresión “matar” para casos relacionados con el ámbito religioso – la fiesta del signo “ce quiahuitl”, la vida de los señores,<sup>438</sup> el entierro de alguna persona de alto rango.<sup>439</sup> La imprecisión se podría deber, así como hemos visto en el capítulo anterior, a una confusión terminológica, en donde todo homicidio indígena adquiere rasgos de religiosidad idólatra y se vuelve sacrificio por derramamiento de sangre humana.

Un último aspecto desviador del sacrificio indígena se construye en torno al carácter aberrante, excesivo, de esto. El ejemplo más relevante es el sacrificio del miembro viril, en el cual “*hacían tan grande abertura, que por allí pasaba una sogá tan gruesa como el brazo, y de largo según la devoción del penitente*”.<sup>440</sup> Las imágenes que lo componen remiten a la exageración de la práctica del auto-sacrificio; algunos sacerdotes lo practicaban con algunas ocasiones “*hasta desangrarse*”<sup>441</sup> “*e si alguno desmayaba de aquel cruel desatino, decían que aquel poco ánimo era por haber pecado...*”<sup>442</sup> La imagen aberrante del sacrificio indígena llega algunas veces a tal grado que ni siquiera la proyección cristiana – religiosa o laica – no es suficiente para considerarla:

“creían vuestros antepasados que las mujeres que murían del primer parto se hacían diosas [...] y las adoraban como a diosas, aun ante que las enterrasen, y cada año hacían fiesta dellas y sacrificaban y ofrecían a su honra [...] Es esta adoración de mujeres cosa tan de burlar y de reír, que no hay para qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura.”<sup>443</sup>

---

<sup>437</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 75, 321, 349, 356, 357; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 220, 757; Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 33; Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 46, 73; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 96.

<sup>438</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 172, 371.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 330; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 301; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 111.

<sup>440</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 89.

<sup>441</sup> Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>442</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 71.

<sup>443</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 122.

## *La salida*

### IV.6. La apoteosis terrorífica

#### IV.6.1. La imagen antropofágica

La imagen conmovedora del sacrificio humano indígena acaba con otros dos aspectos vinculados con el manejo de la víctima, pero dentro del mismo ámbito ritual. El primero consistía en desollar la víctima humana con la cual piel se revestía uno de los sacerdotes para ejecutar ciertas acciones rituales:

*“y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle todo el cuero entero, salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos.”*<sup>444</sup>

Lo que seguía constituía, sin embargo, una imagen mucho más conmovedora: los brazos y los pies, junto con la cabeza de la víctima, después de cortadas, se convertían en comida humana.<sup>445</sup> Pero no cualquier tipo de comida, sino una muy delicada y selecta – “*lo comían por manjar muy suave*”, dice Francisco de Aguilar<sup>446</sup> – de tal modo que era consumida sólo por algunas personas y “*a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo*”.<sup>447</sup> Y esto porque se trataba de un tipo de comunión especial debido a que los sacrificados eran tenidos por “santos” o identificados con la imagen del mismo dios.<sup>448</sup> Los que generalmente “disfrutaban” en este caso el festín eran los “señores”, “principales” y sacerdotes<sup>449</sup> aunque no faltan los casos en los cuales los “propietarios” de la víctima –

---

<sup>444</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 180, 181, 76; *Relación de Michoacán*, p. 32; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 40.

<sup>445</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 40, 67, vol. I, 387, 248, 142, 275; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 181; *Itinerario de la armada...*, p. 60.

<sup>446</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>447</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33.

<sup>448</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 91.

<sup>449</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 65, 51, 62; *Relación de Michoacán*, p. 79; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 181; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284.

esclavo o cautivo – y sus parientes beneficiaban del mismo festín.<sup>450</sup> Sin embargo, lo que atrae la atención en todo esto es el aspecto de la carne consumida; ésta no se presenta en estado crudo, sino preparado: sea “*asado en hornillos*”, “*guisado*” o “*cocido*”, algunas veces sazonada con maíz, flores de calabaza, chile, ají o chilmore.<sup>451</sup> Lo que implica una imagen ambigua y ambivalente: por un lado la presencia de la cultura (lo cocido) y por otro lado el bárbaro, bestial,<sup>452</sup> no sólo idólatra – por comer carne humana; por lo cual ambas se aniquilan recíprocamente.

Un aspecto aparte del canibalismo indígena, el más degradante y condenable, se refleja en la imagen de la antropofagia a la cual se le quita el carácter ritual, dejando sólo el aspecto laico – bestial, como pasa durante la expedición de Cortés en Honduras:

*“con la gran hambre que traíamos, así españoles como mexicanos, pareció ser que ciertos caciques de México apañaron dos o tres indios [...] y con la hambre, en el camino los mataron y los asaron [...] y asimismo habían apañado las dos guías que traíamos, que se fueron huyendo, y se los comieron.”*<sup>453</sup>

#### IV.6.2. El cuerpo sacrificial

Una imagen adyacente y terrorífica que impactó a los españoles desde su primer encuentro fue aquella de las cárceles, las “jaulas” en donde eran guardados esclavos como animales domésticos y engordados “*a cebo*” para que después sean sacrificados y además, para servir de comida.<sup>454</sup> Es una imagen de la bestialidad, degradante, del ser humano, pero sólo de la víctima, vista como alimento. La transformación no para aquí sino que el mismo cuerpo de la víctima cambia de imagen y toma la forma de un “*carnero*” o “*vaca*”; y más que esto, se vuelve en una simple mercancía de mercado: “*y lo comían como vaca [...] y*

---

<sup>450</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 183; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33.

<sup>451</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 176, 178, 181, 281; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 271, vol. II, p. 40; *Relación de Michoacán*, p. 209; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 62, 79.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 159: “Los que en otro tiempo eran crueles como fieras bestias en comer carne humana y en sacrificar a los demonios, en más abundancia que aquellos que impropere el salmista”.

<sup>453</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p.197; véase también Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 25.

<sup>454</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 43; Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, pp. 229, 167, 387; vol. II, p. 129; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 103.

*aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguetz, que son mercados.*”<sup>455</sup> El lugar mismo del sacrificio donde era despedazado el cuerpo de la víctima, encontrado en el templo, no escapa a esta proyección contagiosa y se transforma en un matadero y una cocina:

*“y tenían un poco apartado un sacrificadero [...] y tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los papas, porque también tenían cabe el sacrificadero muchos navajones y unos talos, de madera, como en los que cortan carne en las carnicerías”.*<sup>456</sup>

La imagen de la víctima se refleja no solamente en la imagen misma del verdugo o del consumidor sino que se generaliza de tal modo que, dice Cortés *“comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envío a vuestra majestad probanza de ello.”*<sup>457</sup> Esta imagen encarnizada es, sin embargo, pocas veces obstruida por aquella de las víctimas “tabú”, que escapaban a este destino cruel.<sup>458</sup> Más que esto, aparece especialmente sobre la retina del conquistador guerrero, un cuadro que sobrepasa la imagen anterior y se inscribe en una nueva dimensión: el indígena caníbal recibe la admiración del español y aparece bajo un aspecto “humano” por la devoción y respecto hacia su conciudadano en las condiciones trágicas de la última parte del asedio de Tenochtitlán:

*“quiero decir que no comían las carnes de sus mexicanos, sino eran de las nuestras y tlaxcaltecas que apañaban, y no se ha hallado generación en muchos tiempos que tanto sufriese la hambre y sed y continuas guerras como éstas.”*<sup>459</sup>

---

<sup>455</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 160; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 65.

<sup>456</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 284.

<sup>457</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 104; véase también Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 49.

<sup>458</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 64.

<sup>459</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, p. 65.

#### IV.6.3. Lo prohibido, lo tolerado y lo castigado

En la imagen proyectada sobre el canibalismo se destacan tres aspectos principales: el canibalismo prohibido, el canibalismo tolerado y el canibalismo castigado; todos en función del contexto. Así, para el período de la entrada de los españoles en la Nueva España predomina el primer aspecto; para el período que dura hasta el fin de la conquista, el segundo, y para el período que marca el principio del dominio español, el tercero. La prohibición de esta práctica empieza, así como hemos visto en un capítulo anterior, con el “discurso cristiano” y continúa bajo formas más severas a medida que se extiende la relativa dominación española. El segundo aspecto es muy bien ilustrado por fray Toribio de Benavente:

*“Después que los españoles anduvieron de guerra, y ya ganada México hasta pacificar la tierra, los indios amigos de los españoles muchas veces comían de los que mataban, porque no todas veces los españoles se lo podían defender, sino que algunas veces, por la necesidad que tenían de los indios, pasaban por ello, aunque lo aborrecían.”*<sup>460</sup>

Algunas veces el mismo cronista ofrece una auto-imagen de este tipo que implicaría aun más que la simple tolerancia por la necesidad – la aceptación; dice el mismo Cortés en dos ocasiones:

*“y así, nos volvimos a nuestro real con harta presa y manjar para nuestros amigos”, “y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer.”*<sup>461</sup>

Puede ser sólo un artificio del discurso<sup>462</sup> pero también puede ser un pedazo de su visión, salido de las entrañas de su subconsciente y pasando como un fulgor por su mente (por el

---

<sup>460</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 33; véase también Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. II, pp. 66-67, 197.

<sup>461</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, pp. 180, 179.

contento de haber triunfado). En cuanto al castigo, la medida es muy drástica – la muerte del culpable.<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> Igual que la imagen del español (enemigo) caníbal ofrecida por Castillo: “y un capitán de los que traía Narváez [...] juró que las orejas de Cortés que las había de asar y comer la una de ellas, y decía otras liviandades”, cf. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 341.

<sup>463</sup> Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 251; Nuño de Guzmán, *op. cit.*, p. 65.

## V. El nuevo cristiano y la imagen paliada de la idolatría

### V.1. El inocente neófito y la conversión

Las dos maneras de respuesta cultural del conquistador – la del guerrero español y la del fraile – se reflejan también en la modalidad de la percepción mental y sensorial del indígena y su actitud cultural (religiosa). En la nueva perspectiva tras la conquista, aquella de la conversión indígena, el discurso y la visión española se ubican en torno a las nuevas coordenadas. Si es que el punto de referencia permanece en el ámbito de lo religioso, la orientación de la mirada cambia. Ya no se trata de una imagen dirigida hacia el exterior de la verdadera fe, del cristianismo, sino hacia el interior de ésta. Es una mirada completamente “cristianizada” que se construye por ciertos niveles; lo que vamos a ver a continuación.

Primeramente, el fundamento mismo de la controversia, el estado idolátrico, se está suavizando hasta la desaparición, lo que permite quebrantar el muro infranqueable que separaba la imagen del indígena idólatra de la imagen del neófito cristiano. He aquí lo que dice Toribio de Benavente: “*en considerar una gente pocos días tan metida en idolatría, y en tan poco tiempo tan acristianada, que casi no hay memoria de todo lo pasado.*”<sup>464</sup> La segunda etapa de este camino ascendente se construye alrededor del “material humano”, el indígena. Lo que resulta es una imagen de una gran sensibilidad que muy pocas veces hemos encontrado en el estado anterior, de la conquista y de la idolatría. En vista del nuevo ámbito el indígena pierde el carácter belicoso y bestial y se vuelve, más que todo, humano, un ser creado por Dios conforme a su imagen.<sup>465</sup> Este cambio permite ahora descubrir al indígena cualidades desconsideradas antes y además plásticas y llenas de mucha sensibilidad. Este acercamiento induce y crea una imagen sensible del indígena que ya no es el Otro maléfico, sino otro Otro, más próximo. Es el pobre indio, el inocentísimo, el manso como oveja, humilde, docilísimo, tímido y obediente.<sup>466</sup> Y la imagen se vuelve a

---

<sup>464</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 92.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>466</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 581; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 176, 73, 118, 176, 115, 118, 185, 195, 208, 80, 81, 85, 88, 106, 219, 127; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 97, 130.

veces más tierna bajo el impulso de una visión amparadora del cristianismo – el pobrecito, el chiquillo, el niño.<sup>467</sup> Todo esto crea las premisas para la siguiente etapa – la imagen del indígena que reúne todas las cualidades necesarias para recibir la verdadera luz de la fe:

*“Pero a aquestos naturales vémoslos todos naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas, que son fundamento y propios de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo, y de otras pasiones del ánima, y tan despojados de todo ello, que parece que no les falte sino la fe y saber las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos.”*<sup>468</sup>

Y así se constituye el fundamento para el sueño del misionero milenarista, la imagen ideal para una conversión ideal – el indígena como “tabula rasa”: “*se podría fácilmente hacer de toda ella una masa como de cera muy blanda, como en la verdad Dios, no sin gran milagro y misterio para mí, la ha amasado y dispuesto, y adaptado al final de la Iglesia que envejece*”,<sup>469</sup> porque “*es suyo el reino de Dios*”.<sup>470</sup>

De este cuadro no puede faltar otra faceta de la proyección cristiana. Y he aquí como el antiguo idólatra se viste del hábito humilde de la pobreza y de la vida santa: su pobreza y vestimenta se parece a la manera de los apóstoles, sus casas “*como la celda de aquel santo abad Hilarión, que más parecen sepultura que no casa*.”<sup>471</sup> Todo esto hace que la imagen del indígena alcance su última etapa de ascensión, una vez con la conversión: el indígena – cristiano. Son los “*buenos cristianos*”, “*los justos*”, “*los nuevos cristianos*”<sup>472</sup> pero además – y aquí encontramos de nuevo la misma imagen de la candidez y de la fragilidad del indígena – “*plantas tiernas en la fe*”, “*con la leche de la fe en los labios*”.<sup>473</sup> La imagen no para aquí sino que viste también una forma mística; el mismo cuerpo del

---

<sup>467</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 156, 163; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 213.

<sup>468</sup> *Ibidem*, pp. 217; 192, 208, 213; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 130.

<sup>469</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 195, 63.

<sup>470</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 125.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 97; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, p. 63.

<sup>472</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, vol. I, p. 101; Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 83, 183; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 96, 128.

<sup>473</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 80, 220; Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 193.



indígena como individuo o colectividad se vuelve de manera hiperbólica en “*el templo vivo*”, “*el templo espiritual*” de Dios.<sup>474</sup>

El cambio que se produce en la imagen del indígena una vez con la conversión es impresionante y se presenta de diferentes formas. Un primer aspecto de la nueva transformación que sufre la imagen del indio es la secularización de la profesión misionaria cristiana. Aparece de este modo el indígena mismo como predicador y misionero, sea como mercader autóctono bautizado que esparce la semilla de la fe en sus viajes en tierras lejanas por devoción propia o por difusión “supervisada” en su mismo ámbito.<sup>475</sup> Generalmente, esta acción es el resultado de la propia devoción del indígena, movido por el ardor de la fe:

*“en este año pasado de 1536 salieron de esta ciudad de Tlaxcala dos mancebos indios confesados y comulgados, y sin decir nada a nadie se metieron por la tierra adentro más de cincuenta leguas, a convertir y enseñar a otros indios [...] Y de esta manera han hecho otros algunos en muchas provincias y pueblos.”*<sup>476</sup>

Una segunda transferencia – aunque no completa – se hace en la imagen del indio – monje y aun sacerdote cristiano:

*“a los principios tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y para religiosos, y ellas para monjas y religiosas; pero engañónos nuestra opinión; por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección; y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos.”*<sup>477</sup>

Semejante es el caso de un mancebo, señor principal de un pueblo de Michoacán quien, seducido por el ejemplo de San Francisco, quiso seguir el camino de la pobreza, pidiendo el hábito de monje y logrando compartir la vida de los frailes.<sup>478</sup> El más alto nivel que

---

<sup>474</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 180, 220.

<sup>475</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 379, 163.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>477</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 925.

<sup>478</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 162-163; para una imagen semejante véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 923.

alcanza este tipo de transferencia es ilustrado por el indio – mártir de la fe. Toribio de Benavente nos ofrece dos ejemplos en este sentido: el del hijo cristianizado de un cacique de Tlaxcala, matado por su propio padre y los dos jóvenes que ayudan en la obra misionaria en Tepeaca pero acabarán asesinados.<sup>479</sup> La conciencia del indígena se despierta bajo el toque caritativo de Dios de modo que éste llega aun a tener vergüenza por su pasado, por su existencia vivida en las tinieblas de la idolatría: *“después que los indios recibieron la fe, habían vergüenza de sacar lo que habían escondido [los ídolos] y así podreciase.”*<sup>480</sup>

La nueva imagen del indígena se refleja también en la devoción que muestra para recibir los sacramentos de la nueva fe. El mismo Toribio de Benavente lo presenta en instantáneos muy plásticos, refiriéndose especialmente a la confesión; dice:

*“si en alguna parte hallan quién los consuele, luego hacen hilo como hormigas” o “son muchos los que andan de un confesor en otro, y de un monasterio en otro, que parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida.”*<sup>481</sup>

La misma imagen del fervor religioso se presenta en el modo de actuación, en forma de imágenes sensibles: *“Cuando van a el bautismo, los unos van rogando, otros importunando, otros lo piden de rodillas, otros alzando y poniendo las manos, gimiendo y encogiéndose, otros lo demandan y reciben llorando y con suspiros.”*<sup>482</sup>

La ofrenda que presenta el indígena delante del nuevo Dios cambia igual de imagen al mismo tiempo que el oferente y recibe también la proyección cristiana; es una ofrenda más digna – aunque algunas veces sencilla – que la de Salomón:

*“después allegados cerca del altar, vedas tomar los puercos y ponerlos entre los brazos y ofrecerlos, parecía esta iglesia el Arca de Noé, a do [puesto que] traían tantos géneros y diversidad de ofrendas, y también ofrecen gallinas y otras aves.[...] Parecióme que*

---

<sup>479</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 252-253, 256; véase también Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 928.

<sup>480</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 87.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 120; véase también p. 37.

*Salomón con toda la gloria de su templo, ni con todos sus sacrificios y millares de bueyes y ovejas no ser más aceptas a Dios que la ofrenda de estos pobrecitos.*<sup>483</sup>

El guerrero español, el mismo, queda algunas veces sorprendido frente a ésta muestra de devoción cristiana indígena; su reacción define claramente una imagen sensible positiva: se maravilla, se vuelve compasivo, admirativo, llora, aun se espanta (en sentido positivo).<sup>484</sup> Más que esto, el mismo indígena cristiano se vuelve en un buen ejemplo para el mal cristiano español y le hace cambiar su imagen y actitud frente al indio:

*“y la cristiandad de estos naturales ha convertido a bien vivir a muchos, e a otros que los aborrecían e los estimaban en menos que a sus caballos, después que los han visto ser cristianos de veras, los aman e defienden e vuelven por ellos.”*<sup>485</sup>

La imagen del indígena inocente y devoto cristiano se fortalece también por el contraste entre éste y el español guerrero. En este sentido el primero aparece como una oveja delante del lobo<sup>486</sup> o como un gusano de seda de cuyo *“sudor y trabajo se visten y enriquecen a los que por ventura vienen sin capas de España.”*<sup>487</sup> Y en este caso el mismo español llega a jugar el papel del malvado, de Satanás frente al nuevo indígena:

*“antes que la malicia de las gentes codiciosísimas que acá pasan y allá informan hubiesen tanto encarnado en fraudes y cautelas y en hacer siniestras y sofisticas razones y relaciones, e inventar invenciones de Satanás por cuantas vías pueden, para más presto acabar estos naturales, y para trabucar y engañar el bueno y sano.”*<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 96, en Tlaxcala, 1536; véase también pp. 95, 156.

<sup>484</sup> *Ibidem*, pp. 96, 127, 165.

<sup>485</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 141.

<sup>486</sup> Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 118, 176.

<sup>487</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 127, alusión a los españoles llegados tras la conquista; otras imágenes contrastantes en Vasco de Quiroga, *op. cit.*, pp. 88, 195.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 173; véase también p. 220; el mismo Francisco de Vitoria consideraba que fingir la fe cristiana “es un abominable sacrilegio”, cf. *op. cit.*, p. 118.

Pero ese aspecto muestra al mismo tiempo una defeción en el fundamento de ésta construcción mental. Lo que hace que la imagen de la cristiandad del indígena no sea absoluta, tampoco en la visión de los religiosos, así como lo muestra plásticamente fray Toribio de Benavente:

*“es el mal que algunos sacerdotes que los comienzan a enseñar, los querrían ver tan santos en dos días que con ellos trabajan, como si hubiese diez años que los estuviesen enseñando, y como no les parecen tales, déjanlos; parécelos tales a uno que compró un carnero muy flaco y diole a comer un pedazo de pan, y luego atentóle la cola para ver si estaba gordo.”<sup>489</sup>*

## V.2. El hereje y la imagen perversa de la devoción

Anteriormente hemos visto el camino ascendente de la imagen nueva del indio por medio de su actitud religiosa, pero el camino va en ambos sentidos, de modo que esto implica también uno descendiente – hacia su herencia – pero dentro del mismo ámbito, la cristiandad. Veamos si lo hay y en que forma.

¿Si la idolatría es un pecado muy grave, sería esto el más condenable; o todavía hay otro, más allá?

*“¡Oh, mucho más malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído las palabras de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría, y mucho más dignos de llorar los que después de bautizados y de haberse convertido a Dios tornan a hacer supersticiones, o a idolatrar! Todos los que tal hacen son hijos del Diablo y dignos de gran castigo en este mundo y en el otro de grande infierno.”<sup>490</sup>*

Sí, lo hay y esto es la traición de la fe, la herejía. Sin embargo, los cronistas ofrecen pocas imágenes precisas sobre la herejía y, aún todavía menos, utilizan esta palabra acusadora. Lo que se destaca más como imagen general es la duda, la incredulidad con respecto a la

---

<sup>489</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 125.

<sup>490</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 117.

verdadera cristianización y devoción del indígena: “y son muy incrédulos en creer el aprovechamiento de los indios [...] y piensan que debe ser fingido lo que de los indios se dice, y la penitencia que hacen.”<sup>491</sup> Esta imagen se manifiesta bajo dos aspectos: uno negativo (indirecto), el otro positivo (directo). En tanto que Toribio de Benavente, así como hemos visto arriba presenta la mentalidad del “otro” español (“los españoles”, “algunos”), Bernardino de Sahagún presenta su propia visión: “la cual devoción también es sospechosa.”<sup>492</sup> Pero ambos permiten sorprender obviamente, aunque de ángulos diversos, verdaderos puntos de vista de los españoles sobre el indígena tras la conquista.

La “nueva idolatría” se presenta en varias hipóstasis. Una de éstas es la resistencia a la nueva religión, porque la costumbre antigua es muy difícil de arrancar y quitar, por lo cual, dice el cronista, la lucha contra la idolatría parece más una “batalla contra los amorreos y cananeos, y contra todas aquellas siete generaciones que ocupaban la tierra de promisión.”<sup>493</sup> Tal es el caso del cacique de Tlaxcala, quien, aunque oficialmente cristianizado, prácticamente y a escondidas rendía todavía culto a los dioses ancestrales<sup>494</sup>; o del culto rendido a ciertos lugares no relacionados con algún culto cristiano: “Hay otras muchas fuentes y aguas donde ofrecen aún el día de hoy, que convendría requerirlas para ver lo que allí se ofrece.”<sup>495</sup>

En la base de esta visión puede encontrarse la imagen de la conversión forzada del indígena.<sup>496</sup> El segundo sendero de la “nueva idolatría” o más bien dicho “idolatría rediviva” se manifiesta debido a la “perversión” de la nueva generación de conversos indios por los sacerdotes y los viejos indígenas, portadores y guardianes de las antiguas costumbres:

---

<sup>491</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 96; véase también *ibidem* 141, 137, 165; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1144.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 39.

<sup>494</sup> *Ibidem*, pp. 252-253; véase también pp. 256-257; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 928; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 68.

<sup>495</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1143, véase también p. 1142.

<sup>496</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

*“Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumeros sino de sangre humana”*.<sup>497</sup>

Otro camino hacia la antigua idolatría es dejado abierto, al principio, por los mismos conquistadores; es la idolatría tolerada:

*“En todos los templos de los ídolos, si no era en algunos derribados y quemados de México, en los de la tierra, y aun en el mismo México, eran servidos y honrados los demonios. Ocupados los españoles en edificar a México y en hacer casas y moradas para sí, contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificio de homicidio público [...] y de esta manera se estaba la idolatría en paz, y las casas de los demonios servidas y guardadas con sus ceremonias.”*<sup>498</sup>

Una última vía de la supervivencia de la antigua idolatría es reflejada por el “sincretismo” religioso, la disimulación de viejos costumbres bajo la manta protectora del cristianismo. Hay dos imágenes pero una de ella es visible, mientras la otra, invisible, es pegada y escondida tras la primera. Esto pasa tanto con los ídolos, escondidos en los pies de las cruces o dentro del mismo altar, con las fiestas, paliadas por las fiestas o por los santos cristianos, con las ofrendas y otras costumbres – bailes, cantares.<sup>499</sup> Siempre lo que es prohibido busca adaptarse, esconderse y disfrazarse, pero no desaparece. No falta en este ambiente la continuidad ritual, con ofrendas “paganas” – sahumeros, auto-sacrificio, incluso “*sacrificio de homicidio público, que a escondidas y a la redonda de México no faltaban.*”<sup>500</sup>

Tras esta imagen de la idolatría paliada, la imagen del indígena tendría que mostrar una equivalencia; lo que no ocurre. Y esto porque se trata de un “nuevo indígena”, el “nuestro”. Ahora lo que prevalece es “*la pobre gente*” que necesita que “*fuese desengañada*

---

<sup>497</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 71.

<sup>498</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 34.

<sup>499</sup> *Ibidem*, pp. 40-41, 35; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 928, 1144 –1146.

<sup>500</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 34, 137; Diego de Landa, *op. cit.*, p. 71; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1142.

*del engaño que agora padece*”<sup>501</sup> y que todavía se encuentra en “*confusión y ceguedad*”.<sup>502</sup> La nueva imagen se presenta de este modo como una doble visión, que se construye en torno a dos ejes: la experiencia y la interpretación de la mirada, ambas teniendo como base la cosmovisión. Tomemos dos casos, el de Toribio de Benavente y el de Francisco de Aguilar. En cuanto a la devoción de los nuevos convertidos, Benavente presenta una imagen generalmente favorable para los indios, mientras que Aguilar evidencia la falsedad de este cuadro: “*y ahora por nuestros pecados ya siendo cristianos vienen a las iglesias casi todos o muchos de ellos por fuerza y con muy poca reverencia y temor.*”<sup>503</sup> Respecto al acatamiento dentro del lugar sagrado, conforme a Aguilar, el indígena muestra “*muy poca reverencia y temor, parlando y hablando, y al mejor tiempo de la misa saliéndose de ella y del sermón*”,<sup>504</sup> mientras que Benavente lo presenta de modo contrario: “*y son tan docibles y mansos, que más ruido dan diez de España que mil indios.*”<sup>505</sup>

Observemos al final que las fronteras del ámbito cristiano en donde se ubica ahora la imagen del nuevo indígena ya no son franqueadas por la mentalidad del “espectador” español – allá donde se logra la equiparación indio-cristiano – y no se llega a la condenación vehemente del indígena caído de nuevo en la idolatría, una vez transformado el ambiente; no hay camino para trascenderlo. De aquí en adelante esta tierra y sus habitantes pertenecen al mundo cristiano.

---

<sup>501</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 1146.

<sup>502</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 148.

<sup>503</sup> Fray Francisco de Aguilar, *op. cit.*, p. 103.

<sup>504</sup> *Ibidem.*

<sup>505</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, pp. 167-168.

## Conclusiones

En el intento de identificar la visión dinámica y posibles cambios surgidos de ésta, la tarea se vuelve a veces bastante difícil y engañosa. Una imagen escrita no puede reflejar siempre la visión del respectivo emisor. Y esto porque hay dos visiones, ambas pertenecientes al escribano narrador: una que se refleja en la mentalidad del narrador y la otra que se refleja por medio de su escritura, que no siempre coincidan. Una podría servir a ciertos intereses personales, ocultados por el texto, mientras otra refleja un punto de vista abierto. Esto es el caso de Nuño de Guzmán, quien, presionado por su mala fama, proyecta en su escrito una imagen de sí mismo totalmente en contraste con la realidad, mientras que lo “ajeno” lo deja inalterado, cuando no se trata de cargar a los otros con sus malos hechos. Otro ejemplo será la obra de Diego de Landa, todavía sospechoso en cuanto a su visión generalizada “neutral”, etnográfica, sobre el mundo indígena. Además, cuando habla de los “*benditos sacerdotes*” indígenas<sup>506</sup> no expresa más que una proyección cristiana utilizando un adjetivo bastante “fuerte” – *bendito*; lo que, sin embargo, no muestra su verdadera visión (si tomamos en cuenta el Auto de Maní).

Asimismo hubieron, tal vez, aspectos de la visión dinámica de los conquistadores y frailes pero que no fueron expresados en sus obras; un ejemplo podría constituirlo la imagen de la serpiente en la mitología náhuatl y su proyección – impacto en la visión cristiana, tomando en cuenta el simbolismo maléfico que representaba en la mentalidad religiosa (habría podido ser asimilado muy bien con el dragón de la tradición popular europea o la serpiente del Edén).

Aunque el cristianismo y la conversión representan metas comunes de ambos grupos, el aspecto religioso influye de modo distinto sobre la visión dinámica del sacrificio. En este sentido, para el fraile inmerso en el mundo de la religiosidad (con todos sus elementos teológicos), el elemento cultural (el sacrificio) impacta solamente desde el punto de vista de la Escritura Santa (experiencia religiosa y de la información). En cambio, para el guerrero, inmerso especialmente en el mundo temporal, el sacrificio impacta especialmente desde el punto de vista de la experiencia práctica, vivida – la guerra, la

---

<sup>506</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, p. 126.



muerte (de sus camaradas sobre todo). En consecuencia resulta que dentro del mecanismo de formación de la visión dinámica un papel importante es representado por el impacto psicológico distinto – casi ausente (o de otra índole) en el caso de los frailes. Los guerreros experimentan tal vez directamente el sacrificio humano – la vista directa en casos de indígenas o de sus camaradas o de sus consecuencias – los restos de los españoles sacrificados, y esto en base de la información recibida. Resultan así dos visiones enfocadas de modo distinto. También para el fraile, el misionero, la conversión de los paganos representa una guerra, pero una guerra (generalmente) pacífica, con otras armas, donde el único sangre vertido fue el de Jesucristo.

Un cambio de la imagen del indígena infiel, del gentil tras el contacto, se refleja en la institución del requerimiento, lo que muestra una cierta consideración (por lo menos virtualmente) para los que hasta entonces eran vistos como víctimas seguras y sin ningún derecho, excepto el de pertenecer y servir al primer “explorador”.

El cambio en la mentalidad se puede dar ahora más porque ya existe una abertura representada por el humanismo y una de sus lemas – la experiencia. Esto permite cambios de las fronteras míticas, que se desplazan a medida que retrocede el espacio reconocido o a medida que éste se iba identificando.<sup>507</sup> Algunas veces la misma imagen se esfuma y un ejemplo relevante es la Cibola mítica:

*“Cíbola es un pueblo de hasta ducientas casas: son a dos, y tres y cuatro y cinco sobrados; tienen las paredes de un palmo de ancho, los palos de la maderación son tan gruesos como por la muñeca, y redondos: por tabla con tienen [tablazón tienen] tienen cañas muy menudas con sus hojas, y encima tierra presada: las paredes son de tierra y barro [...]. De esta gente algunos traen mantas de algodón y de maguey y cueros de venados adobados, y traen zapatos de los mismos cueros hasta encima de las rodillas. [...] La tierra donde siembran es toda arena; son las aguas salobres, es tierra muy seca, tienen algunas gallinas, aunque pocas; no saben qué cosa es pescado. Son siete pueblos en esta provincia*

---

<sup>507</sup> Georges Baudot. *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Patria, 1996, p. 216.

*de Cibola, en espacio de cinco leguas; el mayor será de ducientas casas, y otros dos de a ducientas, y los otros a sesenta y a cincuenta y a treinta casas.*”<sup>508</sup>

La experiencia nace también particularidades en la visión, lo que sobrepasa algunas veces las restricciones impuestas por la mentalidad.

En la concepción religiosa sobre el sacrificio indígena resalta más la imagen detestable que la idílica, el sacrificio humano, sangriento, que el no-sangriento. El primer aspecto, no sólo que impacta muy fuerte al espectador conquistador, sino que se vuelve en un motivo suplementario y que refuerza la intervención bélica.

La ecuación sacrificio – homicidio es vista desde dos puntos de vista distintos por los dos grupos (frailes y guerreros), conforme a una esquema de valores propio a cada uno. El guerrero identifica en todo idólatra al enemigo y en consecuencia el Otro será el único homicida, mientras él mismo se vuelve en un destructor y castigador del homicida. Para el fraile en cambio, toda destrucción de vida humana no-necesaria es homicidio, incluso lo realizado por el guerrero español, aunque en nombre de la evangelización. Todavía más, hay una corriente que rechaza cualquiera intervención belicosa, la única vía misionera aceptada siendo la conquista espiritual.

En el análisis del sacrificio dentro del ámbito religioso indígena se constata que tres fueron las componentes que atrajeron más el relámpago de la ira cristiana: el ídolo – demonio, el sacrificio humano y el sacerdocio. En cuanto a los otros personajes, los “laicos”, la situación es algo distinta. Para el fraile la culpabilidad se enfoca más en la imagen de la clase dirigente autóctona, identificada como el enemigo tiránico que oprime a la gente común – simples ovejas sin juicio y razón. Para el guerrero en cambio el idólatra es el enemigo genérico, sea que se trata de un cacique o de un simple indígena. Esto porque cada uno mira por medio de su propio espejo: de la guerra de las imágenes – para el fraile, la guerra real, de los hombres – para el guerrero. Mientras unos luchan con la idolatría y sus protectores – el sacerdocio, los otros luchan con los hombres. Y esto induce también dos tipos de respuestas, dos vías de acción – una violenta, la otra pacífica.

---

<sup>508</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 391.

La proyección que extiende el conquistador – especialmente el fraile – sobre el Otro y las componentes culturales de su mundo (tiempo, espacio, divinidad) utilizando su propio lenguaje, se debe al principio al intento de apropiárselo y hacerlo comprensible, de ajustarlo a su propio sistema de valores para que después lo subyugue, atrapándolo dentro de su propia esquema cristiana. La misma respuesta “conservadora” del indígena por un lado le facilita este intento, pero por otro lado se le escapa.

Tras la conquista se pasa a la supresión de la idolatría por la eliminación del grupo elitista (el sacerdocio y la “nobleza” indígena), lo cual deja entreverse sólo la imagen del simple gentil – una imagen supuestamente inofensiva y re-modelable. De este modo la vehemencia del tono acusador y la condenación casi desaparecen del discurso - imagen del fraile. El guerrero no ofrece el mismo cambio de imagen como el fraile y esto primeramente porque hay dos corrientes mentales que tienen raíces en los dos conceptos divergentes: guerra – paz, distintas, aunque con elementos comunes. Mientras que el fraile parte de una imagen ecuménica de la humanidad, de un cuerpo común, aunque a veces contagiado por enfermedades, el guerrero se basa en la imagen de una eterna oposición – él mismo y su(s) enemigo(s). Para el guerrero – generalmente – será muy difícil ver al indio (antiguo enemigo, de la fe y en la lucha) como un verdadero cristiano; esto porque él es el conquistador, el amo, y los indios son los conquistados, sus siervos, obtenidos como un “regalo” de Dios por su servicio. El guerrero siempre tendrá una visión estratificada tanto en la organización social como en la fe. Ejemplo es la mentalidad española sobre los moros convertidos, donde la actitud sospechosa, el recelo, permanecerá y aun desbordará. Por eso la sospecha del indígena como cristiano fingido, falso. Queda, sin embargo, una variante más. El que conoció al indígena en una confrontación directa – fraile o guerrero – se vuelve más comprensivo para la vida de esto. Su imagen puede cambiar más fácil que la del español recién llegado y para quien todo no representa que una mentira y falsedad (la cultura indígena, la conversión):

*“Maravillanse algunos españoles y son muy incrédulos en creer el aprovechamiento de los indios, en especial los que no salen de los pueblos en que residen españoles, o algunos recién venidos de España, y como no lo han visto, piensan que debe ser fingido lo que de*

*los indios se dice, y la penitencia que hacen, y también se maravillan que de lejos se vengan a bautizar, casar y confesar, y en las fiestas a oír misa, pero vistas estas cosas es muy de notar la fe de estos tan nuevos cristianos.*<sup>509</sup>

En la visión dinámica del cronista en cuanto al sacrificio indígena hay un doble movimiento – de ida – vuelta. El mecanismo comprende dos componentes básicas: el emisor y el receptor que filtran y procesan la información por medio de su propia cosmovisión. No siempre ambos corresponden a un sólo sujeto, de modo que el fraile o el guerrero español pueden ser al mismo tiempo emisores y receptores, como también el indígena y su cultura. La dinámica de este mecanismo es muy compleja pero en cuanto a los cambios que podría suscitar en la mentalidad europea se muestra – esquemáticamente – de este modo: el indígena y su cultura ↔ la imagen del español → la imagen de la obra del español → la cosmovisión española (europea). Sin embargo, Simón Valcárcel se equivoca, según yo, cuando sostiene que

*“No se verifica el viaje de ida y vuelta en cuanto a la comprensión del indio en un puñado de cronistas de la máxima importancia, pues ellos son los que describen, en el primer momento, y envían a la Península las primeras valoraciones sobre el indígena: Cortés, Bernal, los franciscanos de Nueva España, Duran, Landa, Las Casas, Cieza, Acosta y el Inca Garcilaso, hombres con voz propia e ideas personales muy elaboradas y avaladas por una dilatada experiencia en el Nuevo Mundo.”*<sup>510</sup>

Para dar sólo un ejemplo del impacto que produce la visión indígena del conquistador (y no en modo muy erróneo de su obra) en la Metrópolis mencionaré sólo el requerimiento.

Considero el presente intento, de destacar la visión de los primeros “conquistadores”, muy importante para un segundo paso – una visión global del primer contacto (incluyendo todo tipo de documento de esta categoría) y el análisis del impacto que esto lo produce sobre la mentalidad española (europea). Insisto, la visión, la “imagen”,

---

<sup>509</sup> Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 96.

<sup>510</sup> Simón Valcárcel Martínez. *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1997, pp. 180-181.

y no la obra o los escritos, puesto que algunos se publicaron demasiado tarde o permanecieron desconocidos mucho tiempo por lo cual no tendrán ninguna relevancia (o muy leve) para este proyecto; se podría analizar, sin embargo, el impacto de la obra sólo en cuanto a las editadas en el contexto histórico inmediato.

Sí, la historiografía lleva en sí misma la paradoja de los dos terminos – la realidad y el discurso – así como lo considera Michel de Certeau,<sup>511</sup> pero esto no significa que carece de relevancia; al contrario, del “diálogo” próximo como también distante nace – y no me refiero a la comprensión, sino que voy mucho más allá – la dinámica, la historicidad, que deja su impronta sobre la cultura humana.

---

<sup>511</sup> Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*, Paris, NRF, 1975, p. 5.

## BIBLIOGRAFIA

### Fuentes

- Aguilar, Fray Francisco de. *Relación breve dela conquista de la Nueva España*, México, UNAM – IIH, 1980.
- Agustín, San. *Obras. La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1978.
- Alfonso X . *Las siete partidas*, Madrid, Castalia, 1992.
- Alvarado, Pedro de. *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernando Cortés, en que se refieren las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goathemala*, México, Porrúa, 1954.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 4 vol., 2001.
- Benavente, Fray Toribio de. *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM- IIH, 1971.
- Biblia.
- Castillo, Bernal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 2 vol., 1955.
- Conquistador Anónimo. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenustitlan*, México, México, Ed. Americana, 1941.
- Cortés, Hernán. *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.
- Covarrubias Orozco, Sebastian de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, 1995.
- Fernández de Santaella, Rodrigo. *Vocabularium ecclesiasticum... Salmanticae*, 1540, p. 102, en <http://www.ucm.es/BUCM>.
- Granada, Luis de. *Libro llamado Guía de pecadores*, en <http://www.cervantesvirtual.com>, a partir de *Obras completas*, ed. Cristóbal Cuevas, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1997, vol. I, pp. 54-98.
- Guzmán, Nuño de. *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Panuco en 1525*, México, Porrúa, 1955.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres*

- opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1985.
- Icazbalceta, Joaquín García (ed.). *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de J. M. Andrade, 1858-1866.
- Itinerario de la armada del Rey Católico a la Isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para Su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada*, Juan Pablo, México, 1972.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM-IIH, 1967.
- Libro del Caballero Zifar*, Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1990.
- Llull, Ramón. *Libro del orden de caballería*, Madrid, Alianza, 2000.
- Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 2001.
- Palacios Rubios, Juan López de; Matías de Paz. *De las Islas del mar Océano; Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, México, FFCE, 1954.
- Quiroga, Vasco de. *La Utopía en América*, Madrid, Dastin, 2003.
- Relación de Michoacán*, Madrid, Dastin, 2003.
- Saavedra, Miguel de Cervantes. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Castalia, 1991.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2002.
- Tapia, Andrés de. “Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés”, en J. Díaz, A. Tapia, Vázquez y F. Aguilar. *La conquista de Tenochtitlan*, Historia 16, Madrid, 1988.
- Tapia, Bernardino Vázquez de. *Relación de meritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, México*, México, UNAM, 1973.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1998.

## Obras teoricas

- Abellán, José Luis. *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1982.
- Amadio, Emanuele. *Formas de alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, Abya – Yala, 1993.
- Barba, Francisco Esteve. *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México, UNAM, 1998.
- Baudot, Georges. *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Patria, 1996.
- Ídem *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- Bennassar, Bartolomé. *Los españoles: actitudes y mentalidad, desde el siglo XVI al siglo XIX*, Madrid, Swan, 1985.
- Ídem *1492¿ un mundo nuevo?*, Madrid, Nerea, 1992.
- Bernard, C.; Serge Gruzinski. *Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase*, Timișoara, Amarcord, 1998.
- Bitterli, Urs. *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, FCE, 1981.
- Bitrán, Yael (coord.) *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México, Univ. Iberoamericana, Dep. de Historia, 2001.
- Braudel, Fernand. *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993.
- Boone, Elizabeth Hill; Elizabeth P. Benson (eds.) *Ritual human sacrifice in Mesoamerica: Conference at Dumbarton Oaks 13 th*, 1979, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1983.
- Burton Russell, Jeffrey. *Lucifer - The Devil in the Middle Ages*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1984.
- Camillo, Ottavio di. *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Ed. J. Doménech, 1976.
- Cantimori, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, Ediciones



- Península, 1984.
- Carrozi, Claude. *Visiones apocalípticas en la Edad Media: el fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI de España, 2000.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Caillois, Roger. *Acercamientos a lo imaginario*, México, F.C.E., 1989.
- Ídem *Omul și sacrul*, București, Nemira, 1997.
- Carrasco, David. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999.
- Chelhod, Joseph. *Le sacrifice chez les Arabes: Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, P.U.F., 1955.
- Chiciudean, Ion; B. A. Halic. *Noțiuni de imagologie istorică și comunicare interetnică*, București, Facultatea de Comunicații și Relații Publice, „David Ogilvy“, 1999.
- Cohn, Norman Rufus Colin. *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas místicos de la edad media*, Madrid, Alianza, 1983.
- Días, J.S. Da Silva. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, F.C.E., 1986.
- Dupeyron, Guy Rozat. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editorial, 1993.
- Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968.
- Ídem *Structurile antropologice ale imaginarului: Introducere în antropologia generală*, București, Univers Enciclopedic, 1998.
- Durkheim, Émile. *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Polirom, 1995.
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, F.C.E., 1993.
- Ídem *La flor letal: Economía del sacrificio azteca*, México, FCE, 1983.
- Eliade, Mircea. *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 1992.
- Ídem *Tratat de istorie a religiilor*, București, Humanitas, 1992.
- Evans-Pritchard, E.E. *La religión des primitifs à travers des théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.
- Encyclopedia Britannica*, London, McMillan, 1977.

- Erickson, Carolly. *The medieval vision: Essays in history and perception*, New York, Oxford Univ., 1976.
- Etnoliteratura: una antropología de lo imaginario?*, Córdoba, Univ. . de Córdoba, 1997.
- Frazer, James George. *Creanga de Aur*, București, Minerva, 1980.
- Freud, Sigmund. *Totem și tabu*, en “Opere”, vol. 1, București, Științifică, 1991.
- Frye, Northrop. *The double vision: language and meaning in religion*, Toronto, Univ. of Toronto, 1991.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Ídem *Violența și sacrul*, București, Nemira, 1995.
- González Torres, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH - FCE, 1985.
- Graulich, Michel. *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Societé indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnole. XVI - XVIII siècle*, Paris, Galimard, 1988.
- Gusdorf, Georges. *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, P.U.F., 1948.
- Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario / Ediciones Istmo, 1988.
- Herrenschmidt, Oliver. *Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace*, en “La fonction symbolique: Essais d’anthropologie”, Paris, Gallimard, 1979.
- Herrero, Beatriz Fernández. *La Utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Barcelona, Anthropos, 1992
- Heuch, Luc de. *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- Jiménez, Alfredo. “Imagen y culturas: Consideraciones desde la antropología ante la visión del indio americano”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC, 1990.
- Johansson K., Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, México, UNAM-IIH, 2004.
- Ídem *Xochimiquiztli. “La muerte florida”. El sacrificio humano entre los antiguos nahuas*, México, Mc Graw Hill, 2005, 2 vol.
- Jung, C. Gustav. *În lumea arhetipurilor*, București, Jurnalul literar, 1994.

- Kenn, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, F.C.E., 1984
- Lacarra, Maria Jesús. *Lo imaginario en la conquista de América*, Zaragoza, Sociedad estatal quinto centenario, 1990.
- La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, C.S.I.C., 1990.
- Lafaye, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.
- Ídem *Quetzalcóatl y Guadalupe: eschatologie et histoire au Mexique (1521-1821)*, 2 vol., Lile, 1972.
- Leeuw, G. van der. *La religión dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona; México, Paidós, 1991.
- Ídem *Lectio doctoralis del Prof. Jacques Le Goff in occasione del conferimento della Laurea ad Honorem in Lettere dell' Università di Parma (19/10/2000)*.
- Ídem *L'imaginaire medieval: Essais*, Paris, Galimard, 1985.
- Le Goff, Jacques; Roger Chartier; Jacques Revel (dir.). *La Nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988.
- Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador*, México, F.C.E, 1959.
- León Cazares, Maria del Carmen. "Diego de Landa", en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003.
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*, México, U.N.A.M., 1961.
- Lévi-Strauss, Claude. *Gândirea sălbatică*, București, Științifică, 1970.
- López Austin, Alfredo. "Los ritos. Un juego de definiciones", en *Arqueología mexicana*, nr. 34.
- Ídem *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995.
- Lupașcu, Silviu. *Sacrificiu și teocrație*, Iași, FIDES, 1997.
- Martínez, Simón Valcárcel. *Las Crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1997.
- Maravall, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ed. Cultura

- Hispánica, 1984.
- Mauss, Marcel. *Eseu despre dar*, Iași, Institutul European, 1993.
- Mauss, Marcel; Henri Hubert. *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, Polirom, 1997.
- Meslin, Michel. *Știința religiilor*, București, Humanitas, 1993.
- Moura, J. M. “L’imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique”, en *Revue de Littérature Comparée*, 3 (1992), pp. 271-287.
- Nájera, Martha Iliá. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 1987.
- Nieto, José C. *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979.
- Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, U.N.A.M.-I.I.H., 1987.
- Otto, Rudolf. *Sacral*, Cluj-Napoca, Dacia, 1996.
- Padrón, Francisco Morales. *Istoria descoperirii și cuceririi Americii*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- Pageaux, Daniel-Henri. „Recherche sur l’imagologie: de l’Histoire culturelle á la Poétique”, en *Revista de Filología Francesa*, 8, Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, Madrid, 1995, pp. 135-160.
- Pastor, Marialba. “La visión cristiana del sacrificio humano”, en *Arqueología mexicana*, 63 / 2003.
- Ídem *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM – FCE, 2004.
- Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, IIH – UNAM, 1972.
- Preiswerk, Roy. *Etnocentrismo e historia: América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, México, Nueva imagen, 1979.
- Quintana, Josefina García. “Fray Bernardino de Sahún”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003.
- Ídem “La relación de Michoacán”, en *Historiografía novohispana de*

- tradición indígena*, México, UNAM, 2003.
- Ricard, Robert. *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle - Espagne de 1523-1524 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.
- Rios, Julien. *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iasi, Polirom, 2000.
- Rubial Garcia, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscano de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM-FFyL, 1996.
- Sánchez Romero, Manuel. "La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias", en *Revista de Filología Alemana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005, 13, pp. 9-27.
- Santamaría, Fernández. *El estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, Madrid, Akal, 1988.
- Smith, Pierre; Michel Izard. *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- Tarot, Camille. *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*, Timișoara, Amarcord, 2001.
- The catholic encyclopedia*, 15 vol., New York, Gilmary Society, 1934 – 1955.
- The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Thomas, Henry. *Spanish and Portuguese romances of chivalry*, Cambridge Univ. Press, 1920.
- Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premia, 1981.
- Ídem *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI, 2003.
- Torre Villar, Ernesto de la. *Lecturas históricas mexicanas*, México, UNAM, vol. I, 1994.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive culture*, New York, Harper & Brothers Publishers, 2 vol., 1958.
- Urbano, Francisco Castilla. *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona / UAM, Anthropos, 1992.
- Vázquez de Knauth, Josephina Zoraida. *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962.
- Velasco, J.Martin. *Introducere în fenomenologia religiei*, Iași, Polirom, 1997.

- Veyne, Paul. *Como se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1993.
- Visión de los otros y visión de sí mismo: Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Vovelle, Michel. *Ideologies and mentalities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Wach, Joachim. *Sociologia religiei*, Iași, Polirom, 1997.
- Weckmann, Luis. *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493*, México, FCE, 1992.
- Ídem *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.
- Widengren, Geo. *Fenomenología de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Zavala, Silvio. "Hernán Cortés ante la justificación de su conquista", *Quinto centenario*, Madrid, Univ. Complutense de Madrid, nr. 9, 1985, pp. 15-35.
- Ídem *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1988.