

## Códices coloniales en contexto: Las pasiones de los conquistadores\*

MA. EUGENIA GÓMEZ DE MAS  
Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras  
Universidad Nacional Autónoma de México

---

### RESUMEN

*Este artículo presenta la primera parte de un estudio de corte analítico discursivo que busca situar, en un contexto histórico proporcionado por documentos de diverso tipo y procedencia, dos manuscritos pictóricos litigiosos del siglo XVI. En una situación social y cultural de dominación y colonización, los excesos de poder y los abusos son moneda corriente, y las pasiones que despiertan son profundas y diversas, sobre todo del lado del conquistado. Ellas provienen de la acción del conquistador, quien también muestra las suyas. Aquí se dan ejemplos de estas últimas, dejando para otro momento las pasiones reaccionales de los vencidos. Se tratará de la pasión de los opresores por el castigo, de la negación del contrario y el horror ante el sacrificio; de la compasión y comprensión de algunos religiosos y de la pasión de los españoles por el Otro. El artículo se ubica dentro del marco de la pragmática semiodiscursiva.*

---

Palabras clave: *identidad, escritura pictográfica, análisis del discurso, argumentación*

\* Este artículo se publicó originalmente en *Estudios de Lingüística Aplicada*, 36 (2002), pp. 79-103.

ABSTRACT

*This article presents the first part of a study in discourse analysis that situates in a historical context two pictographic litigious documents of the XVI century. In a social and cultural situation of conquest and colonization, the power abuse is a current matter. The passions that domination and subjection produce are deep and plural; they arise from the conqueror, who has his own. This work presents some of them: punishment, rejection, compassion and love. The pragmatic semio-discursive approach is the frame of the work.*

---

Keywords: *identity, pictographic writing, discourse analysis, argumentation*

## INTRODUCCIÓN

Los dos códices que dan pie a la contextualización histórica que presento son el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* (o código Kingsborough) y el *Códice Cozcatzin*, documentos judiciales de demanda de reducción de tributos y de restitución de tierras, respectivamente. Fueron confeccionados en 1554 el primero y en 1572, el segundo, en la cuenca del Valle de México, y escritos en pictografía y en alfabeto latino para ser presentados ante autoridades coloniales españolas.

Los discursos —icónico y verbal— que los constituyen muestran parte de la conflictiva entre indios y colonizadores, así como entre los propios indígenas, dentro de una sociedad oscilante que se construye en el centro de un intercambio sociocultural de ajuste, en un momento histórico particular. Sin embargo, conviene considerarlos no sólo en sí mismos o únicamente como un documento ilustrativo de una realidad histórica, sino también como un objeto que conlleva normas, valores, imaginarios socioculturales y pasiones, expresadas y ocultas.

En los dos códices, en grado y de modo diferentes, se expresa la emoción, el *pathos* —de manera explícita o implícita— en la medida en que no sólo la situación de dominación social y cultural lo favorece, sino también porque la expresión de la pasión constituye una estrategia argumentativa dentro del discurso litigioso.

En general, los códices han sido abordados para su desciframiento —cuando es el caso y para la interpretación de contenidos alfabéticos, pictográficos o mixtos como el código Cozcatzin, por ejemplo— a través de paleografías, traducciones y trabajos etnohistóricos o iconográficos de metodologías diversas. En cuanto a contenidos, caben en diferentes clasificaciones donde tradicionalmente se les ha ubicado, a pesar de que a menudo contengan diversos temas: históricos, calendáricos, religiosos o cartográficos, entre otros.

No obstante, puede constatarse la carencia de trabajos que enfoquen el aspecto discursivo de los textos, a los que se trata casi exclusivamente desde el punto de vista temático, a veces mediante el análisis de contenido, como son los llamados “estudios” de los códices que los ubican geográfica e históricamente y que detallan y clasifican los contenidos cuando hay texto alfabético o hacen una “propuesta de lectura” del texto pictográfico cuando no lo hay.

La investigación de la cual procede este artículo se centra en el estudio de la materialidad discursiva del manuscrito que, sin embargo, no puede desligarse de su

componente relacional social y cultural, que es el que se subraya aquí. Ese entorno es presentado mediante testimonios ligados a la historia que se constituye como telón de fondo de esos discursos-objeto. Así se establecen dos campos: el discursivo y el histórico, que le sirve de trasfondo y de cobijo al mismo tiempo.

La situación de colonización en general, y la de litigio en particular, debió producir sentimientos de rechazo, en algunos casos encontrados, a veces opuestos, pero en todo caso de gran magnitud, muy probablemente. Las acciones, las reacciones y las emociones debieron ser un río revuelto, donde —además de la distancia— es difícil ubicar hechos.

Cuando se observan los manuscritos parecería que los códigos están ahí, en un espacio y tiempo impropios, como un documento plano y llano, sin ecos, sin resonancias, pero al mismo tiempo como un objeto de tres dimensiones que, cerrado en sí mismo, muestra su intransparencia y al propio tiempo esconde sentidos, sentimientos, acciones e intenciones. Esa opacidad se encuentra en lo que nos oculta la historia: en actuaciones y decires perdidos, en documentos que no se escribieron o que no conocemos. Así pues, alrededor de los manuscritos que son analizados con las herramientas del análisis del discurso había que buscar a los actores, hechos y dichos que, aunque fortuitos o dispares, les dieran más carne y hueso, y al mismo tiempo más espíritu. Seguramente hubieron pasiones en los dos bandos, algunas semejantes y otras distintas;<sup>1</sup> elegí algunas de las que parecían acercarse más a lo que dicen los códigos estudiados, sin que hubiese necesariamente paralelos. Así, pensé *en las pasiones de los españoles* con respecto a los conquistados y en cuanto a éstos, a las reacciones que aquéllas podían haber causado: *las pasiones de los indios*, ya que en dos planos distintos hubo fenómenos de causa-efecto externos, como el de represión/rebeldía, o internos, como los de sometimiento/secreto. Los conquistadores mostraron a veces pasión por el castigo, extrañeza y asombro o compasión por el Otro, y los conquistados rechazo o aceptación ante el dominante. Enseguida se presentan ejemplos del itinerario de los primeros.

<sup>1</sup> Charaudeau, *et al.*, 1994.

## LA PASIÓN DE LOS OPRESORES POR EL CASTIGO

Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve.

(Sahagún, 2000: 1194)

Algunas prácticas punitivas ejercidas en situación de conquista o de dominación por unos grupos sociales sobre otros se han repetido a lo largo de la historia, como componentes de ese tipo de relación. En el caso que nos ocupa, si bien cada cultura —la española y la mesoamericana— castigaba a los suyos, las puniciones de los conquistadores sobre los conquistados en la Nueva España tuvieron otro carácter. Ahí, a los valores que sustentaban las normas vigentes en Europa se añadió, como justificación, una variante de la representación del derecho del dominante sobre el dominado: no sólo había un derecho de conquista entre pares, sino otro de conquista asimétrica ante “infiel”, pero sobre todo frente a gente “sin razón”. Cabe preguntarse entonces si puede hablarse de la necesidad y también del placer del castigo, ya que la sanción no tiene una función de expiación, “curación” o defensa sociales, sino de algo también complejo, donde sobresale el ejercicio del poder en un primer tiempo, pero asimismo una función económica: la obtención de trabajo gratuito, a pesar de que no se hable claramente de esclavismo. De ello dan cuenta códices como el *Tepetlaoztoc*, en el que se manifiestan las razones del colonizador: sometimiento, escarmiento, represión y abuso de poder, y donde son mencionados reiteradamente el trabajo realizado y la falta del pago correspondiente, lo que ocurre igualmente en el *Código Osuna*. Ahí se consignan para el Visitador General del rey de España, licenciado Guillermo de Valderrama, los materiales, mano de obra, construcciones, cargas de yerba, servicios gremiales y objetos que no fueron pagados —60 menciones a la falta de pago en 67 fojas— por diversos funcionarios españoles como el virrey, oidores, el fiscal, el mayordomo, un bachiller, alcaldes y regidores coloniales y hasta el intérprete indio, así como las arbitrariedades y los malos tratos, provenientes en especial del Oidor de la Audiencia, doctor Puga.

Con respecto a los tormentos físicos, que se encuentran ilustrados en los códices —de lo cual daré ejemplos más adelante, en particular del *Código de Tepetlaoztoc*—, Foucault (1995b: 32) trata las penalidades por infracción, su función y evolución durante varios siglos. Cuando se refiere al cuerpo, objeto de castigo y “único bien accesible”, escribe:

el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.<sup>2</sup>

En el caso de españoles e indios puede decirse que los suplicios y otras penalidades fueron impuestos con fines de sometimiento, como reacción ante la rebeldía, ante la idolatría —real o supuesta—, por conveniencia económica y por abuso de poder, aunque este comportó otras manifestaciones no solo correctivas. Dichas prácticas incluyeron acciones cuyo objetivo no fue solamente el cuerpo físico, “el cuerpo como objeto y blanco del poder” (Foucault, 1995b: 140), sino —como dije arriba— el atentado contra el honor, el prestigio, lo moral; nociones sociales, psicológicas y afectivas. Doy como ejemplo el humillante castigo que lastimó la categoría y *estatus* del último señor de Tepetlaoztoc, Tlilpotonqui, quien por negarse a ceder su mujer al encomendero, fue destituido de su cargo de gobernador colonial y enviado a cuidar ovejas (Cf. foja 16, Lám. A). El suceso fue sin duda una de las muchas vejaciones españolas, pero es sintomático que el códice lo registre verbalmente y, aunque le conceda poca dimensión en la imagen, de todas maneras lo consigne. La indignación que ello comporta no es solo la del agraviado, sino la del pueblo que eligió registrar el hecho en el documento.

### *El castigo para someter*

Muchos de los relatos de conquista son ciertamente escenas teatrales y hasta circenses, como las que armaba Hernán Cortés con sus caballos y disparos, que seguramente tuvieron éxito para impresionar y amedrentar al grueso del pueblo, que desconocía unos y otros, pero que no afectaron a Moctezuma quien, decepcionado, se lo hace saber sin embargo a su enemigo:

<sup>2</sup> Pido perdón por el traductor de la obra, quien hizo un trabajo bastante malo.

yo gran rey sí soy, y tener riquezas de mis antecesores sí tengo, mas no las locuras e mentiras que de mí os han dicho, ansí que también lo ternéis por burla, como yo tengo de vuestros truenos y relámpagos (B. Díaz del Castillo, 1968: 185).

Del mismo modo, los castigos de conquista tenían que ser espectaculares y públicos, a fin de obtener el efecto de sometimiento esperado. Retomando a Foucault (1995b: 54) puede decirse que “el suplicio no restablecía la justicia; reactivaba el poder”. Más tarde, en la Europa del siglo XVIII, el castigo dejará de ser teatro, dice este autor, pero ¿por qué? Tal vez porque la sociedad deja de estar ubicada en dos polos económicos y de poder fundamentales, como lo estuvo en la Edad Media: hay movimientos e intercambios económicos, que inciden en normas, valores y representaciones; existe más interdependencia, el poder se desplaza, los castigos se suavizan. Sin embargo, en la Nueva España la distancia geográfica y situacional también retrasa los procesos: en pleno siglo XX los propietarios alemanes de fincas cafetaleras, en México, permiten el desorejamiento de “rebeldes”.

Antes, en la Nueva España del siglo XVI, se organizan escenarios de castigo. Uno de ellos es inteligentemente recuperado por los pintores del Códice de Tepetlaoztoc para denunciar: en la foja 9. Lám. A del código se pinta —rodeado de tejuelos de oro, joyas y otros tributos— al criado español de Cortés, Antón, acercando el fuego a cuatro nobles del pueblo quienes murieron quemados por no haber dado el oro que pedía, con la rapidez exigida. En el Códice de Aztactépec y Citlaltépec, o Códice de las Vejaciones, de 1574, son mostradas escenas de castigo, tortura y asesinato de indígenas (Cf. Jiménez & Villela, 1998: 157).

### *El castigo por insurrección*

Como dije antes, al inicio de la conquista se tomaron medidas cautelosas que después se tornaron de aparato y escenificación, para ser luego correctivas y finalmente “preventivas” como la encomienda, la congregación y el repartimiento.

En lo que toca a la represión a los insurrectos, aludida en los códices, hay el ejemplo de la primera lámina del Códice de Tlatelolco que presenta —según la propuesta de lectura de Valle (1994b: 60)— una referencia visual a la llamada guerra del Mixtón, rebelión reprimida con notoria crueldad por españoles y 50 mil indios aliados. “No es de extrañar —señala esta autora— que sobre el topónimo de

Nochistán se pintara la cabeza de un indio muerto, como símbolo de la matanza”. Asimismo, en esa misma lámina se dibujó una escena de ahorcamiento, castigo aplicado a los indios que se negaron a pagar un aumento de tributos ordenado por el virrey Mendoza (Valle, 1994b: 61).<sup>3</sup> Por su parte, Castro (1996: 113), citando a Fray Antonio Tello, se refiere a los castigos por alzamiento, subsiguientes al triunfo español: “Cuando en 1584 las milicias llegadas a Zacatecas lograron acabar con la rebelión de los indios de Guaynamota, al norte de Tepic, más de mil hombres, niños y ancianos fueron aprehendidos, puestos en colleras y llevados a **Guadalajara**. Muchos fueron descocados o ahorcados para servir de ejemplo y los demás fueron vendidos como esclavos, aunque casi todos murieron al poco tiempo o encontraron la manera de huir y volver a sus serranías”. Los españoles se horrorizaron ante el decapitamiento indio en el juego ritual de pelota, pero no dudaron en decapitar a sus conquistados. Dos concepciones y dos justificaciones distintas.

#### *El castigo por idolatría*<sup>4</sup>

Probablemente fue esa la razón más frecuente para castigar, aunada a la pasión por la destrucción de objetos religiosos. Los estudios dedicados a este tema son muy vastos, daré aquí alguna referencia bibliográfica<sup>5</sup> y ejemplos que me parecen de interés.

Para comenzar, refiero un texto que muestra uno de los muchos castigos practicados por los frailes, como fueron los azotes, el encarcelamiento, la incautación de bienes, el impedimento para ejercer derechos políticos y otros más humillantes, como el de trasquilar los cabellos del castigado. En el caso al que me

<sup>3</sup> En contrapartida, aparece en este mismo códice la práctica del flechamiento, que realizaban los indios contra los españoles, como se muestra también en iconografías de corte occidental como la que incluye Castro en su libro (1996: 122) y que toma de Naylor Polzer.

<sup>4</sup> Soriano (1994: 314), en su libro de corte socioeconómico marxista, explica que el temor de la guerra fue sustituido por el temor al castigo divino y que “el régimen colonial no podía mantenerse únicamente por medio de la violencia e **intimidación de las armas militares, fue condición indispensable utilizar armas ideológicas que legitimaran el proceso colonial; papel jugado, con suma eficacia por el cristianismo presentado en todo momento como el móvil de la conquista**”.

<sup>5</sup> S. Alberro (1993) escribe un libro sobre la inquisición, con un peculiar estilo de indagación en el que priva la mirada en perspectiva y la reflexión de corte sociológico.

refiero, se trata de algo aparentemente menor: la prohibición de relaciones sexuales, limitación colonizadora que llegaba a espacios de dominación última, que no atentaba contra la vida física, pero sí contra espacios de integridad emocional y privada, salvaguarda de la identidad. En el código de 1525, Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640), se registra en el párrafo 27:

Si la mujer primero se  
 bautizaba  
 y su esposo no lo hacía  
 ya no dormía con él  
 le andaba huyendo,  
 hasta que  
 ambos se bautizaban  
 dormían juntos (Cf. *Código Cuauhtinchan*, 1995: 23)

En otro contexto, el texto ilustrado de la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo muestra a cinco caciques y una señora noble colgados de la horca “porque tornaron a idolatrar”, y dos más fueron quemados por no sentir arrepentimiento alguno (Castro, 1996: 76).

Un caso más de castigo para obtener la confesión de idolatría, que más bien refleja la pasión por el castigo de los frailes enloquecidos, es la de un número considerable de mayas que en 1562 quedaron mancos por torturas de los religiosos españoles. Quienes esto veían, movidos por el miedo ante este y otros suplicios, recorrían kilómetros para encontrar tumbas que podían contener “ídolos”, a fin de dar así gusto y certeza a sus verdugos de tener razón y de obrar bien. Diego Rodríguez Vivanco, Defensor de los indios, describe al rey Felipe II los castigos impuestos por supuesta idolatría: los frailes

poniendo los yndios en grandes tormentos de cordeles é agua, y colgándolos en alto á manera de tormento de garrucha con piedras de dos y tres arrovas á los pies, y allí colgados dándoles muchos açotes, hasta que les corría á muchos de ellos sangre por las espaldas y piernas hasta el suelo; y sobre esto los pringavan, como se acostumbra hazer a los negros esclaus, con candelas de çera ençendidas é derritiendo sobre sus carnes la çera dellas [...] y asi traxeron mucha cantidad de ydolos de los que solían tener en su gentilidad, que los tenían en ydifiçios antiguos y montes y cuevas ya dexados é olvidados... (Cf. *Cartas de Indias*, 1980: 393).

Muchos indígenas murieron, otros huyeron a los montes, otros se ahorcaron y otros quedaron muy heridos y lisiados, dice el Defensor.

El texto que cito enseguida, escrito en 1567 por cuatro gobernadores mayas, corrobora lo dicho por dicho Defensor. En él, a través de la descripción de hechos, se dejan entrever emociones de desesperanza, además de la ira de la rebeldía, que es no obstante prudente, ya que va dirigida al rey Felipe II:

[...] nos vino vna persecución, la mayor que se puede imaginar, y fue, en el año sesenta y dos, por parte de los religiosos de Sant Francisco [...] nos començaron á atormentar, colgándonos de las manos y açotándonos cruelmente, y colgándonos pegas de piedras á los pies, y atormentando á muchos de nosotros en burros, echándonos mucha cantidad de agua en el cuerpo [...] aunque queremos bien á Fray Diego de Landa y á los demás padres que nos atormentaron, solamente de oírlos nombrar, se nos rebuelen las entrañas [...] Hagan allá penitencia Fray Diego de Landa y sus compañeros, del mal que hizieron en nosotros, que hasta la quarta generación se acordarán nuestros descendientes de la gran persecución que por ellos nos vino (*Cartas de Indias*, 1980: 52).

### *El castigo como abuso de poder*

El abuso de poder ilustra tal vez mejor el placer<sup>6</sup> por el castigo. Doy como ejemplo, entre otras prácticas como los herramientos,<sup>7</sup> los llamados “aperreamientos” que consistían en la tortura y muerte por mordeduras de mastines. Ese suplicio, muy del agrado de Hernán Cortés, a decir de Valle, está documentado en el Manuscrito del aperreamiento, documento 374, en poder de la Biblioteca Nacional de París

<sup>6</sup> Aunque el ejercicio de poder no es necesariamente placentero, en muchos casos las prácticas de castigo durante la conquista y la colonización españolas dieron prueba de que el poder va aunado al placer de tenerlo o de ejercerlo.

<sup>7</sup> Esta práctica fue llevada a cabo, como sabemos, no sólo en el continente sino también en zonas isleñas. En el caso de la colonización francesa de islas del Caribe, habiendo sido diezmada la población indígena, los herramientos se hacían sobre la población esclava negra. A ello se refiere una buena parte de la reconocida literatura que podemos llamar de denuncia y de reivindicación *identitaria*, que han practicado escritores antillanos como Simone Schwartz-Bart y Jacques Roumain, y que ha sido mostrada también por pintores del grupo Fromajé, movimiento plástico de origen martiniqués.

y en el Códice Chontalcuatlán, Estado de Guerrero, que muestra, en una copia del siglo XVII —pues se ignora el paradero del original del siglo XVI— una escena de aperreamiento que es explicada por este texto traducido del náhuatl:

Cuando el capitán Cortés ganó México, luego se fue a Coyoacán, a descansar. Luego mandó llamar a los *tlatoque* de todos los pueblos para darle a cada uno un encomendero para que le sirvan. Al haber venido les dio las órdenes y para los que no obedecieron luego ordenó el capitán que soltaran los perros para que se los coman, en sus manos murieron, se comieron a los *tlatoani*, allá murieron (Jiménez & Villela, 1998: 150).

Existen asimismo testimonios verbales: León Portilla (1992: 161) en su *Visión de los vencidos* consigna algunos, entre ellos el relato de autores indígenas anónimos del manuscrito de Tlatelolco de 1528,<sup>8</sup> donde se cuenta que tres principales, en gestiones aparentemente administrativas, se allegaron al poder colonial en Coyoacán, y ahí fueron muertos, aperreados:

Y a tres sabios de Ehécatl (Quetzalcóatl), de origen tezcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles con pinturas...

Los españoles también ofrecen testimonios. Las Casas (1988: 54) relata que en Yucatán:

yendo cierto español con sus perros a caza de venados o de conejos, un día, no hallando qué cazar, parecióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre, y con un puñal córtale a tarazones los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte, y después de comidos aquellos tarazones, échales todo el corpecito en el suelo a todos juntos.

La descripción de la escena produce emociones que pueden llevar a la duda de la realidad del relato, y a considerar el papel que pudo haber tenido el rumor en aquellos tiempos, además de la distorsión en la interpretación, producto de un *parti pris* ideológico. No hay que olvidar, sin embargo, que la dominación, las

<sup>8</sup> Edición facsimilar de E. Mengin, Copenhague, 1945, folio 38.

conquistas y las colonizaciones produjeron prácticas aterradoras, muy bien documentadas.

El abuso de poder no tuvo siempre características excesivas en el cuerpo y la mente de la víctima, aunque la vida en encomienda conllevaba tanto trabajo y tributos excesivos, como excesos en los castigos. De ello da cuenta el Códice de Tepetlaoztoc, donde pueden apreciarse los dos tipos de situaciones: la tortura y el exceso de trabajo obligado. El Códice Cozcatzin registra el abuso de poder con matices relativamente más suaves, pero tal vez igualmente angustiantes, como es el despojo de tierras. Valero (1991: 128) alude a las lesiones emocionales que habrá sufrido la población sobreviviente a la guerra de conquista en Tenochtitlan: traumas y estados de angustia ante las experiencias vividas y ante la pérdida real del espacio de vida debido al desalojo o la huida de la ciudad, lo mismo que por la usurpación de tierras.

Esa práctica, de la que existen innumerables testimonios, es vigente ahora mismo: en pleno siglo XIX don Miguel del Valle, campesino del pueblo de Atenco, en Texcoco, ante la expropiación indebida de tierras comunales, dice: “el pueblo, qué va a hacer sin sus tierras... ¡Ah!, no, no lo va a creer pero nos moriríamos de tristeza, arrinconados como ratones”.<sup>9</sup>

Durante la colonia, muchos de los castigos físicos no siempre fueron públicos, ya que no se buscaba amedrentar para someter, o hacer alarde de poder; se trató de castigos secretos, como ocurrió en algunos conventos, donde los religiosos recurrieron a medidas punitivas con los indios, como prueban los grilletes del exconvento de Tepeaca, fotografiados por Hildeberto Martínez (citado por Castro, 1996: 109).

Para concluir este apartado sobre la necesidad y el placer del castigo, conviene señalar que en la Europa de fines del siglo XVIII y principios del XIX se inicia la desaparición de los suplicios (Foucault, 1995b: 15-17), lo cual se reflejará, en cierta medida, en las prácticas coloniales: después de ser un espectáculo público, “un fasto visible”, el castigo tenderá “a convertirse en la parte más oculta del proceso penal [...] ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal” (Foucault, 1995b: 16). Ello debido ciertamente a una

<sup>9</sup> Reportaje de María Rivera, *La Jornada*, 23 de enero de 2002, p. 13.

economía del castigo, a la aparición de códigos punitivos “modernos”, que dependieron de grandes modificaciones en la organización económica y política de la sociedad, pero sobre todo a paradigmas de poder distintos. Habrá “cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible”.

## LA NEGACIÓN DEL OTRO

En los albores de la conquista, al lado de la pasión de los militares por el poder y por el oro, se encuentra la pasión destructora religiosa —de conquistadores y misioneros—, proveniente no sólo de una visión medieval de conquista, sino sobre todo, de la creencia de que el propio mundo es el único posible, lo que produjo la total incomprensión del Otro. **El resultado fue una exclusión ideológica** —siempre apoyada en el poder del conquistador— manifestada en la destrucción de símbolos religiosos, que en este caso eran fundamentalmente culturales, por ser cosmogónicos. Florescano (1999: 356-357) cita al cronista Francisco de Burgoa, quien describe las acciones desenfadadas de fray Benito Fernández el cual, enterado de que en la cueva de Chalcatongo, Oaxaca, los indios habían podido mantener oculto durante varias décadas el ritual de sepultar a sus caciques con las honras debidas a sus dioses, se desató en furia. Cuando, acompañado de indígenas aterrorizados, vio los cuerpos amortajados

con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedras de estima, sartales y medallas de oro [...] ardiendo en celo del honor divino, embistió a los cuerpos, y arrojándolos por los suelos los pisaba y arrastraba como despojos de Satanás.

Al llegar a otra cámara donde habían nichos, objetos preciosos, altares, lienzos de pinturas e **ídolos empezó el furor santo a embravecerse, quebrantando a golpes todos los que pudo, y arrojando a sus pies los demás, maldiciéndoles como espíritus de tinieblas.**

En un plano menos irracional —o menos pasional— pero también de denuncia, fray Juan de Zumárraga (citado por M. Urrutia & K. Libura, 1999: 208) reporta que en 1531 **habían sido destruidos 500 templos y 20 mil ídolos. La destrucción étnica se había desatado también, lenta o rápida, dependiendo de las necesidades o como consecuencia de las acciones coloniales.**

El oro y amores son malos de encubrir (B. Díaz del Castillo, 1982: 311).

La obsesión por el oro debe subrayarse porque dentro del imaginario de los conquistadores, su posesión tenía un interés particular, ya sea, entre otras cosas, como premio por hazañas de conquista y/o como una posibilidad de ascendencia social, o como fuente de poder y de manipulación. Puede considerarse la serie de actos —que implicaron discursos acordes— dirigidos hacia el modo de acceso al oro, fácil en todos los casos: al principio se trató de recibirlo o trocarlo por cuentas de vidrio, luego de pedirlo y más tarde de exigirlo. Bernal (1982: 221) cuenta:

Cortés se holgó tanto con el oro como si fueran treinta mil pesos, en saber cierto que habían buenas minas; e a los caciques que trajeron el presente les mostró mucho amor y les mandó dar cuentas verdes de Castilla, y con buenas palabras se volvieron a sus tierras muy contentos.

Los informantes de Sahagún (2000: 1191) narran la llegada de Cortés a las casas reales de Motecuzoma:

él los llevó a una sala que se llamaba teucalco, donde tenían todos los plumajes ricos y otras joyas muchas de pluma, y de oro y de piedras. Y luego los sacaron delante de ellos. Comenzaron los españoles a quitar el oro de los plumajes y las rodelas, y de los atavíos del areito que allí estaban, y por quitar el oro destruyeron todos los plumajes y joyas ricas. Y el oro fundiéronlo y hicieron barretas.

La posesión de ese objeto deslumbrante, cuya etimología no deja de presentar interés, ya que oro, en náhuatl (*teocuitlatl*) es el excremento de los dioses (lo que a Freud pudo haber hecho feliz si lo hubiera sabido),<sup>10</sup> fue necesaria además como moneda para el comercio internacional de la época y tuvo perfiles de obsesión. León Portilla (1992: 53) consigna el relato de los informantes:

Les dieron a los españoles banderas de oro, banderas de plumas de quetzal, y collares de oro. Y cuando les hubieron dado esto, se les puso risueña la cara [...] Como

<sup>10</sup> Al respecto de creencias, ideas y otras menudencias relacionadas con heces y flatulencias, ver el libro de López Austin, *Una vieja historia de mierda*, ilustrado por Francisco Toledo.

si fueran monos levantaban el oro [...] Como que cierto es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro.

Por su parte, Bartolomé de las Casas (1988: 28) escribe:

mataban los que querían, y los que tomaban a vida mataban a tormentos porque dijese de otros pueblos de oro, o de más *oro* de los que allí hallaban, y los que restaban herrábanlos por esclavos.

Este fraile cuenta también (Las Casas, 1988: 49-50) que cuando llega Nuño de Guzmán a Michoacán,

saliéndole el rey y señor della con **procesión de infinita gente y haciéndole mil servicios** y regalos, prendió luego al dicho rey porque tenía fama de muy rico de oro y plata, y porque le diese muchos tesoros comienza a dalle estos tormentos el tirano: pónelo en un cepo por los pies y el cuerpo estendido, y atado por las manos a un madero; puesto un brasero junto a los pies y un muchacho, con un hisopillo mojado en aceite [...] una ballesta apuntábale al corazón [...] un perro bravo echándose...

Pensando en el significado escatológico del oro resulta tentador referir el diálogo que se desarrolló entre Malintzin, **“lengua” de Cortés**, y uno de los vendidos. Refiriéndose a Cortés, la Malinche dijo:

Dice el capitán: “producirán doscientas piezas de oro de este tamaño” e **hizo el tamaño** con sus manos, haciendo un pequeño círculo. Y contestó el otro: “Tal vez alguna mujercita las metió debajo de la falda; se buscarán; él las encontrará.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> López Austin y García Quintana, en la edición de Sahagún (2000: 1236), consignan: “Otra vez dixo Marina; El señor capitán dice que busquéis doscientos tesuelos de oro tan grandes como así. “Y señalóles con el grandor de una patena de cáliz. Otra vez habló el principal Cihualcóatl, y dixo. “Por ventura algunas de las mujeres lo llevaron aescondido debaxo de las nauas. Buscarse ha y traerse ha a la presencia del señor capitán”.

Brotherston (2001: 23) cita este intercambio de los informantes de Sahagún y señala que se trató de un fino insulto a Malitzin, “quien como intérprete se lo habrá tenido que tragar” pues, además, el oro es la divina mierda.

Con respecto al oro como tributo, las monedas novohispanas y sus representaciones (el logograma indígena para el oro era un círculo con dos bandas cruzadas al centro y cuatro puntos en cada sector), puede consultarse el artículo publicado por Valle (1996: 242), quien realizó el estudio del Tepetlaoztoc, el códice más argumentativo y dorado que parece existir.

Además de la ambición, el deseo desmedido, la prepotencia y el desprecio manifestados y expresados de diversas maneras, otras pasiones estaban en juego: las de los conquistadores registradas en la memoria de su hacer. Prieto (1999) las recupera en *La pasión en las Crónicas*. En ese estudio —dentro de un marco analítico greimasiano— se da cuenta de lo oculto y de lo explícito y son analizadas una parte y la otra, es decir, la de los conquistados pero —sobre todo— la de los conquistadores: la pasión por la posesión, por la pérdida de poder, la pasión por el oro, la pasión de la venganza. Por cierto que en cuanto a las interpretaciones que se han hecho sobre esos fenómenos, me parece muy acertada la crítica que hace Prieto a la mirada eurocentrista y estereotipada de especialistas muy reconocidos, pero no por ello menos equivocados, como la de Todorov (1982: 162) en *La conquista de América* (respecto a la supuesta incapacidad de simbolizar de los mexicas), opinión que comparto, como también lo hace Schulze (1998) en su trabajo sobre discurso e ideología en la historiografía indiana. Prieto (1992: 108) cuestiona también un punto de vista semejante, esta vez de Jitrik (1983: 129), quien refiriéndose a la metaforización como fenómeno dice: “...la incapacidad de metaforizar de los indios, esto es de conocer lo desconocido mediante lo conocido los lleva a la perdición”.

Florescano (1994: 470) reporta asimismo la posición simplificadora de grandes pensadores y escritores de la Ilustración europea, entre ellos el destacado historiador Robertson, quien escribe en 1777 que “los aztecas apenas habían alcanzado el estadio de la barbarie, sin llegar a las cimas de la verdadera civilización”.

Opuesta a la pasión por el oro y el poder está la posición de Las Casas, uno de los frailes que la denuncian y se conducen, como veremos.

EL “PÁNICO DEL CORAZÓN”<sup>12</sup> O EL HORROR ANTE EL SACRIFICIO

Las prácticas rituales de sacrificio y de antropofagia provocaron en los españoles sentimientos de horror e indignación tales, que constituyeron un pretexto más para justificar la destrucción y el aniquilamiento, a veces con pasión desmedida como vimos antes.

Un dato interesante y relativamente poco tratado es lo que se hacía con el sacrificado: el corazón era ofrendado al sol o a los dioses y luego quemado en un brasero ceremonial, la cabeza era expuesta y el resto se cocinaba en grandes calderos para ser consumido por los sacerdotes y nobles guerreros, dentro de un ritual sagrado en el que se pretendía fortalecerse con el cuerpo del sacrificado (Díaz del Castillo, 1976: 174-176).<sup>13</sup>

Las prácticas antropófagas —que no tenían la significación y connotaciones occidentales que se les dieron y que a menudo les damos actualmente— están documentadas en códices, como el Magliabechiano y el Tudela pero también en el Cozcatzin (foja 15r. y p. 102 del estudio correspondiente), cuando se relata que el rey mexica Axayacatzin sirvió en la mesa al mensajero de su rival tlatelolca Moquihuix<sup>14</sup> a sus enviados —en comida de aparente tregua—, lo que más bien constituyó una muestra de poder y de amenaza. En esa ocasión Axayácatl dijo a su gente, cuando supo que llegaría el enviado:

Id a esperarlo en el camino de Tlatelolco. Cuando llegue, habladle con disimulo; lo llevaréis a Totocaltitlan, y ahí lo mataréis. [Y luego] vendrán los tlatelolcas a comerse a su enviado [...] Cuando hubieron comido, sacaron la cabeza (del enviado) y se la pusieron delante [...] Todos los tlatelolcas se enojaron.

Las prácticas antropófagas formaban parte de rituales religiosos relacionados con un complejo orden cosmogónico que tenía influencia en el orden de la

<sup>12</sup> Duverger detalla diferentes prácticas de suplicio previo al sacrificio, donde por diversos medios se conduce a las víctimas a “los limbos del embrutecimiento donde la debilidad del cuerpo impide el pánico del corazón” (Duverger, 1982: 133).

<sup>13</sup> Citado por Escalante en su interesante artículo (1992: 372).

<sup>14</sup> De hecho, Moquihuix era cuñado de Axayácatl: su hermana, flacucha, de pecho muy huesudo y quien “hedía del diente” se quejaba con su hermano de los desamores de su marido (Cf. F. Alvarado Tezozomoc, 1998: 117).

vida terrestre (salvo ese pequeño detalle de Axayácatl...). No pretendo tomar partido sobre dichas prácticas o sobre la función del sacrificio y menos tratar de convencer a mentalidades simplificadoras de corte occidental, de las cuales a menudo hemos dependido de este lado del Mar Océano.<sup>15</sup> En todo caso, por muy espantados que estuvieran los españoles, parece que favorecían el canibalismo —ese sí— cuando, a decir de Las Casas, Pedro de Alvarado llevaba huestes de indios en su conquista de Guatemala “y como no les daba de comer a diez y a veinte mil hombres que llevaba, consentíales que comiesen a los indios que tomasen” (Las Casas, 1988: 48).

Cabe decir que la ofrenda de sangre, *tlaxcaltiliztli* en náhuatl, significaba dar de comer al sol y a los dioses: los corazones de los sacrificados eran llamados *quauhnochtli tlazoltli*, las preciosas tunas del águila, el águila siendo un doble del sol. Los sacrificados eran los quauhteca: los hombres del águila, es decir, los hombres del sol. Duverger<sup>16</sup> (1983: 146-147) señala asimismo que “la vocación del sacrificio es exclusivamente energética”, los sacrificios no son exigidos por los dioses para ellos mismos, sino por la necesidad cósmica de salvaguardar las fuerzas de vida. “La humanidad y la divinidad tienen un interés común: la pervivencia del cosmos”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Duviols (1997) publica un interesante artículo comparativo sobre la iconografía del sacrificio humano mexica. Subraya el interés de tener una posición científica y no ideológica, y sugiere la interpretación de Humboldt que explica “la aparente contradicción entre el refinamiento y lo que consideramos como una insoportable crueldad” con la idea de desigualdad en el *desarrollo* de diversos sectores de la vida moral, social e intelectual de los grupos humanos. En esa recomendación de Duviols molesta la idea de “desarrollo” que conlleva la de primitivo, no-primitivo, y la de vida “moral”. ¿Qué es moral? Ciertamente, quienes trabajamos estas cuestiones estamos al borde del abismo ideológico a cada rato.

<sup>16</sup> Duverger, en su acusada y reflexiva investigación sobre el sacrificio humano entre los mexicas, reporta, analiza e interpreta hechos con una orientación no justificativa, sino de búsqueda científica de respuestas dentro del contexto. En ella explica que el sol era concebido como ser de luz que tenía también una vida subterránea, existía, por así decir, en el cielo y en la tierra: “el sol tendrá, pues, una doble valoración heliaca y telúrica, expresión de una notable complementariedad”. Doy apenas unas referencias del trabajo de Duverger, aunque él indaga y propone explicaciones mucho más complejas que las que reporto.

<sup>17</sup> A sabiendas de la bobería del comentario me permito una pregunta: sabemos que el sol se apagará en unos 4500 millones de años (S. W. Hawking; J. Fierro ) y considerando la distancia que nos separa de la hecatombe son pocas las interrogantes que nos planteamos actualmente. Pero ¿cómo reaccionaríamos si nos dijeran: “—Error! El sol desaparecerá antes, en 10 años, en 2011”?

El comerse al sacrificado implicaba integrar lo sagrado al propio ser. La simbología religiosa que justificaba el acceso a esta práctica era fundamentalmente de índole cosmogónica, pero no por ello dejó de ser una práctica entre dominantes y dominados, pues el sacrificado provenía de dos fuentes: el prisionero de guerra y el esclavo, además del cautivo elegido por su belleza y presencia física, que representaba a los dioses quienes, dentro de los dramas mitológicos, debían morir (Duverger, 1983: 144). Así, el sacrificio, lo mismo que el *tzompantli* de piedra o de prisioneros inmolados, tenía una función religiosa y también social y política pero tal vez no una función particularmente provocadora de terror, como afirma Duviols (1997: 299).<sup>18</sup>

Los rituales previos variaban, pero la comida en cuestión era un *tlacatlaolli*, comida normalmente compuesta por maíz cocido, sal (sin chile, según Sahagún, 2000: 181) o con chilmole según Bernal (1982: 392), además de la carne de los cautivos inmolados, por ejemplo, al dios de los orfebres Xipe Totec, en el último día del segundo mes *tlacaxipeualiztli* (del 22 de febrero al 13 de marzo y que quiere decir desollamiento de hombres (Cf. *Diccionario de Rémi Simeón*, 1997). Sahagún (2000: 824-839) se refiere a lo que podría llamarse una compleja práctica oficiatoria religiosa y social, que él llama “banquete” en honor a los mercaderes, que en realidad eran festividades gremiales para *Huitzilopochtli*.

Por otra parte en la fiesta de *panquetzaliztli* (15avo. mes del año, tercera fiesta para *Huitzilopochtli*),<sup>19</sup> además de los tamales, perritos y gallinas, también se servía a los organizadores del convivio y a sus parientes la carne de los esclavos inmolados.

Bernal del Castillo, tal vez por la preeminencia de la representación cultural propia, donde no tiene lugar la curiosidad sobre el Otro lo cual no debe extrañar, precisa y traspone:

<sup>18</sup> Al respecto sorprende que Duviols presente conclusiones muy pertinentes en el sentido del carácter espectacular del rito y de sus sustentos culturales: “La puesta en escena evidente que hace del sacrificio humano un compromiso entre la ceremonia religiosa y la puesta en escena festiva puede ser utilizada como instrumento de un poder fuertemente jerarquizado”. Cuando compara con la iconografía europea es igualmente atinado para interpretar la reacción del otro continente, aunque en el texto se refiere varias veces al sacrificio con una adjetivación que muestra su punto de vista: “L’architecture sophistiquée contraste avec l’horreur de cette exposition barbare”, en este punto el subrayado es mío (Duviols, 1997: 316). Ver también su *discutible* interpretación del cuadro de José Clemente Orozco (Duviols, 1997: 320).

<sup>19</sup> *Diccionario de la lengua náhuatl ó mexicana*, de R. Simeón.

y cortábanles las piernas y brazos y muslos, y los comían como vaca que se trae de las carnicerías en nuestra tierra, y aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tiangues, que son mercados (Cf. Urrutia, 1999: 42).

Por su parte, Muñoz Camargo (1998: 155) describe y juzga, con ojos europeos también, a los actores de las prácticas de antropofagia, proponiendo asimismo una interpretación sobre la función del ritual, trastocando su sentido y ubicándolo como una práctica pedestre. Dice:

así fue tomando fuerza el demonio para de veras arraigarse entre gentes tan simples y de tan poco talento. Y después las pasiones que entre unos y otros hubo, comenzaron a comerse sus propias carnes por vengarse de sus enemigos [...] y así había carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y carnero como el día de hoy las hay.

Me pregunto si los cronistas se copiaban unos a otros (Muñoz Camargo cita a varios que lo precedieron), si la representación circulaba como un estereotipo, o las dos cosas.<sup>20</sup>

Al respecto, Alba Hermsillo (1949: 6), en su curioso y laborioso libro de corte comparativo entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano, detalla, basándose en Sahagún (*sic*: 2000: VII, 21), **que en cuanto a la carne de los prisioneros de guerra:**

Al que más se haya señalado en la aprehensión le correspondería el tronco, el muslo y la pierna derechos, hasta el pié. Al que le siga en cuanto a distinción le tocarán el muslo y la pierna izquierdos hasta el pié. Al tercero le corresponderá el brazo derecho. Al cuarto el brazo izquierdo. Al quinto el antebrazo derecho, incluyendo la mano. Y al siguiente el antebrazo izquierdo, incluyendo la mano.

<sup>20</sup> Ya mencioné el cuidado que es necesario tener con respecto a las fuentes consideradas como origen de verdad, realidad, etcétera. Un detalle simple pero ilustrativo, es de un cronista que cita a otro y ya en el siglo XIX ambos son citados por uno más —llamado ya historiador—. En todo caso, el tema es el tributo en “piojos” para un cronista, que resultan ser gusanillos para otro, y que no son más que cochinillas, probablemente las valiosas cochinillas, fuente de apreciados pigmentos para textiles (Cf. Muñoz Camargo, 1998: 154).

En el Códice Magliabechiano que, a decir de Duviols (1997) conserva, según dice, el “encanto” de los tlacuilos prehispánicos, se aprecia una interesante escena (foja 73 r.) de **preparación culinaria del sacrificado, así como su consumo por diversos personajes**, frente a *Miclantecutli*, dios del “infierno”, que es evocado a la derecha, después de que el cautivo ya muerto fue recogido abajo del templo, presumiblemente por su captor. En el Códice Tudela, la escena es de sacrificio y autosacrificio, en la lengua y las orejas, también frente al dios, para ofrendar la sangre, *chalchiuatl* “el agua preciosa”, a los dioses, quienes también dieron su sangre para crear al hombre: el sacrificio divino funda un orden cultural que sostiene un orden social, el cual para su estabilidad requiere del sacrificio humano.

No obstante, ese sacrificio a la larga adquiere tintes de poder. Duverger (1983: 99) subraya que el culto a todos los principales dioses nahuas incluye el sacrificio humano. El sacrificio “mediante la guerra y la fiesta permite al pueblo entero asociarse a la gestión sagrada del cosmos”, pero también “es una clave del poder. Y sin alterar los hechos, puede afirmarse que en México el poder político pasa por el control del sacrificio”.

Cuando Sahagún (2000: 177-178) se refiere a las fiestas y los sacrificios que se hacían durante el año para honrar a los dioses, relata las diversas variantes de sacrificios, entre ellos los infantiles, el ritual y los lugares donde se realizaban en el primer mes del año indígena, en honor de Tláloc, dios del agua. A los niños “aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles”. Los llevaban en lujosas andas, tocando flautas y trompetas y por donde pasaban, la gente lloraba. Llegados al adoratorio, los sacerdotes “cantábanles cantares porque no dormiesen” y si los niños iban llorando al lugar del sacrificio (porque les arrancaban las uñas para asegurar el llanto<sup>21</sup> dentro de lo que Duverger (1983: 129) llama tortura ritual previa al sacrificio), alegrábanse “los que los vian llorar porque decían que era señal de que llovería presto”. La cantidad de lágrimas es de importancia para que la lluvia sea abundante, y así llorarán los sacrificantes y los sacrificados.

He dado estas referencias no sólo porque los sacrificios de niños son poco difundidos, sino sobre todo porque se trata de un ritual de suplicio que puede quedarse en un primer nivel de explicación adjetivado como aterrador, aunque

<sup>21</sup> Esta práctica de tortura —dice Duverger— estaba asociada asimismo a un avatar de Tlaloc: *ahuitzotl*, animal acuático que era “muy amigo de comer uñas” (Sahagún, 2000: 437).

pueda serlo. Otro nivel explicativo es el que subraya el beneficio para la comunidad, lo que naturalmente no entendieron los españoles ni otras culturas actuales —y que a mí me cuesta trabajo hacer—: se trata de convocar y provocar la lluvia, la cual a su vez propiciará la cosecha del maíz, alimento primordial del grupo. Esa convocación se realiza a través de la sangre. La sangre pierde su cualidad y su color y se transforma: es el agua preciosa, el agua verde del jade que al ser ofrendada se transmuta. Paralelamente, el llanto se convierte en la lluvia de agua “dulce” que fertilizará la tierra. Tláloc, al lado de su compañera Chalchiuhtlicue, diosa del agua,<sup>22</sup> asegura y exige, y los mexicas reciben y ofrendan.

Para terminar, refiero con la relatividad necesaria en cuanto a verosimilitud, confiabilidad interpretativa y validez histórica, otra curiosa práctica antropófaga, en zona peculiar.

El cronista Muñoz Camargo (1998: 144-146) cuenta que *Tlahuicole*, un valeroso guerrero tlaxcalteca,

no fue alto de cuerpo, sino bajo y espaldado, de terribles y muy grandes fuerzas, que hizo hazañas y hechos que parecen cosas increíbles y más que de hombre y así, que peleando donde quiera que entraba, mataba y desbarataba de tal manera la gente que por delante hallaba, que en poco tiempo le desembarazaban el campo.

Pues en andanzas guerreras, Tlahuicole fue hecho preso y llevado ante Motecuzoma, quien lo liberó para encargarle combatir a los tarascos, en Michoacán. Tlahuicole ganó ahí “eterna fama de valiente y extremado capitán”, pero después de esa guerra no quiso volver a su tierra ni quedarse como capitán de Moctezuma, porque ambas posibilidades le parecían, en primer lugar traición a su patria, y en segundo lugar el vivir afrentado, ya que habiendo sido preso en guerra, no venció ni murió. De este modo prefirió pedir a Moctezuma la solemne muerte que se hacía a los valientes. Moctezuma accedió:

ocho días antes que muriese, le hicieron muy grandes fiestas, bailes y banquetes, según sus antiguos ritos, y entre estos banquetes que le hicieron, quieren decir que le dieron a comer la natura de su mujer guisada en un potaje.

<sup>22</sup> Sahagún (2000: 122) señala que a ella se atribuían peligros del agua y la mar y que por ello le hacían sacrificios y ofrendas en su fiesta.

Así, puede decirse que Tlalhuicole se comió a su mujer antes de morir en el sacrificio de los gladiadores: “peleando atado mató más de ocho hombres e hirió a más de otros veinte antes de que le acabasen de matar”.

#### LA COMPRENSIÓN Y COMPASIÓN DE ALGUNOS RELIGIOSOS

Los misioneros españoles incidieron en varios campos de la vida comunitaria e individual indígena; en el orden religioso y en el social, con la destrucción sistemática de objetos simbólicos y con cambios en las prácticas sociales, como los rituales católicos: la asistencia obligada a la misa y al endocrinamiento; el bautizo, la monogamia, la educación misional. Dice Castro (1996: 30):

La religión indígena —sustento del orden social y político, centro de la cohesión comunitaria, fundamento de la fertilidad de los campos y de la prosperidad familiar— fue sistemáticamente perseguida, sus templos destruidos, las reverenciadas imágenes de los dioses confiscadas, pisoteadas y quemadas. Los sacerdotes nativos fueron perseguidos y reducidos a la huida o la clandestinidad, lo cual fue particularmente grave puesto que eran portadores y transmisores de la visión colectiva del mundo, del conocimiento calendárico y de la historia.

En efecto, los sacerdotes indígenas sufrieron persecución, expulsión y muerte. Además, los frailes azuzaban a los jóvenes indios de los conventos para que los denunciaran o mataran. Castro abunda (1996: 74-78): “**Su única salida fue la clandestinidad, siempre acosados, temerosos de una denuncia, sujetos a severos castigos.**” Pero al mismo tiempo fueron temidos, en particular en el norte del país, como en la revuelta tehueca de Sinaloa, organizada por sacerdotes indios, quienes finalmente fueron derrotados por una tropa de 40 españoles y dos mil nativos.

Ciertamente, los religiosos españoles tenían un amplio poder social, político y moral: intervenían en asuntos de la vida cotidiana, prohibían, vigilaban, perseguían y castigaban. Arrasaban las siembras indígenas con su ganado, exigían trabajo, cambiaban a funcionarios indígenas y amenazaban con el castigo.

Del padre Tello, por ejemplo, “se decía que mató a palos a una india por no ir a misa; que a un indio porque no fue a trabajar y a otro por no salir a regar los dejó morir en el cepo. Además, molesto porque no habían hecho campaña contra

los seris echó sus ganados a las milpas de los indios y tusó a todos, chicos y grandes porque no llevaban a bautizar a sus hijos”. Fue muerto por los pimas en 1751 (Castro, 1996: 33). No obstante, había clérigos y funcionarios compasivos.<sup>23</sup>

Por su parte, fray Bartolomé de las Casas (1988: 48), como se sabe, enarboló la defensa de los indios y con pasión exclama, hacia 1552, refiriéndose a las acciones de Pedro de Alvarado en Guatemala:

Henchía los navíos de indios, donde todos perecían de sed y de hambre [...] ¡Oh cuántos huérfanos hizo, cuántos robó de sus hijos, cuántos privó de sus mujeres, cuántas mujeres dejó sin maridos; de cuántos adulterios y estupro y violencias fue causa! [...] ¡Cuántas lágrimas hizo derramar, cuántos suspiros, cuántos gemidos, cuántas soledades en esta vida, y de cuántos damnación eterna en la otra causó, no sólo de indios, que fueron infinitos, pero de los infelices cristianos de cuyo consorcio se favoreció en tan grandes insultos, gravísimos pecados y abominaciones tan execrables!<sup>24</sup>

La compasión es también expresada por Motolinía, a pesar de las diferencias y rivalidades existentes entre ambos religiosos.

En un mundo de conquista existía, evidentemente, la posición opuesta, más reflexiva y persuasiva que pasional, representada en este caso por el docto Juan Ginés de Sepúlveda con su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1550). En su advertencia preliminar a la primera edición de 1941, Menéndez y Pelayo subraya la importancia de darle la palabra a quien Bartolomé de las Casas trató de acallar, en España y en Roma, lo que produjo un litigio ideológico entre ellos en 1552. Menéndez, sin dejar ver claramente su preferencia,

<sup>23</sup> Entre curas y autoridades civiles chocaban a menudo concepciones diversas, había discrepancias y hasta denuncias mutuas. Al respecto, Jiménez (1975: 13-1) **trata el tema del testimonio contradictorio** como fenómeno histórico que el etnohistoriador debe tomar en consideración de manera objetiva, así como el contexto sociocultural para tener una visión de la situación, ya que esas contradicciones son “parte y expresión de un sistema de comportamiento social”.

<sup>24</sup> Las Casas se apasiona, y creo que exagera, cuando refiere una hambruna en Nicaragua y dice que una madre mató a su hijo para comerlo (Las Casas, 1988: 32). Al respecto Baudot (1996) pone en guardia al lector con respecto a las imprecisiones, contradicciones e interpretaciones varias de los cronistas. En cuanto a Las Casas, varios estudiosos lo han cuestionado, tal vez con razón, aunque casi siempre con argumentos más bien ideológicos como Bravo Ugarte, quien en 1949: (41) publica una carta de Motolinía refutando a Las Casas, a quien Ugarte considera “no sólo exagerado sino aun mentiroso, como buen andaluz”.

trata de equilibrar las diferencias entre ambos señalando atinadamente que la postura de Las Casas responde a una formación teológica cristiana y al espíritu de caridad, mientras que Sepúlveda parte del “aristotelismo puro [...] inclinándose con más o menos circunloquios a la teoría de la esclavitud natural” (p.VIII y 5).

A pesar de su erudición<sup>25</sup> Sepúlveda se reducía, tal vez, a una concepción unicultural y a una ideología paradójicamente simplificadora frente al Otro: lo observa y describe pero prevalece en sus conclusiones un estereotipo. Escribe:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? (p. 133)

Fray Diego Durán (1995: II. 193) unos años después, en 1579-1581, no se referirá a los excesos cometidos contra los vencidos, pero tampoco se situará del lado de quienes compartían el punto de vista de Sepúlveda o de otros más tibios:

podemos afirmar que para gente tan apartada y estraña de la conversación de las naciones españolas y políticas no ha habido gente en el mundo ni nación que tan con tanto concierto y orden y policía viviere en su infidelidad como esta nación.

Puede apreciarse en esta cita de Durán una suerte de reflexión antropológica, donde no tiene cabida un juicio negativo basado en la ideología religiosa, lo cual sí expresó con respecto a los oficiantes de los rituales de sacrificio: “malditos carniceros, ministros de satanás”<sup>26</sup>. Durán ofrece más bien una doble mirada: la de historiador y la de investigador que busca —en ambos casos— conocer las profundidades culturales y religiosas de los indios, para mejor impulsar su obra evangelizadora. Fue un observador sensible, que nacido en Sevilla, vino a mudar

<sup>25</sup> El pensamiento de Sepúlveda, en relación con el Derecho y aspectos jurídicos, es tratado detalladamente en la introducción al libro por García-Pelayo.

<sup>26</sup> Cf. el estudio preliminar de Camelo y Romero, interesante no sólo a nivel historiográfico, sino también por su enfoque interpretativo interdisciplinario.

los dientes —como dice— a Texcoco. Su interés histórico y su simpatía, explicables tal vez porque provenía de una familia de comerciantes o artesanos que convivió con indígenas (lo opuesto por ejemplo a Diego Valadés, un mestizo hijo de español pudiente, alejado de sus raíces indígenas a pesar de su madre india), se sitúan en el pasado glorioso y no en el presente sometido de los mexicanos. Este dominico, predicador de la palabra, constata que a los indios, en sus leyes y modo antiguo, todo ha sido trastocado y perdido, “hales quedado solamente una sombra de aquel buen orden que pone admiración...” (Durán, 1995: 194). **Se refiere** “al valor y hazañas de esa gente [...] para que las antiguas alabanzas turasen para siempre con perpetua memoria, adornándolas con hermosura de razones, para que las gentes advenedizas y estrañas de diversas naciones y regiones como á ella acuden, movidos por la golosina de la fertilidad y riqueza, huelguen de la saber y leer, y pierdan la mala y falsa opinión con que condenaban la barbaridad que á estas gentes atribuían; porque si en los ritos é idolatrías mostraron ceguedad y engaño diabólico, al menos en las cosas de gobierno y pulicía, sujeción y reverencia, grandeça y autoridad, ánimo y fuerças, no hallo quien les sobrepuje.” (Durán, 1995: I. 70).

También el padre De Acosta (1995: 111), **quien utilizó en su obra un resumen** de los trabajos de fray Diego Durán, aclara en su Libro Sexto que pretende escribir sobre las costumbres —y pulicía y gobierno— de los indios, para “des-hacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre”.

Cien años después, el obispo de Oaxaca, Alonso de Cuevas Dávalos, se expresa tal vez con menos pasión que Las Casas, pero no deja de manifestarse a favor de los indios, como hemos visto, y a pedir perdón al virrey por sus rebeliones y por la muerte del alcalde mayor, a quien mataron por sus excesos como ellos mismos reconocen cuando escriben al obispo, con dificultad sintáctica pero con excelentes estrategias y argumentos:

Lustrísimo señoría [...] Príncipe santo, este correo trae es carta de su lustrísimo que su excelencia perdonó pecado, murió alcalde mayor, primeramente Dios que mucho malo hace. Todo tus hijos estamos contento con carta envía su lustrísimo. Ya estaba todo gente, como no viene mucho días, malicia de trabajo, querer volviendo monte como venado. Dios lo pague, su lustrísimo perdonó pecado todo gente... (Cf. Díaz Polanco, 1996: 179).

## LA PASIÓN DE LOS ESPAÑOLES POR EL OTRO

Después de la reacción emotiva de espanto y rechazo ante paradigmas culturales alejados e incomprensidos, los españoles buscaron la homologación: dice Muñoz Camargo (1998: 156-157) “**carecen de razón y de honra [...] van tomando grandemente nuestras costumbres y buenos usos y les parece muy bien [...] han tomado mucho de nosotros.**”

En el marco de culturas en contacto y fuera de posiciones etnocentristas, un estudio interesante, esta vez sobre la aculturación de españoles, fenómeno poco recurrente en situación de colonización y poco tratado, pero de gran interés, es el de Alberro (1997), *Del gachupín al criollo...*, donde se refiere a la superstición, la hechicería y la pasión, prácticas por cierto no alejadas de la Edad Media europea. Da ella el ejemplo (Alberro, 1997: 127) de un joven español recién casado que, habiendo perdido a su mujer, comió hongos alucinógenos para, a través de ese medio, poder encontrarla: “lo erótico sustituyó a lo herético”, dice (1997: 197).<sup>27</sup>

Las prácticas “heréticas” de finalidades amorosas pueden ser ilustradas con el apasionado o por lo menos consistente ejemplo de Mariana. Alberro (1997: 338) cita su caso del Santo Oficio de la Inquisición en 1615 :

Mariana Vázquez, tresalva, (*variante de criolla* ), ha de ser reprehendida de aver puesto a su marido tierra de un muerto debaxo de las almohadas para no ser sentidos ella y un hombre con quien andaba, y averle dado sesos de asno y puesto entre los colchones de la cama raíces para el mismo efecto de no ser sentidos, y haber hecho que echasen suertes con granos de maizes envueltos en algodón, en una xícara de agua para ver si se ausentaría su marido; y para el mismo efecto, le echó unas raíces a la comida, y de las que puso debaxo de los colchones, echadas en agua de su sangre menstrual, la dió de beber a su marido, y trajo al cuello una nómina con manto de niño recién nacido para tener paz con él; y haver traído en la faja un pali- llo que pidió a un indio hechicero para que le quissiesen bien, y preguntó a un yndio viejo que tomava peyote la suerte que había de tener en tomar estado.

Cuando en el libro citado Alberro trata con detalle la aculturación hispana, cuestiona en primer término la línea interpretativa heredada de una antropología

<sup>27</sup> Por cierto que Sahagún fue un “religioso varón de muy buena persona y rostro, por lo cual cuando mozo lo escondían los religiosos ancianos de la vista común de las mujeres” (Torquemada, 1995: 199).

occidental “que implica que el dominante lo sea en todos los ámbitos, lo que imposibilita el que el vencedor pueda, en determinadas circunstancias, sufrir a su vez la influencia del dominado”. Para ello —dice— había que esperar a que el español se mirara a sí mismo, ya no desde arquetipos heredados sino “a partir de la naciente oposición entre peninsulares y criollos” lo que les dio identidad, pero hasta el siglo XVIII, después de empeñarse por encontrar aspectos en común.<sup>28</sup> Así, como ocurre todavía en la actualidad, el criollo reivindica el pasado prehisánico pero “no al indio degradado contemporáneo suyo para pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad” (Alberro, 1997: 14-18).

Comenta el caso de Gonzalo Guerrero, náufrago en las costas de Yucatán, quien en 1511 se integró completamente al mundo indígena: hablaba maya, se tatuaba el cuerpo, llevaba adornos en las orejas, se casó con una cacique y tuvo hijos suyos. Se negó a reunirse con los hombres de Cortés y combatió del lado de los indios en 1528.

En otro libro de 1993, sobre la Inquisición, Alberro trata casos presentados ante los tribunales inquisitoriales, pero de negros, cuyas prácticas religiosas también eran consideradas heréticas y quienes corrían tal vez peor suerte. En ciertas zonas geográficas la presencia negra —que no trato aquí, aunque no por falta de interés— se constituyó como un telón de fondo ante el cual se dieron conflictos sociales y raciales de importancia.

Volviendo a la mirada conquistadora dirigida al Otro, no debe dejar de mencionarse que las pasiones de la carne no interesaron solamente a náufragos, conquistadores y funcionarios: también a frailes y curas.

León Portilla (1994: 139-168) publica la paleografía y traducción de dos cartas escritas en náhuatl de la Chontalpa, en Tabasc, dentro de su carácter de *lingua franca* en una población chol. En el segundo documento, firmado por cinco indios principales (22 de diciembre de 1580), uno de ellos, que firma como fiscal, denuncia al fraile franciscano Juan Civerio, quien asediaba a la india Francisca —y no sólo a ella— enviándole recados con varios jóvenes (uno de los cuales recibió de su padre una buena paliza cuando se supo lo que hacía). El cura le decía a Francisca, según los testigos, después de haberla metido a la cárcel por no obedecerle:

<sup>28</sup> Florescano (1994) trata ampliamente el problema de la identidad del criollo y la ubica antes que Alberro.

—Hija mía ¿por qué no obedeciste a mi palabra cuando se acercó, te llamó Matheo? No te escondas en el camino, a él, porque te castigo. Ahora se cumplirá mi palabra. Él, aquí, de noche bien irá de donde duermo, allá irá a tomarte el muchacho. Si tal vez no vinieras, una muy grande justicia se hará de ti, ante la gente te avergonzaré, delante de ella te azotaré, si no vienes a donde duermo. Y allá dejarás tu camisa y tu fajo, y tu paño y con lo que atas el cabello, todo lo dejarás. Y no se lo dirás al fiscal....

León Portilla (1977) publicó asimismo “Una denuncia en náhuatl, partido de Olinalá, 1595”, donde el marido de la agraviada denuncia al cura de su pueblo, vicario de Huamoxtitlan, “por solicitar en acto de confesión a su propia mujer, y esto a lo largo de seis años, conminándola a pasar la noche con él”.<sup>29</sup>

Debe considerarse que esas cartas y denuncias implicaban varios actores, la probable discusión de las estrategias a seguir y diferentes trámites complejos, que se redactaban en *lingua franca*, como en este caso, o en español, a fin de facilitar la solución del problema planteado. Seguramente muchas pasaron por silencio, pero aunque sean excepcionales, no dejan de corroborar la opinión de León Portilla (1994: 151), que coincide con la de Alejos: subrayar la capacidad del indígena de reaccionar “denunciando a quien tenían por culpable, fuera quien fuese”.

Al recorrer el itinerario de acciones y reacciones del español frente al Otro, así como de las emociones que probablemente las acompañaron, parecería que, para los peninsulares, en un principio el contrario es incomprendido por desconocido y diferente; el deber de conquista y su afianzamiento tiene preeminencia, lo que se traduce en castigo, en negación y destrucción. Pero cuando se decantan las acciones iniciales de enfrentamiento directo surgen asimismo otros sentimientos y actitudes, como la compasión y el acercamiento, originado este en la certeza de que la diferencia es menor o de que el poder permite esa cercanía. También hubo el encantamiento, el efecto de fascinación en tanto que atracción incontenible hacia el otro, e incluso la admiración en boca del extranjero. Fray Diego Durán (1995: 70) escribe:

<sup>29</sup> Gonzalbo Aizpuru y Rabell (2001) publican un interesante artículo sobre el papel de la mujer novohispana, donde —como dicen— “En el principio fue la violencia, el desconcierto, el miedo y la ira” (Gonzalbo & Rabell, 2001: 138). **Con una mirada de detalle colocan al lector en la cotidianidad de esas mujeres, pero ubicándolo en la distancia necesaria del historiador.**

Esta dichosa patria ha procreado hijos [...] con sus claros y delicados ingenios, para que las antiguas alabanças turasen para siempre con perpetua memoria.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA DE, J. (1995 [1590]). *Vida religiosa y civil de los indios*. Libros v y vi de la *Historia natural y moral de las Indias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALBA HERMOSILLO, C. (1949). *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ALBERRO, S. (1993). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México.
- ALEJOS GARCÍA, J. (1994). *Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1995). *Semiología del discurso agrario en el norte de Chiapas* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).
- BAUDOT, G. (1996). *México y los albores del discurso colonial*. México: Nueva Imagen.
- BRAVO UGARTE, J. (1949). *Introducción y notas*. En Motolinía. *Carta al Emperador*. México: Jus.
- CASTRO, F. (1996). *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cartas de Indias* (1980). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Cozcatzin* (1994). *Estudio y paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin*. Paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Códice Cuauhtinchan* (1995). Paleografía, introducción y notas de Constantino Medina Lima, al *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Códice Osuna* (1947). **Reproducción facsimilar del mismo título editada en Madrid, 1878. Acompañada por 158 páginas encontradas en el Archivo General de la Nación de México por el Prof. Luis Chávez Orozco**. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Códice de Tepetlaoztoc* (Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc o Códice Kingsborough) (1994). Estudio de Perla Valle. Toluca: El Colegio Mexiquense.

- CHARAUDEAU, P., M. E. GÓMEZ DE MAS, D. ZASLAVSKY & C. CHABROL (1994). *Miradas cruzadas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Espasa-Calpe.
- DÍAZ-POLANCO, H. (coord.) (1996). *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- DURÁN, FRAY DIEGO (1995 [1867]). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México: Cien de México.
- DUVERGER, C. (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUVIOLS, J. P. (1997). Le miroir sanglant du pouvoir aztèque (Iconographie du sacrifice humain). En *La violence en Espagne et en Amérique (XVI-XIX siècles)*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- ESCALANTE GONZALBO, P. (1992). Vivir en Tenochtitlan. En J. Alcina Franch, M. León Portilla & E. Matos Moctezuma (coords.). *Azteca-Mexica* (pp. 371-376). México: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Lunwerg Editores.
- FOUCAULT, M. (1995). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FLORESCANO, E. (1994). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). *Memoria indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GONZALBO AIZPURU P. & C. RABELL (2001). *Familia y vida privada en Iberoamérica*. Seminario de Historia de la Familia. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.
- JIMÉNEZ, A. (1975). El testimonio contradictorio en etnohistoria: Actitudes españolas ante los indios de Guatemala. **Simposio Hispanoamericano de Indigenismo Histórico Valladolid: Universidad de Valladolid**.
- JITRIK, N. (1983). *Los dos ejes de la cruz. La escritura de apropiación en el diario, el memorial, las cartas y el testamento del enviado real Cristóbal Colón*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (1988). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. México: Dante.
- LEÓN PORTILLA, M. (1959). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1977). Una denuncia en náhuatl, partido de Olinalá, 1595. *Tlalocan*, 7: 23-30.

- (1994). Un cura que no viene y otro al que le gusta la india Francisca. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24: 139-170.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1988). *Una vieja historia de la mierda* (ilustraciones de Francisco Toledo). México: Toledo.
- MUÑOZ CAMARGO, D. (1998). *Historia de Tlaxcala*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- PRIETO INZUNZA, A. (1992). *La pasión en las crónicas*. México: Plaza y Valdés.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SCHULZE, O. (2000). *(d)escribir la diferencia: discurso e ideología en la historiografía indiana*. Actas del Primer Simposio Internacional de Análisis del Discurso. Madrid: Universidad Complutense.
- SIMEÓN, R. (1997 [1885]). *Diccionario de la lengua náhuatl ó mexicana*. México: Siglo XXI.