

DE CÓMO MESOAMÉRICA SE HISPANIZÓ: UNA APROXIMACIÓN

Marialba Pastor

Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este texto aborda las estrategias seguidas por los evangelizadores españoles para introducir su lógica de pensamiento y modificar la lógica de las culturas precolombinas: la idea del tiempo lineal hacia el progreso y la salvación a cambio de la idea del tiempo cíclico; la lógica dicotómica del mundo por encima de la lógica polivalente; el monoteísmo como sustituto del politeísmo; y los conceptos cristianos de sangre, carne, sexualidad, monogamia y patriarcalismo en lugar de otros conceptos ligados a los cultos a las diosas madre y a las relaciones matrilineales de parentesco.

Palabras clave: Tiempo – lógica – teísmo – matrilineal – patriarcal.

Summary: This text addresses the strategies followed by the Spanish evangelizers to introduce their logic of thought and modify the logic of pre-Columbian cultures: the idea of linear time towards progress and salvation in exchange for the idea of cyclical time; the dichotomous logic of the world above the polyvalent logic; monotheism as a substitute for polytheism; and Christian concepts of blood, flesh, sexuality, monogamy and patriarchy instead of other concepts linked to mother-goddess cults and matrilineal kinship relationships.

Key words: Time – logic – theism – matrilineal – patriarchal.

INTRODUCCIÓN

Hoy podemos advertir cómo, con la conquista y la evangelización españolas de Mesoamérica,¹ los fundamentos de sus diversas culturas se desplomaron. Hoy nosotros lo podemos advertir, pero los conquistadores y evangelizadores de los siglos XVI y XVII no; porque no tomaron la distancia necesaria para “ver mejor”, para “ponerse en el lugar de los otros”, o para tratar de comprender lógicas desconocidas. En su lugar, borraron la diversidad, proyectaron su mundo en aquel mundo extraño para ellos e “inventaron al otro”. A lo nuevo y lo distinto le asignaron valores tomados de culturas paganas precedentes –sobre todo de las griegas y romanas antiguas–, de escritos bíblicos y medievales, y de sectas o religiones consideradas herejes o

¹ El concepto de Mesoamérica ha sido discutido desde hace décadas. Ver: B. B. de Lameiras, “Mesoamérica. Sociedades y culturas”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. <http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/361>.

infieles como las judías e islámicas. Pero para la época en la cual los conquistadores y los evangelizadores escribieron las cartas, los informes y las crónicas que daban cuenta de lo visto y entendido, esto era normal. En aquel momento no se aplicaban métodos empíricos de comprobación; los autores se guiaban por sus clichés, su imaginación y sus fantasías; la fe y la analogía orientaban sus explicaciones y en ello fincaban su criterio de verdad.²

La destrucción material y la transformación cultural mesoamericana, por la ausencia de un diálogo efectivo entre las partes y la homogeneización hispano-católica³ de la diversidad, provocaron que la mayor parte de los colonizados internalizaran una identidad ajena. Esto fue posible por medio del trabajo forzado y la violencia, y porque, para fines del siglo XVI, la mortandad indígena debida a las epidemias había alcanzado entre el 80 y el 90% de la población, además, muchas de las comunidades de lo que en la actualidad es el centro de México, las cuales habían huido durante las guerras, se mezclaron y congregaron en pueblos nuevos que adoptaron el náhuatl como lengua franca.⁴

La tradición de dejar por escrito los hechos notables de los reyes, sus parientes y allegados data del siglo XIII cuando Alfonso X el Sabio lo planteó así en las *Siete Partidas*. Podríamos decir que desde entonces se concibió la “historia oficial” de Castilla cuyo interés principal se vinculó al ejercicio del poder. Dos siglos después, los Reyes Católicos ordenaron a los capitanes de las expediciones de descubrimiento y conquista levantar un informe detallado de lo que vieran. El Consejo Real de Castilla, primero, y el Consejo de Indias, después, trataron de que estos escritos se convirtieran además en armas de propaganda. Solo se autorizó la publicación de lo conveniente a los intereses de la monarquía y la iglesia católica, aunque también circularon publicaciones clandestinas.⁵

² Estas ideas las desarrollé en: M. Pastor, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*, México, 2021.

³ En 1523, el Consejo de Indias se separó del Consejo Real de Castilla, y Carlos V (también Carlos I de España) instruyó a Hernán Cortés, a los virreyes, las audiencias y los gobernadores de Indias para que derribaran ídolos, altares y adoratorios de la gentilidad; quitaran sus sacrificios y les prohibieran a los indios idolatrar y comer carne humana, aunque fueran prisioneros y muertos en la guerra. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1681, tomo 1, p. 2.

⁴ S. L. Cook y W. Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, 1989, p. 218; G. Lovell, “Heavy Shadows and Black Night. Disease and Depopulation in Colonial Spanish America”, *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3), Ontario, 1992, pp. 426-443; R. Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, 1993, p. 41; M. Carmagnani, “La organización de los espacios americanos en la monarquía española, siglos XVI-XVIII”, *Las Indias Occidentales: procesos de integración en las Monarquías Ibéricas (siglos XVI al XIX)*, México, 2012, pp. 333-357.

⁵ “Partida Segunda, Título 9, Leyes VII y VIII”, *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Madrid, 1807, vol. II, pp. 64-65; K. Burns, “Notaries, Truth and Consequences”, *The Ame-*

La mayoría de los textos enviados desde las Indias a los consejeros reales en la primera mitad del siglo XVI no obtuvo licencia para pasar a la imprenta, lo cual no impidió que su contenido se conociera por una u otra vía, como ocurrió con las tres primeras cartas de relación de Hernán Cortés, prohibidas en 1527. La corona se mostró temerosa de proceder equivocadamente en la misión colonial que cada día se volvía más compleja debido a los conflictos entre funcionarios, encomenderos y religiosos regulares y seculares; las disputas económicas entre catalano-aragoneses y castellanos y las ambiciones de otras potencias europeas por las nuevas tierras.

A mediados del siglo XVI, ante la difusión de la llamada “leyenda negra” y los intentos independentistas de algunos descendientes de los conquistadores, entre ellos, Martín Cortés Zúñiga, hijo de Hernán Cortés, la política colonial trató de proteger al máximo sus dominios y definió con mayor claridad su proyecto a futuro. Entre otras cosas, no se aceptaron los relatos que daban una mala imagen del indio ni los que hablaban de rebeliones indígenas; tampoco los que denunciaban la esclavización y el sometimiento de los naturales por medio de la violencia a menos que estuviera plenamente justificada por la persistencia de las idolatrías, los sacrificios sangrientos y los pecados de la carne.

En los *Comentarios a Las Siete Partidas* (aprobados y publicados por cédula real en Salamanca en 1555) se determinó la coincidencia jurídica del derecho indiano con la escolástica tomista. Un año después, tras la abdicación de Carlos V al trono en favor de su hijo Felipe II, una cédula real prohibió la impresión de libros que abordaran asuntos sobre el Nuevo Mundo sin la licencia del Consejo de Indias.⁶ En aquel momento, como continuación del plan de unidad nacional española, se empezaron a divulgar las maravillas de la naturaleza americana y la inclinación de sus pueblos a aceptar el Evangelio. En concordancia con estas decisiones, los relatos sobre el pasado prehispánico comenzaron a adaptarse a las versiones oficiales o autorizadas. El resultado de ello fue el borramiento de la diversidad étnica, lingüística y religiosa americana, la difusión de una imagen monolítica del “indio” y la

rican Historical Review 110 (2), abril 2005, pp. 353-358; R. Kagan, *Los cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, 2010, pp. 23-29; M. Wasserman, “Protocolos notariales e investigación histórica. Apuntes metodológicos para un margen hispanoamericano (s. XVII)”, *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época (4), julio-diciembre 2016, p. 200; R. Rojas García, “La literatura notarial castellana durante el siglo XVI y su difusión en América”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*, enero 2012, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62407> DOI:10.4000/nuevomundo.62407.

⁶ *Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso el nono. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Majestad*, Salamanca, 1555 [edición de Gregorio López en reproducción anastática del *Boletín Oficial de Estado*, 1974]; G. Baudot, “Felipe II frente a las culturas y a los discursos prehispánicos de América. De la transculturación a la erradicación”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Année 2002, n. 78, pp. 37-56.

medievalización de los imperios azteca e inca a los que se atribuyeron emperadores, reyes, noblezas, órdenes de caballería, ciudades, palacios, templos, colegios, conventos, etc. Esto con la intención de que todo se asemejara en grandeza a España, excepto en los ámbitos moral y religioso, los cuales justificaban la guerra y la conversión de los indígenas.

Lo anterior puede observarse en las dos voluminosas obras escritas por encargo oficial que compendiaron “correctamente” el saber acumulado durante el siglo XVI y que, por consiguiente, fueron permitidas para su publicación en los primeros años del siglo XVII: la *Monarquía indiana* del franciscano Juan de Torquemada⁷ y las conocidas *Décadas* del cronista real Antonio de Herrera y Tordesillas.⁸ Además de mostrar cómo los cronistas reales y eclesiásticos no son fuentes confiables en tanto inventan y usan el sistema de “tijeras y engrudo”, sin importarles el grado de veracidad de lo narrado, estas obras son intentos de adaptación de las estructuras hispanas a las mesoamericanas, forzando a estas últimas a parecer protocristianas o feudales.

Lo paradójico del caso es que, aún en nuestros días, muchos historiadores, antropólogos y otros científicos sociales siguen reproduciendo los hechos narrados por aquellos cronistas de los siglos XVI y XVII como apegados a la realidad pasada. No se ha escuchado con atención al jurista salmantino y oidor de la audiencia de la ciudad de México entre 1556 y 1566, Alonso de Zorita, quien afirma que aproximarse a la “verdad” del pasado indiano entraña grandes limitaciones por las múltiples diferencias regionales, la existencia de dos o tres lenguas en cada localidad, la información imprecisa de los intérpretes, la muerte de “los más de los viejos que lo podían saber” y la ausencia de interés por estos temas, dado el poco provecho que de ellos podía obtenerse.⁹

Hace falta, desde mi punto de vista, analizar de nuevo las crónicas de aquellos siglos para aceptar el cambio radical que supusieron la conquista y colonización. De otro modo, la hispanización de lo mesoamericano seguirá siendo un obstáculo para la formación de la conciencia crítica capaz de distinguir lo antiguo de lo colonial, de modo que se pueda sustentar una identidad libre de las ataduras ideológicas que los criollos primero y las élites nacionalistas después han difundido desde hace 500 años en función de sus propios intereses. Por tal motivo, en este texto abordo las estrategias seguidas por los evangelizadores para introducir en Mesoamérica los cambios y las sustituciones que le permitieron a España y a la cristiandad expandir sus dominios. Si bien las poblaciones indígenas resistieron dichos cambios y sustituciones, sobre todo durante los siglos XVI y XVII, su final occidental-

⁷ J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 vols., México, 1975.

⁸ A. de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, 4 vols., Madrid, 1991.

⁹ A. de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, México, 1993, pp. 8-9.

zación supuso una transformación, si no plena, sí sustancial, ahí donde la religión católica se impuso.¹⁰

En virtud de que los asuntos que me propongo analizar acumulan una cuantiosa bibliografía de la cual se desprenden numerosas interpretaciones, para sustentar mis argumentos me remitiré a las crónicas de evangelización del siglo XVI, las cuáles, aunque no son fuentes primarias –ya que ninguno de sus autores fue testigo presencial de los tiempos prehispánicos–, al tomarse como “relatos verdaderos” han constituido el fundamento de las distorsiones históricas. De hecho, muchas veces, sus inconsistencias y anacronismos nos dan pistas para investigar en los restos arqueológicos y los escasos códices realmente precolombinos.

Mi propuesta consiste en ofrecer elementos para imaginar la complejidad de las culturas mesoamericanas en tanto la religiosidad y la materialidad estaban unidas en un todo integrado. Es decir, la noción del tiempo cíclico, la lógica polivalente, la adoración de diversos dioses y diosas, la existencia del trabajo y la propiedad colectivos, la toma de las decisiones de justicia, guerra y gobierno, y los conceptos de sangre, carne y sexualidad, vinculados a un tipo de relaciones de parentesco, probablemente matrilineales, configuraron un sistema de interdependencias.

Como hasta ahora cada una de las manifestaciones mesoamericanas antedichas se han estudiado por separado, no presento un estado de la cuestión, más que nada intento, a manera de ensayo, responder la pregunta eje de este trabajo: ¿qué ocurrió cuando los elementos de la lógica mesoamericana se enfrentaron a los de la lógica medieval cristiana, esto es, a la idea del tiempo lineal hacia el progreso y la salvación, al entendimiento dicotómico del mundo, al monoteísmo, al trabajo y el usufructo individual de la tierra, a la toma centralizada de las decisiones de justicia, guerra y gobierno, a la monogamia, el patriarcalismo y la obsesión por la pureza de la sangre, la carne y la sexualidad?

1. LO LINEAL POR LO CÍCLICO

En las antiguas sociedades agrícolas, donde los sacrificios humanos se practicaron fundamentalmente en honor de las diosas madre, rigió la noción del tiempo cíclico; es decir, la conjunción de todos los tiempos y espacios en el presente. Se pensaba que en el presente vivían los antepasados y el futuro

¹⁰ Al respecto es necesario recordar que muchos pueblos se mantuvieron ocultos en selvas y montañas y otros, del norte de México y el sur de los Estados Unidos, no fueron conquistados o lo fueron hasta el siglo XVIII. J. Medina González Dávila, “Conquistadores, exploradores y residentes: el descubrimiento trilateral del actual noreste mexicano y sur de Texas en los siglos XVI y XVII”, *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, Nueva época, a. 4, n. 8, ene-jul 2020, pp. 131-143.

era una ilusión que también vivía en el presente. Esta noción se asoció a formas particulares de memoria y percepción, a la repetición de los fenómenos naturales, a los ciclos astrológicos (solares y lunares) y meteorológicos; a la siembra y la recolección y, sobre todo, a los ciclos menstruales y de gestación, a la vida y la muerte. Esta noción también se condensó en mitos y rituales diversos. De este modo, los conceptos abstractos de tiempo y espacio se asociaron a la organización social, con la idea de darle ritmo al tiempo.¹¹

La noción de tiempo cíclico se correspondió con la idea de mundo o espacio cerrado capaz de enfrentar al tiempo destructor y evitar el caos. El útero, la esfera, los círculos, las ruedas y los aros representaron la perfección y la eternidad, de ahí la posible prohibición de su uso cotidiano. La noción espacio-temporal no dio cabida a lo excluyente, sino a lo polivalente y complementario de manera que todo quedara integrado en una sola dimensión. Lo bueno podía ser simultáneamente malo y lo femenino simultáneamente masculino.¹² Aún hoy, en el cristianismo, las misas y celebraciones, con sus mitos, ritos y prohibiciones, responden al tiempo cíclico; se realizan cada año, mes, semana o día para garantizar la cohesión religiosa y proporcionar seguridad a los creyentes; aunque tales ciclos presuponen la dicotomía y están contenidos en el tiempo lineal hacia el progreso y la salvación.

Los frailes del siglo XVI no lograron comprender las nociones de tiempo y espacio de las culturas mesoamericanas (mayas, mixtecas, mexicas, etc.) ni sus ritos y medición. Sahagún, por ejemplo, interpretó el calendario lunar nahua de 18 meses con 20 días cada uno vinculado a los sacrificios humanos efectuados en gran volumen, constantemente, a veces acompañados de antropofagia; y los desvinculó del orden moral y la vida social. Separó unos sacrificios de otros, los fragmentó y los interpretó a partir de conocimientos e imágenes tomadas del paganismo grecorromano, el judaísmo o el islamismo. De hecho, describió a los dioses y las diosas principales y sus mitos con atributos de Júpiter, Juno, Mercurio, Venus, Vulcano, etc.¹³ En realidad el objetivo central del recuento de Sahagún no fue ...como el pensamiento moderno reclamaría— buscar la correspondencia entre lo experimentado y lo escrito, no fue aproximarse a ese concepto de verdad, sino probar la locura y el error de los ídolos quienes inducidos por Satán recurrían a la “sangre, homicidio, hurto y engaño, corrupción, e infidelidad [...] inconstancia de matrimonios, desórdenes de adulterio y de impurezas.”¹⁴

¹¹ H. Hubert, *Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia*, Cali, 2006, pp. 14-20.

¹² “El tiempo cíclico, que encadena todo espacio a su tiempo-lugar, y un orden jerárquico de los espacios, que se afirma contra el ser devorado por el tiempo, son un “sistema”, un dique contra el “caos”. [...] Ahora, el tiempo se puede soportar como una cadena de repeticiones...” K. Heinrich, *Ensayo sobre la dificultad de decir no*, México, 2012, p. 58.

¹³ B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, 1975, pp. 77-93.

¹⁴ B. de Sahagún, *Historia...*, p. 55.

La Piedra del Sol —la gran escultura circular de 3.60 metros de diámetro cuyo peso es superior a las 20 toneladas, que actualmente se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México— es, junto con numerosas esculturas circulares, una prueba, no de la medición sino de la representación mexicana del tiempo cíclico y la referencia a grandes catástrofes naturales como determinaciones de los ciclos. Así lo advirtió hace más de un siglo el antropólogo francés Henri Hubert, al señalar la existencia de sistemas calendáricos especialmente ideados para regular la periodicidad de los cultos, para marcar —como señalamos antes— los ritmos.

Existen, en efecto, sistemas de calendarios que han sido especialmente divididos para reglamentar la periodicidad de los actos religiosos o mágicos y que son y han sido empleados paralelamente con calendarios habituales, para ese fin particular, tal es el caso del *tonalamatl* de 260 días que, entre los aztecas, corría en correspondencia con el año solar [...]¹⁵

En general, la noción del tiempo cíclico no supone la presencia de religiones de Estado con fines universalistas como las de la Europa occidental. Supone conjuntos de creencias, rituales, prácticas y representaciones variadas, dependientes de la vida material de cada región.¹⁶ De este modo, es posible que en Mesoamérica existieran consejos de ancianos sabios especialistas o sacerdotes, quienes a la vez podían ser gobernantes y guerreros, pero no libros sagrados o doctrinas reveladas, pues los númenes y sus significados se exportaron y adquirieron atributos del nuevo lugar.

Los códices prehispánicos que sobrevivieron y todavía se conservan (alrededor de 15) dan cuenta de una visión del mundo donde los hechos cósmicos, naturales, biológicos, religiosos y sociales componen un entramado complejo. Por otra parte, la diversidad étnica y lingüística mesoamericana muestra la ausencia de centros hegemónicos o imperios similares a los del occidente cristiano.¹⁷ Las numerosas comunidades vivieron dispersas, aunque ligadas a grandes centros ceremoniales donde tal vez los mismos días destinados a los grandes sacrificios acataron las interdicciones prescritas, entregaron los tributos y participaron en los ritos.

El imaginario de los castellanos del siglo XVI era limitado para entender la función de los distintos edificios de los centros ceremoniales y su rela-

¹⁵ H. Hubert, *Breve...*, p. 19; Ana Díaz Álvarez, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 46, jul./dic, 2013, p. 184.

¹⁶ El dominico Diego Durán se refiere a un calendario que da cuenta de las fiestas sacrificiales. En forma desordenada las relaciona con la vida cotidiana, pero no establece su relación con hechos naturales y astronómicos. D. Durán, *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, 2 vols., México, 1984, vol. 1, pp. 215-293.

¹⁷ Guy Rozat Dupeyron, “¿El relato de la Conquista de México como discurso colonial?”, *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, Nueva época, a. 4, n. 8, ene-jul 2020, pp. 155-168.

ción con las múltiples deidades; en cambio vieron en ellas ciudades medievales como es el caso de Tenochtitlan. No pudieron entender las mentalidades mesoamericanas, es decir, una manera de pensar el mundo no dirigido por el tiempo lineal unidireccional ni por las dicotomías propias del mono-teísmo sino por el tiempo cíclico, las ambivalencias y las plurivalencias politeístas donde, como subrayamos antes, todo está presente, incluidos los ancestros, en un continuo movimiento circular.

Decimos que, ante la incompreensión, los frailes aplicaron la analogía, dotando a los llamados “naturales” de atributos occidentales e identificando diosas, dioses, mitos, ritos, prohibiciones, supersticiones y hechicerías similares a las de otros paganos. Así, la “verdad” del Nuevo Mundo se localizó en las lecturas, la iconografía y los prejuicios aprendidos en los colegios y las universidades europeas más que en la realidad misma; aunque en los relatos se incluyeran algunos objetos y prácticas que sí correspondieron con la realidad mesoamericana. De ahí que los calendarios consignados, considerados prehispánicos, se asemejaran a las ruedas calendáricas medievales y la mitología atribuida al pasado indígena se homologara con la mitología griega, bíblica o romana, aunque adaptada a nombres, ídolos y objetos locales. Estos mitos se enseñaron a las generaciones postconquista creando nuevas culturas indígenas que cristianizaron e hispanizaron el pasado de sus propios progenitores.

Con base en la teología aristotélico-tomista, la monarquía española vio necesario detener el exterminio de la población indígena inicialmente ocurrido en las islas Canarias y en las Antillas, así como incorporar a sus nuevos vasallos americanos a la historia universal, al tiempo lineal, ascendente y progresivo y al plan providencial de la revelación cristiana para su salvación eterna. De acuerdo con esta teología, la Escuela de Salamanca —de donde egresaban los principales consejeros reales— recomendó el uso del convencimiento y la persuasión, y no de la fuerza, para evangelizar a los indios; algo que consideraban de gran beneficio para España y el catolicismo, pues Dios los seguiría favoreciendo.¹⁸

La estrategia de introducir elementos propios en los extraños la habían usado los franciscanos en los procesos de conversión de los paganos de la Europa oriental. El antropólogo mexicano Jaime Litvak llama a este proceso “aculturación retroactiva”¹⁹ y en su Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, Juan Pablo II se refiere a este mismo proceso como “inculturación de la fe”. El Papa lo define como el método de encontrar en otras culturas los valores que les permitan integrarse al cristianismo.²⁰ El procedimiento consiste

¹⁸ S. T. de Aquino, *Suma de Teología*, XVI vols., Madrid, 1994, vol. VII, 2-2, 2-6.

¹⁹ J. Litvak King—N. Castillo Tejero, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, 1972.

²⁰ Juan Pablo II, “Carta encíclica *Redemptoris Missio*”, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/ht_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html.

en subrayar el pasado pecaminoso o diabólico de las otras creencias religiosas, pero, con base en la idea de la revelación, tomar de ellas e interpretar aquellos signos que sirvan como premoniciones de la doctrina cristiana. Así se concibe que, de alguna manera, todos los seres humanos fueron y son cristianos en potencia.

Tomás de Aquino había concebido la revelación como el principal fenómeno cristiano, puesto que con ella Dios iluminaba a los hombres para que distinguieran el bien del mal, superaran sus conductas irracionales, limpiaran sus pecados y obtuvieran el perdón para poder ingresar al reino de los cielos.²¹ Con base en el conocimiento de esta escolástica, Bartolomé de las Casas interpretó que había sido la falta de gracia y doctrina la que había desviado a los pueblos precristianos hacia la ignorancia, la torpeza y los errores, pero, en el caso americano, era llegado el momento de su liberación.²²

2. LO DICOTÓMICO POR LO POLIVALENTE

La lógica dicotómica desprendida del maniqueísmo es el procedimiento seguido por la razón para ver y entender las relaciones del hombre con la naturaleza, las relaciones con otros hombres y las relaciones sociales como divididas en polos contrapuestos y excluyentes: el alma y el cuerpo, el bien y el mal, Dios y el demonio, amigos y enemigos, lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo virtuoso y lo vicioso, lo bárbaro y lo civilizado o lo español y lo indio. Es una lógica que borra las ambivalencias, lo relativo y lo polivalente e impone una única manera de separar y clasificar las palabras y las cosas.²³

Hoy sabemos que la lógica dicotómica es epistemológicamente reducida por su incapacidad para comprender las múltiples alternativas que se encuentran entre los opuestos, entre lo verdadero y lo falso, así como sus interacciones; es decir, por excluir cualquier término medio o tercera posibilidad (*tertium non datur*). Esta lógica se corresponde con el monoteísmo y las sociedades jerarquizadas y estratificadas donde el autoritarismo patriarcal excluye lo femenino, lo diferente y lo débil, lo considera inferior y reclama la sumisión absoluta de los bárbaros a los valores establecidos por los civilizados.²⁴

Ante la diversidad de culturas americanas, la imagen del indio fue construida por los evangelizadores como un estereotipo fijo que sirvió para borrar

²¹ T. de Aquino, *Suma* vol. VI, 1-2, 114.

²² B. de las Casas, *Apologética historia sumaria*, 2 vols, México, 1967, vol. II, p. 243.

²³ S. Runciman, *The Medieval Manichee a study of the Christian dualist heresy*, Cambridge, 1982.

²⁴ T. Adorno, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, 1950; Sven Lindqvist, *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid, 2004.

las particularidades y facilitar el trabajo forzado. Los edificios construidos en forma piramidal; los relieves y las esculturas de figuras zoomorfas; las numerosas representaciones de serpientes; los caracoles y las conchas marinas incrustadas en las fachadas; la cerámica con diseños alusivos a la fertilidad, al parto y los coitos; las indumentarias; los múltiples ritos y prácticas sacrificiales que implicaban el uso de la carne y la sangre, fueron objetos, formas y manifestaciones repudiadas por los invasores. La imposibilidad de entender su significado hizo que las consideraran monstruosas, lo cual equivalió a estar inspiradas por el demonio. De hecho, en los primeros años de contacto, la lógica dicotómica dominante en el pensamiento español condujo a interpretar el Nuevo Mundo como el lugar de lo negativo, como el reverso de lo bueno, lo puro, lo virtuoso y lo celestial; invadido por brujos, curanderos y hechiceros, magias y supersticiones propias de los seres más bajos o inferiores.²⁵ Así se observa en los textos de los descubridores y los conquistadores y en la obra de los primeros franciscanos (Andrés de Olmos, Motolinía, Sahagún, Mendieta) quienes ocupados en perseguir el mal actualizaron sus miedos a los “demonios familiares de Europa”.²⁶

A partir de 1536, en Nueva España, estos franciscanos educaron a los hijos varones de los caciques en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, para que a su vez enseñaran a sus padres y otros indios la nueva moral, con la idea de formar un clero indígena que más adelante no fue autorizado.²⁷ Con base en obras elaboradas anteriormente, adaptadas a la realidad americana, instruyeron a los indios para ver su pasado idolátrico como algo pecaminoso. Por ejemplo, Olmos copió los temas y su ordenamiento (con detalles y adiciones mínimas) del *Tratado* de Martín de Castañega para perseguir la brujería en el norte de España.²⁸ La vista dicotómica y monoteísta del mundo de este franciscano quedó igualmente estampada en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos, el cual, en un apartado, afirma:

Hay sobre la tierra dos congregaciones: una es muy buena y la otra muy mala. Aquella que es muy buena se llama yglesia cathólica, y la que es mala se llama yglesia diabólica. Muy honrosa es la morada de Dios y muy deshonrosa la morada del Diablo. Y así es ella, la que se llama yglesia cathólica: se ve, en esta asamblea, a todos los buenos cristianos. Esta congregación es la única buena y de tal modo todos los buenos cristianos la honran y rezan al único bueno, al único verdadero Dios, porque tienen una única buena creencia que se llama fe: confiesan sus faltas, las dicen, y reciben al único bautismo bueno cuando reciben el agua de Dios.²⁹

²⁵ G. Rozat, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, 1995.

²⁶ N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1980.

²⁷ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1980, pp. 414-418.

²⁸ M. de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529. G. Baudot, “Introducción”, A. de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, 1990, pp. X, XXIV.

²⁹ A. de Olmos, *Tratado...*, p. 23.

Los sacrificios humanos, que en todas las culturas supusieron una complicada, secreta y larga preparación, difícilmente fueron presenciados por los conquistadores y evangelizadores, según podemos deducir de la estereotipada descripción que copian y repiten. Al igual que en otras culturas paganas, este tipo de sacrificio debió haber sido algo excepcional, no cotidiano, porque ameritó rituales variados que no se podían improvisar. Tal vez las guerras de conquista, acompañadas de las terribles epidemias de viruela, sarampión y gripe, fueron ese “algo excepcional”. Esto tiene sentido porque sacrificar quiere decir “hacer sacro” y porque las funciones del sacrificio humano pueden ser muchas: enfrentar la muerte con la muerte para conjurar el caos (magia homeopática), evitar la violencia interna, ahuyentar las catástrofes, ganar la guerra, garantizar la fertilidad y la reproducción, restablecer el orden, etc. Además, con tales sacrificios se establecen los códigos de conducta y las reglas de convivencia. Su detallada preparación requiere semanas o meses, porque los sacerdotes o magos deben orientarse por los ciclos astronómicos, las condiciones meteorológicas, las circunstancias agrícolas, los nacimientos, las enfermedades, los enemigos, los conflictos políticos y sociales, etc. El hecho de que la misma descripción del sacrificio humano se repita con las mismas palabras en forma estereotipada y exagerada en la mayor parte de las crónicas no solo indica no haber visto alguno sino también tener dificultades para comprenderlo.

Bartolomé de las Casas, interesado junto con el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros en establecer una teocracia eclesiástica o “señorío patrimonial de tipo monástico” en América, es decir, en echar a andar un plan económico y religioso amenazante para los intereses materiales tanto de los comerciantes catalano-aragoneses como de los encomenderos castellanos,³⁰ percibió a los indígenas como cristianos en potencia en virtud de lo que consideró su elevada religiosidad y sus capacidades para aceptar el mensaje evangélico.³¹

Cisneros designó a Las Casas “Protector universal de todos los indios” y éste, a su regreso a España, se distinguió como uno de los teólogos aristotélico-tomistas de la Escuela de Salamanca. En contra de la “mala fama” dada a los indios americanos y del horror que inspiraban sus sacrificios,³² el

³⁰ K. Hefele, *El Cardenal Jiménez de Cisneros y la Iglesia española a fines del siglo xv y principios del siglo xvi*, Barcelona, 1869, p. 320; M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)*, Madrid, 1984, pp. 322-327; J. García Oro, *El Cardenal Cisneros. Vida y Empresas*, 2 v, Madrid, 1992, pp. 680-688; A. Bernal, “Monarquía e Imperio”, J. Fontana—R. Villares, *Historia de España*, 11 vols., Barcelona, 2011, vol. 3, p. 339.

³¹ B. de las Casas, “Memorial de remedios para las Indias”, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid, 1958, pp. 5-27.

³² J. A. Cárdenas Bunsen, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid-Fránfort, 2011.

fraile dominico trató de probar cómo éstos –aún con sus sacrificios humanos– mostraban un elevado juicio de razón, entendimiento y religiosidad. Para ello homologó sus sacrificios con el sacrificio de Cristo y sostuvo que, aunque no lo supieran, estaban preparados para recibir la gracia divina.

Al asociar los sacrificios sangrientos con lo exclusivamente divino y comparar a los americanos con otros pueblos paganos, Las Casas resolvió que los primeros habían aventajado a los segundos en todo: en la preparación y la penitencia antes de los sacrificios; en la diversidad y la multitud de géneros y especies de cosas que ofrecían en sacrificio; en la preciosidad y el valor de los sacrificios; en los dolores y tormentos que padecían al ofrecer los sacrificios (ayunos, abstinencias sexuales, perforación de genitales y otros órganos); en la devoción y la honestidad con las que ofrecían los sacrificios; y en la multitud de fiestas y la perpetuidad con la que conservaban el fuego. Incluso añade que los griegos y los romanos habían sido menos racionales.³³ En efecto, para Las Casas, el demonio se había apoderado del continente, pero esto correspondía con una fase de obscuridad de la historia universal que sería superada, porque la revelación de la verdadera religión era un proceso paulatino, siempre en progreso y consecuente con el hecho de que la racionalidad con la que Dios había dotado a los hombres haría que tarde o temprano todos se inclinaran hacia al bien.

3. EL MONOTEÍSMO POR EL POLITEÍSMO

El franciscano Motolinía, partidario de Hernán Cortés y de los encomenderos, percibió bien las dificultades que entrañaba el paso del politeísmo al monoteísmo. Él se inspiró en relatos bíblicos para asegurar, en su *Historia de los Indios de la Nueva España* (1536 y 1541), que un conjunto de presagios anticipó el arribo español a las nuevas tierras (llamas, rayos, un cometa, grandes olas marinas, aparición de monstruos, el incendio del templo de Huitzilopochtli (el equivalente del demonio), como parte del advenimiento del único Dios, superior a la diversidad de dioses falsos a los cuales los indios ofrecían sacrificios, y del plan divino de salvación.³⁴

La destrucción de los llamados ídolos, la quema de numerosas pinturas y códices, la analogía del politeísmo mesoamericano con religiones paganas europeas y la inclusión del patriarcado, el monoteísmo y el matrimonio monogámico en el proceso de “inculturación de la fe” han obstaculizado el conocimiento del pasado precolombino. A esto se añade la asociación hecha por los misioneros de la adoración de los muchos ídolos o fuerzas de la

³³ B. de las Casas, *Apologética historia sumaria*, 2 vols, México, 1967, vol. 2, pp. 268-285.

³⁴ T. de Benavente “Motolinía”, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid, 2014, pp. 382-384.

naturaleza con agüeros, supersticiones, actos de magia y la presencia del demonio instigador de la barbarie, la irracionalidad, los sacrificios humanos y los pecados de la carne.

Como parte de las estrategias de “inculturación de la fe” por medio de la sustitución, los evangelizadores inventaron, inspirados en Hernán Cortés, el mito del dios mesoamericano Quetzalcóatl, una prefiguración de Cristo y del monoteísmo, ya que, se explicó, había sido un hombre blanco, predicador honesto, casto, que no conoció mujer alguna, realizó muchos ayunos y penitencias, nunca admitió sacrificios sangrientos de hombres ni de animales, y prohibió la guerra, el robo y la muerte.³⁵ Asimismo, algunas diosas prehispánicas se utilizaron como prefiguraciones de María, Eva y las advocaciones marianas.

Gerónimo de Mendieta ilustra uno de los numerosos casos de inculturación cuando afirma que los indios veneraban a una diosa principal, la gran diosa de los cielos, la mujer del sol, porque

[...] no quería recibir sacrificios de muertes de hombres, antes los aborrecía y prohibía [...] Teníanla por abogada ante el gran dios, porque les decía que hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella porque por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo para librarlos de aquella dura servidumbre [...]³⁶

Algo similar apunta Sahagún cuando se ocupa de Eva, el reverso de María:

Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire; esta diosa se llama *Cihuacóatl*, que quiere decir, mujer de la culebra, y también la llamaban *Tonantzín*, que quiere decir nuestra madre. En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.³⁷

Los santos se colocaron en lugar de los muchos númenes; el calendario y las fiestas cristianas (Pascuas, Navidad, Reyes, Candelaria, Corpus Christi) con sus rezos y cantos (el Ave María, el *Paternoster* y el Salve Regina) en lugar de las fiestas y los cantos indígenas y los sacramentos (el bautismo, la confesión, el matrimonio monógamo, la comunión, etc.) se identificaron con ciertos rituales indígenas. Algo antes implementado en otros procesos de conversión al cristianismo.

Pero la erradicación de las idolatrías fue un proceso lento e inacabado en algunas regiones americanas. Durante los siglos XVI y XVII –a pesar de que oficialmente los españoles trataran de ocultarlo–, las antiguas creencias persistían ya que, aunque el politeísmo significara la presencia de muy di-

³⁵ G. Mendieta, *Historia...*, p. 92.

³⁶ G. Mendieta, *Historia...*, p. 89.

³⁷ B. Sahagún, *Historia...*, p. 33.

versas fuerzas y poderes sagrados, éstos guardaban –como afirmamos antes– una estrecha relación con el orden moral y la vida social. De esta totalidad integrada y sacralizada da cuenta el evangelizador dominico Diego Durán hacia 1570 cuando escribe:

[...] delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos [...] en todo se halla superstición e idolatría: en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en el labrar la tierra y edificar las casas. Y pues en los mortuorios y entierros y en los casamientos y nacimientos [...] Todo lo cual nos es encubierto por el gran secreto que se tienen, y para averiguar y sacar a luz algo de esto es tanto el trabajo que se pasa con ellos [...]³⁸

Tarde o temprano, aquellas comunidades inmersas en la sacralidad se incorporarán a la sociedad hispanizada que, en sus distintos momentos de secularización ya había separado parcialmente lo terrenal de lo divino, lo sagrado de lo profano, lo religioso de lo civil y distinguido a un Dios singular (omnipresente, omnipotente y omnisciente), superior a otros númenes humanizados. De esta forma, las mayores prohibiciones se dirigieron al mal uso de la carne y la sangre, y el sacrificio humano de Cristo en la cruz se trató de instituir como el verdadero y último sacrificio humano para la redención de la entera humanidad.

4. ¿LA MONOGAMIA PATRIARCAL EN LUGAR DE LA MATRILINEALIDAD?

Por lo menos entre los pueblos yuto-aztecas (iroqueses, hopis, tarahumaras, yaquis, huicholes, coras y nahuas, etc.), ubicados desde Norteamérica hasta Centroamérica, de donde procedían los mexicas o aztecas, el sistema de parentesco que regía era matrilineal; algo que se correspondió con su noción del tiempo cíclico, sus culturas agrícolas y sus sacrificios humanos dedicados a las diosas madre.³⁹ Bajo las estructuras matrilineales (no matriarcales), las autoridades eran generalmente masculinas. Un consejo de sacerdotes guerreros, generalmente ancianos, gobernaba al clan, tomaba las decisiones respecto de la justicia, las alianzas, la defensa, el ataque, la economía y los pactos de paz, pero la descendencia se definía por línea femenina ya que, frente a la incertidumbre del padre, la madre es siempre segura. Así lo asegura el cronista español Tomás López Medel en el caso de América del sur:

³⁸ D. Durán, *Historia...*, p. 6.

³⁹ Los cronistas dan cuenta de los cultos a diversas diosas madre aztecas: Cihuacóatl, Chicomecoatl, Tzapotlatena, Toci, Cihuapipiltin, Chalchiuhtlicue, Tlazotéotl, Xuchiquetzal. B. Sahagún, *Historia...*, pp. 32-38; D. Durán, *Historia...*, vol. I, pp. 125-177.

En el Nuevo Reino de Granada se usa lo que entre los moros y es que no suceden los hijos, sino los sobrinos e hijos de la hermana mayor, y la razón que dan es porque su sobrino es hijo cierto de su hermana y del hijo que nace de su mujer propia no saben si es suyo o no; de manera que quedan los sobrinos honrados en aquella tierra y los hijos de la condición y suerte de los otros vulgares.⁴⁰

En las sociedades matrilineales el trabajo y la propiedad de la tierra son colectivos. Los hermanos y las hermanas de la madre y sus hijos viven juntos y la matrona es la cabeza de la vida doméstica y agraria. El tío se ocupa de la educación de los hijos de su hermana. Por eso es explicable que a Moctezuma lo sucediera su hermano Cuitláhuac y a este su sobrino Cuauhtémoc.⁴¹ Los cristianos, formados bajo la estructura patriarcal, interpretaron equivocadamente este tipo de relaciones; las miraron como desordenadas y lujuriosas. Por ejemplo, en uno de los primeros escritos acerca del Nuevo Mundo, Juan López de Palacios Rubios, el jurista salmantino y consejero real, dice que antes de llevar a sus mujeres a habitar con ellos, los indios les permitían tener trato carnal con quien quisieran. Ellas se prestaban

[...] al punto y espontáneamente al trato carnal y otras exigencias con cualquier hombre, considerando ilícito el negarse. A causa de estos adulterios y del trato femenino con muchos hombres no era posible tener certeza de la paternidad de los hijos; por lo cual la sucesión, se hacía por las mujeres, sobre todo tratándose de las de aquellos que tenían sobre los demás poder y jurisdicción.⁴²

La imposición de autoridades masculinas, así como del padre de familia como garante de la familia monogámica reducirá el papel de las mujeres a su función reproductora. El padre o el pariente masculino más cercano las entregará como objetos a sus maridos, quienes deberán vigilarlas, cuidar su honra y su correcta educación, ya que, conforme a la interpretación cristiana, las mujeres son pasionales e inclinadas al mal, mientras los varones gozan de la inteligencia para reconocer el bien.

El modelo patriarcal entrañó la sumisión a las autoridades masculinas, siempre idealizadas por el culto a la virilidad, la fuerza y el poder, el control de las mujeres y la obsesión morbosa en la sexualidad. La imposición de la monogamia y la familia patriarcal en las comunidades precolombinas supuso una transformación radical de las relaciones entre los géneros. Conforme el modelo bíblico y cristiano, a las mujeres se les atribuyó el desorden

⁴⁰ T. López Medel, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre y el hombre del Nuevo Mundo*, Madrid, 1990, p. 221.

⁴¹ L. H. Morgan, "Montezuma's Dinner", *The North American Review*, vol. CXXII, Boston, 1876, pp. 265-308.

⁴² J. López de Palacios Rubios, *De las islas del mar Océano y Matías de Paz, Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, México, Buenos Aires, 1954, pp. 10-11.

sexual, el origen de la vida deshonesto, de la pérdida de la inocencia y la virginidad, el pecado original y la aparición del apetito y los placeres. Algo que se constataba —se decía— entre las paganas y las herejes que practicaban la astrología, la adivinación, la curandería y que recurrían a aquelarres, profecías, signos misteriosos, amuletos, etc.⁴³

Desde los primeros años de la conquista, en los discursos orales y escritos, la retórica panegírica⁴⁴ se impuso como fórmula para convencerse a sí mismo y al otro de lo grandioso de la hazaña bélica y religiosa de la conquista. Como puede observarse en las crónicas civiles y eclesiásticas indianas, los ejes de los relatos son Dios, Cristo, María, los santos, los símbolos cristianos y sus ejemplos, seguidos de los héroes y sus actuaciones guerreras y políticas.⁴⁵ Con base en la lógica dicotómica, este tipo de discurso —el cual se observa, por ejemplo, en el teatro de evangelización—⁴⁶ enfatiza lo bello frente a lo feo, lo bueno frente a lo malo, lo positivo frente a lo negativo, y se concentra en la alabanza o el vituperio, el elogio o la censura, favoreciendo una visión del mundo donde solo lo cristiano es verdaderamente sacro.

En las misas y las fiestas se promovieron ambientes impregnados de fascinación y alabanza para cultivar esperanzas positivas en el futuro. Para ello la evangelización se acompañó de la producción de imágenes visuales, música y coros que crearon ambientes mágicos capaces de hacer olvidar los dramas, borrar los conflictos y facilitar el paso de la idolatría al monoteísmo, de la adoración de muchos dioses y diosas con sus elementos botánicos y zoomórficos a la adoración de un dios abstracto. Al mismo tiempo, el elogio contribuyó a que los espectadores justificaran el lugar superior ocupado por los varones, las autoridades masculinas y las riquezas atesoradas.⁴⁷

El carácter sagrado de los dioses y héroes griegos y los emperadores romanos había sido trasladado por el cristianismo a los mártires, los santos, los sabios religiosos y otras personalidades masculinas destacadas por sus cualidades espirituales (disciplina, modestia, justicia, prudencia, elocuencia), sus cualidades corporales (castidad, pureza, dignidad), y sus circunstancias externas (potencia, gracia, gloria).⁴⁸ Por otra parte, ya que en las diosas madre se concentraba el poder de la vida, la fertilidad, la reproducción, los ali-

⁴³ R. Overmyer-Velázquez, “Christian morality revealed in New Spain: the inimical nahua woman in book ten of the Florentine Codex”, *Journal of women's history*, Summer, 1998, vol. 10, n. 2, pp. 9-37.

⁴⁴ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, 2008, pp. 153-300.

⁴⁵ Quintilianus, *Ausbildung des Redners*, 3 vols., Darmstadt, 1972, vol. 3, pp. 349-351.

⁴⁶ O. Arróniz, *Teatro de Evangelización de Nueva España*, México, 1979.

⁴⁷ Hans Belting, *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Akal, Madrid, 2009, p. 641; T. Adorno, *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, 1992.

⁴⁸ P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1982.

mentos y la salud, María y sus advocaciones, seguidas de los santos varones, todos con sus reminiscencias paganas, se presentaron en el catolicismo como los generadores de la abundancia y la cohesión comunitaria.⁴⁹

La costumbre de la alabanza a las figuras masculinas en Hispanoamérica puede observarse en el culto al rey de España y los virreyes en las colonias, al igual que en la literatura criolla de fines del siglo XVI y principios del XVII cuando se ensalza la maravillosa naturaleza americana por su fauna, su flora, sus ríos, sus cielos, sus excelsas ciudades y sus prominentes ciudadanos: “[...] monstruos en perfección de habilidades, y en letras humanas y divinas, eternos rastreadores de verdades”.⁵⁰ Este “maravilloso americano” fue el antecedente del poderoso nacionalismo que se desarrolló desde entonces –como se aprecia en los nostálgicos lamentos musicales y el folclor– y del cual la oligarquía criolla sacó provecho para conservar, desde la época colonial, el poder político y económico con base en relaciones de dependencia y servidumbre. De ahí los prohombres, los homenajes y las ceremonias de aclamación a los héroes, líderes y caudillos, siempre varones.

5. LA PUREZA A CAMBIO DE LA PECAMINOSIDAD

Como es sabido, tras la crisis de finales del siglo XV en España, por malas cosechas, mortandad, luchas y rebeliones locales, los Reyes Católicos, los teólogos y el aparato eclesiástico consolidaron una sólida unidad política. La toma de Constantinopla por los turco-otomanos (1453) había acrecentado el miedo a la expansión de la infidelidad y de otras costumbres exóticas (egipcias, etíopes, chinas, etc.). El cardenal Cisneros había jugado un papel central en la renovación de los cuerpos eclesiásticos con el ideal de que frailes y curas retornaran a la austeridad, la castidad y la obediencia y defendieran sólidamente a la religión católica, la cual se impuso como la única tolerada. Además, se reafirmó la fidelidad al Papa, el castellano se adoptó como lengua franca y la censura trató de cerrar las puertas a las consideradas ideas disolventes.

Los inquisidores persiguieron a los conversos judaizantes, los moros, los bígamos, las brujas y los sodomitas por sus desviaciones morales, resultado de sus pactos satánicos, sus crímenes sanguinarios y su carnalidad. Los textos para difundir las virtudes, la mortificación del cuerpo y la educación de las mujeres, de los nobles y gobernantes se multiplicaron.⁵¹

⁴⁹ Vargas Ugarte, Rubén. 1956. *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, s/e.; A. Appadurai, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, 1991, pp. 211-236; M. Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, 2004.

⁵⁰ B. de Balbuena, *Grandeza mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía*, México, 1975, p. 86.

⁵¹ G. Jackson, *Introducción a la España medieval*, Madrid, 1974.

El interés de la Iglesia y la monarquía españolas en la centralización de la toma de decisiones transcurrió en forma paralela a los esfuerzos por homogeneizar a la población americana. El fortalecimiento del catolicismo fue una respuesta a los desafíos del imperio, sobre todo, a la presencia judía y musulmana, a la influencia erasmista y luterana, y a la localización de sectas heterodoxas principalmente en las zonas campesinas más inclinadas al pensamiento mágico.⁵² La reprobación de las conductas de quienes no aceptaban o se apartaban del código moral católico fue una obsesión que vio en los extraños inclinaciones lujuriosas, pobreza de espíritu y cercanía a la animalidad. El uso “incorrecto” de la carne y la sangre, especialmente en las relaciones sexuales, se evidenció en los procesos inquisitoriales, al interior del aparato eclesiástico, pero también entre los legos, sobre todo entre quienes aspiraban a su ascenso estamental, pues la fama y el honor estaban vinculados a la pureza de sangre, a la seguridad de no proceder de un pasado impuro, con manchas o mezclas indebidas como nacer fuera del matrimonio o encontrar a la esposa en adulterio.⁵³

En el anterior contexto, las noticias sobre la barbarie indígena: los sacrificios humanos, la antropofagia, el libertinaje sexual y la inclinación a las borracheras, el juego y los placeres, pusieron en entredicho el plan teológico de los Reyes Católicos, primero, y de Carlos V, después, de incorporar todos sus dominios a la historia universal cristiana. La barbarie constituía la principal justificación de los encomenderos para despojar y esclavizar a los indios, pero la violencia extrema con la que habían sido tratados en las Antillas había motivado las quejas de los dominicos.⁵⁴

Hemos visto cómo a los religiosos españoles no les interesó conocer en qué consistían las religiones indígenas (las facultades de sus diosas y dioses, el significado de sus ritos, sus conceptos de carne, sangre, vida y muerte), tampoco saber en qué consistían las reglas de parentesco, las interdicciones (el tabú del incesto) ni las regulaciones sexuales que seguramente existían, como en todas las comunidades. No les interesó, pero sí debieron registrar algo.

Narran los franciscanos que en la primera mitad del siglo XVI interrogaron a naturales que habían vivido en tiempos prehispánicos para conocer sus usos y costumbres, en especial, las formas de interacción entre los géneros, el matrimonio y la sexualidad. El resultado fueron los *huehuetlahtolli*, la antigua palabra o las exhortaciones a la sabiduría, la honestidad, la disciplina y la justicia con las que supuestamente se educaban a los y las jóvenes mexicas.

⁵² M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, 1978, pp. 60, 158, 181-182.

⁵³ U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Madrid, 1994.

⁵⁴ J. Höffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro*, Cultura Hispánica, Madrid, 1957, pp. 238-241. J. C. Monje Santillana, *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos*, Burgos, 2009, p. 9.

Pero, como lo manifiesta el franciscano Juan de Torquemada, a principios del siglo XVII, este código moral, lejos de pertenecer a la sociedad mexicana, es afín a los Proverbios del rey Salomón del Antiguo Testamento.⁵⁵ Así, los comportamientos mexicanos se homologaron a los de los hebreos y los *huehuetlahtolli* quedaron como un modelo de inculturación de la monogamia y el patriarcalismo, es decir, del padre de familia como autoridad suprema, de la obediencia de los hijos a los padres, del valor de la castidad y la virginidad y del matrimonio único y legítimo de la pareja femenina y masculina.⁵⁶

La descripción hecha por Sahagún en los *huehuetlahtolli* de la manera como se acordaban los casamientos corresponde con lo indígena solo en el tipo de alimentos que se ofrecían en las comidas (tamales, cacao, mole, etc.), lo demás corresponde a usanzas hebreas, a acuerdos entre familias, incluyendo a las “matronas viejas que tienen por oficio de intervenir en los casamientos” y que “iban a la casa de la moza, para que diesen su hija a aquel mozo”:

[...] ya sois hombre, y hombre casado, y hombre que tiene por su mujer a nuestra hija: no os parezca esto cosa de burla, mirad que ya es otro mundo en donde ahora estáis [...] mirad que seáis hombre y que no tengáis corazón de niño; no os conviene de aquí adelante ser mozo travieso [...]⁵⁷

También Durán inculca costumbres islámicas, hebreas y católicas en las tradiciones mexicanas: las procesiones, las penitencias, la confesión, la familia patriarcal, etc. Cuando se refiere a la virginidad y la consumación del matrimonio afirma:

Y si parecía no estar virgen, para que se conociese su mal recato, así de ella como de sus padres, horadaban todos los cestillos por abajo con los que daban de la comida del banquete, y horadaban los platos y las escudillas, y así conocían todos los convidados haber ido la novia al tálamo. Lo cual sentían mucho los padres y lloraban. Empero, si estaba como había de estar, había ofrendas a los dioses y gran banquete: uno en casa de ella y otro en casa de él.⁵⁸

La pecaminosidad indígena justificó la necesidad urgente de la evangelización, aunque su significado fuera distinto para unos y otros religiosos españoles, en particular para Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, quienes sostuvieron varios debates teológicos (Controversias de Valladolid, 1550-1551).

Como es bien conocido, Sepúlveda fue partidario de los conquistadores y encomenderos. Era legalista y partía del “deber ser”, por lo tanto, consideraba a los indios seres bárbaros irracionales cercanos a la animalidad y la

⁵⁵ J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 vols., México, 1975, vol. IV, p. 265.

⁵⁶ B. de Sahagún, *Historia...*, pp. 331-366.

⁵⁷ B. de Sahagún, *Historia...*, p. 366.

⁵⁸ D. Durán, *Historia...*, vol. 1, p. 57.

materialidad, susceptibles de ser dominados plenamente. Por su parte, Las Casas, defensor de la mayor intervención del clero regular, tomaba en cuenta la historia universal para advertir que los pueblos paganos habían mostrado en el pasado una profunda religiosidad, señal de racionalidad y de sus aptitudes para ser convertidos al cristianismo por medio de la persuasión y no la fuerza. El resultado de estas disputas fue favorable a la postura de Las Casas y la Escuela de Salamanca, al argumentar que los pecados de los indios formaban parte de la historia de los pueblos precristianos y no debían ser sometidos por ello, menos cuando habían mostrado su voluntad para abandonarlos y acceder al catolicismo.⁵⁹

Pero el intento de los mendicantes de instituir comunidades cristianas, donde la intervención de los encomenderos y las autoridades españolas fuera marginal, era opuesto al proyecto económico de explotación de la mano de obra indígena. Tras el Concilio de Trento (entre 1554 y 1563 con interrupciones), la corona española consideró que la obra de los frailes no había dado los frutos esperados en el proceso de conversión y que su ascendiente sobre los pueblos indígenas era excesivo. Si bien en este Concilio los asuntos americanos pasaron casi desapercibidos,⁶⁰ a las autoridades les interesó que el proceso de hispanización se acelerara en sus colonias y nada obstaculizara la apropiación de la riqueza americana imprescindible, entre otras cosas, para pagar sus deudas, combatir la expansión del protestantismo, enfrentar la rebelión de los moriscos en Granada, solventar los gastos de la guerra contra los turcos y en los Países Bajos. Así, a los seculares, mejor vinculados con los negociantes, encomenderos y hacendados, se les concedió la administración de los sacramentos. En adelante, la justificación de la guerra contra los paganos americanos se sustentó en el programa de liberación de las idolatrías, del sacrificio humano y los pecados de la carne, esto es, en la lucha contra el demonio para permitir la salvación de su alma.⁶¹

CONCLUSIÓN

Con esta aproximación al proceso de hispanización de Mesoamérica espero haber abierto la posibilidad de repensar el pasado prehispánico.

⁵⁹ J. Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda: visión ética, jurídica y religiosa del indio en la polémica de Valladolid, 1550*, Morelia, 2001, p. 60. J. Rico Verdú, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1973, pp. 31-32.

⁶⁰ M. Fliche, *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1976, vol. XIX, pp. 567-599.

⁶¹ E. Tánacs, "El Concilio de Trento y las Iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación", pp. 139, 140-161, *Fronteras de la Historia, Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, Bogotá, vol. 7, 2002. J. Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia eclesiástica Perú*, Montevideo, 1975, pp. 71-77.

Es posible que antes del arribo de los españoles al continente americano existieran grupos poblacionales diversos en términos étnicos, culturales y lingüísticos, dispersos en grandes territorios, algunos de ellos unidos por centros ceremoniales, y no ciudades de tipo medieval con templos, palacios y calles distribuidas por oficios, como imaginó Hernán Cortés y repitieron frailes y soldados. En este rubro surge la pregunta sobre el náhuatl: ¿fue la lengua franca impuesta por un supuesto imperio azteca o se estableció tras la conquista como lengua franca para que los nuevos pueblos de diversas etnias se pudieran comunicar?

Creo que tendríamos que pensar que en el México prehispánico predominaron las comunidades agrícolas con sus particulares lenguas, usos y costumbres, donde no existía la posesión o el usufructo privado de las tierras como en los señoríos y latifundios hispanos sino el trabajo, la tributación y la propiedad colectivas. A ello no correspondería una estratificación estamental feudal sino consejos de sabios religiosos, guerreros y gobernantes que impartían justicia y tomaban decisiones. Esto explicaría que rigiera la noción de tiempo cíclico y no lineal, así como el culto a diversas diosas madre asociadas a los calendarios lunares, a los sacrificios humanos y a un tipo de politeísmo –llamado por los españoles idolatría– es decir, al culto a muy diversos númenes fitomórficos y zoomórficos de importancia variada. De ser así, las relaciones de parentesco y entre los géneros habrían sido algo muy alejado del patriarcalismo y el matrimonio monogámico, ya que las mujeres, “siempre ciertas”, determinaban el linaje, aunque las autoridades mayores fueran varones. Todo esto nos conduciría a comunidades regidas por una concepción polivalente, integral y sacralizada del mundo y no a una concepción dicotómica y relativamente secularizada como era la española en el siglo XVI.

Por último, es posible pensar que la dispersión de las comunidades prehispánicas, sumada a las epidemias, la violencia, las levadas, las emigraciones forzadas y la superioridad de la tecnología hispana para matar, hubieran facilitado la conquista. En este sentido la idea de un imperio análogo al español y de los “amigos indios” de los que habla Cortés, los cuales después se llamarán “aliados” y hoy en día “conquistadores indígenas”, parecen ser invenciones de los cronistas en quienes algunos historiadores y antropólogos nacionalistas e indigenistas mexicanos y extranjeros siguen creyendo sin sospechar.

