

Civilización, barbarie y religión en la conquista de México*Civilization, barbarism and religion in the conquest of Mexico**Civilisation, barbarisme et religion à la conquête du Mexique*

Pedro L. San Miguel*

Resumen

Este ensayo forma parte de una investigación más amplia que rastrea la discursiva acerca de la «civilización y la barbarie» en América Latina. Examina la relación entre civilización y barbarie en la conquista de México. Aunque en muchos sentidos, desde la óptica española, las sociedades mesoamericanas podían considerarse como civilizadas, los conquistadores las conceptuarán como bárbaras debido a sus creencias y prácticas religiosas. Ya que Hernán Cortés desempeñó un papel fundamental en la elaboración de tales percepciones, sus planteamientos se volverán arquetípicos.

Palabras clave: Civilización, barbarie, religión, Conquista, México, Hernán Cortés

* Agradezco a los colegas y amigos que me han ofrecido sugerencias sobre mi proyecto de investigación acerca de «la civilización y la barbarie» en América Latina, del cual este texto forma parte. En particular, mi gratitud a Luis A. González, bibliotecario especialista en América Latina en Indiana University, y a Luis Agrait por su lectura y recomendaciones.

** Catedrático Jubilado, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Abstract

This essay is part of a broader research that traces the discourse about «civilization and barbarism» in Latin American. It surveys the relationship between civilization and barbarism in the conquest of Mexico. Although in several ways, from the Spanish point of view, Mesoamerican societies were regarded as civilized, conquerors deemed them as barbaric because of their religious beliefs and practices. Since Hernán Cortés had a key role in the making of such perceptions, his outlooks became archetypical.

Keywords: Civilization, barbarism, religion, Conquest, Mexico, Hernán Cortés

Sommaire

Cet essai fait partie d'une enquête plus globale qui retrace le discours sur «la civilisation et la barbarie» dans l'Amérique latine. Il examine la relation entre la civilisation et la barbarie dans la conquête du Mexique. Bien qu'*à bien des égards, du point de vue espagnol, les sociétés méso-américaines puissent être considérées comme civilisées, les conquistadors les ont conceptualisées comme barbares en raison de leurs croyances et pratiques religieuses.* Hernán Cortés ayant joué un rôle clé dans l'*élaboration de ces perceptions, ses approches deviendront archétypales.*

Mots-clé: Civilisation, barbarie, religion, Conquête, Mexique, Hernán Cortés

«Reinos (de bárbaros) cultos»

Figurando adánicos indígenas, fieros caníbales y bravías amazonas mientras recorría el entorno caribeño, Cristóbal Colón elaboró el primer esbozo acerca de la «civilización y la barbarie» en América (San Miguel 2020). De igual forma, mientras exploraba Mesoamérica y entraba en contacto —ya hostil, ya diplomático— con sus habitantes, Hernán Cortés

desempeñó un lugar señero en la constitución de la discursiva sobre la Conquista y, con ello, en la formulación sobre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo (San Miguel En proceso de publicación). Cortés es uno de los fundadores de los metarrelatos acerca de las grandes civilizaciones indígenas de América, de las iniciales interacciones de los españoles con dichas sociedades, y de las acciones bélicas y políticas que conllevaron el dominio de tales reinos. En virtud de sus proezas, a Cortés se le reputa como el conquistador por antonomasia; a ello abona la narración que elaboró acerca de sus gestas, que se volverían arquetípicas. Amén de ello, sus relatos instituirán y nutrirán las concepciones que prevalecerán desde entonces acerca de las grandes civilizaciones nativoamericanas (Pastor 1983: 111-233; Matamoros Ponce 2015: 201-308; Restall 2019).¹

Mas no fue el primero en referirse a dichas sociedades. Antes de iniciar Cortés su incursión en Mesoamérica, en sus *Décadas del Nuevo Mundo* Pedro Mártir de Anglería había ofrecido indicios acerca de su existencia y su avanzada evolución sociocultural.² Así, en un pasaje de la *Década Tercera* —compuesta entre 1514-1516—, relata que «cierto jurisperito» ubicado en el Darién «encontró un indio fugitivo de las grandes tierras occidentales de lo interior» que al ver «al Pretor [alcalde] leyendo», admirado, le inquirió —por medio de un intérprete—: «¿También vosotros tenéis libros? [...] ¿También vosotros usáis de caracteres con los cuales os entendéis estando ausentes?». El asombrado indígena pidió que le mostraran el libro, «pensando que vería en él las letras de su país», si bien «encontró que eran diferentes». Añadió el aborigen «que las ciudades de su tierra están amuralladas, que sus con-

1 Las apreciaciones de Cortés sobre las sociedades mesoamericanas aparecen en sus *Cartas de relación*, escritas entre 1520-1526. Acerca de estos textos cortesianos: Rabasa 1993: 83-124; Alcalá 2015; Martínez, *Hernán* 2019.

2 Redactadas entre 1493 y 1525, ya que nunca estuvo en tierras americanas, para la elaboración de sus *Décadas* Anglería dependió de los testimonios de quienes participaron en la Conquista, así como de documentos que circularon en la Corte española a los que tuvo acceso debido a sus funciones en el Consejo de Indias. En varios pasajes, Anglería alude a tales fuentes de información. Sobre Anglería y su obra, ver: O’Gorman 1979: 11-44; Iglesia 1980: 121-127.

ciudadanos van vestidos y se gobiernan por leyes», detalles que —al decir de Anglería— dejaron a los españoles «pensativos y descuajados». Y no era para menos, ya que tales noticias auguraban la existencia de «reinos cultos» (Anglería 2012: II, 464 y 470-471). Atrás parecían quedar los edénicos y desnudos aborígenes colombinos, con sus modestas chozas, sus simples caseríos, sus primarias actividades económicas, sus escasos y elementales bienes culturales, y su rusticidad.

A poco de haber escrito Anglería esos renglones, explorando lo que vendría a conocerse como Yucatán, toparon los españoles con sociedades que se diferenciaban palmariamente de aquellas que habían conocido previamente. En sus exploraciones, encontraron los españoles —refiere Anglería en su *Década Cuarta*, redactada en 1520— sociedades que «vivían civilmente bajo el imperio de leyes, y que tenían palacios contruidos magníficamente de piedra», amén de contar con «plazas y caminos arreglados con buen orden, donde negocian» (Anglería 2012: III, 9-10).³ Otros aspectos indicaban que se trataba de indígenas harto distintos a los adánicos antillanos o a los fieros caribes. Para empezar, los habitantes de Yucatán iban vestidos, haciéndolo las mujeres recatadamente; además, contaban con «templos» y daban «culto a los ídolos», lo que implicaba que poseían religión —criterio que contrasta con el de Colón durante sus iniciales encuentros con los aborígenes antillanos, cuando alegó que éstos carecían de ella.

Asimismo, esos aborígenes se regían por leyes y negociaban «con suma fidelidad», aunque «sin dinero», lo que entraña que entre ellos existía un orden legal y un código moral. No se trataba de aquellos inocentes antillanos descritos por el Almirante, carentes de nociones acerca de la propiedad y sin sentido del valor de los bienes materiales. Los indicios de que los españoles se encontraban ante sociedades culturalmente superiores a las que habían conocido hasta entonces tendieron a reforzarse ya que vieron unas «cruces». Intrigados, preguntaron por su origen. Les respondieron —o al menos

3 Estas noticias que recoge Anglería se refieren a las expediciones que encabezaron Francisco Hernández de Córdoba (1517) y Juan de Grijalva (1518).

eso entendieron o quisieron entender— que «había pasado por allí un hombre hermosísimo, que les había dejado aquella insignia en memoria suya; otros dijeron que había muerto en semejante obra [...] un hombre más reluciente que el sol» (Anglería 2012: III, 14). Esos indígenas, en pocas palabras, contaban con ciudades, religión, comercio y noción acerca del valor de los bienes materiales, leyes, orden y recato. Los españoles incluso podían aducir que habían recibido influjos del cristianismo, sustentando la noción de que ciertos indígenas de América eran «protocristianos».

En sus merodeos, los españoles siguieron descubriendo indicios de sociedades civilizadas. En la isla de Cozumel, encontraron algo que los sorprendió: «vetustas torres y vestigios de otras derruidas, que indicaban antigüedad; en particular una de dieciocho gradas como las de subir a los templos ilustres» (Anglería 2012: III, 22-23). Eran éstas, pues, gentes linajudas, que poseían una antigüedad de lustre. De hecho, en Yucatán e islas limítrofes los españoles encontraron poblados equiparables con los de la Península Ibérica, tanto por su organización y su estructura como por su economía y su sociedad.

Esas similitudes se manifestaban en un ámbito en el cual las concordancias adquirirían especial relevancia: la religión. Anglería consigna que entre esos indígenas existía una jerarquía religiosa y preceptos afines a los imperantes en la Iglesia católica. «Los sacerdotes —acota— viven célibes e incorruptos». Y las parejas mantenían la castidad hasta casarse. Otro aspecto análogo a las prácticas cristianas radicaba en que los indígenas, como parte de sus creencias, ayunaban durante ciertos momentos del año (Anglería 2012: III, 35-36). Más tarde durante el periodo colonial, las analogías entre las creencias y las prácticas religiosas indígenas y las cristianas suscitarían discrepancias entre los defensores de los aborígenes americanos y sus detractores. Estos últimos alegarían que esas semejanzas se debían al influjo de Satanás, quien, en su afán por equipararse a Dios, había remedado los preceptos y los ritos del cristianismo, instigando esas adulteradas prácticas entre los indígenas (Ricard 2010: 75-108; Bernand y Gruzinski 2018:

67-79). Pero en los momentos iniciales de la Conquista, dichas coincidencias suscitaron la percepción de que se trataba de comunidades complejas, con afinidades asombrosas con las sociedades y las culturas europeas. Y aunque no se articulara de tal forma, ello entrañaba reconocer la existencia de un tipo de vida civilizada.

Pese a todo, Anglería denomina «bárbaros» a tales indígenas (Anglería 2012: III, 25); al así hacerlo, seguía esa añeja tradición, que se remontaba a los antiguos griegos, según la cual los extranjeros, por el mero hecho de serlo y de hablar una lengua distinta, eran conceptuados como tales —si bien entre los griegos de la Antigüedad ese término carecía del sentido peyorativo que llegaría a adquirir con el correr del tiempo (Droit 2009). Para el cronista que narraba la exploración de Yucatán, este calificativo adquirió particulares connotaciones al arribar los españoles a otra isla en la cual se «inmolaban niños y niñas á sus dioses». Además de hacer sacrificios humanos, los habitantes de esa isla practicaban la antropofagia (Anglería 2012: III, 31-33). Este incidente reedita la acusación de canibalismo achacada a los caribes antillanos, que se atribuyó de forma indiscriminada a los grupos aborígenes que fueron encontrando los españoles a lo largo y lo ancho de la cuenca caribeña. De tal manera, como ha señalado Carlos A. Jáuregui, el canibalismo se convirtió en una de las marcas de identidad de América (Jáuregui 2008: 47-131). Fue uno de los signos concluyentes de la (alegada) barbarie de los habitantes originarios del Nuevo Mundo, incluso de aquellos cuyo desarrollo económico, social, político y cultural estaba más cercano al del Viejo Mundo. Ello fue así pese a que era patente que los españoles se enfrentaban ahora a «civilizaciones mucho más desarrolladas que la de las islas del Caribe, lo que hacía más difícil esgrimir ante ellas el argumento de la barbarie», si bien los sacrificios humanos y el canibalismo indujeron «la eventual satanización de estas poblaciones entregadas a tales rituales» (Medin 2009: 137).

Los yucatecos, sin duda, eran Otros; pero eran Otros cuyas formas de vida no resultaban ajenas a las prevalecientes entre

los españoles. Como los moros y los judíos, los yucatecos eran Otros cuyas maneras de existencia tenían tangencias con las peninsulares. No eran, pues, salvajes en el sentido más categórico; tampoco eran bárbaros equivalentes a los indígenas antillanos. Y de alguna forma, esto conllevaba reconocer que los yucatecos eran civilizados. Sus ciudades, en sí, revelaban su nivel cultural ya que, en el mundo occidental, desde la Antigüedad prevaleció la noción de que la civilización era encarnada «en la edificación de grandes ciudades, en el lento perfeccionamiento del urbanismo, en el placer y la utilidad de las grandes metrópolis». Como contraparte, se concebía que «la barbarie se manifestaba de forma privilegiada por la desurbanización, la destrucción de los grandes edificios y el saqueo de los palacios» (Droit 2009: 163). Esta concepción quedó remachada en el naciente mundo europeo durante la época de las grandes invasiones de los siglos IV-VI, cuando se generalizó el menoscabo y hasta la destrucción de los centros urbanos. Mas tal no era, palmariamente, el caso en tierras mesoamericanas. Si algo impresionó a los españoles en esos momentos fue, precisamente, la existencia de numerosas urbes que, además, poseían un orden y una sofisticación que, con frecuencia, parecían superar los de las metrópolis del Occidente cristiano. En Mesoamérica, como señaló Ángel Rama, no fue factible, como sí ocurrió en las Antillas, oponer «la *polis* civilizada a la barbarie de los no urbanizados» (Rama 2002: 14).

El rasero entre la civilización y la barbarie

Pese a su complejidad y sofisticación, las sociedades mesoamericanas estaban lastradas por lo que los españoles juzgaron su intrínseco rasgo «bárbaro»: su religión. Ni fabulosas ciudades, ni imponentes arquitecturas, ni ordenados espacios públicos, ni concurridos mercados, ni poderosos monarcas podían contrarrestar la raigal barbarie de las creencias religiosas de los mesoamericanos, las cuales, palpablemente, constituían el cimiento de su sociedad y su cultura. Tal

apreciación emergió entre los españoles desde sus iniciales contactos con los aborígenes en Yucatán. Ya ahí presenció Cortés sus múltiples «ídolos», que en sus «mezquitas y adoratorios» veneraban «de tanta manera y con tantas ceremonias». En esos santuarios —señala el cronista— se «sacrifican sus mismas personas, cortándose unos las lenguas y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo». La sangre de esas heridas «la ofrecen a aquellos ídolos»; tan aferrados estaban los aborígenes a sus creencias, «que ninguna obra comienzan sin que primero hagan [tales] sacrificios». La estupefacción de los españoles se transmutó en consternación al enterarse de que los indígenas «tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte»:

[...] y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos [...], toman muchas niñas y niños y aun hombre[s] y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones [...] los que los han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto. (Cortés 2015: 26)

Cortés alegó que anualmente, «en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto», se sacrificaban «tres o cuatro mil ánimas». Por ello conminó a los monarcas españoles a «evitar tan gran mal y daño»; así «sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica». De este objetivo derivaba Cortés la conclusión de que era parte del plan divino que se «descubriesen estas partes» de modo tal que fuesen «traídas a la fe estas gentes bárbaras». Aunque se refiere a ellos como bárbaros, resulta destacable que Cortés adujese que los mesoamericanos, «porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se han visto», podrían apartarse «muy brevemente de aquella errónea secta que tienen», viniendo «al verdadero conocimiento», es decir, a la aceptación del cristianismo (Cortés 2015: 26-27). Tal argumento difiere

del expresado por Colón respecto de la potencial aceptación del cristianismo por los aborígenes americanos. Imbuido de su «visión edénica», el Almirante alegó que los nativos de las Antillas serían evangelizados sin esfuerzo ya que eran seres adánicos, virtualmente intocados por la malicia y el pecado, pero también porque carecían de los vicios inculcados por la civilización (Colón 2000; Arrom 1991). Era, pues, su insuficiencia de civilización —carecían incluso de religión, pensó Colón originalmente— lo que haría factible su cristianización; eran los antillanos una *tabula rasa* sobre la cual los españoles podrían imprimir sin restricción su estampa. Cortés difería de tal razonamiento. Para él, era precisamente la alta civilización de los mesoamericanos —su vida «más política», derivada de que eran «gente de razón»—, no su simpleza y sus insuficiencias culturales, lo que posibilitaría su aceptación de la fe cristiana. Este razonamiento de Cortés evidencia que, para él, eran las creencias religiosas de los mesoamericanos lo que hacía de ellos unos bárbaros. En virtud de sus frecuentes comparaciones entre las realidades mesoamericanas y las de España, es dable pensar que, en los demás aspectos, los juzgaba en esencia similares o lindantes con los españoles.

Pero el caso es que la religión de los mesoamericanos los incitaba a cometer actos abominables. Esto, según una concepción muy extendida, se debía a que América era el «imperio del Demonio», por lo que sus habitantes eran inducidos por el «Enemigo» a incurrir en comportamientos que transgredían la ley del Dios cristiano (Rozat 1995). Arraigado en una concepción providencialista, desde los momentos iniciales de su relato alude Cortés a las creencias y las prácticas religiosas de los mesoamericanos. En uno de sus primeros encuentros con nativos de Yucatán, expresó a sus interlocutores, por mediación de un «faraute» (traductor), que no tenía intención de hacerles daño, sino de «les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades» (Cortés 2015: 13). Consignaba así, vinculándolos, el objetivo religioso y el político. Más adelante, en Cozumel, Cortés reprendió a los caciques de la isla, conminándolos a «que no viviesen más en la

secta y gentilidad que tenían», doctrinándolos «lo mejor que él supo en la fe católica». Incluso, «les dejó una cruz de palo [...] y una imagen de nuestra señora la Virgen María». Los nativos, por su parte —afirma Cortés—, «recibían todo de muy buena voluntad», implicando que aceptaban los principios religiosos por él difundidos (Cortés 2015: 16). Por supuesto, éstas fueron ilusiones de los conquistadores, cuando no argucias suyas para impresionar a los monarcas, implicando así que constituían caballeros andantes que, en sus correrías por el Nuevo Mundo, ejercían como paladines de la cristiandad.

Ello no impidió que Cortés expresara admiración por determinadas manifestaciones religiosas de los mesoamericanos. En Tenochtitlán, por ejemplo, destacó la existencia de «muchas mezquitas» —que fue como denominaron los españoles a los templos de los mesoamericanos, en analogía con los de los moros—, en las que —observó Cortés— «hay personas religiosas de su secta, que residen continuamente en ellas» (Cortés 2015: 79). Este hecho probablemente evocó en él los monasterios de la Península Ibérica. Ello es sugerido por lo que sigue a continuación, ya que Cortés señala que esos religiosos vestían de negro y que tenían *costumbres que denotaban un gran rigor*, como llevar largo el cabello, que nunca se cortaban ni peinaban. Vale señalar que Cortés no efectúa ningún comentario denigratorio ni condenatorio al referirse a estas prácticas. Incluso, al señalar que «todos los hijos de las personas principales [...] están en aquellas religiones y hábito desde edad de siete u ocho años hasta que los sacan para los casar» y que «no tienen acceso a mujer ni entra ninguna en las dichas casas de religión», se intuye un dejo admirativo y hasta de respeto. Asimismo, el que dichos religiosos se abstuvieran de ingerir determinados alimentos o que ayunaran en ciertos momentos del año eran indicios adicionales de que la religión de los mesoamericanos tenía semejanzas notables con el catolicismo —aunque tales analogías serían achacadas con frecuencia a la malévolos influencia de Satanás, que habría calcado las prácticas cristianas para incitar mayor confusión entre los humanos (Bernand y Gruzinski 2018). No obstante, consumada la derrota de Tenochtitlán e iniciándose la orga-

nización de los reinos domeñados, alabó Cortés a los religiosos indígenas por ser «tan recogidos, así en honestidad como en castidad». En comparación, los sacerdotes católicos se distinguían por sus «pompas», «vicios y profanidades» (Cortés 2015: 257). Así que es evidente que Cortés llegó a admirar la piedad y la compostura de los religiosos mesoamericanos.

Aun así, mantuvo una posición militante contra la religión indígena. Insistentemente alegó que, amén de servir a los monarcas españoles, sus actos tenían como norte «hacer lo que como cristianos estamos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe» (Cortés 2015: 48). Cortés se inscribía, pues, en esa tendencia que Guy Rozat ha denominado «evangelización guerrera» (Rozat 1995: 96). El celo religioso de los españoles pareció agudizarse en la ciudad de Tenochtitlán. Al visitar el Templo Mayor, su principal centro de adoración, Cortés se sintió escandalizado por los ídolos que había en ese recinto, recubierto con la sangre de los sacrificados. Ante ese escenario —alega—, «derroqué de sus sillas [los ídolos] y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían»; en su lugar, mandó colocar «imágenes de Nuestra Señora y de otros santos». Escandalizados, Moctezuma y los señores nativos habrían reclamado a Cortés por tales actos, que transgredían sus creencias y profanaban sus divinidades. Por ende, podían provocar —le advirtió el monarca azteca— que sus súbditos se sublevaran ya que «tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre». En respuesta, Cortés afirma: «les hice entender [...] cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos». Promulgó asimismo la existencia de un solo Dios, a quien debían adorar; ante tales argumentos —continúa Cortés—, Moctezuma y los principales que con él estaban «estuvieron conmigo hasta quitar los ídolos y limpiar las capillas y poner las imágenes [cristianas], y todo con alegre semblante». Igualmente, conminó Cortés a los señores aztecas a que no «matasen criaturas a los ídolos», por lo que «de ahí en adelante se apartaron de ello, y en todo el tiempo que estuve en

la dicha ciudad, nunca se vio matar ni sacrificar criatura alguna» (Cortés 2015: 80).⁴

Amén de la idolatría, los españoles denostaban los sacrificios humanos, que eran parte intrínseca de la religión de los mesoamericanos. Para los españoles, los sacrificios humanos constituían actos impíos, de índole monstruosa; por ello juzgaban que los mesoamericanos eran réprobos, bestiales. Aunque Cortés los conceptuara como «gente de razón», casi iguales a los españoles debido a que poseían deslumbrantes ciudades, majestuosas edificaciones, campos cultivados, diestros artesanos, orden, gobierno eficiente, urbanidad y hasta religiosos virtuosos, su idolatría y sus sacrificios humanos hacían de ellos unos bárbaros. Pese a todas las maravillas de su sociedad y su cultura, no estaban los mesoamericanos tan alejados de aquellos caribes que habría encontrado Colón en sus recorridos por las Antillas.

Esa distancia entre unos y otros disminuyó —y hasta se desvaneció— al constatar los españoles que los mesoamericanos, además de sacrificar a sus víctimas, las comían. Tal como había ocurrido en el Caribe, la alegada antropofagia de los mesoamericanos fue esgrimida por Cortés para justificar su esclavización —además de usarla como castigo ejemplar (Cortés 2015: 110). Con todo, en su primera carta de relación, redactada en los primeros tiempos de su incursión en tierras mesoamericanas, Cortés alude tanto a los sacrificios humanos como al canibalismo de manera circunstancial. Esos temas aparecen con más frecuencia en la tercera carta de relación, cuyo escenario principal es la guerra por la captura de Tenochtitlán. En tal contexto, refiere en varios pasajes que los tenochcas, al capturar a algún español, procedían a sacrificarlo, a veces —de tenerlo— junto con su caballo (Cortés 2015: 146).

Las más notorias alusiones al canibalismo propiamente ocurren en ese contexto bélico. Paradójicamente, en el texto de

4 Este suceso, al parecer, estuvo lejos de acontecer como lo narra Cortés. Díaz del Castillo, como se muestra más adelante, ofrece una versión hartamente distinta.

Cortés, sus principales perpetradores no fueron sus enemigos, sino los aliados de los españoles, sobre todo los belicosos tlaxcaltecas, quienes en varias ocasiones son plasmados por Cortés en actos de canibalismo. En una celada, por ejemplo, afirma que murieron más de quinientos de los adversarios de los españoles. Gracias a ello, «aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer» (Cortés 2015: 194). Estando ya la ciudad al borde del colapso —según sus propias palabras—, «dimos sobre infinita gente; pero como eran de aquellos más miserables y que salían a buscar de comer, los más venían desarmados y eran mujeres y muchachos; e hicimos tanto daño en ellos [...], que presos y muertos pasaron de más de ochocientas personas». Gracias a esa escabechina, «nos volvimos a nuestro real con harta presa y manjar para nuestros amigos» (Cortés 2015: 195-196). Esto lo apunta Cortés sin reproche alguno a la comilona que, según él, habrían disfrutado sus aliados.

Resulta, pues, que, en el contexto bélico, el canibalismo no fue para Cortés cuestión de «ellos» y «nosotros», o de «buenos» y «malos», o de «amigos» y «enemigos». Fue discernido por él, principalmente, como un hábito profundamente arraigado entre los mesoamericanos ante el cual los españoles poco podían hacer debido a las alianzas políticas entabladas con los indígenas rivales de Tenochtitlán, que constituían la inmensa mayoría de las huestes que cercaron a la ciudad. Se puede argumentar que los sacrificios y la antropofagia eran conceptuados por Cortés a la luz de las tradicionales rivalidades entre los diferentes reinos de Mesoamérica. Así, al toparse en una torre con las cabezas de unos españoles y de varios tlaxcaltecas que habían sido «ofrecidas ante sus ídolos», Cortés sugiere que esto se derivaba de la «muy antigua y cruel enemistad» entre tenochcas y tlaxcaltecas (Cortés 2015: 198). A ello achacaba la ferocidad de estos últimos: contra sus adversarios, «usaban de tanta crueldad nuestros amigos que por ninguna vía a ninguno daban la vida». De tal modo actuaban, aunque los españoles los reprendiesen y castigasen por así proceder (Cortés 2015: 199). En las postrimerías de la

contienda por Tenochtitlán, cuando la resistencia de la ciudad había colapsado, el ensañamiento de los tlaxcaltecas pareció inflamarse más. A juicio de Cortés, tal «crueldad nunca en generación tan recia se vio, ni tan fuera de toda orden de naturaleza como en los naturales de estas partes». Por ende, los indígenas aliados a los españoles eran capaces de una inhumanidad inaudita. Sus desmanes y crueldades no pudieron ser impedidos —continúa Cortés— debido a que los españoles eran apenas unos novecientos, mientras que sus aliados eran «más de ciento y cincuenta mil hombres» (Cortés 2015: 202). Ésta, por supuesto, es una fórmula conveniente que permite justificar las matanzas y los destrozos inducidos o ejecutados por los españoles.

Si bien condenó las atrocidades de sus aliados indígenas, así como los sacrificios humanos y la antropofagia, Cortés estuvo lejos de suscribir enfáticamente la idea de que el canibalismo era instigación del Demonio. Esta noción sería sustentada principalmente por los religiosos y resultará nodal en la época colonial, sobre todo en los siglos XVI y XVII, articulando y justificando las estrategias de cristianización de los misioneros y los evangelizadores (Rozat 1995). Por supuesto, en el desarrollo del imaginario europeo acerca del Nuevo Mundo, las *Cartas de relación* de Cortés ocuparán un papel categórico. Ello se debió a que, como ha referido Matthew Restall, la noción del «horror satánico en las Américas» se reforzó con «el descubrimiento de un mundo religioso plenamente desarrollado en México». De ese mundo religioso se resaltaron tres elementos que lucían —a los ojos europeos— como particularmente abominables: los sacrificios humanos, el canibalismo y «la adoración de «ídolos» monstruosos y satánicos» (Restall 2019: 123).⁵ A estos factores se sumaría el hecho de que, amén de idólatras, de hacer sacrificios humanos y de ser antropófagos, se generalizó la noción de que los mesoamericanos «todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado» (Cortés 2015: 27). Con ello se constituía la concepción de lo execrable, de la inhumanidad, de la barbarie.

5 Acerca de los imaginarios occidentales sobre los aztecas: Keen 1984.

En cuanto habría contribuido a erradicar —a sangre y a fuego— la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo, así como a asediar perversiones como la sodomía, desde la óptica cristiana, Cortés será concebido como un civilizador. Sus quehaceres en tal sentido se habrían iniciado desde sus primeros momentos en Mesoamérica. De tal actitud dejó constancia Bernal Díaz del Castillo, quien fue hasta más detallista que Cortés al referir sus esfuerzos por disuadir a los aborígenes de que renegasen de sus creencias y sus idolátricas prácticas (Díaz del Castillo 1972: 87). Los sucesos narrados por Díaz del Castillo son reveladores por varias razones. Está el hecho, ante todo, de que su obra contiene una serie de detalles y matices totalmente ausentes en las *Cartas de relación* de Cortés. En comparación con la obra del primero, los textos de Cortés adolecen de un esquematismo tal que dan la impresión de que fueron confeccionados no para informar o iluminar, sino para encubrir o tergiversar. Así, aunque en varios lugares Cortés alude a su empeño por «derrocar» los ídolos indígenas, sustituyéndolos por figuras cristianas, suele ser parco en los detalles, eludiendo referir las reacciones de los aborígenes ante su intención. Es especialmente sobrio o falaz cuando su propósito tropieza con una enérgica oposición indígena, o cuando sus designios se ven frustrados.

Para ilustrarlo, basta contrastar las narraciones de Cortés y de Díaz del Castillo en torno a la visita de los españoles a ese que vino a conocerse como Templo Mayor, principal centro de adoración en la ciudad de Tenochtitlán. Como ya se vio, en su relato, Cortés alega que, habiendo expresado a Moctezuma su intención de derrocar los ídolos, éste le advirtió que dicho acto podía desatar una rebelión de la gente del común. Cortés —según su propio relato— habría convencido a Moctezuma y a los señores tenochcas de la falsedad de sus creencias, aleccionándolos en los principios del cristianismo. Habiendo quedado persuadidos por dichos razonamientos, tanto el gobernante como los nobles aztecas habrían procedido, junto con los españoles, a «quitar los ídolos y limpiar las capillas [de sangre] y poner las imágenes [cristianas], y todo con alegre semblante» (Cortés 2015: 80). Así que Cortés es uno de

los primeros exponentes del tropo de la «aceptación jubilosa del cristianismo», nodal en la justificación del colonialismo español en América (Rozat 1995: 123).

Rozat ha resaltado que la destrucción de «los objetos sacros, los «ídolos» y los lugares de culto autóctonos» poseía una potente carga simbólica ya que servía «para demostrar [...] que no pasaba nada, porque esos dioses no eran tales, sino sólo embustes demoniacos» (Rozat 1995: 137). De modo que para Cortés resultaba esencial, debido a su objetivo de engrandecerse ante el monarca español, demostrar su éxito en lograr que los aborígenes aceptaran el cristianismo, así como en derrocar sus ídolos y centros de adoración, donde se escenificaban los sacrificios y que propiciaban la antropofagia. No obstante, acerca de lo que sucedió en el «gran *cu*» —que así llamaban a los templos— de Tenochtitlán, Díaz del Castillo ofrece una versión harto distinta a la de Cortés. Para empezar, en el relato de Bernal, Moctezuma decidió acompañar a los españoles al «gran *cu*» temiendo que fuesen los fuereños a «hacer algún deshonor en sus ídolos». Ya en el templo, tuvo oportunidad Bernal de observar las «grandes piedras, adonde ponían los tristes indios para sacrificar», así como «un gran bulto [...] como dragón, y otras malas figuras, y mucha sangre derramada de aquel día». En el tope del *cu* había un adoratorio donde «estaban sus malditos ídolos». A insistencias de Cortés, fueron conducidos ante «dos bultos, como de gigante». Uno de ellos era «Uichilobos, su dios de la guerra»; el otro era «Tezcatepuca [...] dios de los infiernos». Un tercer ídolo, «medio hombre y medio lagarto», era «dios de las sementeras y frutas». Las paredes y el suelo donde ubicaban esas figuras estaban cubiertos de «costras de sangre» (Díaz del Castillo 1972: 171-177).

Los ídolos —«bultos» los llama con frecuencia Bernal—, los recintos donde estaban localizados, los sahumeros hechos en su honor, los sacrificios a ellos ofrecidos, la sangre derramada por doquier, la parafernalia empleada para efectuar sus ritos, y hasta un gran «atambor» cuyo triste sonido hacía de él un «estrumento [*sic*] de los infiernos», fueron conceptuados por

Díaz del Castillo como «cosas muy diabólicas». Cortés, ciertamente, trazó las líneas maestras de las concepciones occidentales acerca de las «grandes religiones americanas» —si bien, para él, la idolatría y los elaborados rituales mesoamericanos eran indicios de sociedades complejas y ricas (Bernard y Gruzinski 2018: 13 y 15). Con todo, en la obra de Díaz del Castillo resulta más enfática la percepción de sus dioses y ritos desde el arquetipo de lo monstruoso. De tal modo, los ídolos son descritos como dragones, de «malas figuras», espantables, con rasgos de animales atroces, o cuya hibridez entrañaba una condición quimérica y horrorosa. Tal condición se derivaba de que eran «embustes demoniacos». Así que, tanto en las *Cartas de relación* como en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* el empeño de Cortés por destruir los ídolos es proyectado como un acto civilizador; a esto coadyuvaba que los «bultos» indígenas, luego de ser «derrocados», fuesen suplantados por imágenes cristianas.

No obstante, la gesta civilizadora de Cortés —que en sus *Cartas* luce transparente y palmaria—, ya que no negada, resulta problematizada en la obra de Bernal. En el «gran *cu*» de Tenochtitlán, al proponer Cortés el derrocamiento de los ídolos alegando que no eran dioses, «sino cosas malas, que se llaman diablos», Moctezuma le «respondió medio enojado» y dos sacerdotes indígenas «mostraron malas señales». Incluso —según Bernal—, Moctezuma recriminó enérgicamente a Cortés (Díaz del Castillo 1972: 174-175). No hay, pues, en su versión, ni adhesión de los señores tenochcas a las nociones cristianas ni jubilosa colaboración con los españoles en el derrocamiento de los ídolos. Lo que Cortés presenta como un laurel de su gesta civilizadora, en el relato de Díaz del Castillo aparece como un revés de su campaña religiosa.

En la obra de Díaz del Castillo, el momento más sublime de la obra civilizadora de Cortés en el ámbito religioso ocurre cuando arriban a México los primeros frailes franciscanos —doce, como los Apóstoles— con la misión de iniciar la conversión de los nativos. A su llegada, Cortés dio órdenes de que los frailes fueran objeto de diversas reverencias. Él mis-

mo, al arribar los frailes a la ciudad de México, fue el primero en arrodillarse ante tan santos varones, besando el hábito de fray Martín de Valentín, superior de los predicadores. Los indígenas «espantáronse en gran manera» al ver que Cortés, a quien «tenían por ídolo o cosa como sus dioses», se postraba ante aquellos «frailes descalzos y flacos», de «hábitos rotos», y que viajaban a pie, no a caballo (Díaz del Castillo 1972: 449-451). De tal forma, Cortés habría actuado como un laudable caballero cristiano, como agente de la difusión de la fe verdadera en la Nueva España.

Con la llegada de esos doce franciscanos se habría iniciado la evangelización. Su gestión misionera fue posible, según Francisco López de Gómara —panegirista del conquistador—, gracias a Cortés ya que: «Nunca hubo, a lo que parece, gente más, ni aun tan idólatra como ésta; tan matahombres, tan comehombres; no les faltaba para llegar a la cumbre de la crueldad sino beber sangre humana» (López de Gómara 2003: 483). Gracias a los misioneros, se inició la erradicación de la idolatría, si bien tuvieron «dificultad grandísima en quitar del todo los ídolos, [...] habiéndolos tenido por dioses tanto tiempo». Argumentaban los renuentes «que también podían tener ellos muchos ídolos, como los cristianos [tenían] muchas imágenes». No fue la profusión de deidades la única creencia indígena que tuvieron que combatir los misioneros cristianos. Afirma López de Gómara: «Dejar las muchas mujeres fue lo que más sintieron». Ante el reclamo de que adoptaran la monogamia, los indígenas replicaban que los españoles «les mandaban lo que ellos no hacían, pues cada cristiano tenía cuantas [mujeres] quería». Acerca de la sodomía, apunta el cronista que desistieron de ella, «aunque fue con grandes amenazas de castigo». Finalmente, en lo que a «comer hombres» respecta, acota López de Gómara que algunos, «aunque pudiendo no lo dejan», si bien debido a que «anda sobre ellos la justicia con mucho rigor y cuidado, no cometen ya tales pecados» (López de Gómara 2003: 484). Irónicamente, la adopción de ciertas prácticas católicas por los indígenas estuvo cimentada en sus rituales tradicionales. Tal fue el caso de «la disciplina y penitencia de azotes», que «la tomaron pronto y

mucho» debido a su anterior «costumbre que tenían de sangrarse» (López de Gómara 2003: 486). Con todo, a partir de 1524, con la llegada de los evangelizadores, se habría iniciado un cambio fundamental en las creencias religiosas de los mesoamericanos. Pese a impedimentos y resistencias, la prédica de los misioneros fue capaz —arguye López de Gómara— de ahuyentar al Demonio (López de Gómara 2003: 487-488).

Reflexiones finales: Herencias y supervivencias de la «Conquista espiritual»

En sus disquisiciones sobre las sociedades aborígenes del Nuevo Mundo, los españoles recurrieron a lo que se ha denominado una «hermenéutica cristiana» (Millones Figueroa 2001). En ella quedaron enmarcados desde los sencillos habitantes de las Antillas —concebidos originalmente como seres edénicos— hasta las complejas y sofisticadas sociedades de Mesoamérica y el mundo andino. Sobre todo en los siglos XVI y XVII, esa hermenéutica operó como rasero cultural. Desde tan peculiar criterio «antropológico» se juzgaron las sociedades del Nuevo Mundo, de modo que, aunque en diversos aspectos igualaran o superaran a las de Europa, hasta las grandes civilizaciones americanas terminaron conceptuadas como bárbaras. Quedaba así ensombrecida o menoscabada la existencia de un impresionante mundo urbano, de reinos y sistemas políticos complejos, de sociedades estructuradas y jerarquizadas, o de regímenes de producción, intercambio y distribución que causaron asombro entre los mismos conquistadores. Quedó definido así un modelo conceptual que, al establecer un exclusivo criterio clasificatorio, contribuyó a estereotipar a las múltiples sociedades aborígenes de las Américas.

Desde esa hermenéutica, los originarios habitantes del Nuevo Mundo fueron concebidos, todos, como engendros del Demonio. Y los conquistadores, por ende, se autopercebieron como adalides cristianos de una cruzada contra ese Enemigo,

alentador de las religiones nativas. Se configuró así una conceptualización que, a lo largo de la historia, ha desempeñado un papel crucial en definir la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo. No son pocos, pues, quienes, en América, hoy, sin ser conscientes de ello, resultan ser sucesores ideológicos y conceptuales de Hernán Cortés, dedicados los primeros, como él, a perpetrar una «conquista espiritual» que conlleva, también, «derrocar ídolos», destruir «mezquitas» y «cus», y «erradicar idolatrías». En su alucinado y fanático empeño por «salvar las almas», pueden, incluso, llegar a torturar los cuerpos.

Bibliografía

- Alcalá, Manuel. 2015 «Nota preliminar». En: Cortés, *Cartas*, VII-XXIII.
- Anglería, Pedro Mártir de. 2012 *Décadas del Nuevo Mundo*. En: Torres Asencio, *Fuentes*.
- Arrom, José Juan. 1991 *Imaginación del Nuevo Mundo: Diez estudios sobre los inicios de la narrativa hispanoamericana*. México: Siglo XXI.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. 2018 *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Trad. de Diana Sánchez F. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Colón, Cristóbal. 2000 *Diario de a bordo*. Ed. de Luis Arranz Márquez. Madrid: Dastin, S. L. (Crónicas de América).
- Cortés, Hernán. 2015 *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá. 25ª ed. México: Editorial Porrúa.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1972 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. 9ª ed. México: Editorial Porrúa.
- Droit, Roger-Pol. 2009 *Genealogía de los bárbaros: Historia de la inhumanidad*. Trad. de Núria Petit Fontseré. Barcelona: Paidós.

- Iglesia, Ramón. 1980 [1942] *Cronistas e historiadores de la conquista de México*. México: SepSetentas/ Diana.
- Jáuregui, Carlos A. 2008 *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropología cultural y consumo en América Latina*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert.
- Keen, Benjamin. 1984 *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. Trad. de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco. 2003 *La conquista de México*. Ed. de José Luis de Rojas. Madrid: Dastin, S.L. (Crónicas de América).
- Martínez, José Luis. 2019 *Hernán Cortés*. 7ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matamoros Ponce, Fernando. 2015 *El pensamiento colonial: Descubrimiento, conquista y «guerra de los dioses» en México*. Puebla/ Xalapa: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Veracruzana.
- Medin, Tzvi. 2009 *Mito, pragmatismo e imperialismo: La conciencia social en la conquista del imperio azteca*. Madrid/ Frankfurt am Main/ México: Iberoamericana/ Vervuert/ Bonilla Artigas Editores.
- Millones Figueroa, Luis. 2001 *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Institut Français d'Études Andines.
- O'Gorman, Edmundo. 1979 *Cuatro historiadores de Indias: Siglo XVI*. México: SepSetentas/ Diana.
- Pastor, Beatriz. 1983 *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rabasa, José. 1993 *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman/ London: University of Oklahoma Press.
- Rama, Ángel. 2002 *La ciudad letrada*. 2ª ed. Hanover, NH: Ediciones del Norte.

- Restall, Matthew. 2019 *Cuando Moctezuma conoció a Cortés: La verdad del encuentro que cambió la historia*. Trad. de José Eduardo Lapatí Zapata. Ciudad de México: Taurus.
- Ricard, Robert. 2010 [1947] *La conquista espiritual de México*. Trad. de Ángel María Garibay K. 2ª ed. 10ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozat, Guy. 1995 *América, imperio del demonio: Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- San Miguel, Pedro L. En proceso de publicación «¿Un héroe civilizador? Hernán Cortés y la discursiva sobre la civilización y la barbarie». *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos* (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México).
-
- _____, 2020 «De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema «civilización o barbarie» en América». *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* (República Dominicana), 89, 199: 91-176.
- Torres Asencio, Joaquín. 2012 *Fuentes históricas sobre Colón y América* [1892]. 4 tomos. Valladolid: Editorial Maxtor.