

**CUADERNOS
DE LITERATURA**

Cuadernos de Literatura

ISSN: 0122-8102

cuadernos.literatura@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Solodkow, David M.

AMÉRICA COMO TRASLADO DEL INFIERNO: EVANGELIZACIÓN, ETNOGRAFÍA Y
PARANOIA SATÁNICA EN NUEVA ESPAÑA

Cuadernos de Literatura, vol. 14, núm. 28, julio-diciembre, 2010, pp. 172-194

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843026007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

David M. Solodkow*

AMÉRICA COMO TRASLADO DEL INFIERNO: EVANGELIZACIÓN,
ETNOGRAFÍA Y PARANOIA SATÁNICA EN NUEVA ESPAÑA**

*AMERICA AS A TRANSLATION OF HELL: EVANGELIZATION,
ETHNOGRAPHY, AND SATANIC PARANOIA IN NEW SPAIN*

* Máster en Literatura Latinoamericana (2005), certificado en Estudios Latinoamericanos (2006) y doctorado en Literatura Latinoamericana (2008), títulos todos obtenidos en la Universidad de Vanderbilt (Nashville, USA). Sus áreas de investigación incluyen los estudios de literatura y cultura colonial, el barroco de Indias y los relatos de identidad en la literatura latinoamericana. Ha publicado artículos en revistas académicas (*Nuevos Mundos*, *Revista Chilena de Literatura*, *Taller de Letras*, *Revista de Estudios Hispánicos*, *Revista de Estudios Colombianos*, *Revista Decimonónica* y *The Colorado Review of Hispanic Literature*). En colaboración con el profesor Juan M. Vitulli, de Notre Dame University (USA), acaba de publicar el libro titulado *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglos XVI al XIX)* (Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2009). Correo electrónico: dsolodko@uniandes.edu.co

** El artículo forma parte del proyecto de investigación titulado "Las huellas de la escritura etnográfica en América Latina", proyecto patrocinado por el CIC (Comité de Investigación y Creación) de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

Resumen

Este artículo analiza las percepciones etnográficas de los primeros evangelizadores y cronistas de la Nueva España asociadas con la "idolatría", los sacrificios y otros rituales indígenas durante el siglo XVI. El artículo señala los modos complejos en los que el "demonio", en tanto personaje conceptual, fue utilizado para explicar la diferencia cultural y religiosa de los indígenas mexicanos. Mediante el análisis de la función del demonio en algunos textos canónicos, este estudio propone una crítica de la ideología eurocéntrica utilizada en la conversión religiosa de los indígenas americanos.

Palabras clave: evangelización, etnografía, Satán, paranoia, sincretismo



Abstract

The article analyzes the ethnographic perceptions of the first European missionaries in New Spain regarding idolatry, sacrifices and other indigenous rituals during the sixteenth century. The article points out the complex ways in which the Devil, as a conceptual character, was used to explain the cultural and religious differences between Europeans and indigenous peoples. Through the analysis of the function of the Devil in some canonical texts, the study carries out a critique of the Eurocentric ideology used in the religious conversion of indigenous people during the first century of the European Conquest of America.

Key words: evangelization, ethnography, Satan, paranoia, syncretism

Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.

FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, *Memoriales* (32)

EN EL MARCO DE LO QUE PODRÍAMOS denominar “etnografía evangélica” del siglo XVI, esto es, en los escritos de los misioneros de las órdenes mendicantes primero (franciscanos, agustinos y dominicanos), y hacia finales de ese mismo siglo en las historiografías y tratados de los miembros de la Compañía de Jesús, es posible leer la representación de la alteridad indígena americana ligada a una hermenéutica bíblica. Claros representantes de este tipo específico de discursividad fueron fray Andrés de Olmos (1480-1571), fray Diego Durán (ca. 1537-1588), fray Toribio de Benavente (Motolinía) (1490-1569), fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), Bartolomé de las Casas (1484-1566), José de Acosta (1540-1600), por mencionar algunos de los más importantes.

Es preciso aclarar que cuando decimos “etnografía evangélica” ciertamente no nos estamos refiriendo al sentido *contemporáneo* que se le da al término “etnografía” en la disciplina antropológica académica. Sería un error y un anacronismo creer que los tratados de los misioneros católicos del siglo XVI pueden ser equiparables a los trabajos etnológicos y etnográficos de Franz Boas, de Bronislaw Malinowski o de Lévi-Strauss. Cuando decimos “etnografía” nos referimos al sentido etimológico de la palabra, es decir, *ethnos* (pueblo) y *grapho* (trazo, escritura). De este modo, podemos definir lingüísticamente la tarea etnográfica como la práctica de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo en un espacio discursivo¹. La episteme renacentista sobre la que se asienta la labor etnográfica de los misioneros católicos es sin duda muy diferente a la del siglo XIX, siglo en que surge la antropología como una

1 De acuerdo con el *Greek-English Lexicon* —probablemente la fuente informativa más confiable del medio académico anglosajón en estudios clásicos— compilado por Henry George Liddell y Robert Scott (1843[1996]), la palabra griega *ethnos* significa: número de personas que viven juntas, compañía, cuerpo de personas, banda de camaradas; referencia a tribus particulares (en el sentido de grupo de personas); luego de Homero vino a significar nación, pueblo; extranjeros, naciones bárbaras; clase de hombres, casta y una clase en relación con un rango (480). A su vez, la palabra *grapho* puede significar: rasguño (*scratch*), en el sentido de marca, marcar a través de signos, representar mediante líneas, trazo, pintura; (en matemática) describir una figura, punto o línea en movimiento, expresar a través de caracteres escritos, escribir, inscribir; (en magia) invocar o maldecir, en el sentido de conjurar; (en derecho) instituir a través de un documento inscripto, registrar, matricular; escribir una carta, escribir sobre una materia en particular, describir, escribir una ley para ser presentada; prescribir y ordenar (360-61).

disciplina académica. No obstante, la escritura y representación de la cultura indígena durante el siglo xvi marcó el inicio de lo que luego sería la disciplina etnográfica moderna. No en vano Miguel León-Portilla consideraba a Sahagún como “el gran pionero” de la antropología moderna” (14-18) y Anthony Pagden ha estudiado la “etnología comparada” en Acosta y Las Casas (véase *The Fall of Natural Man*).

Los tratados de los misioneros católicos, en su intención de penetrar los significados de la cultura indígena con el objetivo de realizar una evangelización exitosa, organizaron una gramática de la alteridad, catalogaron y tipificaron en formato occidental esa “cultura otra”: sus formas de vida, su organización religiosa y política, sus conductas sociales, etc. Es por esta razón que podemos hablar de unas textualidades “etnográficas” durante el siglo xvi. De este modo, la tarea etnográfica colonial puede ser asociada con dos prácticas concretas: traducir el “texto borroso” de la cultura indígena y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura.

En el siglo xvi la “salvación” del indígena americano dependía de un cambio de estatus religioso: debía pasar de “la idolatría” a la “verdadera fe”. De este modo, de acuerdo con Eduardo Subirats, “[l]as estrategias misionales de América, desde la política sacramental hasta el sistema de impuestos eclesiásticos, desde la propaganda de la fe hasta los sistemas punitivos de herejías, idolatrías y heterodoxias, constituyen sin duda alguna el centro axial de este discurso colonizador. La lógica de la colonización es en primer lugar una teología de la colonización” (80).

En este estudio analizo algunos tratados y crónicas etnográficas de los primeros misioneros y evangelizadores de la Nueva España. Específicamente me concentro en evaluar y analizar los modos en los que se utilizó el discurso demonológico para pensar la diferencia cultural y religiosa indígena. Afirmando que la “influencia satánica” fue un eje rector y altamente productivo en el discurso etnográfico religioso de los primeros misioneros y que la red semántica y conceptual derivada de éste sirvió para clasificar y valorar los aspectos más disímiles de la vida cotidiana indígena. Asimismo, este estudio desmenuza porciones del discurso evangélico para mostrar el funcionamiento de ciertos dispositivos retóricos y discursivos como la analogía, la similitud y la semejanza, mecanismos que colaboraron en el armado y la configuración de una trama etnográfica de tipo comparativista. El funcionamiento tropológico de estos dispositivos sirve como eje analítico para comprender los procesos semióticos (los signos) a través de los cuales la cultura indígena fue puesta dentro de un orden descriptivo y acomodada a los parámetros clasificatorios europeos.

Al mismo tiempo, el análisis propuesto insiste en remarcar la operatividad y la funcionalidad del “demonio” y de lo “demoníaco” como ejes conceptuales del discurso etnográfico-evangélico, ejes que fueron usados para justificar la presencia religiosa y los procesos de conversión y occidentalización del indígena. Asimismo, se explica cómo el discurso demonológico, fundamentado en la analogía, dará lugar a una actitud generalizada de paranoia colonial que afectó no sólo a los colonizadores y su horror al sincretismo religioso, sino también a los indígenas y a su temor de ser enjuiciados y criminalizados por el ejercicio de sus rituales religiosos.

Hoy conocemos, gracias a los minuciosos estudios de Fernando Cervantes (1994), Roger Bartra (1997) y Jaime Humberto Borja (1998), que entre los encuentros más renombrados en los textos de los conquistadores y evangelizadores, fundamentalmente durante los dos primeros siglos de la época colonial, hallamos la recurrente y utilitaria figura de Satán. La mayoría de las prácticas culturales indígenas, desde las danzas rituales como el areito y las esculturas taínas de los *zemíes*, o los códigos de la cultura mexica, pasando por las prácticas médicas nativas de los chamanes, los rituales de las religiones africanas traídas por los esclavos, hasta las prácticas sexuales como la sodomía y la poligamia y otras prácticas religiosas como el politeísmo, los sacrificios y el canibalismo ritual, encontrarán su causa eficiente en el accionar y la influencia demoníaca. Los rituales religiosos y culturales de los indígenas eran vistos y considerados como un conjunto de prácticas que tendían a la adoración demoníaca y a la idolatría (sacrificios, canibalismo ritual, sodomía), actos influenciados y hasta dirigidos, como señala Borja Gómez, por las *huestes de Satán*.

Las mismas gentes y tierras americanas que darán lugar en la imaginación europea renacentista a la reinención del *paraíso* terrenal y a la utopía de un mundo igualitario, simultáneamente dispararán las pesadillas morales y teológicas más antiguas de la cristiandad y harán emerger la utilitaria figura de Satán de los archivos medievales. Fray Toribio de Benavente, alias Motolinía, en su famosa *Carta* al emperador Carlos V, de 1555, fue muy explícito al hacer coincidir la llegada de los españoles a México-Tenochtitlán con la entrada a un verdadero infierno de masacres y carnicerías presididas por el demonio (ver ilustración 1):

Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de los ídolos; y cada hora y cada día ofrecían a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de toda esta tierra, sin otros muchos sacrificios y servicios que a los demonios



Ilustración 1. Sacrificio mexica en el *Códice florentino*, Libro I (fol. 1, p. 175).

siempre y públicamente hacían, no solamente en los templos de los demonios, que casi toda la tierra estaba llena de ellos, más por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vagaba al servicio de los demonios y de los ídolos. (404)

Los sacrificios mexicas, la medicina indígena, los cuerpos tatuados y pintados, las danzas colectivas, todo formará parte de esa *maquinaria semiótica* y paranoica del aparato ideológico, político y religioso del colonialismo, y al mismo tiempo hará posibles las múltiples elucubraciones, interpretaciones y justificaciones de la ocupación, de la invasión, de la conversión y de la “guerra justa” contra el indígena americano. Sin embargo, esto no significa que el demonio haya sido una mera “excusa” para la justificación política de la ocupación europea. Es preciso reconocer que los hombres religiosos del Renacimiento español se hallaban firmemente convencidos de la existencia del demonio y de su influencia sobre la vida cotidiana de los pobladores, no sólo de América, sino también del Viejo Mundo. Si bien es cierto que la tarea de evangelización encomendada al reino de España, esto es, la “misión” papal emanada de las *bulas* como las obligaciones derivadas del *Patronato Real*, hacían efectiva y utilitaria la presencia del demonio, no obstante, como ha señalado Fernando Cervantes, esta interpretación tan

unidireccional y teleológica contiene el peligro de: “to reduce the figure of de devil to a mere instrument of political expediency and to underestimate the genuine belief of most contemporaries in the reality of diabolism” (*The Devil*, 9).

Para Palacios Rubios (1450-1524), el redactor del *Requerimiento*, los indígenas del Caribe se hallaban literalmente “entregados” al maligno y sus seducciones, viviendo en un mundo de pecado e idolatría: “Algunos de estos isleños, seducidos por los demonios, adoraban y daban culto a uno llamado “Cemí”, el cual se les mostraba algunas veces bajo la figura de un cachorrillo. Otros, holgazanes y viciosos, se daban por entero a la gula y a los placeres, reputándolos por cosa permitida” (*De las islas*, 11)². Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), absolutamente convencido del poder que la influencia demoníaca ejercía sobre los indígenas del Caribe y de *Tierra Firme*, sostenía que “estos indios (por la mayor parte de ellos), es nación muy desviada de querer entender la fé cathólica; y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstianos, sino con mucho discurso de tiempo” (*Historia* I, 228). La desconfianza de Oviedo sobre la posibilidad de conversión de los indígenas se basaba en los datos recabados por su propia tarea etnográfica, primero en tierras del Darién y luego en la isla de La Española. En la versión preliminar de su *Historia*, titulada *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526), remarcaba claramente los mecanismos a partir de los cuales actuaba la influencia demoniaca y cómo los indígenas del golfo de Urabá eran engañados por ésta:

Para comenzar sus batallas, o para pelear, y para otras cosas muchas que los indios quieren hacer, tienen unos hombres señalados, y que ellos mucho acatan, y al que es de estos tales llámanle tequina [...] así que el que es maestro de sus responsiones y inteligencias con el diablo, llámanle tequina; y este tequina habla con el diablo y ha de él sus respuestas, y les dice lo que han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo sea tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura; y así, por el efecto que naturalmente se espera, les da noticia de lo que será adelante, y les da a entender que por su deidad, o que como señor de todos y movedor de todo lo que es y será,

2 Según Gruzinski: “A diferencia de los ídolos que representan al diablo o a falsos dioses, los cemíes son esencialmente cosas, dotadas de existencia o no: “cosas muertas formadas de piedra o hechas de madera”, “un trozo de madera que parecía una cosa viva”; cosas que traen a la memoria el recuerdo de los antepasados; piedras que favorecen los partos, que sirven para obtener lluvia, sol o cosechas, análogas a las que Colón envió al rey Fernando de Aragón; o, asimismo, parecidas a esos guijarros que los isleños conservaban envueltos en algodón, en unas pequeñas cestas y a ‘los que dan de comer de lo que ellos comen’” (*La guerra*, 21). Y agrega: “El zemí cae en lo demoníaco y lo monstruoso; se disuelve en la figura del diablo [...] la demonización —que, de hecho, está emparentada aquí con una especie de neutralización cultural— termina haciendo del zemí un ídolo, deidad de madera o de algodón relleno [...] el zemí perdió toda singularidad. Se le redujo a lo conocido y lo familiar, a lo más burdo de la imaginaria diabólica” (28-30).

sabe las cosas por venir y que están por pasar; y que él atruena, y hace sol, y llueve, y guía los tiempos, y les quita o les da los mantenimientos: los cuales dichos indios, engañados por él de haber visto que en efecto les ha dicho muchas cosas que estaban por pasar y salieron ciertas, créenle en todo lo demás y témenle y acátanle, y hácenle sacrificios en muchas partes de sangre y vidas humanas. (81-82)

López de Gómara, por su parte, en la dedicatoria de su *Historia general de las Indias* (1552), afirmaba que el Nuevo Mundo era “nuevo” por la *diferencia* de la flora y de la fauna, pero que sin embargo los habitantes de América eran “como nosotros fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían como vienen de Adán” (I, 7). No obstante, a pesar de la “igualdad” entre el hombre europeo y el indígena existían algunos aspectos etnográficos que perturbaban al cronista oficial y que lejos de confirmar las similitudes ratificaban las diferencias:

Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, *habla con el diablo*, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así. (I, 7; énfasis mío)

Es decir, “son como nosotros” pero no tanto, puesto que comen carne humana, son idólatras, y además “hablan con el diablo”. Para 1552, a sesenta años de la Conquista, y luego de desembarcadas las milicias evangelizadoras y de producidos los bautismos y las conversiones masivas, quemas de códices y destrucción de templos e “ídolos”, el demonio andaba aún, de acuerdo con la versión del historiador oficial del emperador Carlos V, suelto por América y conversando con los indígenas.

La razón renacentista necesitaba apoyarse en explicaciones creíbles y verosímiles para caracterizar la humanidad americana y sus particularidades diferenciadoras, con el objetivo más concreto de justificar el usufructo económico basado en la servidumbre y el vasallaje, y al mismo tiempo el usufructo religioso basado en la conversión. Explicaciones que se dividían, según Roger Bartra, entre dos tendencias: “[L]a explicación natural de la existencia de hombres salvajes y la búsqueda de influencias infernales en las costumbres extrañas [...] Podemos apreciar la gran diferencia entre considerar al extraño y al diferente como un emisario de un proyecto satánico, a considerarlo —en el peor de los casos— como una bestia, un animal o una fiera bajo forma humana” (74). Por

ello, el *Nuevo Mundo* fue considerado desde las primeras etnografías evangélicas como un mundo dominado por la pestilente presencia demoníaca, sujeto a sus fuerzas, y acosado por sus múltiples manifestaciones de horror y sangre (ver ilustración 2).

Hacia finales del siglo XVI, el jesuita José de Acosta (1540-1600), en su obra *De procuranda indorum salute* [*Sobre la salvación que se ha de suministrar a los indígenas*] (1588) convocaba a los evangelizadores a luchar más duramente contra los hechiceros y a: “descubrir sus engaños y fraudes, demostrar su ignorancia, ridiculizar sus necedades y refutar sus astucias. Y si de ninguna manera quieren enmendarse y hay posibilidad, hay que separarlos de los demás y castigarlos a veces duramente, con tal de que no provoquen mayor desorden en el resto de la plebe” (I, 375). Como se puede apreciar, en estos autores leemos la continuidad de una cadena enunciativa que se irá complejizando en la etnografía religiosa a medida que avanzaba la Conquista de América.

Incluso, fuera del ámbito de la Nueva España, un cronista mestizo como el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) también reproducía el modelo de la



Ilustración 2. “Llegada de los 12”. Pintura N° 8 de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo

idolatría para describir al mundo indígena preincaico, de gentes que el Inca consideraba como “bestias mansas” o “fieras bravas” (*Comentarios* I, IX, 28), y sobre quienes decía:

Y así adoraban hierbas, plantas, flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ella, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas [...] En fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios, sólo por diferenciarse unos de otros en sus dioses [...] Mas no hay que admirarnos que gente tan sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas, pues notorio que los griegos y los romanos —que tanto presumían de sus ciencias tuvieron, cuando más florecían en su imperio, 30 mil dioses! (*Comentarios* I, IX, 29).³

Hacia finales del siglo xvi, en el marco de la Contrarreforma, el editor Theodor de Bry (1528-1598), para ilustrar la cuarta parte de su “América” utilizaba un grabado que representaba un arco alegórico encabezado por la figura de un demonio bajo el cual aparecían algunos indígenas rindiéndole tributo y pleitesía (véase ilustración 3)⁴. El grabado sugería, sin sutilezas, que ingresar en tierras americanas era como adentrarse en un mundo completamente regido por el demonio.

Eran tales las homologías y similitudes que el aparato interpretativo de la Conquista había diseminado a través de sus escritos, que resultaba imposible para los intelectuales españoles del siglo xvi no pensar, vivir y leer a América como un verdadero *traslado del infierno*. Existían dos problemas centrales asociados al trabajo evangelizador: el primero era cómo transmitir la doctrina a la lengua náhuatl para que pudiera ser entendida por los indígenas. Al respecto expresaba Motolinía: “[...] fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios [...] y luego junto con esto fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María, o Santa María, y

3 Garcilaso también comentaba con lujo de detalle los “sanguinarios” sacrificios preincaicos: “Conforme a la vileza y bajeza de sus dioses era también la crueldad y barbaridad de los sacrificios de aquella antigua idolatría. Pues sin las demás cosas comunes —como animales y mieses— sacrificaban hombres y mujeres [...] La manera de este sacrificio de hombres y mujeres, muchachos y niños era que vivos les abrían los pechos y sacaban el corazón con los pulmones [...] Y comían al indio sacrificado, con grandísimo gusto y sabor y no menos fiesta y regocijo, aunque fuese su propio hijo” (*Comentarios* I, XI, 31)

4 Carlos Jáuregui explica que el publicista y editor Teodoro de Bry (1528-1598): “editó ocho tomos en francés, alemán, inglés y latín dedicados a los viajes y exploraciones europeas en América, que llegaron a catorce volúmenes después de su muerte, bajo la dirección de sus dos hijos Juan Teodoro y Juan Israel. De Bry fue víctima de la persecución religiosa contrarreformista y del imperialismo español en los Países Bajos; en 1560 tiene que huir de Lieja y se instala en Estrasburgo, de donde se traslada posteriormente a Frankfurt en 1570, fecha en que comienza la serie americana” (*Canibalia*, 193).



Ilustración 3. Portada de la *Pars Quarta de América* del editor Theodorus De Bry

diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María” (*Memoriales*, 37). El segundo problema, también asociado a la incompreensión de la lengua, era cómo obtener el conocimiento necesario sobre las supuestas idolatrías y prácticas religiosas de los mexicas para poder extirparlas con una mayor efectividad. Una de las metodologías que se utilizaron para llevar a cabo esta tarea fue, según refiere el propio Motolinía, la de indocctrinar a los niños: “Estos niños, que los frailes criaban y enseñaban, salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos; y además ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres; lo cual era muy gran materia para confundir y predicar sus errores y ceguedad en

que estaban” (*Memoriales*, 31). El continuador de Motolinía, fray Bernardino de Sahagún (1500-1590), cuenta en su *Historia general de las cosas de la nueva España* cómo los frailes entrenaban a los niños para convertirlos en “espías” de sus propios familiares y nos muestra cómo las prácticas de adoctrinamiento y catecismo hacen explícita la función policíaca, represiva (a través de tortura) y disciplinaria que instrumentaron los frailes para el “control” de la fe. Estos niños pueden ser considerados como los primeros *informantes* etnográficos de México, cuyos conocimientos fueron utilizados en un proceso de “develamiento de lo oculto”, en un acto que pretendía “descubrir” los ritos y las idolatrías de sus padres.

Sin embargo, a pesar de los repetidos intentos de conversión y de la novedad de sus métodos etnográficos policíacos, la tarea no les resultaba fácil a los frailes mendicantes ya que se veía realmente dificultada por la resistencia indígena y por el encubrimiento —señalado una y otra vez en los textos de los misioneros— que los indígenas hacían de sus propios rituales. Motolinía refería: “a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo” (*Memoriales*, 32). Motolinía también ofrecía una descripción de las fiestas mexicas, de las bebidas (el pulque) y de los hongos alucinógenos utilizados por los indígenas para invocación de su principal “demonio”, Tezcatlipoca, bebidas que les producían “mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecíanles que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos” (*Memoriales*, 32). De acuerdo con el fraile, los indígenas hacían un “bollo de masa” (*Memoriales*, 32) con estos hongos, con el cual se “comulgaban” (*Memoriales*, 32), construyendo de este modo una analogía (similitud) entre la eucaristía católica y el rito indígena:

En muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bollos de masa, y éstos de muchas maneras, que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían; pero tenían una que más propiamente parecía comunión, y era que por noviembre cuando ello habían cogido su maíz y otras semillas, de la simiente de un género de xenixos, con masa de maíz hacían unos tamales, que son bollos redondos, y éstos cocían en agua en una olla [...] cantaban y decían, que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían. (*Memoriales*, 33)

Combatir a Satán implicaba un trabajo de contrainteligencia y de contrapropaganda. El trabajo para frenar la diseminación diabólica y aminorar su presen-

cia icónica se fundamentaba precisamente en minar las bases de la presencia representacional del demonio: quemar libros, borrar imágenes, destruir templos, como podemos apreciar en la ilustración incluida más abajo, extraída del libro *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (ca. 1529-1599) (ver ilustración 4). Como ha señalado Gordon Brotherston:

Los primeros misioneros cristianos quemaron bibliotecas enteras de estos textos mesoamericanos precisamente debido a que percibieron el peligro que significaban para la versión bíblica de la historia planetaria, y enviaron unos cuantos ejemplares a Europa con la vana esperanza de que su código se resquebrajara. Por la misma razón quemaron bibliotecas de quipus en Tahuantinsuyu, otro signo del poder efectivo de estos textos hechos a base de cuerdas. Más tarde, en la parte norte de Isla Tortuga confiscaron “bibliotecas paganas” de rollos Mide. En efecto, en toda América el proselitismo cristiano basado únicamente en sus Sagradas Escrituras provocó sorpresa y aun consternación en todos los lugares donde se anunció, y constituyó el núcleo de los debates con los conversos potenciales. Se dice que era típico de estos últimos responder que el concepto de las Escrituras no les era completamente nuevo, porque ya tenían sus propios textos autorizados. (80)



Ilustración 4. “Quema e incendio de los templos idolátricos de la provincia de Tlaxcala por los frailes y españoles, y con consentimiento de los naturales / Yc quitlahatlaticque nauallcalli teopixque [en esta forma quemaron las casas de brujería los frailes]”. Pintura N° 10 de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo

En un ya famoso episodio de su *Historia general...*, Sahagún ilustraba claramente la metodología empleada en esta batalla de contrainteligencia entre Satán y el catolicismo:

Una idolatría muy solemne se hacía en esta laguna de México en el lugar que se llama Ayauh-caltitlan, donde dicen que están dos estatuas de piedra grandes, y cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parécense las ofrendas del copal y de muchas vasijas quebradas, que allí están ofrecidas; allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas [...] hay otra agua o fuente muy linda en Xochimilco, que ahora se llama Santa Cruz, en la cual estaba un ídolo de piedra, debajo del agua, donde ofrecían copal. Yo vi el ídolo y entré debajo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra que hasta ahora está allí en la misma fuente. (III, 351-2)

Simultáneamente, y en la medida en que el “enemigo” —Satán que en hebreo significa “oponente” o “adversario”— iba siendo borrado del mapa, se hacía necesario instituir la nueva iconología cristiana, todo el aparato ornamental renacentista cuya presencia tenía efectos “milagrosos” —según los frailes— sobre los indígenas “contaminados” de idolatría⁵. Para ello, cuenta Motolinía que los frailes procuraron “que se hiciesen iglesias en todas partes, y así ahora casi en cada provincia adonde hay monasterio hay advocaciones de los doce apóstoles, mayormente de San Pedro y de San Pablo, los cuales demás de las iglesias intituladas de sus nombres, no hay retablo en ninguna parte adonde no estén pintadas sus imágenes” (*Memoriales*, 34). El emplazamiento de la simbología y la ornamentación cristiana —catedrales, altares, cruces, imágenes de santos, según Motolinía, tuvo efectos terapéuticos sobre la influencia demoníaca (ver ilustración 5)]. Los dioses mexicas eran intercambiados, reemplazados por la “adoración” de los íconos católicos: “también hicieron altas cruces y grandes cruces, a las cuales adoraban, y mirando sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría. Otros muchos con esta santa señal fueron librados de diversas asechanzas y visiones que se aparecían” (*Memoriales*, 34).

5 Como señala Russell: “the word ‘Devil’ derives through Latin from the Greek *diabolos*, which is a rendition of the Hebrew *satán*. Conceptually, the Hebrew Satan is one manifestation of the Devil, not the Devil *par essence*” (174). Russel también aclara que la etimología de la palabra Satán deriva de la raíz hebrea “oponer”, “obstruir” o “acusar” y que fue traducida al griego *diabolos* que significa “adversario” (189). El mismo autor señala: “The Devil is the hypostasis, the apotheosis, the objectification of a hostile force or hostile forces perceived as external to our consciousness. These forces, over which we appear to have no conscious control, inspire the religious feelings of awe, dread, fear, and horror. The Devil is a much a manifestation of the religious sense as are the gods. Indeed, the emotions evoked by the experience of the Devil are at least as great as those evoked by the experience of a good god [...] but unlike the Judeo-Christian God (as he has developed), the Devil personifies deliberate destructiveness” (34).

Sin embargo, como afirma Lafaye: “[...] una represión tan implacable no impidió a las antiguas creencias ni a los ritos tradicionales subsistir y mezclarse a la religión cristiana; sobre todo porque el adoctrinamiento había sido demasiado rápido y el número de sacerdotes siguió siendo insuficiente para asegurar el control de la ortodoxia de los indios, hasta en la región más favorecida a este respecto, el Anáhuac” (63). Motolinía realmente creía estar inmerso en una verdadera “batalla” contra el demonio, una batalla en la que desconfiaba del accionar de los indígenas por creer que éstos adoraban en forma encubierta las imágenes católicas como a otro ídolo más:

Ésta fue la primera batalla dada al demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores, y en Coauthiclan [Cuautitlan]. Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos a la hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesias. (*Memoriales*, 35)

El combate contra el demonio, sin embargo, no debe ser entendido como un combate contra el indígena en la mentalidad evangélica del siglo xvi. El demonio era para la visión evangélica una *fuera exterior* no voluntaria que poseía y engañaba a los indígenas. Es por ello que hablamos de *influencia* diabólica y no de *naturaleza* diabólica. Motolinía en más de una oportunidad señalaría al demonio como a un “agente” que inducía y controlaba su propio culto. Más aún, el demonio de Motolinía exhibía toda una lógica organizacional para su propia adoración y beneficio: “Un día en el año llamado *quechulli*, salían los señores y principales, y los tlanamacaque o verdugos del demonio al campo para sacrificar en los templos del demonio que había en los montes: *en todas partes trabaja el demonio que hoviese su culto y servicio [...] el demonio trabajaba de mostrarse señor de las criaturas irracionales animadas*” (*Memoriales*, 69, énfasis mío). De este modo, el indígena no era tomado por un demonio sino por un hombre confundido y engañado por influencias demoníacas.

La tarea de extirpación de las influencias satánicas era compleja porque implicaba procesos simultáneos que operaban en varios niveles de interconexión: se trataba de un “reconocimiento”, esto es, de un señalamiento del demonio operando “ya ahí” frente a los evangelizadores (una semiología); de una inter-

pretación del accionar diabólico y sus causas (una hermenéutica), que constaba además de una interpretación histórica sobre el origen de la presencia demoníaca (una arqueología evangélica) y, paralelamente, de un trabajo de expulsión y adoctrinamiento de la nueva religión (conversión). De este modo, Motolinía señalaba los problemas concretos en el proceso de adoctrinamiento: “fue menester decirles, fue darles a entender quién era Dios [...] y luego junto con esto fue menester darles también a entender quién era Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María” (*Memoriales*, 37). Asimismo, el reconocimiento de la presencia del demonio se producía en el nivel descriptivo de la práctica etnográfica e implicaba el ordenamiento detallado y la clasificación minuciosa de un conjunto de prácticas ejercitadas por los indígenas —sacrificios, fiestas, canibalismo ritual, adoraciones, cantos, pinturas etc.—, así también como la puesta en práctica de unos saberes teológicos, psicológicos y filosóficos. La “expulsión” de la influencia diabólica como proceso complementario al “reconocimiento” también precisaba de las utilitarias armas etnográficas, puesto que los frailes para poder comunicar el Evangelio, practicar confesiones y bautismos necesitaron penetrar la lengua, las prácticas rituales y la gestualidad de la cultura indígena⁶. Por ello, descripción, clasificación cultural, reconocimiento diabólico y extirpación de las influencias satánicas son procesos que se ajustan e interconectan en la gramática del control evangélico.

Al mismo tiempo, la cultura indígena era vista y descrita como un cuerpo espiritualmente enfermo que debía ser sanado, curado y mantenido en resguardo so pena de volver a caer víctima de la enfermedad propagada por la presencia e influencia diabólicas. Al inicio mismo de los *Memoriales*, Motolinía describía —mediante el uso de la analogía bíblica— el estado general de México-Tenochtitlán como afectado por “plagas” directamente enviadas por la divinidad para castigar los vicios, las idolatrías y los pecados indígenas. En una *carta* de 1555 a Carlos V, Motolinía desmentía las acusaciones de Las Casas sobre el maltrato indígena y sospechaba e intuía fuertemente que la devastación de los indígenas no había sido producida por el maltrato de los encomenderos sino por las enfermedades que Dios había enviado para castigarlos por sus idolatrías. Así, la culpa del masivo deceso de los indígenas no era de los encomenderos ni de la Conquista, sino de los propios indígenas que se empecinaban en servir a Satán:

6 De acuerdo con Ricard: “No bien llegados al país los misioneros de México supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva. Vieron también que era el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón. Desconocedores de las lenguas, no hubieran podido administrar más sacramentos que el bautismo y el matrimonio” (118).

De diez años a esta parte falta mucha gente destos naturales, y esto no lo han causado malos tratamientos, porque ha muchos años que los indios son bien tratados, mirados y defendidos; más halo causado muy grandes enfermedades y pestilencias que en esta Nueva España ha habido, y cada día se van mucho apocando estos naturales. Cuál sea la causa, Dios es el sabidor, porque sus juicios son muchos y a nosotros escondidos. Si la causan pecados e idolatrías que en esta tierra había no lo sé. Empero veo que la tierra de promisión que poseían aquellas siete generaciones idólatras por mandado de Dios fueron destruidas por Josué. (*Carta*, 418)

Simultáneamente, la sintomatología del cuerpo social indígena descrita por Motolinía se correspondía con un proceso de alegorización⁷ de la tabla de pecados capitales cristianos, con una traducción simbólica (*traslatio*) de las prácticas culturales indígenas al lenguaje del pecado y el vicio, esto es, a la *mismidad* católica. La descripción de las comidas, como el festín caníbal, se traducía en la representación de la Gula; las prácticas poligámicas indígenas eran asociadas con la *Lujuria*, el rechazo a la tarea evangelizadora con la *Ira* y la *Soberbia*, y finalmente la no adecuación, la resistencia y el rechazo del sistema esclavista colonial eran asociados con la *Pereza*.

El señalamiento de la presencia demoníaca colaboraba con la profunda desconfianza de los frailes sobre la posibilidad o incluso sobre la duración de la conversión indígena⁸. Motolinía acusaba a los propios indígenas de venerar simultáneamente al Dios cristiano y a los demonios locales disimulando figuras de ídolos y ocultándolos debajo, detrás o al costado de la cruz o de las figuras de santos católicos. Más tarde Fray Bernardino de Sahagún, que también estaba preocupado por las estrategias de encubrimiento indígena, alertará a los misioneros para que no confundan la imagen de la Virgen María con la diosa mexica Tonantzin: “el nombre propio de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios ynantzin; parece esta invención satánica para paliar la

7 Toda etnografía, como ha señalado James Clifford, se trama sobre una ficción alegórica: “La escritura etnográfica deviene en alegoría merced a dos niveles. Uno, por el contenido (lo que se dice acerca de las culturas y de sus ficciones); otro, por la forma (que es lo que se halla implicado en los modos de textualización). [...] la alegoría (del griego *allos*, otro, y *agoreuein*, hablar) denota, por lo general, una práctica en la cual una narrativa de ficción continuamente refiere una paternidad distinta en cuanto a las ideas y eventos referidos toca. Es una representación que se autointerpreta” (“Sobre la alegoría”, 153).

8 Recordemos que la analogía, según Foucault, es lo que permite esta constante proliferación: “La semejanza no permanece estable en sí misma; sólo se la fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas; de suerte que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás y debe recorrerse el mundo entero para que la menor de las analogías quede justificada y aparezca al fin como cierta. Es pues un saber que podrá, que deberá, proceder por acumulación infinita de confirmaciones que se llaman unas a otras. Y por ello, desde sus fundamentos, este saber será arenoso [...] el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido” (39).

idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa” (*Historia* III, 352)⁹. Esta paranoia y ansiedad colonial, como bien ha señalado Jáuregui, se relacionan con: “la idea de que lo mexicana se escondía bajo la apariencia engañosa de lo cristiano (el *Otro* se oculta en la semejanza). Se pensó que el Otro, antes que hacer una mímica de la religión del colonizador, se enmascaraba en ella” (*Canibalia*, 220).

Para la segunda mitad del siglo XVI era claro que la conversión de los indígenas no había resultado del todo exitosa. Como afirma Cervantes, para esa época:

Idols were constantly being hidden in caves. Human sacrifice, although less frequent, lingered on, and it was very common to find young men with their legs cut open or with wounds in their ears and tongues inflicted with the purpose of providing human blood for the idols. More alarming were a number of similarities that could be detected between Christian practices and native rites. Fasting for instance, was an indispensable prelude to the sacrifices which, as a rule, ended in a communal banquet, often accompanied by the ingestion of hallucinogenic mushrooms, *teunanacatl* in Nahutal (14).

En este sentido, Motolinía y sus compañeros no hacían más que ser testigos de una aparente formación sincrética llevada a cabo por los indígenas, quizá como un modo de defender su tradición cultural religiosa, esto es, el ejercicio de una agencia negada por la etnografía misionera y, paradójicamente, revelada por ella¹⁰, un sincretismo que perdurará en el tiempo y que a más de un siglo de la Conquista de México tendrá aún efectos sobre el aparato represivo del catolicismo. Tengamos presente que todavía en 1629, un autor como Hernando Ruiz de Alarcón (ca. 1583-1646) escribía su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Fray Diego Durán (ca. 1537-1588), uno de los primeros evangelizadores etnógrafos, en su *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme* (1867-1880) hacía una detallada descripción de las fiestas en honor a Huitzilopochtli y expre-

9 Como señala Lafaye: “La posición de Sahagún ante este ejemplo de sincretismo es típica de la espiritualidad de los primeros evangelizadores franciscanos, que ya hemos evocado. Para él era deseable una ruptura total con las creencias politeístas, ya que toda tentativa de asimilación introducía una ambigüedad perjudicial en la pureza de la nueva fe, utilizada por el maligno con fines de perversión” (310).

10 Según Lafaye: “En términos generales, el vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal mexicano permitió que las formas degradadas de la religión politeísta combinadas con las supersticiones populares, se manifestara más, apareciendo como la herencia espiritual del pasado” (59).

saba su “horror” por la posible mezcla y “confusión” entre la ritualidad mexicana y la católica:

La fiesta más celebrada y más solemne de toda esta tierra, y en particular de los tezcucanos y mexicanos fue la del ídolo llamado Huitzilopochtli. En la cual fiesta habrá mucho que notar, por haber una mezcla de ceremonias tan diversas, que unas acuden a nuestra religión cristiana, y otras, a la de la ley vieja, y otras endemoniadas y satánicas, inventadas por ellos [...] informaré de lo más esencial y necesario al aviso de los ministros, lo cual es nuestro principal intento: *advertirles la mezcla que puede haber acaso de nuestras fiestas con las suyas*, que fingiendo estos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremetan y mezclen y celebren las de sus ídolos, cayendo el mismo día, y en las ceremonias mezclarán sus ritos antiguos, lo cual no sería maravilla que se hiciese agora. (I: 17, énfasis mío)

Durán definía con precisión la finalidad del informe etnográfico evangélico: hacer visible lo invisible, y al mismo tiempo mostraba que dicho informe era instrumental en el señalamiento (denuncia) de la “emulación” y “mimesis” ejecutada por los indígenas para encubrir su ritual satánico dentro de las festividades católicas. En un Nuevo Mundo plagado de demonios, el factor paranoico da forma y organiza la semiótica evangelizadora: el mundo mexicano es un libro abierto lleno de figuras que se intercambian y se entrecruzan, produciendo mezclas peligrosas; la tarea del etnógrafo evangelizador al describir y catalogar las prácticas indígenas tiene por objetivo leer (saber mirar y reconocer) esas figuras confusas y poner al descubierto y en orden la morfología precisa del ritual satánico para poder lidiar mejor con su expulsión y para evitar la mezcla entre rituales que presentaban varios signos de peligrosa similitud para los evangelizadores¹¹. En el “Prólogo” al “Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas”, que abre su Historia, Durán dejaba en claro los objetivos que perseguía, y a la vez señalaba la *instrumentalidad* del informe etnográfico como procedimiento sin el cual era imposible desterrar las idolatrías, “borrar” la cultura del *Otro* y promover la tarea de evangelización:

11 El *mundo como libro*, según Ernst Robert Curtius, es un tropo con una larga tradición en las letras de Occidente que se puede hallar a lo largo de toda la Edad Media latina. Dice este autor que “Uno de los lugares comunes favoritos del concepto popular de la historia consiste en decir que el Renacimiento se sacudió el polvo de los viejos pergaminos a fin de leer en el libro de la naturaleza o del mundo. Pero aún esta misma metáfora proviene de la Edad Media latina” (448). Según Curtius, es Galileo quien toma esta metáfora y revoluciona el campo científico: “El creador de la física exacta habla del gran libro del universo, que está constantemente frente a nuestros ojos, pero que no puede ser leído sino por los que han aprendido su escritura” (455).

Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, *si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban*, de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía. (I, 3, énfasis mío)

Al igual que en Motolinía, la paranoia de lo oculto y lo invisible movilizaba el gesto de alarma en Durán. Un gesto paranoico que funcionaba como denuncia y como prevención para el resto de los evangelizadores:

Todo lo cual [prácticas idolátricas] nos es encubierto por el gran secreto que se tienen y para averiguar y sacar a la luz algo de esto es tanto el trabajo que se pasa con ellos [...] Adviertan, pues, los ministros que trabajan en su doctrina cuan grande yerro es no tener cuenta con saber esto, porque delante de sus ojos harán mil escarnios a la fe, sin que lo entiendan. Esto se ha bien experimentado en estos días, descubriendo muchas solapas de que no había recelo ninguno. (I, 6)

Es preciso entender que la *similitud*, en tanto que procedimiento de interpretación etnográfico, no se encuentra como algo “dado” en la naturaleza; ella forma parte de una técnica de reconocimiento, de una construcción ideológica y de un modo específico de percepción guiada por los conocimientos previos del evangelizador. De este modo, al describir las fiestas de Tlaxcala —y más adelante las de los chololtecas en honor a *Quetzalcóatl*—, Motolinía asociaba (asimilaba) el día llamado *teuxiuitl* con la Pascua cristiana: “En este mismo día o pascua, llamado *teuxiuitl* [teuxiuitl] o año de dios, morían sacrificados otros muchos en las provincias de *Huexucingo*, *Tepeyacac*, *Zacatlan* y *Zacotlan* [Zocotlan], en las mayores más, y en las menores menos, ca honraban al demonio Camaxtle en estas provincias, y le tenían por principal dios suyo” (*Memoriales*, 79). Recordemos que durante la Pascua cristiana se rememora, precisamente, el “sacrificio” de Cristo, su pasión y posterior resurrección. El Cristo de la Pascua es un sujeto que se sacrifica en sangre para la redención de la humanidad y para el perdón de los pecados. Es a través de esta “entrega sacrificial” y “sangrienta” como se constituye un dogma central del catolicismo. Por ello no es casual la asimilación que realiza Motolinía entre las fiestas de Tlaxcala y la Pascua cristiana, siendo que el ritual indígena —mediante el sacrificio— también se proponía para fines redentores en la continuidad y supervivencia material y es-

piritual de la “humanidad mexicana” (renovación del ciclo de cosechas, fertilidad reproductiva, etc.).

La analogía entre ciertos aspectos rituales de ambas culturas tenía también alguna base y fundamento en la asociación *empírica* que hacían los frailes como ser la coincidencia entre algunas celebraciones y ritos, e incluso de ciertas cosmovisiones escatológicas específicas (cielo, infierno, alma eterna), como la del “fin de los tiempos”, presente tanto en la cosmovisión religiosa cristiana como en la mexicana. El historiador francés Robert Ricard aporta datos sustanciales con relación a estas “analogías” o aparentes “paralelismos” religiosos entre la cultura invasora y la mexicana:

Creían los aztecas en la vida eterna, sin embargo: para ellos, el alma era inmortal y, una vez salida de este mundo, continuaba viviendo en el cielo o en el infierno. Pero esta vida no era resultado de una sanción: ni el cielo era recompensa, ni el infierno castigo [...] ¿había otros elementos que el predicador del Evangelio pudiera utilizar mejor que esta creencia? [...] los aztecas conocían la cruz, como símbolo de las cuatro direcciones del universo y como atributo de las divinidades de la lluvia y del viento. Creían también que su gran dios Huitzilopochtli había nacido de una virgen, la diosa Teteoinan [...] Practicaban ellos también la comunión bajo diversos aspectos: una de sus formas, la absorción del corazón de la víctima asimilada a la sustancia del dios [...] dos veces al año comían imágenes hechas de pasta de alimentos que representaban al dios Huitzilopochtli [...] había, finalmente, entre ellos una manera de bautismo y una especie de confesión. (98-99)

He intentado mostrar a lo largo de este estudio cómo el discurso demonológico, la paranoia y la analogía dieron forma y sustancia al relato etnográfico evangélico. Uno de los efectos que tuvo la hermenéutica demonológica sobre la etnografía fue la constante utilización de la hipérbole en la descripción y clasificación de la cultura y la conducta de los indígenas: ríos de sangre, volcanes infernales, sacrificios sanguinarios continuos, indígenas conspiradores, fiestas paganas, que sólo pueden legarnos hoy la imagen estereotipada del México del siglo XVI y al mismo tiempo revelarnos los complejos problemas asociados con la tarea de conversión y occidentalización del indígena americano. Señalo de este modo cómo la instrumentalidad del discurso etnográfico a la hora de convencer ministros eclesiásticos, tribunales inquisitoriales, virreyes, y al emperador mismo, fue fundamental y condicionó muchas veces no sólo la toma de decisión desde los centros de poder, sino también la propia vida y la cultura indígena. ☸☸

Obras citadas

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. 2 vols. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda edición, prólogos y apéndices. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Bartra, Roger. *El salvaje artificial*. México: D.F.: UNAM / Era, 1997.
- Benavente, Fray Toribio de (Motolinía). “Carta de Fray Toribio Motolinía al Emperador Carlos V”. En: *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O’Gorman (ed.). México, D.F.: UNAM, 1971, 403-23.
- _____. *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O’Gorman (ed.). México, D.F.: UNAM, 1971.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Brotherston, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México, D.F.: FCE, 1997.
- Bry, Theodor de. *De ontdekking van de Nieuwe Wereld [The Discovery of the New World]*. Amsterdam: Van Hoeve, 1979.
- Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London: Yale UP, 1994.
- Clifford, James. “Sobre la alegoría etnográfica”. En: *Retóricas de la antropología*. James Clifford y E. George Marcus (eds.). Barcelona: Júcar, 1991, 141-70.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media Latina*. 2 vols. México, D.F.: FCEM, 1999.
- Duran, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 vols. Ángel María Garibay, Kintana Ed. México, D.F.: Porrúa, 1967.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols. Madrid: BAE, 1959.
- _____. *Sumario de la natural historia de las indias*. Madrid: Dastin, 2002.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, D.F.: FCE, 2006.

- Jáuregui, Carlos. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Córdoba, España: Casa de las Américas, 2005.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. México D.F.: FCE, 1999.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México, D.F.: UNAM / El Colegio de México, 1999.
- Liddell, Henry George y Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon P, 1996.
- López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. 2 vols. Caracas: Ayacucho, 1979.
- Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. René Acuña Ed. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.
- Palacios Rubios, Juan López de. *De las islas del mar Océano*. Silvio Zavala, introducción. Agustín Millares Carlo, traducción y notas. México, D.F.: FCE, 1954.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México, D.F.: FCE, 1994.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Introducción de Elena de la Garza Sánchez. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Russell, Jeffrey B. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca and London: Cornell UP, 1977.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Códice florentino*. 3 vols. México D.F.: Secretaría de Gobernación, 1979.
- _____. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. Ángel María Garibay, edición, anotación y apéndices. México, D.F.: Porrúa, 1956.
- Subirats, Eduardo. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1994.
- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales del Inca*. 2 vols. México D.F.: FCE, 2005.