

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA HISPÁNICA

*LA CONSTRUCCIÓN DE LA NEGATIVIDAD HACIA EL INDÍGENA EN LAS CRÓNICAS
DE BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO Y BERNARDINO DE SAHAGÚN*

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN LINGÜÍSTICA Y LITERATURA HISPÁNICA

PRESENTA:

GUSTAVO ADONAI CASTAÑEDA BAÑUELOS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR ALEJANDRO COSTILLA MARTÍNEZ

PUEBLA, PUE.

OCTUBRE, 2023.

Índice

Introducción	4
Capítulo I. La sexualidad inhumana	6
1.1 De las intenciones escriturales	6
1.2 De la crueldad: Bernal Díaz del Castillo	13
1.3 Del sacrilegio: Bernardino de Sahagún	22
1.4 La malinterpretación de la sexualidad indígena	27
1.5 Hacia un modelo de la negatividad	30
Capítulo II. Los rituales engañosos	36
2.1 De los rituales	36
2.2 De la actitud de sobresalto	45
2.3 De la erradicación del pecado	52
Capítulo III. La construcción de la negatividad	55
3.1 Autoridad y conjunción de cosmovisiones	55
3.2 La perspectiva del otro	71
Conclusiones	85
Trabajos citados	89

Introducción

Al llevarse a cabo la Conquista de Mesoamérica, el mundo indígena sufrió una transgresión sociocultural que implicó siglos tras de sí. A través del tamiz de la moral cristiana española, los conquistadores y los misioneros legaron testimonios escritos de la cultura prehispánica. Al toparse frente a una radical forma de vivir, construyeron, poco a poco, discursos con una visión negativa de los indígenas: desde el ejercicio de la sexualidad, los rituales y la religión. Dos de los documentos que plasman esta óptica son la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568), de Bernal Díaz del Castillo, y la *Historia general de las cosas de Nueva España* (circa 1582), de Bernardino de Sahagún.

En el presente trabajo me propongo a analizar de manera comparativa, desde la estilística, la *Historia verdadera...* y la *Historia general...* para comprender cómo se construye la negatividad indígena en ambos cronistas —la meta principal que nos ocupa— y, si es posible, abrir un camino en la investigación de los textos virreinales, en un tema vasto que requiere de más detenimiento, como lo es la noción de lo negativo durante este periodo histórico.

Aunado a esto, pretendo generar nuevas discusiones alrededor de la vida en el México antiguo. En ese sentido, busco brindar un nuevo acercamiento a la obra de ambos autores desde la crítica, la relectura y la discusión entre las fuentes que sostienen la investigación.

En el primer capítulo, «La sexualidad inhumana», analizaré cuál fue la repercusión de la moral europea del siglo XVI en la escritura de Díaz del Castillo y de Sahagún, así como el concepto de sacrilegio respecto a la sexualidad de los nativos. Asimismo, expondré las condiciones de la malinterpretación de los hechos observados en la América conquistada a través de la mirada que tienen los autores al narrarlos.

En el segundo capítulo, «Los rituales engañosos», examinaré la actitud de sobresalto que recorre los dos documentos a partir de la definición de ritual prehispánico, en contraposición con los rituales propios de la iglesia cristiana, a la cual pertenecieron ambos cronistas. Con ello, indagaré en cómo la asunción de la verdad del cristianismo, según creyeron los misioneros, proponía que todas las religiones mesoamericanas eran parte de un mismo engaño atribuido al diablo.

En el tercer capítulo, «La construcción de la negatividad», exploraré la relación entre el poder, desde los discursos, la misma naturaleza impositiva de la Conquista y la escritura de ambos textos a partir de los preceptos de la hibridez cultural. Así como la perspectiva del otro desde las condiciones socioculturales que rodearon a los cronistas para comprender cómo se forjó la mirada negativa hacia los habitantes de América.

Para lograrlo, consultaré la *Historia verdadera...*, editada por Guillermo Serés y publicada por la Real Academia Española. Y también la *Historia general...*, anotada por Ángel María Garibay y publicada por la editorial Porrúa.

Capítulo I. La sexualidad inhumana

1.1 De las intenciones escriturales

Tras la llegada de los cronistas a América, surgió un acercamiento a una realidad radicalmente distinta, cuya complejidad superaba las concepciones bajo las cuales regían su modo de vida. En este capítulo, exploraré las circunstancias que definieron el tono y la perspectiva de las dos obras a analizar, así como la cimentación del vínculo simbólico entre componentes de ambas culturas, española y mesoamericana, desde el juicio de valor.

Bernal Díaz del Castillo, quien nació en Medina del Campo, un municipio español, en 1496, compartió dos posiciones: la de conquistador y la de relator de los acontecimientos que presenció. Según lo explica en el preámbulo de su *Historia verdadera...*, él planeaba «escribir tan sublimadamente como es dino, fuera menester otra elocuencia y retórica mejor que no la mía; mas lo que yo vi y me hallé en ello peleando, como buen testigo de vista, yo lo escribiré, con el ayuda de Dios, muy llanamente, sin torcer a una parte ni a otra.» (1-2).

En un principio, es notable su intención de narrar una historia inédita, un ángulo distinto de todos los trabajos cronísticos que le precedían. Sin embargo, dada su avanzada edad que rebasaba los ochenta y cuatro años, buscaba otro objetivo más: legar la relación de los hechos a su descendencia, porque no poseía mayores riquezas, según cuenta.

En su artículo, «Hacia una definición de las crónicas de Indias» (1999), José Carlos González Boixo nos aproxima a una conceptualización de la escritura de la *Historia verdadera...* y la *Historia general...*, de Sahagún. Logra enlazarlo con las nociones de «historia» y de «relación» y lanza la pregunta de si podemos considerar a sus autores como cronistas bajo el criterio que regía la historia en el siglo XVI. Nos dice que

Si en pureza terminológica el título de «cronistas» les corresponde [sic] a estos

autores [escritores enviados por la Corona] en razón de su cargo oficial, la generalización de su uso al resto de historiadores de Indias se observa ya desde las primeras obras del siglo XVI. Vaciado semánticamente de su significado medieval, la «crónica de Indias» equivale a «historia» o «relación». Así, es fácil observar ya desde los primeros cronistas la utilización indistinta de estos términos al referirse a sus obras. (229).

En ese sentido, si consideramos, por ejemplo, a las dos obras que son objeto de estudio de este trabajo como «crónicas de Indias», entonces podemos decir que una de sus funciones es la de engrosar el terreno de la historia y la de informar acerca de varios sucesos ocurridos en el pasado.

En el caso de la *Historia verdadera...*, María del Carmen Martínez, en su artículo «Bernal Díaz del Castillo: memoria, invención y olvido» (2018), esboza un modelo para comprender la búsqueda del cronista al escribir sus memorias. Nos comenta, haciendo referencia al contexto sociocultural del autor, que para comprender la escritura *bernaladiana* es importante reconocer su posición en la ciudad de Guatemala —como figura importante en las relaciones con escribanos, licenciados y miembros de la Audiencia—, así como sus intenciones escriturales: una búsqueda por la posteridad más allá de su muerte. Dicho deseo parte de la falta de reconocimiento de sus méritos en la Conquista. (404). De esta manera, es posible relacionar esta carencia con las primeras líneas de la obra, que establecen un tono cronístico excepcional, que no solamente busca contar una historia, sino alcanzar fama personal, aunque también colectiva, al fungir como la voz del grupo de conquistadores.

Aquí nos encontramos con un autor desairado por su poco reconocimiento histórico, que desea ser recordado como uno de los agentes más importantes en el acontecimiento. Esta

emoción sería uno de los móviles para redactar la *Historia verdadera...* en primer lugar. Un recuerdo constante del pasado, cercano a la nostalgia, sería otro factor importante en la escritura.

La autora continúa, respecto a la memoria y sus pruebas como soporte del texto

La práctica de acudir ante la justicia ordinaria o a la Audiencia para acreditar los méritos se generalizó entre los conquistadores y pronto los naturales advirtieron sus ventajas. El trámite era muy conveniente pues si desaparecían las personas que podían dar testimonio de los hechos no habría otro modo de probarlos. El procedimiento permitía, a través del interrogatorio, inquirir a los testigos, que respondían si lo habían visto, oído o así lo creían. La información era la mejor garantía de la verdad de los méritos alegados, lo que no significa negar los posibles vicios del sistema. (410)

En su labor escritural, Díaz del Castillo toma como fuente principal su propia memoria, sin poner en duda la estructura de su narración. Para incrementar la verosimilitud del relato, optó por otras vías políticas, como la intervención de la Audiencia, en una suerte de trabajo periodístico, para validar sus afirmaciones y, de este modo, convertirse en potestad en materia de la Conquista de América. Es así que el cronista se valió de factores extraliterarios para dotar de valor a su propia escritura, en beneficio de su interés por la posteridad en la memoria popular.

En ese tenor, Manuel Prendes Guardiola, en su artículo «Sobre el discurso de la nostalgia en Garcilaso de la Vega y Bernal Díaz del Castillo» (2011), abunda sobre la faceta autobiográfica en la *Historia verdadera...*, así como al objeto de su propia escritura. Apela al aspecto extraliterario de la misma, aunque resulta necesario para su esclarecimiento

Como fundador de la Nueva España, se asienta y permanece en el suelo conquistado hasta su muerte, y los esporádicos retornos a la península ibérica no

parecen contradecir esta libre elección de residencia: las alusiones en el texto de la *Historia verdadera* a la villa natal de Medina del Campo sugieren, más que otra cosa, la búsqueda de términos de comparación que sean familiares, o quizás la habitual vanagloria de un linaje castellano viejo. (14)

Señalo el empleo de términos comparativos para establecer un nexo entre el lugar de origen del cronista y el Nuevo Mundo, en aras de la familiaridad: rasgo que resultará fundamental para la primera instancia discursiva de la crónica. En este afán, logra filtrarse incluso un recuerdo de tiempos mejores. Más adelante, comenta que «el cronista "se alaba mucho de sí mismo" dentro de sus páginas: el espejo deformante de la memoria [...] actúa en este caso para crear un personaje heroico en el que el cronista, desde su vivencia presente de frustración, goza viéndose reflejado.» (17).

Estas circunstancias orillaron a Díaz del Castillo a forjar un discurso basado en la autorreflexión. Como asegura Prendes, «la memoria personal no es simplemente relativa a la construcción del individuo, sino a la del grupo al que pertenece, del que el autor se reivindica como parte y se presenta como miembro y portavoz cualificado.» (21). Con ello, como ya comenté líneas antes, Díaz del Castillo puede multiplicar su voz para incluir a los conquistadores en dentro de sí: se vuelve vocero de su nación. Así, también, se vuelve un narrador ejemplar dentro de su propio marco histórico hacia el futuro, respecto a otros trabajos inscritos bajo la misma línea de la crónica de Indias.

Por otro lado, la *Historia general*... surge desde otra óptica, aunque puede asemejarse con el trabajo *bernaladiano*. Bernardino de Sahagún, quien nació en España entre el año 1499 y 1500, tomó parte en dos polos: la labor misionera y la escritura enciclopédica. Al poco tiempo de ordenarse como sacerdote en la Orden de San Francisco, hizo un viaje a la Nueva España, en

compañía de un conjunto de frailes. Su finalidad, en un inicio, fue la enseñanza de la lengua latina en los colegios recién instaurados en América. A los pocos años de su llegada, cerca de 1540, tomó interés en los fundamentos del México prehispánico. Según Ángel María Garibay, en el proemio de su edición, al mismo tiempo el misionero tuvo por encargo una ardua investigación para la escritura del libro de fray Toribio de Benavente.

El mismo Sahagún, en su apartado dirigido al lector, explica que su trabajo posee un vínculo, de alguna forma, con la obra lexicográfica de Ambrosio Calepino. En su caso, la *Historia general...*, con sus cualidades divulgativas, funciona para la comprensión de la lengua mexicana, el náhuatl, así como Calepino escribió para la enseñanza del latín. El autor asegura

Pero eché los fundamentos para (que) quien quisiere con facilidad le pueda hacer [aprender], porque por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Virgilio, y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina. (19).

Otra de sus intenciones al redactar su texto, estriba en la capacidad de construir una suerte de radiografía de la cultura prehispánica, que abarque todas las materias conocidas por la sociedad donde vivió; con el fin de difundirla para conocimiento del mundo, en general. Por ello su valor totalizante, que toca tópicos como la ciencia —con la seudociencia como contraparte—, el lenguaje, el arte, la religión, la gastronomía, entre muchos otros.

Por otro lado, en su artículo, «Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿Erradicación cultural o conservación enciclopédica» (2010), David Solodkow explica un problema sobre los discursos de algunos misioneros, entre ellos el mismo Sahagún,

principalmente. Escribe que el autor, en su afán por comprender los significados de la cultura indígena y así contribuir a la evangelización, construyó una *gramática de la alteridad*, donde el análisis de la cultura ajena pasaba el filtro del pensamiento occidental (204). Por tal motivo, la *Historia general...* resulta en un compendio de observaciones de la cotidianidad mesoamericana a partir de los propios juicios que el autor tiene sobre la realidad que, a su vez, son un reflejo de la epistemología que propone: las bases de la cultura indígena le resultan erradas, por lo que resta dar a conocer una alternativa que llevará a los indígenas hacia la cimentación de una sociedad nueva que surja de los valores de la cultura dominante.

Más adelante, a respecto de la naturaleza propia de la crónica, Solodkow apunta qué motivaciones confluyen en su narración. A su vez, es el objetivo de la misma investigación. Nos dice que el germen de su escritura parte de dos instancias: el reconocimiento de la riqueza cultural indígena y la aversión hacia lo que le resulta diferente en su sistema de creencias, desde la religión hasta la política. Esto dio como resultado una paradoja en su discurso: se preservan los vestigios de la cultura destruida, pero se cosifican al sumarse al conocimiento general de Occidente. (204). Dicha contradicción discursiva derivó en una necesidad por retratar, a través del testimonio, la mayor parte de datos sobre el mundo prehispánico, pero también por desterrar todas aquellas conductas que superaran los límites de la moral cristiana, en la cual Sahagún estaba inscrito bajo su labor misionera. En ese sentido, la *Historia general...* surge, también, como un aparato con valía utilitaria, por su significación historiográfica y su función en el ejercicio del poder.

Siguiendo el repaso de la estructura intrincada del texto, respecto a las contradicciones internas de la *Historia general...*, así como a las intenciones adoctrinantes de su autor, retomo otra de las nociones que Solodkow escribe en su artículo. Nos comenta que

la etnografía sahumiana debe entenderse como un dispositivo estratégico de penetración y control cultural y la palabra de los “informantes” indígenas como una palabra sometida a la violencia de la interpretación eurocéntrica filtrada por la epistemología religiosa, el archivo enciclopédico y los múltiples procesos de traducción y edición que la envuelven. (204).

De este modo, es posible concebir este texto como un modelo de estudio limitado en sus alcances. Aunque sus fuentes fueran individuos indígenas, inscritos en la sociedad prehispánica, la real dimensión de la *cultura otra* no superaba las fronteras teóricas que postulaba Sahagún en el texto. Lo que es más: la dirección que tomó el texto iba dirigida hacia lectores no indígenas — en esta categoría caben, a mi parecer incluso, aquellos indígenas que abandonaran la conciencia de serlo—, como escribe en su nota «Al lector».

En síntesis, para hablar de las intenciones escriturales de Sahagún en su extenso trabajo que ofrece en la *Historia general...*, es necesario distinguir la ejecución de un modelo dentro de la escritura *sahaguniana*: el control sobre las semejanzas y las diferencias entre la cultura dominante y la dominada en un plano semántico. Aunque Sahagún retome el trabajo lexicográfico de Calepino para explicar la génesis de su estudio y su finalidad didáctica, Solodkow nos menciona que los franciscanos «no tenían por objetivo la preservación de la cultura indígena sino más bien todo lo contrario, esto es, conocer con certeza los modos en que el dogma católico y sus complejas nociones teológicas (espíritu santo, trinidad, gracia divina, etc.) podían ser traspasados al náhuatl sin sufrir una disminución en su significado o sin causar confusión y mezcla entre las religiones rivales (el horror sincrético)». (208). Desde ese criterio, el diálogo entre culturas, mediado por el autor, favorece la privación del capital cultural indígena para la implantación de un paradigma cristiano que se adecua según las necesidades de la

Conquista. Este rasgo de violencia simbólica, desde la institución misionera, fue un componente indispensable para la coerción indígena, al lado de la victoria bélica sobre el territorio físico de América.

Con ello, es posible comprender que las implicaciones propias de la escritura alcanzaban niveles extraliterarios. En este caso, la imposición de una nueva doctrina. Si bien ambos textos, la *Historia verdadera...* y la *Historia general...*, funcionan como aparatos que recurren a la historicidad para su estructuración, es importante, para este trabajo comparativo, hacer una distinción entre ellos:

Por un lado, Díaz del Castillo escribe su crónica bajo la noción de lo heroico, la celebridad y la defensa argumental de aquello que observó. En ese sentido, su tono escritural puede denominarse como *soldadesco*, si atendemos a su papel dentro de los acontecimientos que relata: como conquistador y como ejecutor de labores bélicas en Mesoamérica.

Por otro lado, Sahagún redacta su libro a partir de la idea didáctica, la doctrina, la conversión e incluso la lingüística. Por tal motivo, puede considerarse como *misionero*: su desarrollo posee un cariz ideológico. Recordemos su búsqueda de adaptar a la población indígena al pensamiento europeo mediante la educación en la fe cristiana.

En suma, luego de la revisión de fragmentos propios de ambas obras, definimos su finalidad común en terminar con la diferencia, en busca de lo homogeneización en nuevos territorios: siempre bajo el molde que los autores otorgan.

1.2 De la crueldad: Bernal Díaz del Castillo

La sociedad europea de finales de la Edad Media mantenía al cristianismo como el modelo a través del cual la cotidianidad se acoplaba. La vida sexual no estaba exenta de este tamiz. De este modo, todas las relaciones humanas debían seguir un canon —heterosexual, para

el caso—. Al incumplirse, existían varias soluciones por parte de la religión. A partir de esta normativa, se reconoció una serie de pecados *contra natura*, como la sodomía, por mencionar un ejemplo. Dichos pecados debían evitarse para alcanzar la salvación divina.

A respecto de la construcción de este canon, Rafael Mérida Jiménez, en su artículo «Sodoma, del Viejo al Nuevo Mundo» (2007), escribe lo siguiente

El ser humano, así, conformado a imagen y semejanza de Dios, sólo puede ser recipiente de la voluntad primigenia para la que Adán y Eva fueron moldeados, de acuerdo con el relato sagrado del Génesis. [La procreación, en exclusiva.] El placer será aplastado y valorado como argucia satánica, como pérdida de la Virtud, como representación del Mal. (97)

A esta sociedad perteneció Díaz del Castillo, quien vivió en un contexto que, a partir de valores concretos, prohibía diversas prácticas sexuales. Tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, estas nociones fueron empleadas con el fin de proteger la imagen del sujeto español respecto a la sociedad extranjera que recién conocían los conquistadores. De este modo, por ejemplo, se arraigó una «creencia xenófoba de que sólo elementos de otras nacionalidades eran susceptibles por naturaleza de cometer prácticas sodomíticas», según comenta Mérida (96).

Dicha configuración discursiva se enlaza con la reivindicación del sujeto español en la historia. Al retratarse como personaje protagonista de su crónica, el autor se establece a sí mismo, de manera inevitable, como un representante de su nacionalidad en un espacio geográfico que le es ajeno, Mesoamérica. Asimismo, como un portavoz de la sociedad a la que pertenece, al lado de otras figuras fundamentales en el conflicto: En la *Historia verdadera...* es notable cómo, en algunos pasajes, Díaz del Castillo hace referencia a la participación de Hernán

Cortés, junto con la suya propia, desde su punto de vista de los hechos. Eso sí, influida por el elogio y el dogma.

Este afán se engarza con una suerte de justificación de la conquista. En ese sentido, esta afirmación permite abrir el debate para examinar la construcción de la óptica *bernaladiana* como una idealización: el empleo de una serie de normas a seguir para regular a la sociedad, aunque poco se apege a las circunstancias reales de los acontecimientos. Así, elementos dispares, tales como la imposición de la religión cristiana en la conquista de América, junto con la corrección de la naturaleza sexual de los nativos sobre la cual abundó el cronista, servirían para construir un discurso que Díaz del Castillo quiso excusar a través de la escritura.

Sin embargo, dicha estructura textual no se libró de desatinos. En su flujo narrativo se encuentran diversas contradicciones internas que nutren la complejidad de la óptica *bernaladiana*. Por ejemplo, Díaz del Castillo afirma, en el primer capítulo, que no faltará a la verdad, así como tampoco ensalzará personajes para rebajar a otros (4). Sin embargo, luego reprueba las crónicas de Francisco López de Gómara, refiriéndose a ellas como producto de una escritura *viciosa*, por no coincidir con su historia, en el capítulo XVIII. (59). Lo que es más: le dedica todo ese capítulo a dicha difamación.

Mérida menciona otra contradicción interna del discurso en la *Historia verdadera*.... Para ello, cita a William Mejías-López y delata el carácter paternalista de Díaz del Castillo, no exento de incoherencia. En este caso, según comenta, el cronista emplea el término de la sodomía fuera de su connotación sexual para utilizarlo con fines religiosos que contradicen los fundamentos de su propia religión. Por otro lado, cuando hace referencia a ciertas *palabras amorosas* que dice Cortés a los nativos, en el primer fragmento; a las *cosas feas* que cometen los indígenas, en el siguiente; y a las *torpedades* de la sociedad mesoamericana en el tercero. (98).

Aunque el tono del autor parta de una postura rectora, en cuanto a poder discursivo, es notable el cómo utiliza ciertos conceptos según sus necesidades en la persuasión del narratario.

En el siglo en que Díaz del Castillo escribió su crónica, el sistema cultural europeo era distinto a como lo conocemos en la actualidad. Según escribe Rolena Adorno, en el artículo «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad» (1988), «la mentalidad europea no se preguntaba si la nueva humanidad se ubicaba fuera de los esquemas antropológicos escolásticos sino donde se encontraba dentro de ellos [...] El modelo epistemológico era la similitud.» (55-56). Dado el caso, y si tomamos en cuenta las diferencias abismales entre los modos de concebir la sexualidad de ambos grupos sociales —conquistadores y conquistados—, resulta prudente estimar que la óptica europea consideraba antinatural al sujeto americano.

En un fragmento del capítulo LI, justo cuando el mismo Díaz del Castillo, junto con Hernán Cortés, sostienen un diálogo con el Cacique Gordo —Xicomecóatl, gobernante de Cempoala— a respecto de los sacrificios y la sodomía practicada por el pueblo, es notable que, a través del discurso, el cronista encumbra su posición de poder: confía en que su palabra vale para rectificar el carácter de la sociedad cempoalteca. Xicomecóatl le asegura que no tiene a bien abandonar los sacrificios, dado que le brinda salud y buenas sementeras a los cempoaltecas; en cuanto a la práctica sodomítica, menciona que pondrán resistencia a dicho acto para que no se repita. A respecto de dicha respuesta, menciona Díaz del Castillo

todos nosotros [Cortés y su armada] vimos aquella respuesta tan desacatada, y habíamos visto tantas crueldades y torpedades, ya por mí otra vez dichas, no las pudimos sufrir. Entonces nos habló Cortés sobre ello y nos trujo a la memoria unas buenas y muy sanctas dotrinas, y que ¿cómo podíamos hacer ninguna cosa buena si no volvíamos por la honra de Dios y en quitar los sacrificios que hacían a

los ídolos? Y que estuviésemos muy apercebidos para pelear: si nos viniesen a defender, que no se los derrocásemos, y que aunque nos costase las vidas, en aquel día habían de venir al suelo. Puesto que estamos todos muy a punto con nuestras armas, como lo teníamos de costumbre para pelear, les dijo Cortés a los caciques que los habían de derrocar. (159)

Aquel llamado de guerra ante la diferencia de modos de vida llama la atención frente al acoplamiento forzado que pretendían los conquistadores. Cuando el pueblo cempoalteca se niega ante su petición, queda el conflicto bélico como su única alternativa. Destaco, del fragmento citado líneas antes, el uso de los términos *crueldades* y *torpedades*. De acuerdo al Diccionario de Autoridades, *crueldad* es definida como «Inhumanidad, impiedad, fiereza de ánimo» (s. p.); una de las entradas de *torpedad* se corresponde con «deshonestidad, è impureza» (s. p.), otra con «acción indigna, è infame» (s. p). Es decir, los actos rituales de Cempoala eran inhumanos, impuros e infames, entre otros adjetivos, según la comprensión del sujeto español. Sobre estos términos y su relación, dentro de la misma obra, me remito a escribir más adelante.

Esta diferenciación, hilvanada por la justificación de la guerra con fines religiosos, es un ejemplo de los límites culturales entre mesoamericanos y españoles durante el siglo XVI. Recojo una de las conclusiones dichas por Adorno, en el mismo artículo: «Los discursos creados sobre —y por— el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro» (66). En ese sentido, ambas culturas, dentro de la escritura *bernaldiviana*, se encuentran en desbalance: los españoles, al poseer el conocimiento de la religión y de la doctrina santa, se ubican *sobre* los mesoamericanos. Para ellos era una misión más para honrar a Dios, adoctrinar y deshacer los actos impuros en el nuevo continente.

En otro fragmento del capítulo LXII, cuando el cronista pretende viajar a Tlaxcala, se hace hincapié, en especial a lo dicho por Cortés a través de sus mensajeros, en los alcances de esa reunión con los gobernantes. En dichas palabras se filtra, entre otros asuntos, uno de los ejes de la conquista. Dice,

Y estuvimos aguardando respuesta aquel día y otro. Y desde que no venían, después de haber hablado Cortés a los principales de aquel pueblo y dicho las cosas que se convenían decir acerca de nuestra santa fe, y cómo éramos vasallos de nuestro rey y señor, que nos envió a estas partes para quitar que no sacrificuen ni maten hombres ni coman carne humana ni hagan las *torpedades* que suelen hacer, y se les dijo otras muchas cosas que en los más pueblos por donde pasábamos les solíamos decir. (189-190; *el énfasis en itálicas es mío*).

En la categorización de Díaz del Castillo, si atendemos a la anterior mención de las torpedades cometidas por los mesoamericanos, el sacrificio, el canibalismo y la sodomía se encuentran bajo el mismo nivel de inhumanidad. Al mismo tiempo, aísla a sus practicantes de su especie: los sodomitas ya no son humanos. Por ello, debe forzárseles a abandonar este ejercicio sexual, impartirles el cristianismo para devolverles la humanidad, comprendida como el modelo social mantenido por la sociedad europea del siglo XVI. Esta intención justificativa, junto a la reivindicación de los valores cristianos frente a la Conquista, se materializa a través de la observación del otro como entidad antinatural.

A pesar del choque que supuso la Conquista, ambas culturas convivieron en el mismo espacio. En sus misiones, Díaz del Castillo y compañía, observaron el modo de vida de los distintos pueblos indígenas. En dichos encuentros, se construyó la mirada del cronista. He hablado sobre la búsqueda de la similitud como una estrategia de alteridad. Por otro lado, atiendo

también la teoría de la hibridez. Según menciona Alfonso de Toro en su artículo, «Escenificaciones de la representación de la ‘otredad’ y ‘alteridad’: estrategias de hibridación en discursos premodernos en Latinoamérica» (2006), la hibridez consiste en la complicada conjunción de religiones, culturas y etnias, a partir del reconocimiento de las diferencias dentro de un territorio común. Asimismo, se trata de un acto comunicativo transcultural de la otredad, así como de la recodificación del otro, desde la negociación simbólica entre lo que es propio y lo que es ajeno, extraño. La estrategia de la hibridez se trata de la superación de oposiciones semejantes construidas como unidades ontológicas; una forma de responder al fenómeno del choque cultural, porque insiste en conectar el pasado para comprender el presente. Es fácil confundir, según de Toro, este concepto con el sincretismo y la heterogeneidad. Sin embargo, estos últimos se enfocan, únicamente, en la diversidad religiosa y étnica. No implican una estrategia que estudie los fundamentos de la diferencia/diferancia. (34-35)

En su crónica, Díaz del Castillo reconoció que distintas expresiones de la sexualidad coexistían dentro de un mismo terreno. Lejos de comprenderlas, pautó una diferencia entre su propia concepción del mundo —influida por el pensamiento cristiano de la época, como ya mencioné; donde la heterosexualidad era el modelo a seguir para las relaciones y donde la sodomía era un pecado digno de castigo divino, más aún si se trataba entre individuos homosexuales— y la complejísima red simbólica entre la sexualidad y los rituales en Mesoamérica.

Esta hibridez no parte de la comprensión del otro como ser independiente, sino como materia que debe ser moldeada con miras a cumplir una encomienda mayor. Pensemos en que Díaz del Castillo, como soldado que busca honrar a Dios y servir a su reino, según menciona en el capítulo LXII (192), desea que dichas normas que rigen su labor, sean las que ahora rijan la

vida en Mesoamérica, tierra plagada de desorden y caos. No queda exenta la conciencia de la corporalidad, donde esta perspectiva cobra mayor relevancia.

De Toro apunta, a respecto de la representación corporal en la hibridez mediática, que el cuerpo

lo entendemos como una cartografía representacional de la historia, memoria, sexualidad, poder, pasión, violencia, tortura, etc. El cuerpo es una escenificación de sí mismo y punto de partida de un proceso de significación y diseminación; ya no es más una estructura subordinada, metáfora o puente para elementos extraños al cuerpo, sino representación o presentación (*Körperschrift*) (cfr. A. de Toro 2001, 2001a, 2004b). El cuerpo como historia y memoria es el lugar de representación de la historia colonial, punto de compresión o condensación de diversas estructuras, lugar de concretización del deseo. (35)

En dicha conceptualización, cabe destacar que el cronista busca la prohibición de las prácticas no cristianas que tienen que ver directamente con el cuerpo. Sin embargo, también es notable que, desde su construcción textual, escriba sobre lo *propio*, en un cuerpo ajeno. En el capítulo XCI, abunda sobre la apariencia física de Moctezuma y hace especial énfasis en su libertad de sodomías, en su limpieza. Características válidas, según su perspectiva del cristianismo. Sobre ello, escribe

Era el gran Montezuma de edad de hasta cuarenta años, y de buena estatura e bien proporcionado e cenceño e pocas carnes, y la color ni muy moreno, sino propia color e matiz de indio, y traía los cabellos no muy largos, sino quanto le cubrían las orejas, e pocas barbas, prietas e bien puestas e ralas, y el rostro algo largo e alegre, e los ojos de buena manera. E mostraba en su persona, en el mirar, por un

cabo amor, e cuando era menester, gravedad. Era muy polido e limpio, bañábase cada día una vez, a la tarde. Tenía muchas mujeres por amigas, hijas de señores, puesto que tenía dos grandes cacicas por sus ligítimas mujeres, que cuando usaba con ellas, era tan secretamente, que no lo alcanzaban a saber sino alguno de los que le servían. Era muy limpio de sodomías. (283)

Aunque este pasaje contradice el hecho de que la poligamia de Moctezuma, como el modo de organización por excelencia, sea indeseable según los cánones del cristianismo, el cronista los reconoce como lícitos. Esta contradicción interna en el discurso puede justificarse si consideramos que las relaciones de Moctezuma no salían de la heterosexualidad y que era un agente del poder en Mesoamérica. Sobre este fragmento, Mérida menciona que «la sexualidad y su secreto ejercicio, así como su prolijidad erótica y su estatuto social engrandecen a Moctezuma, al tiempo que, por supuesto, magnifican a quien le venció (Hernán Cortés) y, de paso, a quien le acompañó tan de cerca (el propio Bernal Díaz del Castillo).» (98). Así, este ejemplo funge como prueba de la reivindicación propia, así como de la manipulación de la información con fines específicos.

A propósito de esto último, María del Carmen Martínez explora la figura del cronista frente a la escritura. Martínez discute su posición de escritor, así como la influencia que tuvieron algunos de sus oficios como escribano y como miembro del Consejo de Indias. De la misma forma se abre el debate en torno a sus motivos para dejar testimonio escrito de la conquista de América en la *Historia verdadera...*, aún en su vejez. Sobre este tópico, Martínez expone que la narración oral, en la que no faltó la exageración y un claro deseo de aparentar, dio paso a la escrita, tarea en la que el antiguo conquistador se sintió cómodo (re)escribiendo. Bernal Díaz utilizó la escritura como memoria de sus méritos,

expresión de su descontento y reivindicación colectiva en la que el «yo» se funde con el «nosotros». Su *Historia* fue considerada un mérito más que añadir a las acciones de guerra y así lo esgrimieron sus descendientes en sus peticiones y promoción. (404)

A partir de la confrontación entre su propia mirada del mundo occidental, Díaz del Castillo construye su observación de lo ajeno, lo otro, en Mesoamérica. Sin embargo, distintos móviles, tales como la reivindicación personal, la justificación de actos de agentes terceros, le hacen manipular los hechos. En el campo de la sexualidad, define ejercicios reprochables, como la sodomía, desde un punto de vista subjetivo, que cambia según las necesidades del discurso. En su suerte de hibridez discursiva, posiciona al nativo como un ser antinatural y pecador que debe rectificarse con ayuda de la religión y lo considera inferior en su categorización, manteniéndose en un estatus más elevado, de poder y de capacidad enunciativa. Así, el resultado de la colisión de culturas reside en el cuerpo ajeno y su significado a partir de la oposición entre sujetos.

1.3 Del sacrilegio: Bernardino de Sahagún

Más allá de su labor didáctica en la enseñanza del latín a los indígenas, Sahagún dedicó gran parte de su vida, desde 1540, a investigar la cultura y las costumbres de los nativos. A través de informantes, logra conformar un gran *corpus* donde confluye un cúmulo de datos valiosos sobre la vida indígena: la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, llamada también *Códice Florentino*. La distinción entre ambos documentos radica en una cuestión lingüística. Ambas se sostienen por doce volúmenes, pero la segunda consiste en una versión bilingüe a dos columnas: a la izquierda, en español; a la derecha, en náhuatl. Para el presente trabajo recurro a la primera, escrita exclusivamente en español. Trabajo, además, fragmentos de los libros quinto, sexto, séptimo, décimo y undécimo.

En primer lugar, en algunas de sus cuartillas, desde su posición como misionero y cronista, opina al respecto de las prácticas sexuales de los mesoamericanos. En la mayoría de los casos, con una connotación negativa ante lo que observa.

Respecto a la sodomía, explicada en el libro décimo, que trata sobre los vicios, Sahagún define al sodomita, o somético, como «abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes, y el hedor y fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir, por el asco que da a los hombres; en todo se muestra mujeril o afeminado, en el andar o en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado». (540).

Ejemplos como el anterior marcan una pauta desde la cual analizar su discurso: el rechazo. Esa postura negativa ante una realidad en un continente extranjero, nos habla de una actitud de repudio que busca el castigo ejemplar con un fin adoctrinante. Para evitar que se practique la sodomía, propone un castigo con fuego. Aunado a esto, relaciona, al menos semánticamente, el ejercicio de la sodomía con la abominación, lo detestable, lo feo y lo asqueroso. Con este catálogo de perspectivas ante el fenómeno, deja entrever un fragmento de su óptica.

Ahora bien, para tratar el concepto de la sodomía debe partirse del contexto cultural español donde acontece dicha acusación. Sabemos que se trata de una actividad penada por el cristianismo, considerada como un vicio, una degeneración de la virtud. Por tal motivo, el repudio hacia sus practicantes tiene cabida dentro de la esfera social. Mérida Jiménez, en el artículo citado con anterioridad, escribe que toda incriminación de sodomía poseía objetivos políticos y económicos, dado que ameritaba una condena más radical que otra clase de delitos. Este defecto incurría en la noción de pecado nefando, así como de la intervención diabólica y la herejía. (93).

En ese sentido, dicha prohibición, más que legal o política, tenía un peso religioso: ya no se comete un crimen, sino un pecado grave que tendrá su costo para ser perdonado. Tal así lo plasma el edicto contra la sodomía de los reyes católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, que fungió como aparato represor de la actividad, por ejemplo.

Por otro lado, así como Díaz del Castillo, Sahagún dedica unas palabras al caso de la región Huasteca: sus habitantes vivían en la desnudez, cometían incesto y practicaban sacrificios con el sexo como móvil. A propósito de este acontecimiento, Patrick Johansson, en su artículo «Erotismo y sexualidad entre los huastecos» (2006), examina el carácter ritual detrás de las manifestaciones eróticas de los habitantes de la Huasteca, así como a los prejuicios de Sahagún y Díaz del Castillo respecto a estos cultos. Ambos se escandalizaron ante la desnudez en la vida cotidiana, el culto a la figura fálica y la homosexualidad, sin considerar que el papel que tenía la sexualidad dentro de la cultura era indispensable.

El investigador explica que estos actos tenían un propósito mágico-religioso dentro de espacios definidos por cuestiones socio-éticas que proponía la moral, la ley e, incluso, el arte prehispánico. No obstante, así como con otros ámbitos de Mesoamérica, la visión de los conquistadores, así como su interpretación de los hechos que relatan están distorsionados por la incompreensión y la mala percepción. (párr. 2-4).

Por una parte, la lógica social de la comunidad huasteca aceptaba esas prácticas bajo una mirada ritual, incluso religiosa. Al asistir a un terreno desconocido, tanto espacial como culturalmente, el cronista, desde una perspectiva plagada de incompreensión de estos valores rituales, narra lo observado a través del tamiz de las propias creencias y de un sistema religioso colectivo que partía de lo permitido por la Iglesia en cuanto a asuntos sexuales. Si el cuerpo, como envase de un fin superior, era profanado, alcanzaba el nivel de sacrilegio.

El nativo debía seguir un código específico para alcanzar la rectitud, la aceptación por parte de la sociedad española. Por ejemplo, en el capítulo XXI del libro sexto, el misionero apela directamente a la abstinencia con el fin de la perfección. Aunque, en esta nota, se dirige en específico a los hombres. Sahagún se dirige a su narratario, escribiéndole lo siguiente

Nota otra cosa, hijo mío, que ya te casen, (y) en buen tiempo y en buena sazón tomes mujer, mira que no te des demasadamente a ella porque te echarás a perder, aunque es así que es tu mujer y es tu cuerpo; conviénete tener templanza en usar de ella, bien así como el manjar, que es menester tomarlo con templanza [...] mira que no sigas al deleite carnal porque pensarás que te deleitas en lo que haces, y que no hay otro mal en ello, pero sábetete que te matas y te haces gran daño en frecuentar aquella obra carnal. (343).

Esta advertencia, no carente de contención, se refiere al autocontrol de las necesidades del cuerpo, incluso en comparativa con la alimentación, para suplirlas con la salvación divina. La perfección se vuelve un atributo deseable.

Sin embargo, el género femenino no quedó exento de observaciones por parte de este autor. En específico, Sahagún reprueba la prostitución. En el pueblo nahua, las llamadas *ahuianime* se dedicaban a la seducción y al cortejo sexual. Esto con un fin ritual, dada la época del año. A pesar de la mecánica social detrás de esa práctica, sólo destinada a determinadas mujeres, el misionero las relaciona a todas con asuntos impuros. Según Miriam López Hernández, en su artículo «*Ahuianime*: las seductoras del mundo nahua prehispánico» (2012), a estas mujeres se las vinculaba con la ebriedad, con la pereza y con el desenfreno. Prueba de este pensamiento radica en los *huehuetlatolli* [discursos morales], cuya función consistía en sosegar la frecuencia de la vida sexual indígena, bajo la excusa del daño fisiológico. (419).

Un ejemplo de estas descripciones radica en el capítulo XIX, del libro sexto. En su tono, se inscribe cierta conducta paternalista, con intención de educar. Dirigido especialmente a las mujeres, Sahagún escribe

Mira también, hija, que nunca te acontezca afeitarse la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas, carnales; los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, y las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, y andan como locas y borrachas; éstas se llaman ramera [*ahuianime*]. (335).

Esta marca se potencia con la adjetivación de la figura de la *ahuianime*: la locura y la embriaguez. Esta óptica negativa le sirve como ejemplo para evitarse. Aunado a ello, se le suma la maldad y la desvergüenza. Más adelante, indica cuál es el modo esperado en que la mujer debe comportarse para no ser reconocida como *ahuianime*, ramera, en el mismo capítulo

Mira, hija, que en el andar has de ser honesta, no andes con apresuramiento ni con demasiado espacio, porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento; andando llevarás un medio, que ni andes muy de prisa ni muy despacio, y cuando fuere necesario andar de prisa hacerlo has así, (que) por eso tienes discreción; [...] Cuando fueres por la calle o el camino no lles inclinata mucho la cabeza y muy erguida, porque es señal de mala crianza [...] no hagas con los pies meneo de fantasía por el camino, anda con sosiego y con honestidad por la calle. (335)

Como ya mencioné anteriormente, esta ruptura con el canon moral que debiera regir el cuerpo, en el sentido cristiano, se convertía en una actividad sacrílega. Según lo que nos dice el Diccionario de Autoridades, se reconoce al *sacrilegio* en dos acepciones: en primer lugar, como

la «Lesión ò violencia de cosa sagrada. Es pecado contra la virtud de la Religión, en tres maneras, real, personal y local» (s. p.); en segundo, «Por extensión se toma por la violencia, ò desprecio de alguna cosa venerable, aunque no sea sagrada.» (s. p.). En ese sentido, la falta de respeto ante algo venerable, o sagrado, según sea el caso, afecta directamente al individuo que la practica. Mediante costumbres reprochables, como la sexualidad exacerbada, la prostitución o los sacrificios a figuras divinas que no correspondieran al dios cristiano, no había otro camino que la condenación. Por ello, desde su posición de misionero, se encargó de tachar y corregir, construyendo, a través de la escritura, una suerte de manual para vivir en la América conquistada.

1.4 La malinterpretación de la sexualidad indígena

Los españoles, según lo atestiguan algunas crónicas de Indias, impulsaron el castigo de varios ejercicios sexuales. Consideraban que eran inmorales y que perjudicaban la vida pública y privada. Según la *Historia de la sexualidad en México* (2008), José Luis Trueba Lara, los cronistas —en específico Díaz del Castillo y Sahagún— establecieron una suerte de moral cristiana y definieron que el Nuevo Mundo era «un territorio de endemoniados y la mayoría de los sacerdotes católicos no podían juzgar de otra manera lo que ocurría ante sus ojos.» (25)

En ese sentido, consistió en una cuestión social-religiosa. Su modelo impuesto rechazaba la sexualidad no hegemónica, cuyas bases no podían analizarse desde la polarización entre Dios y todo lo que no lo es, los «demonios»: aquellos «enemigos del género humano», como los llama Sahagún en su *Confutación* en el libro primero de la *Historia general...* (57); o las «malas figuras» que incitaban a la práctica de la sodomía, como los nombra Díaz del Castillo a partir de la descripción de los ídolos de barro que encuentra en Yucatán en el segundo capítulo de la *Historia verdadera...* (12).

Trueba Lara examina los discursos testimoniales que dejaron los cronistas antes mencionados. Asimismo, asevera la existencia de la multiplicidad de prácticas sexuales en el contexto prehispánico: desde el concubinato —como pecado que involucra la unión libre entre dos personas, lejana de la institución del matrimonio cristiano—, la poligamia —que, en sí misma, confronta la pauta moral de contar con una única pareja ante los ojos de Dios, llegando al adulterio— y la prostitución, que, según Trueba Lara, «era una realidad en el mundo mesoamericano; la claridad de las palabras de fray Bernardino de Sahagún impiden cualquier asomo de duda.» (201). Además, compone diversas teorías que enlazan la sexualidad del pasado prehispánico con nuestro presente inmediato. El investigador afirma que la reprimenda hacia los nativos fue impulsada, en gran medida, por los autores de las crónicas de Indias.

Entre los temores de Sahagún se encontraban los ejercicios lejanos de la heterosexualidad. Si bien estas costumbres ya existían en el periodo prehispánico, mantuvieron su vigencia en la Colonia: «Entre las formas más reprimidas de la sexualidad estaba el pecado llamado nefando o sodomítico, hoy entendido por homosexualidad. Se concebía como una de las peores manifestaciones de la sexualidad y casi siempre se entendía como un problema entre hombres. El lesbianismo apenas tuvo resonancia en Nueva España.» (211)

Por otro lado, Díaz del Castillo tergiversa lo observado y escribe a partir de ello, lo cual deviene en malinterpretación. En el artículo «Doña Marina y el Capitán Malinche» (2001), Margo Glantz explora la figura de doña Marina en el entorno de la colonización. Su materia prima en la investigación es la *Historia verdadera...* de Bernal Díaz del Castillo. El presente trabajo recoge el concepto de «objetualización» para su desarrollo teórico.

Respecto a su definición, Glantz afirma que, en la conquista, las mujeres pasaron a ser personajes anónimos, incluso colectivos: «forman parte de un botín de guerra y los soldados se

sirven literalmente de ellas para resolver sus necesidades domésticas y cotidianas, esto es, la comida y el sexo.» (párr. 1) Para el caso habla de la alianza entre españoles y tlaxcaltecas, a la derrota de estos últimos, que termina con la cesión de las mujeres del pueblo a los conquistadores con el fin de pactar un acuerdo. Esta noción nos presenta a la Conquista, también, como un conflicto mercantil que involucró la divergencia entre quienes poseían mayor fuerza y recursos y quienes no. Esta cuestión política es notable en el caso de la invisibilización del cuerpo femenino en la *Historia verdadera...*: según Glantz, para Díaz del Castillo, las mujeres desaparecen del discurso si no es para destacar su belleza. Asimismo, los conquistadores logran enlazar su concepto de *legimitidad* con cuestiones sexuales. Su pudor les «prohíbe verbalizar el acto sexual, un coito ejercido con mujeres ilegítimas, tomadas como concubinas, aunque sean de noble descendencia, y las que, para licitar el coito, deben antes ser bautizadas.» (párr. 28)

Las mujeres adquieren presencia al ser comparadas con otros hombres, tal es el caso de doña Marina. Esto no sucede al referirse en exclusiva a las figuras masculinas, quienes se vuelven instrumentos para la guerra. Esta marca nos arroja pistas para comprender la asunción de poder de los conquistadores, respecto a la sociedad indígena. A partir de la concepción propia de la corporalidad española, en contraste con la indígena, resulta la preponderancia discursiva que le brinda autoridad a los conquistadores, en materia religiosa y sociocultural.

Sobre este punto, Glantz apunta que el acto mismo de la conquista está ligado a la virilidad, porque la lucha es cuerpo a cuerpo, donde se desgarran, se abre y se hiere. En ese sentido, el castigo de los conquistadores vulnera la integridad de los opositores al nuevo modelo por considerarlos transgresores. En dicha punición, algunos españoles resultaron juzgados, en aras de mantener el orden: se les azotaba y se les cortaban las manos o los pies. (párr. 16)

Es notable una óptica del cuerpo español que estima que la virilidad es sinónimo de fuerza: atributo que vulnera, en consecuencia, a los indígenas. Este discurso no admite categorizaciones. En ese sentido, es posible notar la hibridez discursiva, que ya mencioné anteriormente, que posiciona al conquistador sobre el nativo y le atribuye características negativas, despreciables, a partir de un criterio que lo valoriza en materia de comercio. Desde su posición, alcanza, en varias de sus justificaciones ante el hecho narrado, un estatuto de misionero.

1.5 Hacia un modelo de la negatividad

Como ya había comentado en líneas anteriores, los conquistadores y los misioneros, más aún quienes dejaron testimonio escrito de lo acontecido en el Nuevo Mundo, construyeron una óptica basada en la comparación y la antítesis respecto a la cultura ajena. Para atender al caso de Sahagún recupero algunos apuntes de Solodkow en su artículo, «América como *traslado del infierno*: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España» (2010), donde analiza cuál fue el trabajo que hicieron los misioneros, incluso los evangelizadores, respecto a los rituales y las expresiones culturales de los indígenas. En sus cuartillas, postula que

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”. (175).

Con ello, podemos afirmar que lo observado de la cultura dominada atravesaba el tamiz ideológico de la cultura dominante. En ese sentido, ambas textualidades, en constante actividad, tomaron el camino de la hibridez. Los signos indígenas sólo podían ser explicados a partir de los

ojos del colonizador. Si obedecían a Dios, encontraban desconcertante aquellas religiones que no hicieran lo mismo. Por tal motivo, optaron por contraponer los conceptos: si los indígenas no seguían a Dios, seguían al diablo, a los demonios. Esta *demonización* abarcó varios ámbitos de la vida mesoamericana: desde los rituales, las costumbres, la lengua misma. Dadas las circunstancias, algunos misioneros, entre ellos el mismo Sahagún, abominaron de tales actos y encontraron una solución al evangelizar, al transformar esos signos, al expulsar al demonio que condenaba a los indígenas al infierno. Al respecto, Solodkow señala que

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. (186).

Con dicha anotación, resulta prudente sopesar la intención misionera durante la Conquista: el indígena visto como un conducto, según a la energía que siga su alma. Para el desconocimiento del nativo acerca del cristianismo, junto con sus normas y rituales, acude la necesidad misionera de una nueva influencia que contrarreste las actividades negativas en Mesoamérica. En otras palabras, la prédica y la fe se vuelven herramientas epistemológicas que funcionan, en cierto modo, a partir de la existencia de un antagonista: el diablo.

Más adelante, Solodkow escribe sobre el caso de fray Toribio de Benavente, quien se encargó de la conversión de los indígenas, a partir de la explicación de la naturaleza de Dios y de su representación en el mundo, en contraposición con su habitual modo de vida. Apunta que 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. (187).

Bajo este pensamiento, los indígenas quedan como meros dispositivos que funcionan bajo una influencia que los rebasa. En tal caso, es el diablo quien los posee para cometer diversas atrocidades. Para ello, se recurre a la conversión total de la religión, la cultura y la organización social para trasladar esos valores negativos hacia el modelo deseable de los conquistadores: el cristianismo. Sin embargo, no se trata de un intercambio sencillo, sino que implicó un diálogo entre la cultura *demoniaca* con la cristiana, donde sus símbolos jugaron un papel importante para la comprensión de las enseñanzas evangélicas.

Un caso donde la simbología se pudo prestar a una interpretación ajena al objetivo principal de la evangelización —comprender que Dios estaba encima de todo conocimiento—, se encuentra en la distinción entre la virgen María y Tonantzin. Solodkow comenta que Sahagún se «encontraba preocupado por las estrategias de encubrimiento indígena, [por lo que] alertará a los misioneros para que no confundan la imagen de la Virgen María con la diosa mexicana Tonantzin» (188).

A continuación, cito el fragmento de la *Historia general...*, que se ubica en el libro undécimo

[...] a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman *Tonantzin*. De dónde haya nacido esta fundación de esta *Tonantzin* no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella *Tonantzin* antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin*, sino *Dios y Nantzin*; parece ésta invención

satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre *Tonantzin*, y vienen a visitar a esta *Tonantzin* de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa (681-2).

En un principio, en la región de Tepeácac, yacía un templo dedicado a la diosa principal del pueblo mexicana, Tonantzin. Aquí se hacían sacrificios en su honor. Más adelante, tras la Conquista, se edificó un recinto para honrar a la Virgen de Guadalupe en la misma locación. Lo que Sahagún refiere es una asociación simbólica entre la imagen de la Madre mexicana y la Madre de Dios, lo cual le parece inadecuado, sospechoso, e incluso satánico. Esto debido a que los indígenas siguen rindiendo idolatría a los dioses que quisieron desterrarse de la creencia popular a través de la nueva iconología cristiana. Con ello, nos aproximamos a una visión negativa, alimentada por una intención evangelizadora que buscaba la cura de una tierra plagada de demonios. Dicha perspectiva contribuyó, aún más, a la conciencia de que la Conquista era una empresa de Dios; así, los conquistadores fungían como sus siervos, actuando en nombre del bien.

Ahora bien, para el caso de Díaz del Castillo, rescato el principio del capítulo CCVIII de su *Historia verdadera...*, donde recupera parte de las intenciones de la Conquista, así como su mirada frente a los rituales, que consideraba violentos e inhumanos. Incluso, el subtítulo es revelador en el mismo sentido: «Cómo los indios de toda la Nueva España tenían muchos sacrificios y torpedades, y se los quitamos y les empusimos en las cosas santas de buena doctrina». Aquí, nos explica lo siguiente

Pues he dado cuenta de cosas que se convienen decir, bien es que diga los bienes que se [sic] han hecho ansí para el servicio de Dios y de Su Majestad con nuestras ilustres conquistas, y aunque fueron tan costosas de las vidas de todos los más de mis compañeros, porque muy pocos quedamos vivos, y los que murieron fueron

sacrificados, y con sus corazones e sangre ofrecidos a los ídolos mexicanos, que se decían Tezcatepuca e Huichilobos. Quiero comenzar a decir de los sacrificios que hallamos por las tierras e provincias que conquistamos, las cuales estaban llenas de sacrificios e maldades, porque mataban en cada un año, solamente en México e ciertos pueblos que están en la laguna sus vecinos, según se halló por cuenta que dello hicieron religiosos franciscos, que fueron los primeros que vinieron a la Nueva España cuatro años e medio antes que viniesen los dominicos, que fueron los franciscos muy buenos religiosos y de santa dotrina; y hallaron sobre dos mil personas chicas y grandes; pues en otras provincias, a esta cuenta mucho más serían. Y tenían otras maldades de sacrificios; y por ser de tantas maneras no los acabaré de escribir todas por extenso, mas los que yo vi y entendí ponné aquí por memoria. Tenían por costumbre que se sacrificaban las frentes y las orejas, lenguas y labios, los pechos y brazos y molledos, y las piernas y aun sus naturas; y en algunas provincias eran retajados y tenían pedernales de navajas con que se retajaban. (963).

En el fragmento anterior, siguen siendo reconocibles las marcas ideológicas respecto a los acontecimientos. El cronista ofrece su punto de vista respecto al entorno y no desaprovecha estas oportunidades para justificar: el destierro por la fuerza de estas costumbres se encuentra detrás de la bandera de la religión, la moral y las santas doctrinas. Como prueba de servidumbre a su patria y a su credo, Díaz del Castillo valora el costo humano, calculado en las muertes de sus compañeros, que tuvo la Conquista. De este modo, entabla un criterio moral: el indígena se trata de un contrincante del bien por proceder bajo el compromiso a sus dioses. Subrayo, incluso, el momento en que el cronista considera inabarcable, a través de un tono hiperbólico, el tópico del

sacrificio en un solo texto, para lo cual sólo retrata lo que comprendió. A pesar de que la misma *Historia verdadera...* se enclava en el género de la crónica soldadesca —como texto que aboga por una serie de ideas que defiende frente a la oposición—, se asoma cierto carácter misionero en su confección. Así lo dejan ver sus referencias constantes a la labor real, cristiana y santa para su ejecución en la cotidianidad: el sermón, la amonestación y el fomento del cristianismo.

Al final de este capítulo, recojo cuáles son las cuestiones principales que conforman el modelo de la negatividad en la crónica *sahaguniana* y *bernaldiviana*: la identificación, no exenta de preocupación, del vínculo entre elementos simbólicos de la cultura prehispánica con la cristiana; la construcción de la figura del demonio como una energía que se encuentra fuera de sus agentes, los indígenas, cuyo influjo determina gran parte de las conductas reprochables que cometen: desde los rituales, los tributos religiosos y la propia epistemología; y el juicio, surgido de la doctrina, que se refleja en los discursos de la Conquista, donde se delimita la frontera entre el bien, representado por el modelo de vida español, y el mal, trazado desde los mismos fundamentos de la sociedad indígena. En específico, el capítulo siguiente tratará sobre la ritualidad prehispánica y su ruptura con los ideales cristianos desde la alteridad.

Capítulo II. Los rituales engañosos

2.1 De los rituales

En este capítulo me centraré en el contraste entre el punto de vista de los cronistas y la práctica de la ritualidad desde diversas vertientes, tales como la relación con la naturaleza, el diálogo establecido con las deidades y los resultados que tuvieron para la cotidianidad prehispánica. Para ello recurriré a nociones tales como el sincretismo, la alteridad y la hibridez, con el fin de dibujar un panorama que permita explicar cómo funciona la óptica negativa hacia los indígenas respecto al poder, la autoridad y el adoctrinamiento de una nueva cultura.

Recordemos que, antes de consumada la Conquista, gran parte de la vida mesoamericana se basaba en símbolos. Aunado a ello, encontraba una base en la ritualidad. Este modelo de vida resultó incompatible con la perspectiva europea de algunos cronistas, como ya comenté en el capítulo anterior. Según lo define Andrés Oseguera, en su artículo «De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México» (2008), el ritual puede definirse como «una expresión del conocimiento tradicional, la puesta en práctica del saber mágico y religioso». (párr. 10). Es decir, es la materialización de la sabiduría cultural a través de distintas actividades. Entre ellas, el ejercicio de la sexualidad, los sacrificios humanos y la religión.

En primer lugar, comprendemos que los sacrificios son parte de ese entramado cultural que sostiene la vida en Mesoamérica. Detrás de su simbología, se encuentran sus virtudes. Como lo expresa Bernal Díaz del Castillo en el capítulo LI de su *Historia verdadera...*, respecto al diálogo entre Cortés y Xicomecóatl para convencer a este último de abandonar la práctica de los sacrificios en su pueblo: su fin era el mantenimiento de las cosechas y el equilibrio de la vida. En

su afán de retratar, logra filtrarse una concepción de la ritualidad, al hacer referencia a sus propias creencias cristianas, y a un castigo, que consiste en el asesinato

Y Cortés les respondió muy enojado que otras veces les ha dicho que no sacrifiquen a aquellas malas figuras, porque no les traigan más engañados, y que a esta causa los veníamos a quitar de allí. E que luego, a la hora, los quitasen ellos, si no que los echaríamos a rodar por las gradas abajo; y les dijo que no los terníamos por amigos, sino por enemigos mortales, pues que les da buen consejo y no lo quieren creer. Y porque ha visto que han venido sus capitanías, puestos en armas de guerreros, que está enojado dellos y que se lo pagarán con quitalles las vidas. (159).

Así como en el caso de Cempoala, la estructura de la cotidianidad mesoamericana fue pronto reemplazada por la religión cristiana según los estándares de la época. Retomo la noción de Adorno (56), respecto a la similitud como el canon a través del cual se mide la vida indígena respecto a la óptica de los conquistadores. Recordemos el ejemplo de la dicotomía Tonantzin-Virgen de Guadalupe en el libro décimo de la *Historia* general... Ahora bien, este antecedente nos funciona para comprender el fenómeno desde la idea de la alteridad. Según escribe De Toro, en el artículo citado en el capítulo anterior, a respecto de la ignorancia de Díaz del Castillo en materia de sacrificios humanos, y algunos ejemplos de estas similitudes indígenas-cristianas, los rituales

comienzan a mezclarse a través de la comparación y la analogía, por ejemplo, la resina que queman los indios para sus ídolos se compara con el incienso en las iglesias cristianas o una imagen de la Virgen María se recodifica como una

“teleciguata”, es decir, como alguien que representa para los indios “las grandes señoras en aquella tierra”. (44).

Los anteriores fungen como ejemplos de este fenómeno. Ahora bien, puede tratarse de un caso correspondiente a la hibridez, ya mencionada anteriormente. A su respecto, el mismo De Toro expone que en un espectro más amplio, más allá de las particularidades y la subjetividad de cada cronista, de sus estrategias y sus pugnas, surge una hibridación cuando los autores se encargan de describir lo que resulta indescriptible, impensable e indecible. Esto incluye los sacrificios, el canibalismo, la sodomía, la homosexualidad, el hermafroditismo e incluso las torturas de los españoles. Así, el discurso se manifiesta desde la consideración, otredad, del indígena como la total negación del cristianismo. Al final, ello legitima, para los propios españoles, la destrucción de dicha estructura. (45). De este modo, al menos dentro de su discurso, se justifican los actos monstruosos de los conquistadores bajo la pauta de la lucha ideológica-religiosa de poderes, el bien y el mal.

Una muestra de la interlocución entre ambas posiciones, se encuentra en el capítulo LXXXIII, donde Díaz del Castillo retrata un diálogo que se mantuvo en la ciudad de Cholula donde, por orden de Moctezuma, los conquistadores iban a ser ejecutados. En tono persuasivo, que invita a abandonar la supuesta maldad de los habitantes, se construye la voz del cronista. Sin embargo, al final de su alegato, es notable la presencia del reproche como estrategia discursiva: posiciona al receptor en un concepto negativo. Tras ser capturado, resalta el maltrato que padeció. Díaz del Castillo esperaba que los indígenas no fueran

malos ni sacrifiquen hombres ni adoren sus ídolos ni coman las carnes de sus prójimos, que no sean sométicos y que tengan buena manera en su vivir, y [quería] decirles las cosas tocantes a nuestra santa fe, y esto sin apremialles en

cosa ninguna. [...] E que bien se ha parecido su mala voluntad y las traiciones, que no las pudieron encubrir, que aun de comer no nos daban, que por burlar traían agua y leña y decían que no había maíz. (254).

A modo de resumen, la ritualización, como constructo de una sociedad ajena a los estándares que requería, según los cronistas, el equilibrio cristiano, contribuyeron a esa mirada del otro desde el sobresalto. Lejos de las similitudes, en algunos casos sincréticas, se marca una diferencia.

En su texto, Díaz del Castillo apunta a respecto de estas prácticas de los nativos. En ocasiones, describe estos actos, relacionándolos semánticamente con la idea de la maldad y las deidades indeseables. En el capítulo XXVII, escribe sobre la nueva imposición de figuras que debían venerarse según el canon cristiano

luego mandó llamar al cacique y a todos los principales, y al mismo papa; y como mejor se pudo dárselo a entender con aquella nuestra lengua, y les dijo que si habían de ser nuestros hermanos que quitasen de aquella casa aquellos sus ídolos, que eran muy malos y les hacían errar; y que no eran dioses, sino cosas malas, y que les llevarían al infierno sus ánimas. Y se les dio a entender otras cosas santas y buenas; y que pusiesen una imagen de Nuestra Señora que les dio, y una cruz, y que siempre serían ayudados y ternían buenas sementeras, y se salvarían sus ánimas; y se les dijo otras cosas acerca de nuestra santa fe, bien dichas. Y el papa con los caciques respondieron que sus antepasados adoraban en aquellos dioses porque eran buenos; y que no se atreverían ellos hacer otra cosa, y que se los quitásemos nosotros, y veríamos cuánto mal nos iba de ello, porque nos iríamos a perder en la mar. (86).

Otro ejemplo de lo mismo reside en el capítulo XCI, donde abunda a respecto de Moctezuma y su modo de gobierno, el cronista escribe que los indígenas

tenía[n] muchos ídolos, y decían que eran sus dioses bravos; y con ellos, géneros de alimañas, de tigres y leones de dos maneras, unos que son de hechura de lobos, que en esta tierra se llaman adives, y zorros y otras alimañas chicas. Y todas estas carniceras se mantenían con carne, y las más dellas criaban en aquella casa, y las daban de comer venados, gallinas, perrillos y otras cosas que cazaban; y aun oí decir que cuerpos de indios de los que sacrificaban. Y es desta manera: que ya me habrán oído decir que cuando sacrificaban algún triste indio, que le aserraban con unos navajones de pedernal por los pechos y, bulliendo, le sacaban el corazón y sangre y lo presentaban a sus ídolos, en cuyo nombre hacían aquel sacrificio y luego les cortaban los muslos y brazos y cabeza. Y aquello comían en fiestas y banquetes, y la cabeza colgaban de unas vigas; y el cuerpo del sacrificado no llegaban a él para le comer, sino dábanlo a aquellos bravos animales. Pues más tenían en aquella maldita casa: muchas víboras y culebras emponzoñadas, que traen en la cola uno que suena como cascabeles; estas son las peores víboras de todas, y teníanlas en unas tinajas y en cántaros grandes, y en ellas mucha pluma, y allí ponían sus huevos y criaban sus viboreznos; y les daban a comer de los cuerpos de los indios que sacrificaban y otras carnes de perros de los que ellos solían criar. Y aun tuvimos por cierto que cuando nos echaron de México y nos mataron sobre ochocientos y cincuenta de nuestros soldados, que de los muertos mantuvieron muchos días aquellas fieras alimañas y culebras, según diré en su tiempo y sazón; y aquestas culebras y alimañas tenían ofrecidos aquellos sus

ídolos bravos, para que estuviesen en su compañía. Digamos agora las cosas infernales: cuando bramaban los tigres y leones, y aullaban los adives y zorros, y silbaban las sierpes; era grima oílo y parecía un infierno. (287-8).

En las descripciones anteriores, el cronista contrapone las deidades con la noción de la animalidad. Ello lo relaciona con la bravura y lo maldito. Más aún, con el infierno. Un infierno que, ya hemos comentado, tiene cabida dentro de una concepción cristiana.

Más adelante, en el capítulo CLXXXIII, el autor escribe sobre su mismo propósito — habla en nombre de los conquistadores y de Cortés, en esencia— y sus objetivos en el nuevo continente. Apunta que

Y desde se hobieron juntado los caciques de cuatro pueblos más principales, Cortés les habló con doña Marina y les dijo las cosas tocantes a nuestra santa fe y que todos éramos vasallos del gran Emperador que se dice don Carlos de Austria, y que tiene muchos grandes señores por vasallos y que nos envió a estas partes para quitar sodomías y robos e idolatrías, y para que no consienta comer carne humana ni hobiese sacrificio ni se robasen ni se diesen guerra unos a otros, sino que fuesen hermanos y como tales se tratasen. Y también venía para que diesen la obediencia a tan alto rey y señor como les ha dicho que tenemos y le contribuyan con servicios y de lo que tuvieren, como hacemos todos sus vasallos; y les dijo otras muchas cosas la doña Marina, que las sabía bien decir. Y los que no quisiesen venir a se someter al dominio de Su Majestad, que les castigaría, y aun los dos religiosos franciscos que Cortés traía les predicaron cosas muy santas y buenas, lo cual se lo declaraban dos indios mexicanos que sabían la lengua española con otros intérpretes de aquella lengua. (807-8).

No sólo se exhortó a abandonar la práctica de los sacrificios, sino que, como indica el autor, los conquistadores buscaron que los indígenas obedecieran a sus propias autoridades: la corona y la religión. El avasallaje, de la mano del dominio, caía en el castigo. La *buena* doctrina fungía como el antídoto ante los rituales.

En el segundo libro de la *Historia general...*, dedicado a los rituales, ceremonias y fiestas de los nativos, Sahagún abunda a respecto de los sacrificios que se hacían en honor a los dioses mesoamericanos. En específico, en el inicio del capítulo XX plasma una marca ideológica reconocible con las anteriores citas de Díaz del Castillo: se mantiene una postura que reprueba, así como contempla con terror, los sucesos que retrata en la crónica: los sacrificios de la temporada de Atlcahualo. Con ello, relaciona dichos actos con la presencia del diablo, enlazando la idea del Nuevo Mundo con un infierno. El misionero escribe que

No hay necesidad en este segundo libro de poner confutación de las ceremonias idolátricas que en él se cuentan, porque ellas de suyo son tan crueles y tan inhumanas, que a cualquiera que las oyere le pondrán horror y espanto; y así no haré más de poner la relación simplemente a la letra. [...] No creo que haya corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta, no se enterezca y mueva a lágrimas y horror y espanto; y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses. La culpa de esta tan cruel ceguedad, que en estos desdichados niños se ejecutaba, no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales

derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la ejercitaban, cuando al crudelísimo odio de nuestro enemigo antiquísimo Satanás, el cual con malignísima astucia los persuadió a tan infernal hazaña. ¡Oh señor Dios, haced justicia de este cruel enemigo, que tanto mal nos hace y nos desea hacer!

¡Quitadle, señor, todo el poder de empecer! (95-7).

En las líneas anteriores, logra advertirse una suerte de comprensión hacia los actores de los sacrificios, quienes sacrifican bajo influencia demoniaca. Aunado a esto último, la alteridad logra construirse a partir del establecimiento de una amenaza común. En otras palabras, el autor coloca al diablo como la causa de los males en América. Al hacerlo un enemigo «nuestro», ya no sólo afecta al misionero, sino también a los nativos. Con dicha estructura textual, busca dar un mensaje adoctrinante. Y, tal y como los ejemplos anteriores, vislumbramos una semántica relacionada con lo bestial, lo infernal, lo espantoso, lo inhumano, lo cruel y lo endiablado al hacer referencia a estas prácticas.

Más adelante, en la sección «Relación de la sangre que se derramaba a honra del demonio, en el templo y fuera», resume, a manera reduccionista, todas las ceremonias a un culto debido al diablo. Aún así, describe con lujo de detalle todo lo concerniente al sacrificio. Sahagún anota que los indígenas

Derramaban sangre en los *cúes* del día y de noche, matando hombres y mujeres en los *cúes* delante de las estatuas de los demonios, como arriba queda dicho en muchos lugares. Derramaban también sangre delante de los demonios por su devoción, en días señalados, y hacían de esta manera: si querían derramar sangre de la lengua, pasábanla con una punta de navaja, y por el agujero que hacían pasaban muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno; algunos

ataban las unas con las otras y tirábanlas, como quien tira un cordel, pasándolas por el agujero de la lengua; otros, cada uno por sí, sacaban cantidad de ellas y dejábanlas allí, ensangrentadas, delante del demonio o en los caminos o en los *calpucos*. (161-2).

Páginas después, en la sección «Relación de los cantares que se decían a honra de los dioses en los templos y fuera de ellos» hace referencia al Santo Evangelio con referencia a las actividades demoniacas. Cabe resaltar de nuevo el uso del adjetivo «nuestro» al hablar del diablo como enemigo común. Relata que

Costumbre muy antigua es de nuestro adversario el diablo buscar escondrijos para hacer sus negocios, conforme a lo del Santo Evangelio, que dice: *Quien hace mal aborrece la luz*. Conforme a esto, este *nuestro* enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy espesas breñas, para hacer sus negocios desde él y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes. Este bosque o arcabuco breñoso son los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen y usasen en su servicio, y como su culto divino y salmos de su loor, así en los templos, como fuera de ellos —los cuales llevan tanto artificio, que dicen lo que quieren y pregonan lo que él manda, y entiéndenlos solamente aquellos a quien él los enderezaba—. Es cosa muy averiguada que la cueva, bosque o arcabuco donde el día de hoy este maldito adversario se esconde, son los cantares y salmos que tiene compuestos y se le cantan, sin poderse entender lo que en ellos se trata, más de aquellos que son naturales y acostumbrados a este lenguaje, de manera que seguramente se canta

todo lo que él quiere, sea guerra o paz, loor suyo o contumelia de Jesucristo, sin que de los demás se pueda entender. (168; *el énfasis en itálicas es mío*).

Aquí encontramos una suerte de desconocimiento de lo que aquellos cantos trataban. Así como una relación apresurada con el diablo. Resulta interesante, entonces, cómo, desde el posicionamiento de misionero, así como de encargado de enfrentar los males que padecían el Nuevo Mundo, construye un discurso que ve a los indígenas como seres semejantes a él. En efecto, esta perspectiva de la ritualización suele enclavarse a una suerte de sobresalto.

2.2 De la actitud de sobresalto

Frente a una realidad nueva, o al menos incompatible con el modelo sociopolítico que regía Europa durante el siglo XVI, Díaz del Castillo y Sahagún forjaron una actitud de sobresalto. Según nos indica el Diccionario de la Real Academia Española, la voz «sobresalto» cumple con dos acepciones: la primera, «Sensación que proviene de un acontecimiento repentino o imprevisto»; la segunda, «Temor o susto repentino». Ambas logran dilucidar lo que significa el sobresalto para este proyecto: una actitud de temor frente a una situación insólita. Con ello, ambos discursos, la *Historia verdadera...* y la *Historia general...* se construyen. En el apartado anterior hice hincapié en la ritualización mesoamericana y las reacciones que contrajo ante testigos españoles. Ahora bien, hablaremos de este elemento como potenciador de la moral cristiana de los autores.

Sumado a lo anterior, esta perspectiva, que se enclava históricamente a cierta noción genérica en la literatura española, puede enlazarse con la alteridad al mostrarnos una cara del sujeto colonial. Para tratar este ángulo, recurro a las anotaciones de Rolena Adorno, en su artículo antes citado, donde escribe que el conquistador produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura caballeresca, que es masculina y cristiana, exclusivamente. El

espíritu caballeresco siguió existiendo, a pesar de los avances tecnológicos en materia militar. (56). La autora se refiere a los poemas épicos, donde se celebraba la conquista, y las novelas de caballerías, que poseen una carga simbólica respecto a la idealización de la violencia y a la búsqueda incansable por el honor. Adorno sostiene que estas manifestaciones discursivas hallaron un vínculo con la didáctica de la instrucción moral, así como con la filosofía política que, como metadiscurso, integró dichas conceptualizaciones. (57). Así, estas alocuciones funcionaron como ejemplos de un comportamiento social determinado.

Este sujeto, construyéndose desde la cultura caballeresca, nos muestra al otro a partir del discurso épico. Aquí, el protagonista se enfrenta a sucesos sin explicación, a los cuales deberá dar respuestas. En ese sentido, la búsqueda narrativa de explicar al otro termina por describir, nada más y nada menos, que al propio narrador. Adorno continúa, y concluye, que la definición del otro surge del autoreconocimiento del propio sujeto. La creación de la alteridad resulta inevitable, tanto para el colonizador como para el colonizado. No se trata de conocer a través de la otredad, sino del establecimiento de una diferencia jerárquica. Así, la alteridad fija las fronteras de la identidad. (66-7). En otras palabras, el cronista puede sugerir un acercamiento a lo indígena, a través de la negación de lo que él mismo representa: lo que resulta distinto, divergente.

Trazados estos puntos, es posible relacionar la visión del otro a partir de la disparidad. Nos asoma a una visión propia del sobresalto: ante lo imprevisto, lo nuevo, lo diferente, acude el temor. Un ejemplo de esta actitud reside en la *Historia verdadera*, en específico en el capítulo CLXVI, cuando el narrador describe su estancia en Coatzacoalcos y su participación en un conflicto bélico en la zona. Ahí, nos cuenta cómo es su llegada y no se demora en calificar las imágenes de los ídolos y a dar nota de los sacrificios y las sodomías morales que cometían. Así

como también aprovecha para reconocer el triunfo propio —y de su armada— con varios factores en contra. Díaz del Castillo narra

También hallamos en los cúes muy malas figuras de los ídolos que adoraban y muchos indios y muchachos de dos días sacrificados, y hallamos muchas cosas malas de sodomías que usaban. Mandoles el capitán que luego fuesen a llamar a todos los pueblos comarcanos que vengan de paz a dar la obediencia a Su Majestad; los primeros que vinieron fueron los de una poblazón que se dice Cinacantán, y Copanahuastla e Pinola, e Güegüistlán, e Chamula (y otros pueblos que ya no se me acuerdan los nombres dellos), quilenes e otros pueblos que eran de la lengua zoque. Y todos dieron la obediencia a Su Majestad, y aun estaban espantados cómo tan pocos como éramos podimos vencer a los chiapanecas, y ciertamente mostraron todos gran contento, porque estaban mal con ellos; y estuvimos en aquella cibdad cinco días. (711).

Otra prueba de este comportamiento se encuentra en el capítulo CCXIV, notamos a un narrador aterrorizado ante lo que ve. No puede más que reaccionar con la intención de *limpiar* todo aquello. A partir de una breve asimilación entre el canibalismo y el consumo de la carne animal; de una descripción de las prácticas incestuosas de los habitantes de la provincia de Pánuco, Díaz del Castillo describe que los indígenas comían

carne humana, así como nosotros traemos vaca de las carnicerías; y tenían en todos los pueblos cárceles de madera gruesa hechas a manera de casas, como jaulas, y en ellas metían a engordar muchos indias, indios y muchachos, y estando gordos, los sacrificaban y comían. Y demás desto, las guerras que se daban unas provincias y pueblos a otros, y los que captivaban y prendían los

sacrificaban e comían. Pues tener ecesos carnales hijos con madres y hermanos con hermanas y tíos con sobrinas, halláronse muchos que tenían este vicio desta torpedad. Pues de borrachos, no lo sé decir, tantas suciedades que entre ellos pasaban; sola una quiero aquí poner, que hallamos en la provincia de Pánuco: que se embudaban por el sieso con unos cañutos e se hinchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una melezina, torpedad jamás oída. Pues tener mujeres cuantas querían. Y tenían otros muchos vicios y maldades. Y todas estas cosas por mí recontadas quiso Nuestro Señor Jesucristo que con su santa ayuda que nosotros los verdaderos conquistadores que escapamos de las guerras y batallas y de peligro de muerte, ya otras veces por mí dichos, se lo quitamos y les pusimos en buena pulicía de vivir, y les enseñamos la santa doctrina. (964).

En el ejemplo anterior, que hace referencia al incesto como práctica sexual recurrente entre los habitantes de dicha zona, el narrador opta por omitir, y censurar, en su más amplio sentido, como respuesta ante el escándalo moral. Este es otro de los formatos del sobresalto ya mencionado: frente a tantas barbaridades que contar, se elige el silencio para maximizar su significado. Aunado a esto, al menos, dentro del texto, según cuenta Díaz del Castillo, dicho sobresalto fungió, además, para motivar la eliminación de actos tan monstruosos. Por ejemplo, en el capítulo LI, al tiempo que califica a los ídolos, de nuevo, nos cuenta cómo Cortés y su grupo intentan convencer a los indígenas de Cempoala de que obraban de manera errónea, además de acusarlos de robo, los condena, diciendo que sus actos los hacen acreedores de la muerte. Nos dice que

Y con palabras de muy enojado y de grandes amenazas [Cortés] les dijo que luego le trujesen los indios e indias, y mantas y gallinas que han robado en las estancias, y que no entre ninguno dellos en aquel pueblo; y que porque le habían mentido y venían a sacrificar y robar a sus vecinos con nuestro favor, eran dinos de muerte. Y que nuestro rey y señor, cuyos vasallos somos, no nos envió a estas partes y tierras para que hiciesen aquellas maldades; y que abriesen bien los ojos, no les aconteciese otra como aquella, porque no quedaría hombre dellos con vida. Y luego los caciques y capitanes de Cempoal trujeron a Cortés todo lo que han robado, así indios como indias y gallinas, y se les entregó a los dueños cuyo era. Y con semblante muy furioso los tornó a mandar que se saliesen a dormir al campo, y ansí lo hicieron. Y desde que los caciques y papas de aquel pueblo y otros comarcanos vieron que tan justificados éramos y las palabras amorosas que Cortés les decía con nuestras lenguas, y también las cosas tocantes a nuestra santa fe, como lo teníamos de costumbre, y dejasen el sacrificio y de se robar unos a otros y las suciedades de sodomías y que no adorasen sus malditos ídolos, y se les dijo otras muchas cosas buenas, tomáronnos tan buena voluntad, que luego fueron a llamar a otros pueblos comarcanos y todos dieron la obediencia a Su Majestad. (156-157).

Tomando en consideración lo anterior citado, logramos captar cómo este sobresalto construido desde el miedo, el desconocimiento y la conciencia del mal ajeno, pauta un criterio de autoridades: es decir, supone un posicionamiento de uno sobre el otro. Aquí, los españoles alcanzan logran establecer cierta superioridad en el ámbito dialéctico —el diálogo en búsqueda de demostrar que un enunciado es verdadero: una verdad absoluta, en este caso— y el bélico —

en cuanto a conflictos armados se refiere—. Sin embargo, Díaz del Castillo, al subordinarse a la misión de Cortés en el territorio, le confiere autoridad en su discurso y se convierte en un delegado de sus ideales. En el siguiente capítulo abordaré con mayor detalle el problema de las autoridades en la *Historia verdadera...*

Por otro lado, encontramos un sobresalto distinto en la *Historia general...*, en específico en el final del primer libro, en dos notas. En ambas se mantiene un tono cercano al sermón y a la reprimenda moral. La primera va dirigida hacia el lector de la obra. En ella se asume que este último posee el *entendimiento* —como la forma de visualizar la misma monstruosidad en los rituales indígenas— necesario para asombrarse. Asimismo, indica que es cualidad del buen cristiano el perseguir estos actos paganos. Aquí, Sahagún anota lo siguiente

Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyeres, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie; y haciendo esto harás lo que eres obligado, y si no lo hicieres encargarás tu consciencia con carga de grandísimas culpas; porque así como este es el mayor de todos los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que a ninguno de todos los otros pecadores. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro. No se debe de tener por buen cristiano el que no es perseguidor de este pecado, y de sus autores, por medios lícitos y meritorios. (63).

La segunda nota, que corresponde a las exclamaciones de su autor, parte del lamento para construirse. Con ello, a modo de hipérbole, maximiza el sobresalto mientras condena. A continuación, se cita

¡Oh infelicísima y desventurada nación, que de tantos y tan grandes engaños fue por gran número de años engañada y entenebrecida, y de tan innumerables errores deslumbrada y desvanecida! ¡Oh cruelísimo odio de aquel capital enemigo del género humano, Satanás, el cual con grandísimo estudio procura de abatir y envilecer con innumerables mentiras, crueldades y traiciones a los hijos de Adán! ¡Oh juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¡Qué es esto, señor Dios, que habéis permitido, tantos tiempos, que aquél enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó su ponzoña y todas sus tinieblas! ¡Señor Dios, esta injuria no solamente es vuestra, pero también de todo el género humano, y por la parte que me toca suplico a V. D. Majestad que después de haber quitado todo el poder al tirano enemigo, hagáis que donde abundó el delito abunde la gracia, y conforme a la abundancia de las tinieblas vengas la abundancia de la luz, sobre esta gente, que tantos tiempos habéis permitido estar supeditada y opresa de tan grande tiranía! (63).

Con lo dicho anteriormente, podemos formarnos una idea de lo que el sobresalto, en el contexto de las crónicas de Indias, significa, así como algunas de sus configuraciones discursivas. En suma, el sobresalto, como recurso, se trata de una actitud narrativa referente al temor ante una situación inédita para quien la emite. Cumple con varios propósitos, entre ellos: la condena, el lamento, el sermón, la censura y la asunción del poder.

2.3 De la erradicación del pecado

Uno de los objetivos de algunos textos, escritos bajo la línea de la crónica y la etnografía, era la búsqueda por erradicar prácticas que resultaban pecaminosas, según la óptica de los conquistadores y los misioneros. Sin embargo, la base propia del discurso encuentra una paradoja: busca la preservación de la cultura indígena, aunque a través de estrategias de erradicación. Sobre este conflicto, presente en la *Historia general...*, Solodkow apunta que el proceso de adhesión del indígena hacia la Iglesia universal implicó que éste dejara de lado su propia cultura y sus tradiciones, por ser consideradas como mera idolatría. Para lograrlo, según el punto de vista europeo, era necesaria la destrucción del sistema cultural indígena: los templos, el patrimonio, los libros, los ídolos y las prácticas culturales en general. (206).

Con ello, la construcción de la alteridad era posible. En esta fluidez discursiva, yacían símbolos que podían conectarse semánticamente. Al posicionarse unos sobre otros, como ya comenté en el primer capítulo, se alcanzó una jerarquía. Para destruir la cultura del otro, era necesario encontrar las semejanzas entre españoles e indígenas.

Por otro lado, respecto a la *Historia verdadera...*, nos damos cuenta de que, no obstante su papel totalizador respecto a la narración de la historia de la conquista, deja entrever algunas opiniones sobre la vida en Mesoamérica. Sumado a esto, propone, en sendas ocasiones, algunas formas de erradicar ese mal. Ya hemos hablado, por ejemplo, de la imposición de las *buenas* doctrinas en algunos diálogos que sostuvo con Cortés y algunos gobernantes indígenas. Además, logra justificar su propia participación bajo la bandera de ser un enviado de Dios para la limpieza de las tierras malditas en el Nuevo Mundo. Sin embargo, en su caso, encontramos una nueva

relación con el concepto de *erradicación*. Este, como mecanismo de renovación de un territorio, basado en la memoria y sus matices.

Para Díaz del Castillo, la reconstrucción de Mesoamérica hacia los orígenes de la Nueva España implicó una utopía. Para la narración, es indispensable el contraste entre el pasado y el presente, por lo que la memoria funciona como estrategia de persuasión: busca convencer al lector de que el presente será mejor que el pasado. A propósito de esta intención, Prendes Guardiola afirma que el testimonio *bernaladiano* no sólo retrata un mundo desaparecido, sino que lo describe transformado. En ese sentido, ya no ensalza la grandeza del reino mexica ni de la corte de Moctezuma, sino el porvenir que surge de dichas ruinas. Por ejemplo, la imagen en el capítulo XVI, donde el propio conquistador planta unas semillas de naranjo al pie de un templo. (26). Así, podemos entender a la *Historia verdadera...* desde la reescritura de la historia para su propia estructuración.

La visión *bernaladiana* del mundo, trasladada al plano del lenguaje, alcanza un nivel de entelequia. Asimismo, ofrece un deseo de lo que *debería* ser. En ello, Díaz del Castillo contribuyó a una suerte de idealización de la Conquista y de su propia función en el nuevo territorio. Este nuevo formato de la erradicación puede explicarse como la imposición de un ideal para la búsqueda de la santidad. Prendes Guardiola concluye, en las siguientes palabras, el caso de la *Historia verdadera...* como prueba de una nostalgia sinigual

[...] la memoria distorsiona la perspectiva. Con frecuencia la engrandece: también Bernal Díaz se concede a sí mismo un protagonismo que según doctas personas (a quienes cede la voz el propio Bernal, para así poder refutarlas) estaría por encima de sus méritos. Sin embargo, esa exageración de lo secundario aspira también a corroborar la verdad histórica y al mismo tiempo mostrar una realidad íntima, al

igual que —por hacer una observación chestertoniana— el microscopio ayuda a la ciencia gracias a su capacidad de exagerar el tamaño de las cosas. La escritura es presentada por Bernal Díaz del Castillo no sólo como resultado de un proceso de investigación, sino como *el* proceso en sí mismo [...], y a él confía la justificación de su existencia. (29).

Con lo anterior, aseguro que otra de las búsquedas del cronista era la de hiperbolizar asuntos que se correspondieran a los motivos de conquista, con fines extraliterarios: la búsqueda de méritos. No obstante, tal parece, busca reprobar aquello que supera sus propias creencias, bajo el mismo argumento: el indígena es sucio, malvado, ruin, inhumano, entre otros adjetivos, respecto a sus modos de ritualización, así como de ejercicio de la sexualidad; tópicos que pueden enlazarse. Así como leímos a principios de este capítulo, las notas que hace el autor parecen globalizar el mal a modo semántico. Sin embargo, puede filtrarse ese afán erradicativo de la maldad en la propia voz *bernardiana*.

En suma, y a modo de conclusión de este capítulo, compendio la importancia de la escritura cronística para señalar aquello con lo que se está en desacuerdo para crear una nueva historia que enalteciera a sus autores. En este caso, la escritura como aliciente para terminar la maldad en Mesoamérica y combatir a los demonios que acechaban el territorio. La actitud de sobresalto que sostuvo tanto Sahagún como Díaz del Castillo destaca por ser ejemplo de lo anterior dicho. Relacionando esta conclusión con la alteridad y su construcción, este factor contribuyó a la propia conciencia de poder, de superioridad y de asunción del mal que viene del otro en ambas crónicas. Ahora, una vez analizados los temas de la sexualidad y la ritualización a partir de la óptica de ambos cronistas, el siguiente capítulo tiene como objetivo explicar cómo se construye la negatividad hacia el indígena a partir de estos textos: meta de este trabajo.

Capítulo III. La construcción de la negatividad

3.1 Autoridad y conjunción de cosmovisiones

Tras el reconocimiento de las prácticas que incurrían en pecado, desde rituales hasta la sexualidad, la sociedad dominante aplacó su difusión; convirtiendo a la población hacia su propia religión, es decir, su modo de observar el mundo. Por un lado, desde la instancia misionera, a la cual perteneció Sahagún, a través del sermón y la reprensión; por otro, desde el ámbito soldadesco, propio de Díaz del Castillo, a través de la defensa de los ideales de la sociedad de la que formó parte y del destierro de las disidencias de tal modelo. En otras palabras, al individuo alienado, los indígenas, se le suma al sistema imperante para volverlo parte del cambio. La búsqueda por la homogeneización cultural, religiosa y social fue una de las metas de la Conquista. La Nueva España, entonces, se convierte en un reflejo innovado de la España europea. Aunque, como ya mencioné en algunos ejemplos, esta estructura no mantuvo su pureza inicial, sino que se vio influenciada por los vestigios de la cultura dominada, la prehispánica. En este capítulo partiré de la noción de hibridez para comprender la conjunción de dos cosmovisiones que, en principio, resultan opuestas pero que convivieron bajo determinados criterios.

Como lo explica Johanna Broda en el texto, «La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista» (2003), resulta

fundamental tomar en cuenta la ruptura profunda que produjo la Conquista española. [...] La Conquista española desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica en sus niveles local, regional y de los estados autónomos. Aunque muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron

durante la época colonial, sin embargo, fueron articulados de una manera nueva dentro de la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles. (16).

Por un lado, tenemos a la *Historia verdadera...*, cuyo afán, enclavado hacia la memoria, funge como documento que retrata la transición entre la llegada de los españoles hasta la dominación del territorio; asimismo, como una justificación de los acontecimientos bélicos que llevaron a la Conquista. Por otro, tenemos a la *Historia general...*, como texto enciclopédico que abarca gran parte de la vida prehispánica a partir de una mirada misionera que, al mismo tiempo que busca comprender, señala y denuncia aquello con lo que no está de acuerdo para reconstruir la educación en la Nueva España. En ambos casos, resalta una búsqueda por conjuntar dos modos de vida, de manera que la cultura dominante, representada por España, reformula la estructura social de la cultura dominada y homogeneiza sus prácticas.

Carolyn Dean y Dana Leibsohn, en su artículo «Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America» (2003), explican que

Cultural hybridity, then, should be understood as a perhaps obvious subaltern strategy for coping with dominant and dominating cultures. It should also be understood as a perhaps obvious strategy utilized by dominant cultures to incorporate subalterns. In turn, recognizing colonial hybrids is—or ought to be—a profoundly political act, for hybridity is inherent to the process of colonization. (24).

En ese sentido, la hibridez, como método de incorporación cultural por parte de los actores de la Conquista, funcionó para establecer las bases de un modo de vivir distinto en América. Más allá de replicar prácticas, tales como la oración, los rituales bautismales, entre otros, se trató de la construcción de un contexto donde estos ejercicios marcharan.

Con mayor detalle, las autoras coinciden en que

Hybridity neither inheres within, nor describes, specific objects or activities.

Rather hybridity is produced and enacted when particular kinds of things and practice are brought together that in some way challenge presumptive norms.

Consequently, we find that neither the origins nor the sources of particular styles, cultural practices, iconographies, or materials are truly the most pressing issues in discussions of hybridity. (6)

La construcción del contexto ideal para la Nueva España se remonta a la comprensión del espacio, así como la propuesta de un intercambio semántico donde se corrigen los significados de las costumbres de los indígenas hacia un modelo establecido —para el caso, el cristianismo como canon—. Sin embargo, ambas perspectivas, española y mesoamericana, se conectaron a través de una adaptación forzada: la última tuvo que moldearse bajo el nuevo estatuto cultural que regía qué era correcto y qué no lo era a partir de las necesidades de la instancia imperante.

La cultura dominante, cuyas características son el acceso al poder sobre la cultura dominada, la capacidad de emitir un discurso y la oportunidad de desacreditar a sus agentes subordinados, se sostiene a través de la imposición de una óptica del mundo. En otras palabras: para hacer comprender a los indígenas que sus actos son maliciosos, es necesario enseñarles la religión que delimita una dicotomía entre el bien, Dios, y el mal, el diablo y sus aliados. En ese sentido, se replica el punto de vista para que los indígenas se desapeguen de lo que han aprendido y, de algún modo, refuercen el discurso de los cronistas, junto a sus estrategias para descalificar la estructura misma de la sociedad mesoamericana.

En la *Historia general*..., desde el principio, no se encuentra la intención de contar a un narratario indígena, sino a un lector aliado de la cultura dominante, es decir, alguien capaz de

reprobar, al mismo tiempo, todas aquellas malas prácticas que lee. Para el caso, debe ser alguien adherido al cristianismo, así como a los *buenos* hábitos que devienen de esa doctrina. Como ejemplo, destaco las exclamaciones del libro primero, así como la nota al lector, anteriormente citadas (63). Por otro lado, también funciona como instrumento para reforzar las creencias religiosas de los indígenas, una vez convertidos al cristianismo. En el prólogo al libro segundo, Sahagún apunta que

Como en otros prólogos de esta obra he dicho, a mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la *doctrina, cultura y manutencia* de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para *ayuda* de los obreros y ministros que la doctrinan. (71; *el énfasis en itálicas es mío*).

En este caso, notamos una doble intención, como ya indiqué: la *Historia general...*, como instrumento didáctico de quienes imparten la conversión religiosa y como material cultural, acaso de estudio, de los indígenas que hayan comprendido que su anterior modo de vida los llevaría a consecuencias indeseables, como la muerte, la desgracia y la condena al infierno. Así, los subordinados igualan a sus opresores y se vuelven parte de esta nueva sociedad. Destaco de este caso un punto fundamental: la escritura por mandato. Dice Sahagún que la escritura en náhuatl de los doce libros que conforman su texto es meramente obligatoria, según las órdenes de su superior, fray Francisco de Toral. Este rasgo, la base en la autoridad, resulta importante en la conformación de una moral distinta. Por ello, lo retomaré más adelante.

En el prólogo del libro tercero, respecto a los dioses de Mesoamérica, Sahagún retoma una noción de san Agustín, como autoridad en su discurso, para tildar a la religión politeísta de

conglomerado de ficciones y fábulas propias de la irracionalidad. En esta breve nota, se asoma otro punto a favor de la posible lectura del indígena convertido. Sahagún escribe

No tuvo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la Teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses, ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional. A este propósito en este Tercero Libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos que ellos tenían por dioses, no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores (183).

Aquí, se establece, de nuevo, una categorización que desenmascara la construcción del otro, los dioses mesoamericanos, y del yo mismo, como partidario del Dios cristiano verdadero. De este modo, elementos ajenos de la cultura dominante, como son la cuestión religiosa de los indígenas, son reincorporados en un *corpus* cultural que hibrida sus características: aunque todos estos dioses sólo funcionen en el contexto prehispánico, son relacionados con la noción universal de un infierno, de un diablo y de un conjunto de aliados que, bajo una apariencia confiable, siguen operando como agentes de la maldad. En este caso, los dioses surgen como una propuesta del símbolo del diablo, cuyo éxito depende de cuáles acciones tomarán los agentes del bien, contruidos a partir de las crónicas —los conquistadores, los misioneros, el pueblo español, en general— para la erradicación.

Más adelante, Sahagún recupera parte de este pensamiento a partir de la idea atemporal de la maldad. Puede que en el futuro novohispano se olvide la existencia del mal prehispánico, de sus defectos, pero sigue actuando bajo formas desconocidas. Al llegar al Nuevo Mundo, los cronistas buscaron una relación entre su modo de vida y las prácticas inéditas de los indígenas, a través de la similitud, según Adorno (56). De este modo, se reencontraron con el diablo. Para ello, adoctrinaron; buscaron más aliados en esta batalla de ideales y cuestiones ontológicas. Por tal motivo, el cronista no se enemista con los indígenas, sino que los asume en un *nosotros*. Un *nosotros* que debe prepararse para enfrentarse a la idolatría, la mala honra y la dictadura demoniaca. Sahagún, en el mismo prólogo, anota

y si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas [la creencia politeísta indígena], y la fe de un dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar de estas cosas, al tal yo lo creo piadosamente, pero sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que se dice estar olvidadas cerca de la idolatría, y para entonces bien es que *tengamos* armas guardadas para salirle al encuentro. (183; *el énfasis en itálicas es mío.*)

Otra nota donde es posible notar esta distinción entre el pueblo indígena y una entidad demoniaca abstracta reside en el prólogo del libro quinto: los indígenas, quienes son parte de la humanidad, son susceptibles a la enfermedad de la blasfemia. Al principio, Sahagún explica que las ganas de alcanzar más conocimiento se vuelven un rasgo negativo en la sociedad, porque entre más se busca, más se cuestiona. Hace referencia a asuntos *naturales*, tales como el

funcionamiento del mundo tangible, como de los *sobrenaturales*, que involucran una visión aún más abierta. Incluso afirma que «*nuestros* padres» —una vez más, la inclusión; en este caso establece un origen en común— merecieron la privación del conocimiento por el atrevimiento de seguir indagando por medios sospechosos. En este fragmento hace hincapié en la adivinación y en el pronóstico que los indígenas hacían a partir de señales en el presente. Nótese el empleo de la primera persona del plural para introducirnos en su discurso. Sahagún escribe

Y aunque para saber muchas cosas de estas *tenemos* caminos muchos, y muy ciertos, no nos *contentamos* con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados *procuramos* de saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que *sepamos*, como son las cosas futuras y las cosas secretas: Y esto, a las veces, por vía del demonio; a las veces, conjeturando por bramidos de los animales o garridos de las aves, o por el aparecer de algunas sabandijas. Mal es éste que cundió en todo el humanal linaje; y como estos naturales son buena parte de él, cúpolos harta parte de esta enfermedad. (259; *el énfasis en itálicas es mío*).

Luego, en el apéndice del mismo libro, Sahagún anota que no logró dejar registro total de todas las «abusiones» que acontecían en América, bajo el pretexto de que se multiplicaban con el paso del tiempo. No pierde la oportunidad de relacionarlas con la idea de la maldad. Según el Diccionario de Autoridades, la «abusión» consiste en un «uso malo y con impropiedad de las cosas, y comunmente tomado por lo mismo que abúso» (s. f.). Esta nota nos permite vislumbrar, de nuevo, la idea de una serie de reglas de conducta que forjan un canon que la sociedad debía seguir: la abusión como la transgresión de la propiedad, de lo adecuado y de lo oportuno. Más adelante, luego de escribir sobre algunas supersticiones, que para Sahagún son otro sinónimo de la abusión, hace un apunte final

Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlas, y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas, aunque hay otras muchas más. Los diligentes predicadores y confesores búsquenlas para entenderlas, en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe. (276).

Nótese que aquí también, más allá del vínculo simbólico entre la enfermedad y las creencias prehispánicas, Sahagún declara que su misma escritura funciona como prédica, además de como material de difusión sobre lo que no debe hacerse para formar parte, de manera fiel y legal, de la Nueva España. En el discurso de la *Historia general...*, Sahagún construye una autoridad que define un código que debe seguirse, así como reprueba determinados rituales que chocan con la doctrina que, a su vez, le dicta su propio comportamiento. Así, logran mezclarse el sobresalto y el rechazo con la codificación de una moral cristiana, dando pie a la hibridez.

La autoridad *sahaguniana* funciona a través de la asimilación del conocimiento bíblico. Asimismo, lo utiliza como argumento para descalificar todas aquellas expresiones que contradigan sus enseñanzas. Por ejemplo, la astrología prehispánica, en su afán por vincular la experiencia humana con la naturaleza en el movimiento de los astros, queda como una costumbre ridícula. Retomo la referencia al pronóstico y la profecía a través de las estrellas, cuyo empleo es descalificado, en el libro de Isaías, en específico en el capítulo 47, en el versículo 13 y 14

Te has fatigado en tus muchos consejos. Comparezcan ahora y te defiendan los contempladores de los cielos, los que observan las estrellas, los que cuentan los meses, para pronosticar lo que vendrá sobre ti. He aquí que serán como tamo; fuego los quemará, no salvarán sus vidas del poder de la llama; no quedará brasa para calentarse, ni lumbre a la cual se sienten. (582).

En el prólogo al libro séptimo, que ahonda en la astrología, Sahagún agrupa a los mesoamericanos con los griegos y los latinos. Esto porque los tres grupos optaron por conocimientos «desatinados» respecto a la naturaleza y por inventar «ridículas fábulas [...] del sol y de la luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, fuego, tierra y aire y de las otras criaturas; y lo que es peor es (que) les atribuyeron la divinidad, y adoraron y ofrecieron, sacrificaron y acataron como a dioses.» (411)

Más adelante, escribe el motivo de este fenómeno. En este caso, también apunta al diablo como comisionado que envilece a las culturas. Lo curioso de este ejemplo es que su análisis no compete en exclusiva a los nativos americanos, sino también a la cultura grecolatina, alcanzando un nivel más universal, incluyéndose a sí mismo como representante de su cultura, la española. Su crítica, en tal caso, denuncia la facilidad del engaño que puede ejecutarse contra las sociedades inocentes, ignorantes de la verdad que propone el Evangelio. Resulta interesante, por otro lado, el empleo de una suerte de estrategia de infantilización hacia los indígenas, que a su vez se vincula con una enfermedad —ceguera ideológica—. Sahagún continúa

Esto provino en parte por la ceguedad en que caímos por el pecado original y en parte por la malicia, y envejecido odio de *nuestro* adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, y ridículas, y muy culpables. Pues si esto pasó —como sabemos— entre gente de tanta discreción y presunción [griegos y latinos], no hay por qué nadie nadie se maraville porque se hallen semejantes cosas entre esta gente tan *párvula* y tan fácil de ser engañada. Pues a propósito que sean *curados de sus cegueras*, así por medio de los predicadores, como de los confesores, se ponen en el presente libro algunas fábulas, no menos frías que

frívolas, que sus antepasados les dejaron del sol y de la luna y de las estrellas, y de los elementos y cosas elementadas. (411; *el énfasis en itálicas es mío*).

A modo de resumen, en cuanto a la obra *sahaguniana* en este apartado, retomo una noción de De Toro en su otro artículo, «Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la Conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad» (2007), donde explica que los cronistas intentaron describir todo lo que percibían, abandonando las estructuras mentales occidentales, cuyo valor es el sustento de sus trabajos, porque su conocimiento del mundo, como su lengua, no les permitió identificar lo que experimentaron en su llegada a América. (91). De este modo, su intención discursiva se desvanecía, dejando una estructura híbrida como resultado: la narración, el sermón, el testimonio, así como la extensión parafrástica del Evangelio, son algunos de los formatos que adoptó este discurso en la *Historia general*....

Ahora bien, en cuanto a la *Historia verdadera*..., es notoria una autoasimilación de la autoridad a partir de la escritura de un testimonio inédito, verdadero, ajeno a todo lo ya se ha dicho en otras crónicas de Indias. Sumado a este rasgo, Díaz del Castillo escribe contra el olvido, tomando como soporte a la memoria, a la épica y a una articulación textual de lo *verdadero*. En el comienzo de su texto, en el capítulo primero, luego de su presentación como conquistador, pacificador y poblador de la Nueva España, anota algunas razones por las cuales se le puede considerar como referencia en el tópico. En su afán, descalifica a través de la crítica aquellas otras fuentes que desmientan lo que afirma en su texto. Afirma que

Y dejando estas razones aparte, y porque cosas tan heroicas como adelante diré no se olviden, ni más las aniquilen y claramente se conozcan ser verdaderas, y porque se reprobren y den por ningunos los libros que sobre esta materia han

escrito, porque van muy viciosos y oscuros de la verdad, y porque haya fama memorable de nuestras conquistas. (3)

Aunque su empresa, en sí misma, representa una intención totalizadora a respecto de un acontecimiento cuya complejidad rebasa a un único ángulo, Díaz del Castillo confía en que la fe le ayudará en la escritura. Acepta que no hará uso del estilo requerido para el formato al cual se acerca, pero que se apegará con fidelidad a los hechos. En un principio, establece como regla escritural que no desviará su atención con intenciones lejanas al testimonio. Más adelante registra

Mas en lo que yo me hallé y vi y entendí y se me acordare, puesto que no vaya con aquel ornato tan encumbrado y estilo delicado que se requiere, yo lo escribiré con el ayuda de Dios con recta verdad, allegándome al parecer de los sabios varones, que dicen que la buena retórica y polidez en lo que escribieren es decir verdad, y no sublimar y decir lisonjas a unos capitanes y abajar a otros, en especial en una relación como ésta, que siempre ha de haber memoria della. Y porque yo no soy latino ni sé del arte de marear ni de sus grados y alturas, no trataré dello, porque, como digo, no lo sé, salvo en las guerras y batallas y pacificaciones, como en ellas me hallé. (4-5).

La retórica y la polidez, cortesía y gentileza, son algunas características de la escritura *bernaldiviana*: al narrar los sucesos que padeció su armada, y él mismo, conmueve a los lectores, así como plantea un pacto de convencimiento donde se confía en su discurso. Es con estas herramientas que se vuelve posible su asunción de potestad como conquistador y como cronista. A partir de la propia imagen que crea de sí mismo en su discurso, apoyado siempre por el juramento a Dios, se desdobra como referente y como crítico.

En el capítulo XVIII, sin filtros, Díaz del Castillo nombra el trabajo cronístico de López de Gómara y de Gonzalo de Illescas: luego de analizarlo, explica que jamás ahondan en lo que sucedió en realidad durante el periodo de la Conquista, errando, además, en las cifras de quienes componían los ejércitos. En este fragmento destaca la justificación, así como la excusa, a partir de la descalificación, lo cual eleva de estatus discursivo al cronista. Díaz del Castillo apunta

Y escriben los coronistas por mí memorados [Gómara e Illescas] que hacíamos tantas muertes y crueldades, que Atalarico, muy bravovísimo rey, y Atila, muy soberbio guerrero, según dicen y se cuentan de sus historias, en los Campos Catalanes no hicieron tantas muertes de hombres. [...] dicen que derrocamos y abrasamos muchas cibdades y templos, que son cúes, y en aquello les parece que aplacen mucho a los oyentes que leen sus historias. Y no lo vieron ni entendieron cuando lo escribían, que los verdaderos conquistadores y curiosos letores que saben lo que pasó claramente les dirán que si todo lo que escriben de otras historias va como lo de la Nueva España, irá todo errado. (58-9).

Resulta curiosa la crítica *bernaladiana* para desmentir que su armada tomó la ofensiva y que cometió «crueldades». Recordemos los ejemplos anteriormente citados de la *Historia verdadera...*, donde una de las estrategias de reprobación hacia los indígenas era calificar como cruel y bárbaro aquellas prácticas que no eran comprensibles para él; que incluso fueron un intento de descripción que no llegó a consumarse por ser motivo de sorpresa dado que jamás las había visto ni experimentado, tal como sucede en el capítulo tercero al escribir sobre los adoratorios (15). En ese sentido, el cronista, bajo el mismo modelo de descalificación, busca desligarse del concepto que tiene de los indígenas que tanto rechaza. Más adelante, continúa su alegato

Y lo que sobre ello escribieron diremos los que en aquellos tiempos nos hallamos como testigos de vista ser verdad, como agora decimos las contrariedades; que ¿cómo tienen tanto atrevimiento y osadía de escrebir tan vicioso y sin verdad, pues que sabemos que la verdad es cosa bendita y sagrada, y que todo lo que contra ello dijeren va maldito? Mas bien se parece que el Gómara fue aficionado a hablar tan loablemente del valeroso Cortés. (60).

Asumido su papel como testigo de primera mano, el cronista confía en su capacidad de admitir qué sucedió y qué es mera ficción, así como despreciar aquellos textos que desvalorizan su figura, apelando al calificativo «vicioso» para referirse a la mentira histórica y al error. En este fragmento, aprovecha, incluso, para hacer un juicio hacia Gómara respecto a sus lisonjas a Cortés que, de alguna forma, le demeritan de su puesto como portador, y retratista, de la verdad en su crónica.

Sobre este último asunto, recordemos que Díaz del Castillo, en determinados ejemplos, recurre a la reivindicación de la figura de Cortés para explicar el motivo de la Conquista, así como para excusarse de sus propias motivaciones en América. En el primer capítulo del presente trabajo traté el tópico, sin embargo, es necesario recurrir a esta estrategia para determinar el criterio de autoridad que construye Díaz del Castillo respecto a la crítica que hace a Gómara. Tan sólo unas páginas después de su observación, dedica un fragmento del capítulo XIX para estructurar a Hernán Cortés como un personaje ideal, representación axiológica del Viejo Mundo. Describe

Y verdaderamente fue elegido Hernando Cortés, para ensalzar nuestra santa fe y servir a Su Majestad, como adelante diré. Antes que más pase adelante, quiero decir cómo el valeroso y esforzado Hernando Cortés era hijodalgo conocido por

cuatro abolengos: el primero, de los Corteses, que así se llamaba su padre Martín Cortés; el segundo, por los Pizarros; el tercero, por los Monroys; el cuarto, por los Altamiranos. E puesto que fue tan valeroso y esforzado y venturoso capitán, no le nombraré de aquí adelante ninguno de estos sobrenombres de valeroso ni esforzado ni marqués del Valle, sino solamente Hernando Cortés, porque tan tenido y acatado fue en tanta estima el nombre de solamente Cortés, así en todas las Indias como en España, como fue nombrado el nombre de Alejandro en Macedonia; y entre los romanos, Julio César y Pompeyo y Escipión; y entre los cartagineses, Aníbal; y en nuestra Castilla, a Gonzalo Hernández, el Gran Capitán. Y el mismo valeroso Cortés se holgaba que no le pusiesen aquellos sublimados ditados, sino solamente su nombre, y así le nombraré de aquí adelante. Y dejaré de hablar en esto, y diré en este otro capítulo las cosas que hizo y entendió para proseguir su armada. (65)

En la cita anterior, el tono se acerca al reconocimiento, así como a la loa. Comprendamos el concepto de la loa como la enumeración de los méritos de un personaje. Para el caso, el ámbito filial es indispensable para comprender a Cortés, quien poseía títulos nobiliarios por parte de la Corona. Por otro lado, también alcanza importancia por su labor valerosa como capitán. Díaz del Castillo reconoce estas cualidades y lo ensalza como un modelo, un ejemplo que ha de despertar confianza: una autoridad secundaria, más allá de Dios y del rey, que ha de mediar entre ambos, dado que es comparable con figuras célebres como Alejandro Magno o Julio César.

Enseguida concluye el capítulo e inicia el XX, donde logra identificarse a mayor detalle el arbitraje que sostiene Cortés con Dios y la Corona, lo cual se consuma en una autoridad reconocible en todo el discurso *bernaldiviano*. Díaz del Castillo explica que

Y luego [Cortés] mandó hacer dos estandartes y banderas labrados de oro con las armas reales e una cruz de cada parte, con un letrero que decía: "Hermanos y compañeros, sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos". Y luego mandó dar pregones y tocar trompetas y atambores, en nombre de Su Majestad, y en su real nombre, Diego Velázquez, y él por su capitán general, para que cualesquier personas que quisiesen ir en su compañía a las tierras nuevamente descubiertas, a las conquistar y poblar, les darían sus partes del oro y plata y riquezas que hobiere, y encomiendas de indios después de pacificadas; y que para ello tenía licencia el Diego Velázquez de Su Majestad. (67-8).

Así, el enlace entre estas tres jurisdicciones compone gran parte de la justificación de la Conquista. Cortés, a través del llamado cristiano, conjunta aliados para saquear las riquezas del pueblo mesoamericano y repoblar el territorio, con permiso del rey. De este modo, se traza una óptica que se enfoca en lo útil, lo productivo que puede salir del Nuevo Mundo: el mundo indígena como sinónimo de suministro, de fuente monetaria, de región que necesita poblarse por una autoridad que sabrá emplear sus recursos con precisión.

A respecto de la translación cultural, De Toro escribe que, más allá de lo que se dice, es más importante *cómo* se dice; lo que se escenifica en lo dicho. Lo principal es que algo se narra, sin la evaluación de la verosimilitud de lo narrado: representa, en sí mismo, una época y una cultura. (92). Con su tono hiperbólico, Díaz del Castillo distorsiona la historia para beneficio de las tres autoridades que le brindan la oportunidad de la voz para contar el periodo de Conquista. Una prueba de cómo la palabra —el mero uso del lenguaje, cuya cualidad es dotar de existencia, tangibilidad, al objeto— contribuye a este fenómeno se encuentra en el capítulo XIII. Aquí, el

autor, junto con su armada, llegan a un paraje del río Banderas y se encuentran a un indígena, que arropan con una camisa originaria de Castilla —de nuevo, un elemento propio de la autoridad de la Corona, la nación española, en contraste con el Nuevo Mundo—. El cronista escribe

Y es que tomamos posesión en aquella tierra por Su Majestad. Y después de esto hecho, habló el general a los indios diciendo que se querían embarcar, y les dio camisas de Castilla. Y de allí tomamos un indio, que llevamos en los navíos, el cual después que entendió nuestra lengua se volvió cristiano y se llamó Francisco; y después le vi casado con una india. (46).

Esa captura, ordenada por el rey, se trata de una orden más en el grueso de la misión colonizadora. Aquí vuelve a homogeneizarse al indígena, materia maleable, con indumentaria castellana. Y, más aun, con el lenguaje, en íntimo vínculo con la religión: al comprender el idioma español, logra adherirse a las filas del cristianismo; cambia incluso su nombre, el modo de reconocerse a sí mismo, su propia identidad, hacia una nominalización propia de España. En esta suerte de retrato de la Conquista en miniatura, se nos presenta un proceso exitoso de hibridez, cuya conclusión es la alianza entre el componente extraño, ajeno, el otro, con el modo de vida reconocible entre la cultura dominante.

En suma, como recopilación de los avances de este apartado, comprendimos la construcción de la autoridad dentro de la *Historia general*... —como la mediación entre el autor y Dios, a través de estrategias tales como la infantilización, la inclusión y el sermón, entre otras— y la *Historia verdadera*... —como el arbitraje entre la figura de Hernán Cortés, Dios y el rey, que funciona gracias a la nominalización, la descalificación desde la crítica, la retórica y la asimilación del *yo* como referencia—, en conjunción con el autoestablecimiento de una posición

positiva respecto a la vida en el Nuevo Mundo, lo cual deviene en una compleja óptica de la negatividad hacia los indígenas. Aunque esta polarización es determinada, ambos autores contribuyeron a un proceso de hibridez que difumina las fronteras entre dominantes y dominados, donde se beneficia al primer sector, con un dechado sociocultural que le brinda mayor poder respecto a otros. En el siguiente apartado revisaré, con mayor detalle, muestras donde la perspectiva del otro, en especial la negatividad, se hace presente, en función del concepto de la hibridez.

3.2 La perspectiva del otro

A lo largo de los capítulos anteriores ahondé en la relación que entablaron los autores con sus crónicas, y con el acto de la escritura en sí mismo. Es importante considerar el contexto donde vivieron, un sistema político que poco a poco alcanzaba su autonomía cultural, fuera del molde judío-musulmán que imperó en la España del Medioevo. Por ello, su incursión discursiva al Nuevo Mundo exhibe una mirada cargada de juicios valorativos que no se corresponden con algo que hayan experimentado antes. Comprender al otro desde lo propio, o al menos en un acercamiento, se volvió necesario. Llegaron a un territorio, cuyos habitantes cumplían con características indeseables que los emparentaban con los demonios de su religión, que debía ser corregido por su propio bien, a través de la vía que enderezó a su nación, España, con anterioridad. Al escribir sus testimonios, no pudieron sino mezclar componentes de su propia cultura, desde una posición privilegiada, de poder, con elementos propios del medio mesoamericano. En este apartado me enfocaré en fragmentos concretos, de ambas crónicas, donde luzca la perspectiva del otro, una suerte de otredad, desde lo perjudicial. Esto con el fin de englobar cuáles son las propiedades de la negatividad hacia los indígenas en su propia construcción discursiva.

Mijail Bajtín, en *Teoría y estética de la novela* (1989), explica que la hibridación se trata de «la mezcla [sic] de dos lenguajes sociales en el marco del mismo enunciado; es el encuentro en la pista de ese enunciado de dos conciencias lingüísticas separadas por la época o por la diferenciación social (o por una y otra).» (174) Dichos lenguajes pueden manifestarse, dentro del discurso de los héroes —en este caso, los conquistadores— a partir de lo que Bajtín llama *clichés sintácticos de reproducción*: el habla directa, la indirecta y la directa ajena —representada por la voz indígena en este trabajo—. De este modo, el recíproco entrecruzamiento y contaminación discursiva de uno sobre otro es posible gracias a la combinación de los tres clichés sintácticos ya mencionados, a partir del encuadre dialógico. (137).

En ese sentido, la *Historia verdadera...* nos muestra el juego entre un habla directa, que resulta de la voz narrativa *bernaladiana*; la indirecta, que deviene de la intervención de otras voces y otros discursos, como la Iglesia y el reino español, mediadas por el habla principal; y la directa ajena, que nos muestra todas esas visiones y perspectivas fuera del modelo bajo el cual se rige el habla directa, que parte del otro, lo indígena. Dichas estructuras confluyen bajo la narración de Díaz del Castillo. Es posible reconocer cuándo funcionan entre sí y se entabla un diálogo.

Sabemos que el abismo lingüístico entre ambos mundos es una limitante, en un principio, para la comunicación entre dominantes y dominados. Sin embargo, hay puntos en la historia donde esta distinción queda relegada a partir de la interacción con un personaje. Un ejemplo se encuentra en el capítulo XXVII, donde Cortés cuestiona a Melchorejo, un indígena maya que logró entenderse con el conquistador, sobre qué es lo que sucede en una isla de Cozumel, luego de presenciar un adoratorio con ídolos prehispánicos. Nótese la estrategia de similitud entre un elemento extranjero y uno propio: el caso de la resina y el sacerdocio. Díaz del Castillo cuenta

Y una mañana estaba lleno un patio, donde estaban los ídolos, de muchos indios e indias quemando *resina, que es como nuestro incienso*; y como era cosa nueva para nosotros, paramos a mirar en ello con atención. Y luego se subió encima de un adoratorio un indio viejo, con mantas largas, el cual era *sacerdote* de aquellos ídolos que ya he dicho otras veces, que papas los llaman en la Nueva España, y comenzó a pedricallos un rato; y Cortés y todos nosotros mirándolo en qué paraba aquel negro sermón. Y Cortés preguntó a Melchorejo, que entendía muy bien aquella lengua, que qué era aquello que decía aquel indio viejo; y supo que les pedricaba cosas malas. (85; *el énfasis en itálicas es mío*).

No es hasta que Melchorejo, que funge como intérprete y mediador entre ambas lenguas, le comunica qué significa el ritual que está presenciando, que Cortés asume que se trata de otra de las *maldades* de los indígenas. Junto a la noción del sacerdocio, que no es precisa en el contexto mesoamericano, y a la suerte de incienso a partir de la resina arbórea, el discurso se sostiene desde la traducción simbólica. La negatividad, bajo la perspectiva *bernaldiviana* parte de una traducción directa.

Más adelante, es notable la imposición de una cultura sobre otra que, sin más, llega a hibridarse. Cortés, escandalizado por la traducción de Melchorejo, acude al adoratorio para dirigirse al cacique y a quienes llevaban a cabo el ritual para disuadirlos de hacerlo. En lugar de la idolatría a los dioses mesoamericanos, propone otra suerte de culto hacia la Virgen de Guadalupe. Polariza ambas cosmovisiones a partir de la persuasión. Al fracasar en su invitación, opta por el asesinato a fin de imponer su propia religión. Luego de ello, construye su propio altar para la Virgen. Díaz del Castillo escribe al respecto

Y luego [Cortés] mandó llamar al cacique y a todos los principales, y al mismo papa; y como mejor se pudo dársele a entender con aquella nuestra lengua, y les dijo que si habían de ser nuestros hermanos que quitasen de aquella casa aquellos sus ídolos, que eran muy malos y les hacían errar; y que no eran dioses, sino cosas malas, y que les llevarían al infierno sus ánimas. Y se les dio a entender otras cosas santas y buenas; y que pusiesen una imagen de Nuestra Señora que les dio, y una cruz, y que siempre serían ayudados y ternían buenas sementeras, y se salvarían sus ánimas; y se les dijo otras cosas acerca de nuestra santa fe, bien dichas. Y el papa con los caciques respondieron que sus antepasados adoraban en aquellos dioses porque eran buenos; y que no se atreverían ellos hacer otra cosa, y que se los quitásemos nosotros, y veríamos cuánto mal nos iba de ello, porque nos iríamos a perder en la mar. Y luego Cortés mandó que los despedazásemos y echásemos a rodar unas gradas abajo, y así se hizo. [...] se hizo un altar muy limpio, donde pusimos la imagen de Nuestra Señora (86).

La idea del culto, como manifestación de ideales y creencias, supera dos polos opuestos, conciencias independientes: el sacrificio de la sangre y la oración hacia un altar. Sin embargo, ambas parten del mismo objetivo, la comunicación con la deidad, llegando a un diálogo donde ambas conciencias se nutren. Para mayor comprensión, recogeré la noción de comunicación dialógica, sobre la cual escribe Bajtín en *Problemas de la poética de Dostoievski* (2005). A su respecto, afirma que

la idea es interindividual e intersubjetiva, la esfera de su existencia no es la conciencia individual sino la comunicación dialógica entre conciencias. La idea es un acontecimiento vivo que tiene lugar en el punto del encuentro dialógico de dos

o varias conciencias. La idea en este sentido se asemeja a la palabra con la que se une dialécticamente. Igual que la palabra, la idea quiere ser oída, comprendida y “respondida” por otras voces desde otras posiciones. (130).

El culto, como concepto en sí mismo, fue motivo de debate dentro del contexto de la Conquista, por su función, así como el modo de ejecutarlo. Por supuesto, los conquistadores también tenían sus propios rituales; en especial los rezos y las oraciones hacia figuras fundamentales de su religión, como son Dios, la Virgen y Jesucristo. En contraposición con los cantares, la danza y el ritual consumado en sacrificio, donde la sangre es fundamental — elemento vinculado con la muerte y la violencia—, el sistema de valores de los conquistadores se vio confrontado, ajeno. De este modo, para Cortés y su armada quedaron dos opciones: convencer a los indígenas para unirse a su modo de ritualizar o asesinarlos y así imponer su simbología, en el sentido tangible, como en la propia cultura. Aunque, recordemos el fragmento del libro undécimo de la *Historia general...* que citamos, donde Sahagún expresa preocupación por la equivocación de los indígenas sobre la identidad de la Virgen de Guadalupe, en contraste con su diosa, Tonantzin. (681-2).

Más adelante, Bajtín escribe sobre la palabra bivocal que, para este trabajo, comprenderemos como la reacción del discurso principal a partir de la llegada de la conciencia ajena. Esta surge dentro de la comunicación dialógica, dado que

Las relaciones dialógicas no se reducen a las relaciones lógicas y temático-semánticas que *en sí mismas* carecen de momento dialógico. Deben ser investidas por la palabra, llegar a ser enunciados, llegar a ser posiciones de diferentes sujetos, expresadas en la palabra, para que entre ellas puedan surgir dichas relaciones. (267).

Para que pueda acontecer una relación dialógica, continúa Bajtún, no sólo debe existir una relación entre enunciados completos, sino también entre cualquier partícula significativa —así sea una palabra aislada, como el caso de la resina en el capítulo XXVII de la *Historia verdadera...*— porque se percibe como representante de un enunciado ajeno, extraño. Por tal motivo, las relaciones dialógicas pueden ingresar en la naturaleza misma de los enunciados, incluso en un concepto separado si en él se topan dialógicamente dos voces: la dominante y la dominada. (268).

Esta relación entre conciencias puede ser explícita. En el capítulo XXI de su crónica, Díaz del Castillo representa ambos polos desde la certeza de que la misión colonizadora era pacífica, lo cual enclava a los indígenas, en automático, en una posición desfavorable, antipacífica, caótica, incluso bélica si hay oposición de su parte. En suma, una muestra de cómo se construyó la negatividad a partir de la idea de lo positivo, representada por los conquistadores. Narra que

Y desde Cortés los vio puestos en aquella manera, dijo a Aguilar, la lengua, que entendía bien la de Tabasco, que dijese a unos indios que parecían principales, que pasaban en una gran canoa cerca de nosotros, que para qué andaban tan alborotados, que no les veníamos a hacer ningún mal, sino decilles que les queremos dar de lo que traemos como a hermanos, e que les rogaba que mirasen no encomenzasen la guerra, porque les pesaría dello; y les dijo otras muchas cosas acerca de la paz. (95).

Por otra parte, en la *Historia general...*, existe una relación íntima entre la noción de autoridad y el uso del lenguaje. En la nota al lector del libro séptimo, Sahagún establece una diferencia entre su propia lengua —el español, empleado por la Iglesia, la Corona y los

conquistadores; la lengua dominante— con la lengua indiana —en este caso, se trata del náhuatl, que había utilizado para la redacción del *Códice Florentino*; la lengua dominada—, donde la primera supera a la otra. Por ello, para lograr la traducción, el español debe replicar un estilo «bajo», menor, simple. Esto con el motivo de que el contenido refiere a prácticas propias de la bajeza indígena. Escribe que

Razón tendrá el lector de disgustarse en la lectura de este séptimo libro, y mucho mayor la tendrá si entiende la lengua indiana juntamente con la lengua española, porque en español el lenguaje va muy bajo y la materia de que se trata en este séptimo libro va tratada muy bajamente. Esto es porque los mismos naturales dieron la relación de las cosas que en este libro se tratan muy bajamente, según que ellos las entienden, y en bajo lenguaje, así se tradujo en la lengua española en bajo estilo y en bajo quilate de entendimiento, pretendiendo solamente saber y escribir lo que ellos entendían en esta materia de Astrología y Filosofía Natural, que es muy poco y muy bajo. (412).

En el fragmento anterior es notable un diálogo que mantiene el autor con su propia lengua, en relación con la identidad indígena a partir del lenguaje. Al intentar replicar el pensamiento astrológico indígena, decide optar por una estrategia discursiva llana, sencilla a la lectura. Este intercambio lingüístico retrata un criterio de autoridad donde Sahagún, como poseedor de la lengua dominante, es capaz de explicar fenómenos complejos de una cultura ajena, con sólo una traducción, aunque sea un proceso de translación más complejo.

Más adelante, en específico desde la estrategia de la comparación, esquematiza comportamientos sociales de los indígenas en contraposición con lo adecuado, según él asegura desde su conocimiento de la virtud. Se trata de una parte de la estructura temática del libro

décimo, que se encarga de dar cuenta de los vicios y las virtudes de los indígenas. En ese sentido, y como he mencionado en capítulos anteriores, la autoridad de Sahagún no es *exclusivamente* reprobadora, sino que también considera los rasgos positivos, acaso rescatables —a partir de su propio sistema de valores sobre el bien y el mal, cabe recalcar—, de la sociedad mesoamericana. En la primera parte del libro, el autor coteja la virtud y el vicio y describe lo que significa cada rasgo para él. Por ejemplo, cuando escribe a propósito de la familia, pasa de hablar del hijo virtuoso, al vicioso; del padre bueno, al malo. Para demostrar la distinción, cito un fragmento del libro mencionado, referente a la dicotomía entre hombres valientes y cobardes

El hombre varón fuerte llamado *quáchic* tiene estas propiedades, que es amparo y muralla de los suyos, furioso y rabioso contra sus enemigos, valentazo por ser membrudo; y al fin es señalado en la valentía. El que es tal es dispuesto y hábil para la guerra, y socorre a los suyos sin temer la muerte; a todos los desbarata, y en todos hace riza, por lo cual pone grande ánimo y osadía y confianza a los suyos, hiriendo, matando y cautivando a los enemigos, sin perdonar a nadie. Y el que no es tal, es afeminado y de un no nada se espanta; apto más para huir que para seguir a los enemigos, muy delicado, espantadizo y medroso porque en todo se muestra cobarde y mujeril. (535).

Aquí podemos identificar que aquellos valores correspondientes a lo correcto, lo apreciable, según la óptica *sahaguniana* se tratan de cualidades con las cuales cumplen los conquistadores: la fuerza, la furia, la rabia, la disposición bélica contra los oponentes y, para culminar, el ánimo para el asesinato contra las fuerzas opuestas a su causa, sin oportunidad para el perdón. En esta similitud radica una aceptación, que sólo Sahagún puede entablar. Por otro lado, quienes no cumplen con estas cualidades, resultan ser individuos viciosos, malvados. El

criterio de autoridad, en este caso, parte del diálogo entre el habla directa, expresada por el discurso *sahaguniano*, y el habla directa ajena, representada por la realidad inasible de Mesoamérica para la óptica del misionero.

En la relación final del libro décimo, Sahagún escribe abundantemente a respecto de cuáles son los aprendizajes que adquirieron los indígenas tras la llegada del nuevo régimen español. Sin embargo, esta nota demuestra hasta qué punto funcionó la hibridez en la construcción de la Nueva España. Apunta Sahagún

Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había sido casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría. Pero viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun los causan grandes enfermedades y breve vida, será menester poner remedio; [...] que como cesó aquel rigor antiguo. de castigar con pena de muerte las borracheras, aunque ahora se castigan con azotarlos, trasquilarlos y venderlos por esclavos, por años, o por meses, no es suficiente castigo éste para cesar de emborracharse, y aun tampoco las predicaciones muy frecuentes contra este vicio, ni las amenazas del infierno bastan para refrenarlas (562-3)

El autor, conciente de la influencia que tuvo la inserción del elemento simbólico de Dios, como juez y salvación, explica que las malas prácticas y los vicios que tanto combatió bajo tal

idea, siguen presentes en la cultura indígena. El discurso dominado aún existe; la borrachera, como rito, no puede erradicarse bajo el nuevo modelo. Es aquí donde logra presenciarse la mezcla de conciencias a través del diálogo. Alcanza un nivel de hibridez. Más adelante en la misma relación, Sahagún distingue que el territorio mismo, Mesoamérica, supone el mayor conflicto para enfrentarse con los vicios. Explica que es el espacio quien influencia y promueve las maldades entre los habitantes, ya sean españoles o indígenas. Ahora, en este entorno híbrido, tanto dominantes como dominados son susceptibles a los mismos pecados. Esta imagen mantiene cierta afinidad con la propuesta *sahaguniana* de que el diablo es quien controla la conducta de sus seguidores, los nativos. Se dibuja la presencia del otro —ahora, los mestizos, los *nuevos españoles*—, distinta al modelo social imperante. Sin embargo, siguen formando parte de un mismo discurso. Narra

Y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años, a pocos años andados de su llegada a esta tierra *se hacen otros*; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra. [...] y cierto, se cría una gente, así española como india, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar: los padres y las madres no se pueden apoderar con sus hijos e hijas para apartarlos de los vicios y sensualidades que esta tierra cría. (563; *el énfasis en itálicas es mío*).

Según su perspectiva, Sahagún consideraría el modo de organización política de Mesoamérica como bueno, si no existieran los ritos, las supersticiones y las idolatrías que

permean su cotidianidad. Otro ejemplo del mismo fenómeno, que implica una ruptura con la comunicación dialógica por parte del habla directa, yace un par de páginas más adelante, donde Sahagún registra que las lenguas antiguas siguen funcionando a pesar de la imposición del castellano. Se expresa un abismo donde el lenguaje no alcanza a cubrir la necesidad de comprensión por no existir una interpretación del mensaje. Escribe

De esta manera ellos [los indígenas disidentes del nuevo sistema] cantan cuando quieren y se emborrachan cuando quieren, y hacen sus fiestas como quieren, y cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría, no todos sino muchos, y nadie entiende [los españoles y los mestizos que no aprendieron la lengua con que se canta] lo que dicen por ser sus cantares muy cerrados; y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de las cosas de Dios y de sus santos, van envueltos con muchos errores y herejías, y aun en los bailes y areitos se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos, especialmente donde no reside quien los entienda; y entre los mercaderes más comúnmente pasa esto, cuando hacen sus fiestas, convites y banquetes. Esto va adelante, cada día se empeora, y no hay quien procure de lo remediar, porque no se entiende sino de pocos y ellos no lo osan decir; las cosas de la borrachería cada día se empeoran, y los castigos que se hacen no son de manera que el negocio se remedie, mas antes de manera que se empeora. (566).

El sincretismo, como materia que atañe a cuestiones religiosas, se hace tangible a los ojos del misionero. Incluso se hace una propuesta de investigación para continuar con la exterminación de estas creencias con mayor detalle. Una vez más, ambas culturas en colisión,

como instancias independientes, se confunden en diálogo. Un ejemplo de estas anotaciones reside en el libro undécimo. Sahagún asegura

Bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece. (683).

A pesar de su esfuerzo, finalmente, según escribe, es una empresa compleja en la cual no basta la evangelización, ni la enseñanza, sino que se enfrenta a un conflicto cuyas raíces resultan de la propia diferenciación de raza. Para superar este obstáculo, opta, de nuevo, por esperar una homogeneización entre los habitantes, donde su propia sociedad, la española, logre proliferar para beneficio del mismo territorio. Aunque, de todas maneras, los indígenas no desaparecerán en esta utopía. Al final del libro undécimo, asevera

Lo que más me asienta en este negocio es que con brevedad esta pestilencia presente cesará, y que todavía quedará mucha gente hasta que los españoles se vayan más multiplicando y poblando de manera que faltando la una generación, quede poblada esta tierra de la otra generación que es la española; y aun tengo para mí que siempre habrá cantidad de indios en estas tierras. (687).

Así, queda revelado otro de los ángulos de la intolerancia, por parte del misionero, donde se muestra reacio a volver a entremezclar conceptualmente ambos polos: los indígenas que, aun tras la Conquista, desobedecen el nuevo modelo hegemónico, deben ser erradicados racialmente, a través del mestizaje; se distancian de los *verdaderos* nuevos españoles que poblan la tierra. De este modo, de nuevo, se construye una distinción, una discriminación, a pesar del producto híbrido que resultó de la convivencia en el establecimiento de la sociedad novohispana.

Dean y Leibsohn nos explican la importancia de reconocer y nombrar la hibridez en la cultura

We need to know that we are not just recognizing cultural difference but are—either explicitly or implicitly—recognizing the traces of hegemonic forces, the processes through which people craft colonial cultures. Hybridity, when we name it, is necessarily a sign that intolerance was and is at work marking alterity from fixed norms as dangerous to those norms. (27).

En ese sentido, la labor escritural de Sahagún, desde su estatus hegemónico, forjó una óptica basada en la intransigencia hacia lo que resultaba distinto a su propio modelo de conducta y convivencia según el pensamiento europeo que recién se distanciaba de los preceptos medievales.

En suma, a modo de término de este capítulo, logramos reconocer cómo se construyó la negatividad a través del discurso —misionero, para Sahagún; soldadesco, para Díaz del Castillo—, así como hicimos un recorrido en la perspectiva del otro, a partir del diálogo entre conciencias culturales independientes, así como a la colisión de ambas instancias para contribuir a una hibridez. Dicha mezcla jugaría un papel clave para continuar la discriminación hacia quienes no lograban adaptarse al modelo, aunque pertenecieran a la esfera dominante. Así, también recopilamos cuáles fueron las consecuencias a corto plazo de este fenómeno, donde lo indígena ya era indivisible de lo español, conformando de esta manera lo reconocido como la Nueva España: un territorio complejo y ambivalente cuyas raíces trazarían, en buena medida, la búsqueda de una identidad propia a futuro.

Conclusiones

Antes de concluir mi trabajo a respecto de la construcción de la negatividad en la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, recalco la necesidad de seguir investigando los alcances de este tópico que —junto con otros como el sincretismo, así como a la confrontación entre el pensamiento español posmedieval con el mesoamericano— forma parte de otras estructuras discursivas de la época. En ese sentido, espero haber cumplido el objetivo de conformar un acercamiento distinto al problema de la hibridez en la Conquista.

En el primer capítulo, dilucidé el conflicto de la interpretación simbólica de la sexualidad indígena, así como al reconocimiento de lo propio, en el plano religioso, para los autores españoles: la dicotomía entre el bien y el mal, Dios y el diablo, representada en la relación problemática entre conquistadores y conquistados. Dicha cuestión derivaría en la cimentación de una doctrina que buscaría desterrar la *maldad* del territorio.

Luego, en el segundo capítulo, subrayé la importancia de la escritura, como acto de denuncia, en el entorno de la Conquista. En el retrato de la ritualidad indígena a través de la palabra escrita, desde la alteridad, los cronistas construyeron su conciencia de poder, de superioridad, respecto a los indígenas. De este modo, la mezcla de ambas culturas supondría una complicación respecto a sus bases, sus instituciones.

Al final, en el tercer capítulo, con ayuda del concepto de la hibridez, aclaré que la óptica de los autores se forjó gracias al diálogo entre dos polos culturales independientes, donde uno fungiría como autoridad, trazando un modelo para determinar las nuevas características de la sociedad novohispana en ciernes. Con tal estructura, pienso, alcancé mi objetivo principal: el

análisis de la construcción de lo negativo indígena en la *Historia verdadera...* y la *Historia general*.

Confío en que la escritura de estas crónicas, cuyo alcance no se limitó solamente a la clase dominante —la sociedad española junto con sus herederos en el nuevo territorio, sino también a la sociedad mestiza—, repercutió en el modo de concebir la propia identidad indígena, así como a la regulación de conducta social que se adoptaría, según el régimen cristiano y católico que continuaría su avance hasta siglos después. Dicho enfrentamiento ideológico sumaría a los problemas de diferenciación entre lo auténticamente indígena, respecto a lo español.

Por tal motivo, esta tesis también propone aplicar una lectura de estos textos —y otros escritos bajo la misma pauta durante la época— desde los supuestos de la negatividad por parte de la cultura dominante para comprender los mecanismos de silenciamiento, de filtración simbólica y de *hispanización* de la cultura indígena durante la Conquista y la posterior cimentación de la Colonia. Así también, aventuro, para incorporar a la interpretación de este periodo histórico como un acontecimiento complejo donde confluyeron dos sistemas radicalmente diferentes que encontraron una forma de ajuste forzado bajo una polarización de valores, para repelerse bajo ciertas condiciones y unirse en un modelo inédito que no se encontraba exento de las contradicciones que caracterizaron a sus dos orígenes.

Tras la confrontación de ideales durante la Conquista, los conquistadores, junto con los misioneros, pautaron una identificación entre lo que era propio y lo que resultaba impropio de acuerdo a las instituciones que delimitaban el curso de sus acciones y pensamientos, tales como la Iglesia, el Reino y la Historia. La sociedad mesoamericana, con su modo de concebir el universo respecto al individuo, quedaba fuera de la ecuación, dado que a partir de ámbitos

culturales como el ejercicio de la sexualidad o la ritualidad, en comunión con la práctica religiosa, incumplían con los criterios que proponían las instituciones que regían el discurso de los conquistadores: la obediencia, la castidad, la religión de un único Dios verdadero, la subordinación y el conciente enfrentamiento con las fuerzas del mal. Lo que es más, dataron cómo es que estos criterios sufrieron una ruptura.

Con tal contraposición de valores, y aun con las carencias comunicativas derivadas de no compartir el mismo idioma, los conquistadores impusieron su propio código cultural a un territorio cuyas normas sociales eran diferentes a las suyas de un modo riguroso. Dicho fenómeno originó una actitud de sobresalto que recorrería el estilo y el tono escritural de la *Historia verdadera...* y la *Historia general...*, donde lo ajeno, lo que resulta extraño, alcanza significados monstruosos, inimaginables e, incluso, inenarrables desde el mismo lenguaje. Esto dio como resultado la asunción del poder, casi omnipotente, por parte de los conquistadores, para encargarse de santificar un continente que urgía de una corrección desde la raíz por su propio bien. Sin embargo, dicha diferenciación no sería total, sino que habría elementos que lograrían vincularse semánticamente a partir de la hibridez de ambas culturas.

Uno de estos componentes fue la cimentación de la figura del demonio como una energía, una entidad, que influenciaba a todo aquel que viviera en Mesoamérica. Así, se trazaría el esbozo de una batalla ideológica entre el bien y el mal, desde sus agentes, españoles e indígenas.

Más adelante, esta división de poderes afectó el modo de concebir los acontecimientos que tuvieron lugar desde la misma escritura cronística-enciclopédica de Díaz del Castillo y de Sahagún: el discurso lograba enaltecer la participación del reino español en la historia, incluso de los propios autores. El primero, soldado y cronista, buscó el reconocimiento por contribuir a la limpieza cultural de la región, así como a su labor en la demolición de gran parte de los vestigios

tangibles, e intangibles, en América, bajo la orden de Hernán Cortés, el rey Carlos I de España y Dios mismo, a través de la Iglesia. El segundo, misionero y educador, destacó por su papel como promotor del Evangelio en diversos sectores indígenas, así como a uno de los principales actores en la *hispanización* del territorio con la escritura enciclopédica, etnográfica, de los testimonios de la vida de Mesoamérica antes de la Conquista. Asimismo, por su influencia en la batalla contra la maldad y el pecado que reinaba en los gobiernos mesoamericanos, contra las instituciones teocráticas.

En ese sentido, mi deducción final se emparenta con mi hipótesis: el problema de investigación puede abordarse como una discusión intercultural respecto al prestigio y el poder, donde germinó un pacto de diferenciación. Así, la construcción de la negatividad hacia los indígenas se sostuvo a través de un diálogo entre dos conciencias culturales independientes, donde una tomaría el papel de instancia dominante sobre la otra, gracias a su base epistemológica a partir de sus autoridades principales: la política, la religión y el lenguaje. Así, logró consolidarse una suerte de modelo bajo el cual podía calificarse aquello que poseía validez y aquello que merecía ser desterrado, eliminado. Los españoles, pertenecientes a una nación rica en matices, encontraron el modo de conformar una sociedad que superaría los ideales de su material de origen: la Nueva España debía ser un territorio libre de cualquier rasgo de sacrilegio, de imperfección. Aunque, de esta hibridez cultural, dimanaría una colonia compleja que reflejaría nuevos conflictos sociales derivados de la colisión de sus sistemas de origen, en un diálogo que continuaría aún después del intento de homogeneización de Mesoamérica.

Trabajos citados

- Adorno, Rolena. «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, n.º 28, 1988: 55-68. PDF.
- Bajtín, Mijail. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. PDF.
- . *Teoría y estética de la novela*. España: Taurus, 1989. PDF.
- Broda, Johanna. «La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista». *Graffylia*. vol. 1, n.º 2, 2003: 14-27. PDF.
- Dean, Carolyn y Leibsohn, Dana. «Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America». *Colonial Latin American Review*, vol. 12, n.º 1, 2003: 5-35. PDF.
- De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 2019. Impreso.
- De Toro, Alfonso. «Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la Conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad». *Revista Atenea Universidad de Concepción*, n.º 493, 2006: 87-149. PDF.
- . «Escenificaciones de la representación de la ‘otredad’ y ‘alteridad’: estrategias de hibridación en discursos premodernos en Latinoamérica». *Estrategias de la hibridez en América Latina. Del descubrimiento al siglo XXI*. Suiza: Peter Lang, 2007. PDF.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. (Ed.). Guillermo Serés. España: Real Academia Española, 2011. PDF.

- Glantz, Margo. «Doña Marina y el Capitán Malinche». *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*, 2001. Web. Consultado el 15 de octubre de 2020.
- González, José. «Hacia una definición de las crónicas de Indias». *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 28, n.º 1, 1999: 227-237. PDF.
- Johansson, Patrick. «Erotismo y sexualidad entre los huastecos». *Arqueología Mexicana*, n.º 79, 2006. Web. Consultado el 1 de septiembre de 2020.
- La Biblia Reina-Valera*. Ed. Cipriano de Valera. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 1960. Impreso.
- López, Miriam. «Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico». *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n.º 2, 2012: 401-23. PDF.
- Martínez, María. «Bernal Díaz del Castillo: memoria, invención y olvido». *Revista de Indias*, vol. 78, n.º 273, 2018: 399-428. PDF.
- Mérida, Rafael. «Sodoma, del Viejo al Nuevo Mundo». *Treballs de la SCG*, n.º 64, 2007: 89-102. PDF.
- Oseguera, Andrés. «De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México». *Cuicuilco*, vol. 15, n.º 42, 2008. Web. Consultado el 2 de septiembre de 2021.
- Prendes, Manuel. «Sobre el discurso de la nostalgia en Garcilaso de la Vega y Bernal Díaz del Castillo». *Literatura Mexicana*, vol. 22, n.º 1, 2011: 7-31. PDF.
- Real Academia Española. «Abusión». *Diccionario de Autoridades*. Primera edición. 1713. Web.
- . «Crueldad». *Diccionario de Autoridades*. Primera edición. 1713. Web.
- . «Torpedad». *Diccionario de Autoridades*. Primera edición. 1713. Web.
- . «Sacrilégio». *Diccionario de Autoridades*. Primera edición. 1713. Web.

---. «Sobresalto». *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Web.

Consultado el 3 de febrero de 2022.

Solodkow, David. «América como *traslado del infierno*: evangelización, etnografía y paranoia

satánica en Nueva España». *Cuadernos de Literatura*, vol. 14, n.º 28, 2010: 172-195.

PDF.

---. «Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿Erradicación cultural o

conservación enciclopédica?». *The Colorado Review of Hispanic Studies*, vol. 8, 2010:

203-223. PDF.

Trueba, José. *Historia de la sexualidad en México*. México: Grijalbo, 2008. PDF.