

Poetics of Sacrifice: The Representation of Aztec Sacrificial Rituals and The Emergence of The Spanish-American Historiographical Field

By
Nadia G. Cervantes Pérez

A dissertation submitted in partial fulfillment of
the requirements of the degree of

Doctor of Philosophy
(Spanish)

at the
UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON
2012

Date of final oral examination: 12/3/12

The dissertation is approved by the following members of the Final Oral Committee:

Margarita Zamora, Professor, Spanish and Portuguese
Steven Hutchinson, Professor, Spanish and Portuguese
Guido Podestá, Professor, Spanish and Portuguese
Steve J. Stern, Professor, History
Victor Goldgel Carballo, Assistant Professor, Spanish and Portuguese

Agradecimientos.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a las siguientes personas:

- A mi directora de tesis, Margarita Zamora. Gracias por su saber, su paciencia, su guía y todo el tiempo dedicado a las distintas etapas de mi investigación.
- A mi comité de tesis: Víctor Goldgel-Carballo, Steven Hutchinson, Guido Podestá, Steve Stern. Gracias por su confianza, consejos y estímulo para seguir adelante.
- A mis compañeros y amigos de la Universidad de Wisconsin-Madison: Rocío, Julio y Marilén. Gracias por acompañarme, motivarme para escribir, darme excelentes ideas bibliográficas, ayudarme a avanzar en mi investigación, estar conmigo cuando las cosas no salían como esperaba, hacerme de cenar y siempre haberme hecho sentir que no estaba sola.
- A mi amiga y compañera colonialista Yolo. Gracias por tus consejos, por escuchar mis inquietudes académicas y personales, por haberte tomado el tiempo de leer parte de mi tesis y hacerme valiosísimas sugerencias.
- A mis compañeros de Regis High School. Gracias por su optimismo y su voto de confianza.
- A mi familia. Gracias Russ por inspirarme con tu disciplina y tu seguridad, por entusiasmarteme con mis ideas, por ser mi mejor publicista y por recordarme con tu ejemplo que lo más importante siempre son los demás. Gracias Juan y Bety, Ranier y Juan Carlos por estar conmigo desde la distancia y disfrutar conmigo de este logro. Gracias también a los Lehmann y a mis amigas-hermanas Rocío, Lucero y Valeria por estar conmigo.

Índice

Abstract.....	iii
Resumen.....	iv
Introducción.....	1
Capítulo 1: El campo historiográfico del siglo XVI.....	10
Capítulo 2: La <u>Historia general y natural de las Indias</u> de Gonzalo Fernández de Oviedo: Revelación, placer trágico y poder.....	63
Capítulo 3: La <u>Historia de los indios de la Nueva España</u> de Motolinía: Escenarios discursivos de la evangelización.....	101
Capítulo 4: La <u>Crónica mexicana</u> de Hernando Alvarado Tezozómoc: Traducción, ritual y memoria.....	141
Conclusión.....	189
Fuentes consultadas	193

Poetics of Sacrifice: The Representation of Aztec Sacrificial Rituals and The Emergence of The Spanish-American Historiographical Field

Abstract

This dissertation explores the literary representation of sacrificial rituals in historical texts that deal with the conquest and colonization of Mexico during the sixteenth century. It addresses the works of three key historians of the Early Colonial Period including the Spanish Crown's official historian Gonzalo Fernandez de Oviedo, the Franciscan priest Toribio de Benavente Motolinía and the Indian historian Fernando Alvarado Tezozómoc. The works of these authors are part of the foundational interpretations of human sacrifice in the New World. Conversely, such interpretations played a key role in constructing and reshaping the European historiographical field by articulating various ideological and aesthetic values of the Aztec rituals.

In my work, I examine the diverse and often contradictory images of human sacrifice as mediated by three important controversies which occurred during the Early Colonial Period and include the purpose of the historical discipline, the knowledge of Indian rituals as a means to evangelization, and the textual authority of the Indian historian. The dissertation demonstrates how these different accounts, which describe the Aztec sacrificial rites, contributed to the emergence of a separate and unique Spanish-American historiographical field. Moreover, I argue that representations of the marvelous, the new, and the spectacular as depicted in textual constructions of sacrifice significantly contributed to articulate the poetic dimension of the histories of the New World. Above all, I argue that the new philosophical and methodological inquiries brought about by these representations ultimately served as a means to redefine the historical discipline.

La poética del sacrificio: El ritual sacrificial azteca y la emergencia del campo historiográfico americano.

Resumen

Mi tesis analiza las poéticas del sacrificio en las historias escritas durante el siglo XVI sobre la conquista y colonización de México y describe su impacto en la transformación de la disciplina histórica y la emergencia de un nuevo campo historiográfico durante el período colonial. Por poética del sacrificio entiendo el conjunto de estrategias narrativas de representación e interpretación del sacrificio humano que los cronistas de Indias utilizan. En esta tesis muestro que la representación e interpretación de los sacrificios humanos es un espacio discursivo de conflicto y un espacio creativo en el cual los llamados cronistas de Indias establecen nuevas perspectivas respecto a tres problemas fundamentales del período colonial: La historia como justificación y crítica de la conquista, el conocimiento de las religiones indígenas como principio de evangelización y la legitimidad de la agencia indígena en la producción cultural.

En el primer capítulo explico los factores sociales, ideológicos y metodológicos que desde Europa condicionan la producción historiográfica en América, en particular la influencia humanista y el uso de sus preceptos a partir de los prólogos de tres textos fundacionales del canon colonial: la *Historia General y Natural de las Indias* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo, la *Historia de las Indias* (1527-c.1563) de Fray Bartolomé de las Casas y la *Historia General de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara.

En el segundo capítulo explico el tratamiento discursivo de los sacrificios humanos en la *Historia General y Natural de las Indias* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo y su relación

con lo maravilloso, la revelación y el placer trágico como un vehículo que Oviedo utiliza para redefinir el género historiográfico.

En el tercer capítulo demuestro que la función performática del sacrificio en la *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) del franciscano Fray Toribio de Benavente, Motolinía tiene como objetivo condenar la idolatría pero también demostrar el paralelismo de los rituales amerindios y cristianos con el propósito de implementar una evangelización de acuerdo a los intereses de la misión apostólica de la orden franciscana.

Finalmente, el cuarto capítulo trata sobre la *Crónica Mexicana* (1598) del mestizo Fernando Alvarado Tezozómoc. En este capítulo demuestro que Tezozómoc hace una traducción cultural a partir de la representación del ritual sacrificial azteca. A su vez, explico cómo esta estrategia le permite al autor acceder a una posición de legitimidad dentro de la jerarquía del campo historiográfico de su tiempo.

Introducción

El 6 de octubre de 2011 en varios periódicos mexicanos se publicó la noticia del hallazgo de un Cuauhxicalco o especie de templete usado por sacerdotes aztecas para ceremonias públicas. El Cuauhxicalco, tal vez el mismo que describe Tezozómoc en el capítulo 49 de su Crónica mexicana, medía 15 metros de diámetro y se usó durante la época del gobernante mexica Axayácatl, entre 1469 y 1470 d.C. Según las fuentes históricas de la colonia estos templetos eran utilizados en los rituales sacrificiales celebrados en la antigua Tenochtitlán. Arqueólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) consideraron importante este hallazgo por estar asociado al Templo Mayor y por ubicarse frente al templo de Huitzilopochtli, lo cual puede dar luz sobre el culto a uno de los dioses más importantes del panteón azteca y su significado en la religión y cultura del pueblo mexica justo antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Según los antropólogos este hallazgo demostraba que todavía faltaba mucho por comprender acerca del principal recinto ceremonial de Tenochtitlan¹, y por lo tanto de uno de los aspectos culturales que mayor impacto tuvo en la sociedad azteca.

A pesar de la importancia que las religiones de Mesoamérica tuvieron en la historia de la conquista y de su impacto en la colonización del Nuevo Mundo, todavía se sabe poco de los sacrificios humanos y las ceremonias religiosas aztecas. Aunque existen numerosos estudios sobre las maneras en que las prácticas rituales influyen en la vida social de sus sociedades, no se ha prestado suficiente atención al papel de los rituales en las sociedades mesoamericanas, excepto por estudios con un enfoque exclusivo en la arqueología, la mitología, la historia y el

¹ Véase por ejemplo los artículos de dos de los periódicos de mayor circulación en México: Ventura, Abida. “Arqueólogos descubren plataforma para actos religiosos,” El universal, 6 de octubre de 2011 <<http://www.eluniversal.com.mx/cultura/66580.html>> y Rodríguez, Ana Mónica. “Templo Mayor: Nuevo hallazgo altera la radiografía de Tenochtitlán,” La Jornada, 6 de octubre de 2011

orden político, sin embargo se ha estudiado muy poco el ritual en el contexto de los problemas interpretativos y de representación en la historiografía de Indias². Por otro lado, es importante reconocer que los escritos y descripciones hechas por los historiadores de Indias han influenciado de manera determinante la manera en que entendemos e interpretamos a las culturas amerindias. Su detenida lectura desde esta perspectiva crítica, en conjunto con las fuentes arqueológicas y códices darán nuevas claves sobre el significado que el sacrificio humano tuvo para los aztecas y su papel en la construcción discursiva de una cultura americana.

La mayoría de las culturas del mundo incluyen en algún momento de su historia una especie de ritual sacrificial. Desde los autores que escribieron sobre la conquista del Nuevo Mundo en la época colonial hasta antropólogos y arqueólogos contemporáneos han documentado y analizado las prácticas sacrificiales de diferentes culturas en diferentes épocas y espacios geográficos. En el Antiguo Testamento se cuenta con uno de los ejemplos más emblemáticos de este tipo de ritual: El sacrificio de Isaac. Si bien este pasaje bíblico demuestra la existencia de tal ritual y de su simbolismo como el deber absoluto ante la divinidad, para el cristianismo este mismo pasaje marca el fin de dicha práctica, la cual pasó a ser considerada como una aberración de la voluntad divina.

Sin embargo, en el caso de culturas como la azteca, los rituales sacrificiales constituyeron el elemento más importante dentro de sus sociedad y frente al cual todos los otros elementos y prácticas se subordinaban. En su libro La flor letal, Christian Duverger analiza la importancia de los sacrificios humanos en la sociedad mexicana. Señala que los códices y fuentes

² La idea de que el ritual mesoamericano sólo se ha estudiado de manera limitado y con un enfoque exclusivo en sólo ciertas disciplinas la expresa David Carrasco en su artículo Representing Aztec Ritual: A Commentary from the History of Religions. Carrasco además enumera a los estudiosos que han aportado ideas fundamentales en la comprensión e interpretación del ritual, como Richard Schechner y Mircea Eliade, cuyas ideas son clave en mi estudio sobre la representación el ritual sacrificial azteca en la llamada Crónica de Indias. (Boulder: The University Press of Colorado, 2002) 277-278.

históricas describen al pueblo mexicana como una sociedad que tenía la certidumbre de ser un pueblo elegido y con una obsesión por el despilfarro y la pérdida de la energía cósmica, vital para el continuo movimiento de la vida. En la sociedad mexicana existía una aguda percepción del movimiento general y de la pérdida de las fuerzas, lo cual tuvo como respuesta el establecimiento del ritual del sacrificio humano como mecanismo de regeneración y alimentación cósmica.

El sacrificio humano fue el motor de la civilización azteca, el cual mostraba el problema dramático de la supervivencia cósmica. Los conquistadores y frailes europeos dieron cuenta de estas prácticas en sus relaciones y crónicas desde el primer momento en que llegaron a América. Dichas descripciones se caracterizan por contener elementos que en la actualidad el receptor asocia con la ficción, la imaginación y lo literario. En ese sentido el tema del sacrificio ofrece una posición desde la cual se puede analizar la relación entre historia y literatura en la llamada Crónica de Indias.

Desde la disciplina antropológica el ritual es un transmisor del conocimiento de una cultura. Es una forma no narrativa de transmitir una memoria, una tradición y una cosmovisión. Como evento que representa un episodio mítico, es tratado como un modelo, un ejemplo de un comportamiento y una ideología. En la llamada Crónica de Indias el ritual sacrificial sirvió como una manera de mostrar y entender las culturas amerindias pero sobre todo constituyó un nudo temático de desencuentro entre los diversos historiadores que lo narraron y sirvió como una plataforma desde la cual articularon su propia visión del mundo y de la historia. Dichas tomas de posiciones tuvieron una función determinante en el establecimiento y redefinición del campo historiográfico americano en contraste con la historiografía del momento.

Elementos del sacrificio.

En la introducción a su libro Understanding Religious Sacrifice, Jeffrey Carter explica el significado que el ritual sacrificial ha tenido en la cultura. Su explicación es relevante puesto que todos los textos históricos del siglo XVI que analizo en esta tesis tratan también de elucidar el significado de este ritual y aunque lo hacen desde la perspectiva de la época los historiadores de Indias identifican sus partes fundamentales.

De acuerdo con Carter, la etimología latina del término “sacrificio” proviene de los vocablos “sacer” o sagrado, y “facere” hacer, es decir, el sacrificio significa hacer algo sagrado. El sacrificio como una acción religiosa es entonces un proceso de santificación o un medio para consagrar algo. En sánscrito y alemán, la etimología del término nos refiere al verbo “ofrecer” o “presentar”, es decir que en este caso el sacrificio toma la acepción de hacer un regalo o una ofrenda.

Por otro lado, en el uso popular “sacrificio” significa varias cosas, en primer lugar se asocia con la idea de renunciar a algo de valor, y conlleva además la idea de pérdida o privación con la expectativa de obtener algo más valioso como resultado. En ese sentido, la idea de dar algo a cambio de algo resulta fundamental.

Carter identifica además tres participantes en el sacrificio ritual, en primer lugar se encuentra el agente que actúa de manera “sacrificial”, el objeto que va a ser sacrificado y el ser a quien se ofrece el sacrificio. En el sacrificio religioso uno de los participantes en el evento es siempre o representa a un ser sobrenatural.

La naturaleza del objeto que será sacrificado puede ser una víctima, un sustituto o un intermediario. La técnica o el medio para hacer la ofrenda o el intercambio puede darse principalmente de dos maneras, la primera consiste en la destrucción de un objeto o material

valioso, es decir, consiste en la pérdida de un bien; la segunda manera consiste en el consumo del objeto, y de esta manera consumir simboliza compartir. Finalmente, la intención o los motivos del sacrificio tienen como característica el ser actos para dar gracias, actos de expiación o de prevención; y en todos ellos el común denominador es la comunicación cósmica con la divinidad.

Carter además hace un recuento de los principales teóricos que han estudiado el sacrificio. De acuerdo con él existen dos corrientes, una es la que considera al sacrificio como el origen de la religión. En esta categoría se encuentran autores como Tylor, Spencer, Robertson Smith, Burkert y Girard. También existen teóricos que consideran al sacrificio como un medio para identificar “la esencia de la religión”, es decir, consideran al sacrificio como el elemento central de la religión, entre ellos están Freud, Van der Leeuw y Frazer.

Aunque los historiadores de Indias se acercan al fenómeno del sacrificio ritual desde perspectivas muy distintas a las contemporáneas, es útil considerar estas teorías en cuanto explican la importancia que tiene el ritual como origen o esencia de la religión, y por lo tanto como elementos fundamentales en el análisis de una cultura. El sacrificio es pues un concepto religioso complejo y central en las historias que narran la conquista de los pueblos amerindios, en esta tesis serán especialmente importantes los conceptos de ofrenda, conmemoración, ritual y poder.

Historia y humanismo.

La inclusión del tema del sacrificio humano en las narraciones relativas a la conquista de México junto con los preceptos humanistas de lo que debe ser la historia son dos factores fundamentales en la historiografía de Indias. Algunos de los humanistas que definieron la

disciplina histórica como Juan Luis Vives ponen de manifiesto las cuestiones más complejas de la disciplina histórica al establecer pautas referentes a los conocimientos que el historiador debe poseer, al tipo de eventos que debe narrar, a la relación temporal que el historiador debe tener respecto a los eventos narrados y sobre todo al estilo con que debe escribir.

Los historiadores influidos por el humanismo resaltan el problema epistemológico de cómo conocer el mundo puesto que quienes prescriben el arte de la historia afirman que es necesario narrar los hechos de manera fiel a la realidad pero esto de entrada es imposible. Los humanistas basan su concepto de historia en el principio de que la expresión estética es el camino a la verdad, es decir que existe una dependencia de lo poético para expresar una realidad. De acuerdo con Nancy Struever esta doble dependencia de lo racional y lo irracional es una de las paradojas centrales de la retórica humanista, la cual también está presente en los textos sobre la conquista del Nuevo Mundo y de hecho resalta la complejidad de la relación entre expresión y significado.³

Los historiadores de Indias heredan esta preocupación del humanista por definir el campo y desarrollan, quizás sin proponérselo, una teoría de la historia en sus escritos. Estos autores, cuestionan los métodos, los preceptos y las fuentes en las cuales se basa la práctica de la historia. Los preceptos humanistas son el medio por el cual los historiadores de Indias debaten su legitimidad y definen su posición en el campo. Ya desde los albores del discurso colonial autores como Las Casas, Oviedo, Gómara, Motolinía, Tezozómoc, Sahagún, Díaz del Castillo, entre otros hacen planteamientos en sus historias respecto a cómo conocer el mundo, cómo escribir la historia y quién está autorizado a escribirla.

³ Véase Nancy Struever. The Language of History in the Renaissance. (Princeton: Princeton University Press, 1970) 87.

¿Es el testimonio de vista la manera de ser fiel a la realidad? ¿Debe existir una distancia temporal entre el historiador y los eventos que narra o es mejor narrar eventos contemporáneos a la vida del historiador? ¿Qué relación debe tener el historiador con el poder imperial? ¿Es legítimo narrar desde el poder? ¿Cuál es el papel de la imaginación, la metáfora y la fábula en el discurso histórico? Todas estas preguntas son parte del discurso humanista y de los cuestionamientos que los cronistas de Indias enfrentan sobre todo cuando debaten el tema de los rituales sacrificiales practicados en la Nueva España.

La emergencia del campo historiográfico americano.

Así, tanto los preceptos humanistas referentes a la historia como los sacrificios humanos son un medio mediante el cual se redefine el campo historiográfico en América. En esta tesis explico detalladamente cómo se reconstituyó el campo historiográfico a partir de ciertos principios y problemas planteados por los humanistas y del tema americano de los sacrificios humanos analizando los conceptos de ritual, performance y traducción como herramientas interpretativas. Explico cómo estos factores constituyen el eje estructural y propulsor de ese cambio en el concepto de historia que Oviedo, Motolinía y Tezozómoc proponen. Finalmente describo su concepto de historia y la manera en que éste se forma a partir de la realidad que describen.

Los escritos de los autores que analizo, forman parte de una categoría singular en el campo de las letras coloniales. Son los que Pierre Bourdieu llama “seres bastardos e inclasificables”, son personajes que cuestionan los límites y que debido a su gran capital simbólico y social emprenden una revolución cultural. Son también los primeros en establecer diferentes posiciones ideológicas, políticas y religiosas en el campo cultural en América.

Fernández de Oviedo fue el primer cronista oficial de la Corona española en América, Motolinía fue uno de los doce primeros frailes en llegar a la Nueva España y el primero en interesarse y estudiar a fondo la religión y los rituales indígenas. Finalmente, está Tezozómoc, el primer indígena en escribir la historia de su propio pueblo a la manera europea. Son ellos pues, quienes inauguran un nuevo espacio simbólico e intelectual.

El primer capítulo es un análisis estructural del campo historiográfico, y constituye en parte una sociología de la historiografía. Es una descripción de los elementos que conforman el campo historiográfico en América y de los factores que contribuyen a su emergencia. En este capítulo explico en qué consiste el concepto de “campo” desde la teoría de Pierre Bourdieu y el papel del humanista como un proto intelectual. Finalmente analizo los prólogos de textos fundacionales de la historiografía de Indias para ilustrar la dinámica del campo intelectual americano.

El segundo capítulo está dedicado a la Historia general y natural del primer cronista oficial de Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo. A partir de la representación textual de los sacrificios humanos Oviedo articula tres parámetros importantes del campo historiográfico americano: lo maravilloso como un medio para interpretar la voluntad divina y la finalidad de la historia; lo imprescindible del elemento poético en la historia a través de la dramatización de eventos clave en la conquista del Nuevo Mundo; y la supremacía del campo político por sobre el campo historiográfico.

El tercer capítulo consiste en un análisis de las estrategias narrativas utilizadas en la representación del sacrificio de la Historia de los indios de la Nueva España del fraile franciscano Toribio de Benavente, Motolinía. En este texto la cualidad de espectáculo del rito sacrificial azteca cobra una importancia fundamental en la articulación de un discurso

evangelizador ya que el sacrificio humano sirve para hacer un comentario sobre la evangelización y el conocimiento del Otro a través de tres escenarios discursivos: como escenario de urgencia, como un escenario en donde conviven la transgresión y la comunión y finalmente como un espectáculo de conversión.

El cuarto capítulo trata sobre el carácter performático del sacrificio humano en la Crónica Mexicana de Hernando Alvarado Tezozómoc. En este capítulo explico cómo la representación textual del performance del sacrificio sirve como un mecanismo de transmisión y de conservación de la memoria de un pueblo vencido y cuya historia estaba condenada a sobrevivir a partir del lente occidental de la historiografía europea.

Concluyo que el campo historiográfico colonial es un espacio simbólico dinámico, el cual comenzó a formarse desde el momento mismo en que los primeros europeos llegaron al Nuevo Mundo y narraron sus viajes y sus conquistas. Este nuevo campo historiográfico tiene como características principales la pluralidad de conceptos respecto a lo que debe ser la historia, es también un campo altamente flexible y amplio y por último, un espacio simbólico de lucha y adaptación. Además, a partir del análisis de estos textos fundacionales muestro cómo el sacrificio humano en los textos coloniales representa un signo de anomalía y alteridad. Muestro que la representación textual de los ritos sacrificiales aztecas son en última instancia un mecanismo del discurso colonial que se usa para construir y articular al otro y la posición ética y estética que los autores adoptan respecto a este problema constituyen la plataforma para establecer su posición dentro del espacio simbólico de la naciente cultura americana.

I

El campo historiográfico del siglo XVI.

La historia misma, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad, ¿con qué voz habla a la inmortalidad sino con la voz del orador?

Cicerón, De oratore.

1. La conquista de México y el campo historiográfico.

La conquista de México es uno de los momentos clave en la empresa colonizadora del Nuevo Mundo ya que tuvo un gran impacto no sólo en el ámbito económico y político sino que significó un reto ante el paradigma intelectual del momento. El encuentro de los españoles con las culturas de Yucatán y el valle de México obligaron a los europeos a reevaluar su concepto de la historia, el derecho y las relaciones con el otro, que si bien ya se habían cuestionado en el momento en que Colón llegó al Caribe, no fue sino hasta que se tuvo conocimiento de la cultura maya y azteca que estas dudas se agudizaron y las concepciones sobre la naturaleza del indio y falta de civilidad se pusieron en tela de juicio. Además, la conquista de México sienta el precedente para futuras conquistas en el Nuevo Mundo, sobre todo la conquista de imponentes civilizaciones como lo es la civilización inca. Por todo esto son evidentes la importancia y las repercusiones que este evento tiene en la creación e instauración de lo que hoy llamamos el imperio español en el Nuevo Mundo.

En particular, la producción historiográfica de la época concerniente a la conquista de México presenta polémicas que repercuten en la forma en que se narran los sucesos relativos al Nuevo Mundo y se introducen nuevas pautas en cuanto a la autoridad del narrador y su prestigio dentro del círculo de agentes que escriben sobre lo que acontece en América. Es decir que surge una nueva dinámica en el ámbito intelectual, un cambio radical respecto a la dinámica que

imperaba en la península antes de que los europeos conocieran la existencia de civilizaciones como la Azteca o la Inca. A esta dinámica entre los diferentes agentes que se dedican a escribir historias la llamaré “campo”, concepto creado por Pierre Bourdieu y que éste utiliza para explicar la manera en que los intelectuales se ubican dentro de jerarquías más abarcadoras en la sociedad. Es imprescindible analizar los factores que influyen en la conformación y transformación de la dinámica entre este círculo de narradores del Nuevo Mundo para entender mejor cómo y por qué se produjeron cada una de sus historias, pero también para comprender cómo es que se relacionan los intelectuales con el Imperio de una manera más precisa y a la luz de los factores sociales que innegablemente condicionaron la escritura de estas historias.

En este capítulo describo los mecanismos con que opera el campo historiográfico en la península y la manera en que la corriente humanista influye en la emergencia de un nuevo campo historiográfico en América. Ese nuevo orden incluye un nuevo tipo de intelectual, tomando el modelo humanista como punto de partida pero que se transforma en algo diferente. Para ello, explicaré la influencia que la retórica tiene en la historiografía y describiré la teoría de Pierre Bourdieu para analizar conceptos como campo, disposiciones, posiciones y habitus, los cuales sirven para explicar la dinámica entre el círculo de autores que escribieron sus historias durante el siglo XVI.

2. La corriente humanista y la conformación del campo historiográfico.

Ya desde finales del siglo XV pero principalmente en los comienzos del XVI, el humanismo influye de una manera importante en el ámbito cultural europeo y constituye una corriente que viene a desafiar la estructura del orden intelectual del momento puesto que se erige como un movimiento que propone nuevas pautas dentro la jerarquía de los saberes ya existente.

Ya varios críticos han definido el concepto del humanismo y han descrito su evolución y desarrollo en Europa⁴. En particular resulta revelador el enfoque de Paul Kristeller respecto a este movimiento, puesto que hace énfasis en su carácter pedagógico y resalta además el papel del humanista como educador, teórico y reformador y sus funciones dentro de la sociedad europea.⁵ Por otro lado, Kristeller subraya el común error de pensar el humanismo como un sistema que representa la totalidad de la cultura del Renacimiento cuando en realidad se debe estudiar sólo como un aspecto dentro de la gama de esquemas de pensamiento de la época. Esta perspectiva es especialmente relevante para el estudio del campo intelectual del Renacimiento como un conjunto de corrientes de pensamiento en competencia.

Kristeller señala que el término “humanista” se comenzó a usar a mediados del siglo XV y servía para designar al maestro y estudiante de los *studia humanitatis* que consistía en el estudio de la gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. La idea era que el estudio de la lengua y literatura clásicas sirvieran como base para obtener datos valiosos así como dotar al estudiante de una disciplina intelectual, un estándar moral y un gusto civilizado a futuros líderes y profesionales de la sociedad.

Desde una perspectiva sociopolítica, José Antonio Maravall explica en su libro Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento el surgimiento del humanismo como un fenómeno

⁴ Véase por ejemplo la obra de Campana: “The origin of the word ‘humanism’” Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 9(1946): 60-74; Comellas: El humanista. (En torno al discurso de las letras humanas de Baltasar de Céspedes) (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995) 17-37; Lawrence: “Humanism in the Iberian Peninsula” The Impact of Humanism in Western Europe (London: Longman, 1990) 220-58; Rico: El sueño del humanismo: De Petrarca a Erasmo (Madrid: Alianza, 1993) 11-24; Ynduráin: Humanismo y Renacimiento en España (Madrid: Cátedra, 1994) y Gil Fernández: Panorama social del humanismo español (Madrid: Alhambra, 1981).

⁵ Paul Kristeller da una clara explicación del papel del humanismo durante la época del renacimiento en su artículo “Humanism”. The Cambridge History of Renaissance Philosophy. (Cambridge: Cambridge UP, 1988) 113-138.

que se da a partir del colapso del pensamiento medieval y de una transformación en el orden político que no pudo sostenerse:

Lo que sucede al final de la Edad Media es que la organización política de la cristiandad se ha venido abajo para dejar paso a las formas estatales; que la organización social se ha roto porque en las complejas sociedades de la época, el monopolio de ciertas funciones por unos y otros grupos, y sobre todo, el régimen de privilegio de los mismos, no se pueden mantener; que la organización del saber se transforma, porque ni la enciclopedia medieval ni los centros en los que se estudia son suficientes para responder a las apetencias de conocimiento y dominio de la naturaleza y de la historia humana que impulsan a los nuevos hombres. Y todo ello se encuentra en esa situación crítica porque el hombre, a través del largo proceso del cristianismo medieval, ha tomado plena posesión de sí y cambia de postura ante el mundo y ante la sociedad. (Maravall 28)

Esto se refleja en el ambiente intelectual en una tensión entre la escolástica y el humanismo. La importancia del lenguaje como vehículo de expresión de la verdad histórica y del conocimiento en general provocó tensión en varios ámbitos de la cultura europea. En el ámbito forense, los conocimientos del humanista sobre la lengua y textos de la antigüedad clásica lo hacían más capaz de entender las fuentes clásicas del derecho que por ejemplo los mismos juristas, y por lo tanto ponía en entredicho la superioridad de la disciplina jurídica con respecto a la gramática y el estudio de las lenguas clásicas. Lo mismo ocurría con los teólogos, uno de los ejemplos más relevantes es el Novorum Instrumentum de Erasmo, el cual constituía una crítica filológica al texto latino de la Vulgata a partir de una comparación con el texto griego y que desató fuertes críticas, incluyendo la diatriba que el teólogo escolástico Diego López de Zúñiga hace en sus Anotaciones.

La autoridad del escolástico también fue cuestionada por el humanismo en el campo historiográfico, concretamente respecto al papel del lenguaje y la retórica como medio de expresión. De acuerdo con Ernst Robert Curtius, durante la Edad Media, la retórica había sido reducida a manuales de estilo y su principal propósito fue la redacción de cartas o documentos, conocida como *ars dictaminis*. Curtius señala también que la subordinación de la retórica al género epistolar se había dado ya desde el siglo XI (117-118), pero en el siglo XV los humanistas le dan a la retórica un lugar mucho más significativo dentro de la jerarquía de las disciplinas. Los humanistas hacen un uso amplio de la retórica en todos los ámbitos de la vida literaria, en concordancia con los principios clásicos de Cicerón y Quintiliano y no solo como un subgénero de la literatura epistolar.

Hablando concretamente de la historiografía, la retórica había sido considerada durante la Edad Media como una serie de reglas estilísticas encaminadas a la composición del material, la estructuración de la narración y la ornamentación y elevación artificial del discurso (Struever, 36-37). Por otro lado, la retórica sofista y el arte de la elocuencia constituyó el eje estético de la historiografía humanista, la elocuencia se convierte durante el Renacimiento en un elemento esencial de la historia y en el medio más apto para la transmisión de la verdad.

3. Retórica e historia.

De acuerdo con Santa Arias, la retórica se convirtió para los humanistas en un instrumento teórico para todas las disciplinas, sobre todo para la oratoria sagrada y secular, la poesía y la historia (27). Además, señala que la historia constituyó el medio de reconstruir el pasado para problematizar el presente, es así que la retórica cobra un papel fundamental en la

articulación de los hechos pasados ya que se convierte en la disciplina mediadora entre la verdad y su expresión.

Los humanistas retomaron los principios de la retórica romana. Para los clásicos el arte de la elocuencia constituía el puente para expresar la realidad, para ellos la claridad y la belleza en el lenguaje estaban estrechamente vinculados a la verdad. De acuerdo con Quintiliano, uno de los autores más leídos por los humanistas, el entendimiento y la razón característicos del ser humano solo podían ser útiles a través de la elocuencia.⁶ Es decir, que la razón y el lenguaje están relacionados de tal manera que sin el lenguaje es imposible expresar una verdad, y la elocuencia por constituir el uso más elevado del lenguaje es el medio más apropiado y más exacto para transmitir la verdad. Para los retóricos romanos y los humanistas la utilidad del lenguaje va unido a la forma: “sabiamente dispuso la naturaleza que las cosas que tienen en sí mayor utilidad, tengan también mayor gracia y hermosura” (Cicerón XLV, 177).

Los humanistas retoman también la idea ciceroniana de que la elocuencia es un arte que todo lo abarca, a diferencia de los escolásticos, quienes habían relegado la importancia de la retórica a un uso meramente ornamental:

Porque ya trate de la naturaleza del cielo, ya de la tierra, ya de las cosas divinas, ya de las humanas, ya de lo inferior, ya de lo igual, ya de lo superior; ya determine a los hombres a la acción, ya los instruya, ya los disuada, ya los arrebate, ya reflexione, ya encienda, ya calme las pasiones; ora se dirija a pocos oyentes, ora a muchos, a los extraños o a los propios, o aunque sea, finalmente, un monólogo, siempre brota la elocuencia de las

⁶ Al comparar a los animales y a los humanos, Quintiliano afirma lo siguiente: “Pero a nosotros, ella [la naturaleza] nos dotó de razón, como cosa la más principal, por la que quiso que nos pareciésemos a los dioses inmortales. Pero aún esta misma razón no nos aprovecharía tanto, ni se manifestaría tanto en nosotros, si no pudiésemos declarar por las palabras nuestros sentimientos interiores; de lo que carecen los irracionales en medio de algún conocimiento que tienen.” *Instituciones Oratorias* (Madrid: Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799) II, XVII.

mismas fuentes, por más que luego se divida en arroyos; y a dondequiera que llega va adornada y ataviada con las mismas galas (Cicerón III, 6)

La elocuencia readquiere también durante el Renacimiento un aspecto ético, rescatado también de la retórica romana. El arte del buen decir no sólo es útil y deleitoso sino que es sinónimo de nobleza y virtud. Quintiliano explícitamente afirma en sus Instituciones Oratorias que el oficio del orador es inseparable de la bondad moral (II XIX). Igualmente Cicerón explica que el orador debe ser un ser humano prudente para hacer buen uso de su conocimiento y sus palabras:

Ya que la vida humana es materia propia del orador, debe investigar, oír, leer, disputar, tratar y experimentar todo lo que ella abraza. La elocuencia es una de las principales virtudes; y no porque las virtudes dejen de ser todas iguales entre sí, sino porque hay algunas más hermosas y esclarecidas que otras, como es ésta que, abrazando la ciencia de las cosas, de tal manera explica con palabras los designios y afectos del ánimo, que fácilmente puede llevar adonde quiera el ánimo de los que oyen. Cuanto mayor es su fuerza, más conviene que vaya unida con una probidad y exquisita prudencia: si al que carece de estas virtudes le damos la facilidad y abundancia en el decir, no haremos de él un orador, sino que pondremos un arma en manos de un loco furioso. (III, XIV)

Si la retórica abarca todos los temas, importantes o fútiles, con mayor razón la historia se beneficia de la elocuencia. Asimismo, la virtud del orador lo convierte en el sujeto idóneo para la transmisión de la memoria de un pueblo. En De oratore, Cicerón relaciona la historia con la elocuencia de manera categórica: “La historia misma, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad, ¿con qué voz habla a la inmortalidad sino con la voz del orador?” (II, IX).

De acuerdo con Nancy Struever, para los humanistas la interpretación del pasado es una cuestión de responsabilidad lingüística. Así como no es posible para los humanistas interpretar la Biblia ajustándose a una idea primordial de la verdad sino a partir de un análisis lingüístico de sus fuentes, así tampoco es posible para los humanistas escribir historia sin dominar la expresión estética (89). La retórica funciona entonces como la disciplina mediadora entre la poesía y la historia, es el paradigma mediante el cual se pasa de la imaginación estética al conocimiento.

Tanto para los retóricos romanos como para los humanistas la forma es significado, y la falta de elocuencia en el discurso resulta en la falta de sentido. El significado es así algo que se encuentra en los hechos pero también algo que se construye, y esta construcción del discurso es a su vez un acto ético: “the act of giving form is an act of virtue of the protagonist and a responsibility of the historian” (Struever 92-93). Por lo tanto, el historiador constituye un mediador, pues reconstruye un pasado a partir del lenguaje, pero también es un creador puesto que con su imaginación y creatividad le da forma a su discurso. Como se verá más adelante, esta conciencia estética y la nueva valoración de la forma y su relación con el significado tendrán una enorme influencia en la escritura de historias y crónicas de la conquista de América.

4. Juan Luis Vives: Humanismo e historia.

Juan Luis Vives es uno de los primeros humanistas en tratar de establecer una preceptiva en la escritura de la historia. Como lo ha notado Beckford, los escritos de Juan Luis Vives en torno a la definición del campo historiográfico durante el siglo XVI es a la vez una crítica de las prácticas historiográficas del pasado y un mapa conceptual para el futuro de esta disciplina. El concepto de “verdad” es el punto central de su discurso, y es en base a este tema que legitima o desautoriza a otros historiadores. Para Vives la narración de la historia debe ser como una

imagen fiel del pasado, es decir, como un espacio textual que le muestre al lector las cosas como si el narrador las hubiera experimentado a través de la percepción directa. La historia es para Vives un tipo de discurso más que cabe en la categoría de la oratoria didáctica cuyo propósito principal es explicar hechos o eventos.

La concepción de la historia de acuerdo con Vives concuerda con los preceptos clásicos señalados por Cicerón en su obra De oratore. En él, Cicerón explica en boca de Antonio las características discursivas que debe tener la historia:

La narración pide orden en los tiempos, descripción de las regiones; y como en los grandes sucesos lo primero que se ha de considerar es el propósito, lo segundo el hecho, y lo postrero el resultado, necesario es que indique el historiador, no sólo lo que se hizo y dijo, sino el fin y el modo como se hizo, y las causas todas, dando a la fortuna, a la prudencia o a la temeridad la parte que respectivamente tuvieron; y no ha delimitarse a estas acciones, sino retratar la vida y costumbres de todos los que en fama y buen nombre sobresalieron. El estilo debe ser abundante y sostenido, fluido y apacible, sin la aspereza judicial ni el aguijón de las contiendas forenses. (II, XV)

En el libro III de Del arte de hablar (De ratione dicendi), Vives explica los preceptos de la historia de acuerdo al modelo clásico. Aunque no es el único autor que describe las características de lo que debe ser una historia, sus preceptos son una muestra del pensamiento humanista de la época y de la diversidad y complejidad del problema de la historia. Como lo señala Victoria Pineda, ya durante el siglo XVI el *ars historae* era una práctica ligada a la oratoria y la retórica, es decir, que la historia era considerada otro tipo de discurso supeditado a las pautas de “enseñar y entretener”. Sin embargo, la relación entre retórica y verdad en la escritura de la

historia resultó siempre problemática y produjo una diversidad de posiciones al respecto⁷, sobre todo entre los humanistas y los escolásticos. El siglo XVI es el momento en el que se comienzan a establecer las pautas y reglas de la historia, es por ello que se observa tanta diversidad de estilos y métodos en su escritura. En ese sentido los preceptos descritos por Vives resultan útiles para rastrear ciertos rasgos de la filosofía humanista en la crónica de Indias y así identificar en qué consiste la singularidad de estos textos coloniales.

En Del arte de hablar, Vives le da una importancia fundamental a la imagen. Vives explica que la raíz del término historia tiene su origen en la voz griega *isorein*, la cual se asemeja al vocablo *ver*, es decir, que para Vives el narrador de la historia es un agente que narra algo que ha visto y del que ha sido testigo ocular: “Es como la pintura, la imagen o el espejo de las cosas pasadas”. Vives además enfatiza el carácter ético y didáctico de la historia pues afirma que toda historia, tanto de eventos privados o públicos, de ideas o de eventos, debe tener una utilidad pues según él ésta “puede acarrear tan gran provecho, experiencia, prudencia, formación de costumbres, de ajenos ejemplos, a fin de que, como dice Tito Livio, sigamos lo que es mejor hacer y evitemos lo torcido” (Del arte de hablar 2: 781).

Por otro lado, el historiador “debe narrar aquellos sucesos que ayuden a ordenar la vida y puedan mejorar a los lectores, evitando que la narración se disipe y se consuma en “vanidades y en bagatelas”, Vives incluso se queja de haberse escrito demasiado sobre “las pasiones perturbadas”, y considera que este tipo de lecturas tiene un efecto negativo en la mente y por lo tanto en la conducta humana como lo son las historias sobre las glorias militares, las cuales instigaron matanzas y crímenes. En ese sentido las guerras deben narrarse de forma sucinta, “en cruda desnudez”, sin que se alaben los hechos y más bien con repulsión “de forma que una

⁷ Cfr. Pineda, Victoria. “La preceptiva historiográfica renacentista y la retórica de los discursos: antología de textos,” Talia dixit 2 (2007) 95-219.

guerra larga no debiera referirse como recomendación del vencedor, sino como ejemplo y escarmiento, encareciendo las calamidades que es capaz de producir una pasión torcida de ambición, de ira, de antojo” (2: 781).

Para Vives la ley principal y primera de la historia es que sea verdadera. Así como la historia es un reflejo o un espejo de la realidad, la historia no puede representarse en una dimensión mayor o menor que esa realidad, la verdad debe observarse de manera “íntegra y simple”; y en el caso de narraciones de sucesos particulares “basta con que se observe la verdad sustancial”. Vives incluso utiliza la metáfora del aparato respiratorio para explicar que la historia no admite ningún grado de falsedad, pues del mismo modo que el aparato respiratorio no tolera ningún cuerpo extraño, excepto el aire puro, la historia no puede contener ningún tipo de mentira. Pero hay también una contradicción en esta idea, ya que Vives explica que para darle un toque didáctico y dramático a la historia el historiador puede añadir palabras, sentencias o discursos. Al igual que los retóricos romanos, Vives considera importante el aspecto estético del discurso e incluso manifiesta que esto es aceptable puesto que “mientras el fondo lo consienta, [la narración histórica] no pierde el nombre de narración verídica” (2: 782).

Vives toma como modelo a Luciano y declara que el historiador debe parecer anónimo y apolítico “por tener más amplia libertad de narrar”. Asimismo, Vives cita a Tucídides para aseverar que el historiador debe favorecer un objetivo a largo plazo, es decir, debe darle prioridad a la creación de una obra duradera que preocuparse por una popularidad pasajera, “y esto tanto se refiere al estilo como a la materia”. En cuanto a qué hechos debe narrar el historiador, Vives explica que éste no debe expresar opiniones nuevas de eventos antiguos, el historiador que así lo hiciera carecería de autoridad.

En cuanto a los estilos en la historia, Vives explica que la historia es como una pintura, y como tal, algunas se parecen más a “una simple línea” mientras que otras son más expresivas. Las partes de la historia consisten en un proemio cuyo propósito debe ser mover el interés del lector y hacerlo ver el provecho al mismo tiempo que el placer que puede sacar de dicha historia. Después sigue la narración o cuerpo de la historia en la cual debe existir un exordio referente a algún hecho, además se debe establecer una cronología respecto a algún evento importante como la fundación de Roma o al nacimiento de Cristo. Es decir, Vives resalta la importancia de la claridad en la narración y haciendo eco de los preceptos ciceronianos declara que “gran vicio fuera de la Historia, que la que debe ser luz de los tiempos, embarulle y confunda los tiempos”. Finalmente, Vives menciona que en lugar de escribir un epílogo al final de la historia, el autor debe recapitular “de trecho en trecho” brevemente lo que ha narrado y lo que queda por narrar.

Vives distingue también entre dos tipos de narración: la de la naturaleza y la artística. Según Vives, el historiador debe ceñirse a la primera, es decir una narración directa que siga el orden natural de los eventos como sucedieron y no la narración artística en la que se introduce a una tercera persona que narra eventos que no necesariamente siguen un orden cronológico. En ese sentido es también importante que el historiador le de prioridad al orden cronológico de los hechos frente a la situación geográfica.

Vives es muy enfático al limitar la labor del historiador. Según este humanista el historiador no debe explayarse en alabanzas a los suyos o vituperios a sus enemigos, ese no es el papel que debe tomar. Afirma también que “la Historia no sufre, como advierte Luciano, aquellas lisonjas y poéticas hipérboles, cuales fueron las que fabricó Homero para Agamenón [...] Si ello se hiciere sistemáticamente, ¿qué otra cosa sería la Historia sino un poema en prosa? (Del arte de hablar 2: 784).

Respecto a las digresiones, éstas están permitidas siempre y cuando tengan alguna relación con el tema principal. A veces es permisible incluir descripciones de ciudades, comarcas, montes, ríos “que contribuyen mucho a la mejor inteligencia de los hechos”. Para Vives, todo recae en el criterio del historiador, por ejemplo cuando dice que el historiador puede recomendar a los lectores obras ejemplares al igual que puede condenar las que considere como fechorías. Por ello es fundamental que el historiador posea un “juicio cabal” que no esté “corrompido por torcidas opiniones, y que no admire las riquezas, o el poder, o el talento militar, ni aun la victoria conseguida con torrentes de sangre”. Tal como lo prescribían los retóricos clásicos, el historiador debe ser un hombre prudente y virtuoso.

Las interferencias del juicio personal del historiador deben ser “breves, ingeniosas y agudas” para que conmuevan al lector. Es importante también que las opiniones del historiador sean vistas como resultado de su razón y no de su pasión, y nunca se debe de hablar contra los que aún viven o cuyo recuerdo está aun fresco en la memoria de sus contemporáneos y sus descendientes. Sin embargo Vives da una alternativa en caso de que el historiador sienta la necesidad de hablar en contra de alguien: “Si en algunas circunstancias no fuere plausible decir la verdad escueta, recúrrase al lenguaje figurado o introdúzcase una tercera persona, bien de un amigo insatisfecho o de un enemigo quejoso, recurso familiar a Tito Livio” (2: 785).

La importancia y función mediadora que los retóricos antiguos le dieron al lenguaje se encuentra presente también en la obra de Vives: “No hay cosa que más convenga a la Historia que la propiedad del lenguaje”, es decir que debe usarse un tipo de lenguaje en la narración de acuerdo con el lenguaje mismo de la materia que se trata. Además, Vives explica que el lenguaje de la historia debe ser claro, el historiador no debe abusar del lenguaje figurado, aunque por otro lado expresa que “la Historia no anda muy lejos de los poetas, y viene a ser como un poema

suelto” (2: 786). Como en un poema, en la historia debe haber un ritmo y una coherencia de forma y sentido, incluso al incluir digresiones. La forma es por lo tanto un elemento importante en la transmisión de significado y de la verdad histórica.

Finalmente, el historiador debe mantenerse fiel a la naturaleza de los hechos, no debe aumentarlos o minimizarlos con sus palabras, Vives cita lo que Salustio dijo al respecto: “igualar las palabras a los hechos”, pero siempre y cuando los hechos no sean temas indignos. Vives finaliza el capítulo poniendo como ejemplo máximo del historiador a Tito Livio cuya narración histórica se caracteriza por su equilibrio en lenguaje, tema y estilo.

Como se verá en los capítulos subsiguientes, la importancia que los historiadores de Indias le dieron a la “forma” y no sólo al “contenido” de sus textos y su preocupación por “mostrar” una verdad y no sólo enunciarla es uno de los rasgos característicos de la literatura colonial. Esta preocupación estética y dialéctica del discurso tiene su origen en la concepción humanista de la historia, la cual a su vez se remonta a los principios de la retórica romana.

5. El historiador humanista como intelectual.

Mientras que durante el siglo XV la disciplina del humanista ocupaba el nivel más bajo de acuerdo a la jerarquización medieval de los saberes, para principios del siglo XVI este orden comenzó a alterarse. La España del siglo XV veía con recelo a quienes se ejercitaban en el conocimiento del latín y el griego y fueron relegados a posiciones inferiores. Los juristas, sobre todo ocupaban una posición privilegiada que se vio fortalecida durante el siglo XV y que contribuyó a que se les otorgara el término de “letrado” que les hubiera correspondido a los humanistas. Gil Fernández explica que la diferencia fundamental entre los llamados “letrados” y los humanistas o “gramáticos” era su actitud crítica:

Letrados y teólogos compartían una misma concepción medieval del saber, cuyo lema pudiera muy bien ser el bíblico *nolite sapere plus quam oportet*, que no se avenía con la curiosidad impertinente de los humanistas. La mayor estima social de sus conocimientos utilitarios, en congruencia con las demandas sociales de la época, les ponía en cómoda situación para desacreditar, cuando no era precisa una intervención directa de escarmiento, las pretensiones de promoción social, el ideario educativo y el trabajo filológico de los “gramáticos”. (430)

Pero a diferencia de los siglos anteriores, durante el siglo XVI los humanistas empezaron a tener varias funciones dentro de la sociedad europea, además de ser maestros en las universidades, fungieron también como secretarios y cancilleres de la corte, de hecho una de las funciones de los secretarios humanistas fue la de escribir la historia oficial del reino o la república, ya que la historia era una disciplina que formaba parte de su formación y tenían acceso a los archivos que contenían las fuentes necesarias para este fin.

La labor del humanista representó entonces un cambio radical en diferentes órdenes, los humanistas son hombres con un nuevo espíritu renovador de acuerdo a las nuevas circunstancias y ocuparon posiciones de prestigio en diversos ámbitos de la sociedad europea. Sin embargo en el caso de España el proceso fue mucho más lento pues todavía durante el siglo XVI pocos humanistas ocuparon funciones diferentes a las académicas. Sus ideas y métodos competían en muchas ocasiones con la ideología imperialista de la monarquía española, la cual favorecía el mantenimiento de las valoraciones nacionalistas en oposición a los ideales de la antigüedad clásica.⁸

⁸ Para un análisis muy completo del papel de los humanistas en la sociedad española véase Gil Fernández. Panorama social del humanismo español. (Madrid: Alhambra, 1981).

De acuerdo con Gil Fernández estas valoraciones nacionalistas se orientaban a restituir la unidad monárquica de la época visigótica desarticulada por la invasión árabe, las disciplinas humanistas contribuían poco a este fin y por lo tanto, muchas veces eran relegadas a un segundo plano. Además señala que la sociedad española del siglo XVI estaba todavía inmersa en las estructuras medievales que le otorgaban al humanista una simple función de “gramático” y por lo tanto, tuvo dificultad para ejercer las funciones que en otras partes de Europa le estaban siendo adjudicadas a sus homólogos. En ese sentido los humanistas que ocuparon puestos de mayor rango dentro de la esfera de poder en España, como cancilleres o funcionarios de la corona se enfrentaron de una manera más marcada al dilema de ser completamente leales a las instituciones que los proveyeron de recursos y prestigio social o expresar las conclusiones, a veces totalmente opuestas a los objetivos y principios de estas instituciones, a las cuales llegaron a partir de su método.

El caso de Erasmo y su influencia en la cultura intelectual española del siglo XVI es importante porque ilustra las luchas del poder intelectual, religioso y político del momento. La actitud de los monarcas españoles, especialmente la de Carlos V, hacia Erasmo resultó contradictoria conforme transcurrieron los años. Mientras que en un principio Carlos V se rodeó de humanistas y apoyó la labor renovadora de Erasmo, ya para principios de 1520 el erasmismo era visto con recelo a tal punto que cualquier persona asociada con estas ideas era motivo de investigación inquisitorial, como es el caso de Diego de Uceda, Juan de Vergara o María Cazalla. (Bataillon, 432-493)

De cualquier forma, ya para el siglo XVI la influencia del erasmismo en España hizo posibles una serie de cambios en la cultura intelectual y universitaria de la época. Por ejemplo, alrededor de 1528 nace el Colegio Trilingüe de Alcalá en el cual se inauguran dos nuevas

disciplinas: el estudio de las lenguas y el de la Biblia. La instauración de una cátedra de Biblia cuyo estudio se centra en la filología y en una nueva espiritualidad y no ya en cuestiones dogmáticas típicas del escolasticismo es un momento emblemático que marca uno de los primeros triunfos del humanismo.⁹

El espíritu renovador del humanista, su curiosidad y su impertinencia son características que definen al intelectual, en el sentido moderno. Por ejemplo, Edward Said afirma que el intelectual frecuentemente ocupa una posición que resulta incómoda, sobre todo para los miembros de la élite política; esto lo podemos ver ilustrado en el humanista, pues en muchas ocasiones corría riesgos cuando sus conclusiones lo llevaban a contradecir el orden y continuidad de la cultura oficial, ya sea a través del cuestionamiento a la legitimidad política de la Corona o a través, por ejemplo, de la aplicación del método filológico al estudio y traducción de la Biblia, tal y como se observa en los escritos de Erasmo pues sus conclusiones representaban una desafiante oposición al orden religioso y proponían una renovación considerada como peligrosa por la ortodoxia católica.

La reacción de los teólogos hacia el estudio de los textos paganos por parte de los humanistas resultaba escandalosa y se oponían a la idea humanística de la elocuencia como la forma máxima de presentar la verdad. Para los teólogos, los principios filológicos del humanista, por ejemplo, resultaban un desafío al principio teológico de la verdad pura y sencilla afirmada por autores como Lactancio, quienes representaban también la idea de que sabiduría y religión eran principios afines, es decir, que ser filósofo era ser cristiano. Como consecuencia este tipo de

⁹ Véase Bataillon, Marcel. Erasmo y España (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 345-346.

diferencias en método de análisis y fuentes utilizadas amenazaban la autoridad del teólogo para interpretar los textos sagrados.¹⁰

Es decir, que para los humanistas el conocimiento de la gramática y la retórica latina era la vía más importante para acceder al conocimiento y por lo tanto desafiaba el orden escolástico que priorizaba a la teología por encima de las demás ciencias. Pero además de los teólogos, los juristas sintieron el mismo tipo de amenaza por parte de los humanistas. Es interesante apreciar que a pesar del prestigio del que gozaban los humanistas italianos y de las posiciones de poder que ocupaban en el resto de Europa, el humanismo en España por lo general se consideró como una corriente heterodoxa y un peligro para el prestigio social de los letrados:

Frente a las pretensiones de aproximación al poder de los humanistas, prevalidos de su mejor conocimiento de las fuentes del derecho gracias a su dominio del latín, los letrados lógicamente cerraron filas sin consentir que los humanistas se salieran de la modesta función que tenían asignada desde las Partidas como “gramáticos”, dejando bien sentada desde un primer momento la superioridad de las severiores disciplinae frente a las litterarum amoenitates (Gil Fernández 233)

La función del humanista español dentro de la sociedad es pues frecuentemente percibida como poco práctica en relación a la función de sus competidores, y por lo tanto la posición que ocupa dentro de la jerarquía del campo cultural sería en ocasiones muy inferior. En otras palabras, el estatus del humanista español dentro de la jerarquía intelectual depende del grado de participación en la esfera económica y política, es decir, de su voluntad para poner su conocimiento al servicio de la esfera del poder, la cual a su vez les proveería de legitimidad y recursos para llevar a cabo su tarea. Sin embargo, el espíritu crítico del humanista español con

¹⁰ Para un análisis detallado del papel que jugó la oratoria en la preceptiva humanista y los argumentos de los teólogos en contra de los humanistas, véase: Domingo Ynduráin. Humanismo y Renacimiento en España. (Madrid: Cátedra 1994).

respecto a la Iglesia y la Corona no siempre ayudó a su ascenso dentro del campo cultural, mientras que quienes ocupaban la posición privilegiada dentro del campo hacían también un esfuerzo por impedirlo.

Para Pierre Bourdieu, un intelectual es un agente capaz de cambiar los principios de percepción y valoración vigentes “particularmente al constituir en elección deliberada y legítima el partido de la independencia y de la dignidad específica del hombre de letras, fundamentado para poner su autoridad específica al servicio de causas políticas” (Las reglas del arte 197). Evidentemente esta visión del intelectual no puede ser aplicada por completo al hombre de letras del siglo XVI, puesto que el proceso de autonomización que describe Bourdieu no se da sino hasta varios siglos después. Sin embargo veremos que los historiadores del Nuevo Mundo presentan ya estas características y representan una actitud independiente que se refleja tanto en las libertades que se dan en el manejo del género historiográfico como en su voluntad por intervenir en asuntos políticos.

José Antonio Maravall explica que una de las características más importantes del humanista es precisamente su participación en el campo político. De acuerdo con Maravall, durante el reinado de Carlos V el humanista español no es:

un gramático encerrado en su torre de marfil, sino un reformador que desde la gramática a la política todo lo utiliza para su pretensión de renovar al hombre y a las sociedades. Al humanista de la primera mitad del XVI no le interesa ser un virtuoso del bien decir, sino que pretende decir bien para expresar de la mejor y más eficaz forma posible su saber y le interesa a su vez alcanzar un eminente saber para obrar y enseñar con su conducta.

(Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento 26)

En el espacio intelectual de la península teólogos, juristas y humanistas conforman tres tipos de agentes que interactúan en una situación de competencia dentro de un mismo ámbito. En este escenario tanto los teólogos como los juristas ocupan una posición privilegiada frente al poder, mientras que los humanistas representan al tipo de intelectual que corre riesgos y que resulta “incómodo” precisamente por intentar acceder a posiciones de más prestigio. En un primer momento los juristas y teólogos tienen una ventaja frente a los humanistas, quienes constituyen un grupo nuevo dentro de la tradición cultural de la península. Los humanistas adoptarán estrategias revolucionarias para contraponerse y renovar los métodos de la tradición a la cual pertenecen los primeros. Una de sus armas más efectivas, que irónicamente serían precisamente los factores que los otros miembros del campo utilizaron en su contra, sería la crítica y un profundo conocimiento de las fuentes y lenguas clásicas. Nebrija y Barbosa son dos de los humanistas que ejemplifican la manera en que la práctica humanista retaba la capacidad de teólogos y letrados para ejercer su profesión, y por lo tanto ejemplifican el papel que ocupaba intelectual crítico frente en el ámbito más amplio de la cultura letrada de la época:

Las aspiraciones de Nebrija y de Barbosa a una renovación de los saberes por medio del exacto conocimiento del lenguaje técnico en que se habían codificado en sus orígenes venían a subordinar, en cierto modo, el derecho y la teología a los dictámenes del gramático, como conocedor de los significados correctos de los términos y practicante de una actividad crítica depuradora de las adherencias y deformaciones acumulados en los textos por el descuido o la ignorancia seculares. Si en un principio el ejercicio insólito de esta crítica erosionaba el prestigio social de los letrados, al cuestionar los fundamentos mismos de su “sciecia”, no era menor el peligro en que ponían a la autoridad de la Iglesia, cuando procedía con idéntico método sobre el texto de la Vulgata o el de los

Santos Padres evidenciando de rechazo la ignorancia de los teólogos, formados en los principios de la escolástica y llenos de resabios medievalizantes. (Gil Fernández 246)

De todo esto podemos concluir que la situación del humanista no es siempre la misma e incluso resulta un tanto ambigua. Por un lado el humanismo goza de gran prestigio en la mayoría del territorio europeo mientras que en España todavía en el siglo XVI compiten con el prestigio de otros intelectuales. Además, figuras como Nebrija, que gozaban de prestigio dentro de la cultura del imperio, se vieron afectadas por la imagen social del humanista que existía en la península y la amenaza potencial que representaba su método filológico. Las mismas armas que lo hacen sobresalir dentro del campo son aquellas que merman su posición social y económica. El campo cultural no es estable y la relación entre los agentes de este campo no permanece estática, todo lo contrario, el campo cultural es un ámbito de lucha y conflicto siempre cambiante.

Por otro lado y como bien lo han señalado ya varios críticos como Rolena Adorno o Roberto González Echeverría,¹¹ las técnicas y métodos del humanismo se vieron reflejados en la manera en que se escribieron las relaciones, informes e historias durante la temprana época colonial. En otras palabras, la confrontación del humanismo como movimiento cultural con el orden escolástico todavía prevaleciente en la península ibérica es el mecanismo que reestructura el campo intelectual en España, sin embargo, su trascendencia en el Nuevo Mundo es aún mucho mayor, sobre todo como modelo historiográfico en los textos que narran la conquista y colonización de América.

¹¹ Véase sobre todo el artículo de Roberto González Echeverría, “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”. En *Historia y ficción de la narrativa hispanoamericana* (Caracas: Monte Ávila 1984).

El afán del humanista por la renovación del hombre y sus sociedades tendrá un mayor impulso a partir del contacto de los europeos con los grupos humanos del Nuevo Mundo recientemente descubiertos. A los humanistas los impulsa un apetito por el conocimiento y dominio de la naturaleza que no se halla en la época que los precedió, el cual será también exacerbado a partir de las expediciones transatlánticas europeas. En pocas palabras, el humanismo es sobre todo un cambio en la manera de percibir y darle sentido al mundo, por lo que el descubrimiento de todo un nuevo continente y de civilizaciones antes desconocidas constituirá un campo de cultivo propicio para el nuevo grupo de intelectuales humanistas con nuevas preocupaciones y nuevas interrogantes, los cuales a su vez propiciarán el nacimiento de nuevos espacios simbólicos dentro del orden letrado occidental.

6. El intelectual en el contexto colonial.

Como ya mencioné anteriormente, una de las consecuencias que acarreó el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo fue la transformación de la dinámica entre los distintos narradores de estos acontecimientos; es decir, que a partir de este importante momento histórico, los historiadores entran en un diálogo crítico respecto a las acciones del Imperio y su papel como propagador del cristianismo. Pero además se da un diálogo respecto a la preceptiva historiográfica imperante ya que entran en juego nuevas realidades y una pléyade de fenómenos, lugares y costumbres novedosas que disparan la imaginación de quienes fueron testigos de la empresa descubridora y colonizadora.¹²

¹² Irving A. Leonard subraya la trascendencia y el efecto que la conquista del Nuevo Mundo tuvo para quienes se dedicaron a narrarla: “Esta súbita expansión de los horizontes físicos e intelectuales hasta un límite increíble, unida a la convicción de cumplir un destino como instrumento de Dios en la gigantesca tarea de cristianizar el globo, liberó una prodigiosa cantidad de energía nacional y fue un poderoso estimulante de la imaginación. Los libros del conquistador (México: Fondo de cultura económica, 1996) 37.

Otro factor decisivo en la conformación del campo historiográfico de la colonia es la transformación de la producción literaria que se da durante el Renacimiento debido al cambio en la forma de transmisión y circulación de textos iniciada con la creación de la imprenta. De acuerdo con Marcel Bataillon, el siglo XVI es la época más importante para el libro puesto que éste llega a las aldeas más remotas, y su comercialización se organiza en torno a firmas internacionales.¹³ Es también durante este período que artistas y autores comienzan a relacionarse de manera diferente respecto a las instituciones oficiales debido al mayor alcance que potencialmente tenían sus textos por ser impresos en mayor número y ser por lo tanto accesibles a un mayor número de lectores. Este factor conlleva a su vez una mayor importancia en la figura del autor o artista, que si bien no es tan evidente durante el período colonial en comparación con épocas posteriores, puede encontrarse en un estado germinal en el estilo autorreferencial que, por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas utiliza en su *Historia de las Indias*.¹⁴

Ante la situación colonial, el historiador se convierte en un agente que no sólo se dedica a narrar los eventos relacionados con la expansión del Imperio, sino que en muchas ocasiones el autor, a través de su texto, se adjudica a sí mismo una función crítica frente a ese Imperio y censura los métodos y la lógica de la expansión transatlántica, así como los fundamentos mismos de la historia y asume una posición ética respecto a la responsabilidad del historiador como transmisor de la verdad. En otras palabras, el historiador se auto designa con una función similar

¹³ Bataillon explica también el nacimiento de la imprenta y el impacto de las traducciones de la Biblia a lenguas vulgares y las ideas erasmianas en Europa en su obra seminal *Erasmus y España* (México: Fondo de cultura económica, 1996) 549-567.

¹⁴ Pierre Bourdieu explica la relación entre el proceso de autonomización del campo intelectual en relación a la importancia que cobra la figura del autor en su libro *Intelectuales, política y poder*. (Buenos Aires: Eudebia, 1999) 25. Bourdieu señala que no es sino durante el romanticismo que la figura del autor cobra mayor importancia como tema central dentro del texto literario.

a la que tendría el intelectual de hoy en día y en el sentido en que Edward Said lo define en su libro Representations of the Intellectual, es decir, como un agente cuya función es principalmente crítica y que además representa y articula un mensaje, una perspectiva o actitud cuya enunciación tiene lugar en el ámbito público. Aunque el ámbito público en la actualidad difiere mucho de lo que sería en el siglo XVI, es posible afirmar que la creación y popularización de la imprenta constituye un primer paso en la creación de un ámbito público, en el que las ideas se diseminan a un sector más amplio de la sociedad. Este hecho indirectamente influye en el papel del historiador y de las prácticas escriturarias en general.

Más concretamente, el historiador colonial del siglo XVI, es decir, el historiador que inscribe al Nuevo Mundo en la tradición europea a través de sus textos, es un intelectual que al mismo tiempo que representa al orden occidental que lo ha formado y reproduce el discurso metropolitano, también representa en cierta medida una oposición a ese orden a través de su posición ideológica con respecto a los principios religiosos, políticos o económicos del Imperio. Nancy Struever por ejemplo, ha afirmado que es durante el humanismo renacentista que el historiador cobra una consciencia de su papel crítico a diferencia de los cronistas de épocas anteriores.¹⁵ Sobre todo a partir del siglo XVII, la escritura de la historia en América llega por eso a constituir un espacio simbólico de reacciones ante el discurso hegemónico y algunos de los autores de estas historias representan un grupo de agentes, que si bien no son autónomos, por lo menos representan un grupo que busca articular un discurso propio y distanciarse así de la metrópoli.¹⁶

¹⁵ Véase Nancy Struever. The Language of History in the Renaissance. (Princeton: Princeton University Press, 1970). 82-83

¹⁶ Para entender mejor el papel de los intelectuales en la historiografía en América durante el siglo XVII, veáse el artículo de Mabel Moraña “Fundación del canon: “Hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial,” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 22.43/44 (1996) 17-43.

Según Edward Said, el intelectual moderno asume una posición riesgosa que resulta incómoda para la ideología representativa del status quo ya que esta posición generalmente se expresa a partir de un juicio moral que acusa ciertos aspectos de esa ideología. Además el intelectual constituye un agente escéptico y posee una actitud comprometida con una causa, que al mismo tiempo responde a unos valores dictados por su conciencia individual, lo cual lo convierte en una figura intermedia que oscila entre la soledad y la pertenencia a un grupo que lucha por ese ideal. Resulta interesante el hecho de que muchos de los historiadores del siglo XVI, sobre todo aquellos que relataron los acontecimientos relativos al Nuevo Mundo, caben dentro de esta definición de intelectual, y que los debates respecto a temas como la legitimidad de la empresa colonizadora y la naturaleza del indio se hayan dado de manera tan vehemente en el ámbito historiográfico y no sólo en el ámbito legal o político. Una de las figuras que representa esta situación es el Fray Bartolomé de las Casas, quien defendió los derechos de los indios desde cada uno de estos frentes. Sin embargo el hecho de que el discurso historiográfico haya propiciado de una manera tan abierta este debate intelectual es un indicador de la flexibilidad que este género ofreció a ciertos autores y a la vez pone de manifiesto la dificultad que suponía expresar ciertas ideas heterodoxas en otros tipos de discurso.

En resumen, la historia se convierte en un campo de combate en donde no sólo se narran hechos pasados, sino que el registro de la memoria es también un registro del combate intelectual. No solamente se documentan hechos tal y como fueron presenciados por los autores de estos textos, sino que las historias del Nuevo Mundo dan cuenta de la lucha entre las diversas versiones, perspectivas y actitudes que rodearon la conformación de escritos relativos a la conquista y colonización de los territorios americanos. Esto significa también que la historiografía de la época es un campo de combate no sólo entre los distintos narradores, sino el

reflejo de la lucha entre las fuerzas seculares, imperiales y eclesiásticas que dominan el espacio trasatlántico del siglo XVI.

7. Humanismo, retórica e historia en América.

Los preceptos sobre la historia que los humanistas rescataron de la tradición clásica son relevantes a la luz del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, pues estos acontecimientos proveen a los historiadores del siglo XVI de un impresionante número de eventos que narrar.

Además estos eventos por su novedad y rareza constituirán un reto para aquellos que comparten las ideas de Vives sobre lo que debe ser la historia. Algunos historiadores de Indias llevarán a la práctica la preceptiva historiográfica humanista del momento junto con la polémica que plantea Vives en sus textos. Uno de los eventos que mostrarán muy claramente la dinámica de la “crisis intelectual” será la narración de la Conquista de México y los temas relativos a los sacrificios humanos, puesto que los narradores tendrán que adoptar una posición de manera consciente respecto a la manera de presentar las imágenes de sangre, muerte y rito de la realidad colonial.

Desde la preceptiva historiográfica humanista, los historiadores de Indias no solo tienen que evitar el excesivo uso de imágenes poéticas al narrar los acontecimientos, sino que también deben reprimir un impulso creativo excesivo. Desde la preceptiva de Vives, la historia de Grecia está llena de inexactitudes y mentiras debido a las licencias expresivas y poéticas de sus autores:

Allende de esto, fue Grecia muy fértil de excelentes ingenios y muy rica en posibilidades expresivas, y si las hubiera mantenido severamente en los límites de la verdad, no hubiera podido llevar su propio peso, luchando consigo misma con tantas fuerzas y con el esfuerzo titánico de extravasarse y salir de madre. Así que cuando la realidad no les proporcionaba materia adecuada, ellos la crearon descomunal, inédita, inmensa,

estupenda, maravillosa, y en ella ejercitaron copiosamente aquella su fuerza nativa de creación y de expresión (Las disciplinas 2: 418-419)

Esta preocupación se observa también en algunos de los historiadores de Indias. Los temas y problemas que plantea la realidad colonial proveerá a los historiadores del material y de las condiciones necesarias para explotar el material novedoso del Nuevo Mundo y para establecer nuevos paradigmas dentro de la disciplina, al mismo tiempo que les permitirá crear nuevos espacios simbólicos desde donde puedan reclamar legitimidad.

Sin embargo, no todos los historiadores recurrirán a las ideas y métodos humanistas de la misma manera, puesto que además del interés puramente estético y ético por la historia, estos intelectuales deben responder también a las fuerzas que ejercen otros campos sobre el campo historiográfico. Lewis Hanke en su prólogo a la Historia de las Indias de Las Casas, señala por ejemplo que la corona española se percató de la importancia de narrar las hazañas de descubridores y conquistadores en el Nuevo Mundo. Esto no era de extrañar, ya que para el siglo XVI la Corona estaba más que consciente de su papel como potencia ultramarina y de su misión civilizadora y evangelizadora. Este hecho marca la intención del campo político por influir en la historiografía sobre el Nuevo Mundo:

La primera persona que recibió autorización y apoyo oficial para escribir una historia del Nuevo Mundo parece que fue Gonzalo Fernández de Oviedo. Para ayudarle en su tarea, se despachó el 15 de octubre de 1532 una real orden a todas las partes de las Indias, notificando que se debía enviar información sobre “su historia, relaciones de tierra y otras cosas” a Oviedo... Probablemente, muchos de estos datos eran pedidos con fines administrativos, pero había también en ello un deseo de recoger materiales para el

historiador que habría de relatar para la posteridad todos estos acontecimientos extraordinarios. (Prólogo, Historia de las Indias XLIX)

Es así como comienza el esfuerzo oficial por crear un discurso historiográfico acorde con los intereses del imperio. Enrique Florescano comenta también el papel que tuvo la creación del cargo de cronista oficial en el desarrollo del campo historiográfico y las ventajas adquiridas por los autores apoyados por la corona. Florescano resalta el hecho de que la creación de este cargo implicó un esfuerzo por ordenar y regular el conocimiento histórico:

Al adquirir rango institucional el cargo de cronista y cosmógrafo mayor de Indias, se estableció un canon para narrar los acontecimientos del Nuevo Mundo. Apoyados por el poder del monarca y por el carácter institucional de su cargo, los cronistas de Indias sentaron las bases de la acumulación ordenada de los conocimientos históricos. Por decreto real se dispuso que todos los informes y descripciones sobre las posesiones españolas en América se concentraran en la secretaría y el archivo del Consejo de Indias. Los cronistas se beneficiaron de esta información privilegiada y, siguiendo el modelo de los historiadores griegos y romanos, establecieron la obligación de documentar los hechos que narraban. Desde la creación del oficio de cronista, el relato histórico se convirtió en un ejercicio de letrados, acaparado por los profesionales de las letras y sometido a las reglas del gremio. (Historia de las historias 175)

Por su parte, Vives describe el ideal del historiador como una figura exenta de compromisos o de fuerzas externas que afecten su objetividad, lo cual contrasta con el esfuerzo de la corona española por crear una posición oficial dentro del campo historiográfico:

Imagínase el historiador haber tomado ese designio con la exclusiva finalidad de llevar a su mayor empinación al pueblo cuya historia escribe; no pone la mira en la verdad

objetiva, sino en la mayor gloria de aquella nación. Piensa que es escribir historia, si acaso aquella nación hizo alguna proeza ilustre, referirla, ampliarla, exornarla, darle realce; y si alguna fechoría torpe o ignominiosa, encubrirla, aligerarla, adelgazarla, defenderla, excusarla. Necios que no entienden que eso no es escribir historia, sino defender el honor comprometido de aquel pueblo; tarea de abogado, no de historiador.

(Las disciplinas 2: 423)

La corona tiene pues una función legitimadora en la conformación del campo historiográfico en América puesto que a partir de la creación del cargo de cronista oficial la corona no sólo establecen las reglas de ese campo y se reconoce a los agentes que forman parte de él, sino que además intenta excluir a otros agentes aspirantes a las posiciones de más prestigio dentro del campo. Sin embargo, esto no quiere decir que los historiadores “no oficiales” queden totalmente relegados, pues de hecho estos agentes excluidos pasarán a formar parte de la dinámica del campo y actuarán dentro de una “lógica del rechazo” la cual funciona en oposición al selecto grupo que recibe los beneficios de la corona. Las historias producidas dentro de este ámbito responden a otros intereses, como es el caso de Bartolomé de las Casas, quien dedica su vida a recordarle a la corona las injusticias cometidas en el Nuevo Mundo. En este contexto, los conceptos de “posiciones” y “disposiciones” en el sentido que les otorga Bourdieu resultan relevantes para explicar de una mejor manera la dinámica de competencia que se da dentro del campo intelectual. Bourdieu define “campo” como un espacio de posiciones y de toma de posiciones literarias, artísticas, etc. Como ya se mencionó anteriormente, el espacio de toma de posiciones es un conjunto estructurado de las manifestaciones de los agentes sociales involucrados en el campo. Estas manifestaciones reflejan las elecciones que hacen los agentes e implican el rechazo de otras posiciones dentro del espacio de los posibles.

Uno de los elementos más importantes para reconstruir el espacio de los posibles es analizando las elecciones que hacen los agentes respecto al medio y al modo de escribir: “La jerarquía de los géneros y, dentro de éstos, la legitimidad relativa de los estilos y de los autores representa una dimensión fundamental del espacio de los posibles” (Bourdieu, Las reglas del arte 139). La elección del género o estilo por parte de los agentes del campo constituyó una estrategia muy común para obtener legitimidad durante el siglo XVI en América, la cual se ve reflejada en la hibridez genérica de los textos relativos al Nuevo Mundo. En el caso de los historiadores de Indias, por ejemplo, el hacer la elección de adoptar cierto género o adoptar estilos de otros géneros es una manera de tomar una posición de mayor legitimidad dentro del campo. Al hacer la elección de escribir textos bajo títulos como La brevísima relación de la destrucción de las Indias, por ejemplo, el padre Las Casas estaba colocando su texto en un género menor dentro del espectro con respecto a otros géneros de más prestigio como la historia pero al mismo tiempo su texto cobraba una importancia en el ámbito legal; mientras que, por otro lado, la elección de Bernal Díaz por etiquetar su texto Historia verdadera de la conquista de la Nueva España como historia, automáticamente colocaba al texto dentro de un ámbito simbólico de mucha más trascendencia en comparación con una relación. La decisión de ambos de enmarcar sus textos dentro de cierto género tiene que ver, entre otras cosas, con la posición que buscan ocupar en el campo en relación con sus adversarios y en resumidas cuentas, tiene que ver con una búsqueda por la legitimidad y autoridad dentro del campo.

En el caso de los textos titulados como historias (aunque es evidente la ambigüedad genérica de textos designados como tal y de otro tipo de documentos como la relación), el espacio de los posibles puede ser reconstruido de acuerdo con los diferentes estilos y metodologías que adopten sus autores. Como ya se mencionó, la preceptiva historiográfica viene

dada desde Europa. Esta preceptiva historiográfica esbozada en el viejo continente, solamente delineaba una serie de posibilidades dentro del campo, y muchos de los autores de historias sobre el Nuevo Mundo en lugar de colocarse en las posiciones de más prestigio o legitimidad ya existentes en la península eligen posicionarse en los espacios más riesgosos del campo, y desde ahí tratan de reformular y redefinir la manera de escribir historias. Tanto la elección de cierto estilo o método como la crítica de los textos de los agentes que se encuentran en una posición más alta dentro del campo son maneras en las que muchos de los narradores en América buscan alcanzar este objetivo. En otras palabras: todos los historiadores del Nuevo Mundo se ven obligados a tomar una posición frente a la de otros agentes y textos ya existentes en el campo y al mismo tiempo deben encontrar su propio lugar dentro del espacio de las elecciones posibles que proporciona el nuevo campo historiográfico en constitución.

De todo lo anterior se concluye que una posición en el sentido que le da Bourdieu a este término es un lugar simbólico dentro del espacio de los posibles del campo. El campo es un universo en el que existen unos agentes dominantes, los cuales están en conformidad con la continuidad, la identidad y la reproducción y por otro lado está un grupo de agentes nuevos o “recién llegados” que representan la discontinuidad, la ruptura, la diferencia y la revolución. En resumen, el campo es “un universo en el que existir es diferir”¹⁷ y cada instancia de desencuentro o diferencia entre los distintos agentes marca la posición en la que se encuentran dentro de este universo.

8. Campo, posiciones y disposiciones

Para Pierre Bourdieu los aspectos simbólicos de la vida social como lo es la pertenencia a un grupo o disciplina, están estrechamente conectados a ciertas causas materiales sin que los

¹⁷ Cfr. Bourdieu, Pierre. Las reglas del arte (Barcelona: Anagrama, 1995) 242.

primeros se reduzcan a ser meramente una consecuencia de las otras, su teoría consiste más bien en una combinación del análisis de las estructuras sociales objetivas, es decir, la estructura de las relaciones que no dependen de la voluntad o conciencia del individuo, y del génesis de las estructuras mentales que generan una práctica (como en este caso lo sería la escritura de la historia). Es decir, que el ejercicio de una profesión o actividad y el éxito obtenido es resultado no sólo de factores sociales externos, sino también de ciertas disposiciones individuales subjetivas. Aunque su teoría resulta a veces demasiado rígida en la manera de concebir la vida y obra del artista o autor como el resultado ineludible de una serie de factores, es importante analizar el efecto de estos aspectos objetivos y subjetivos en la trayectoria de los historiadores de la manera en que Bourdieu lo plantea, no como una forma de encasillar a los historiadores de Indias dentro de categorías predeterminadas, sino para ver precisamente la manera en que estos autores siguieron o no la “lógica del campo” de acuerdo a la teoría del campo cultural.

Bourdieu acuñó ciertos términos que resultan útiles para este tipo de análisis. Términos como habitus, campo, posiciones, disposiciones, poder simbólico y capital cultural son los más relevantes, pues éstos conceptos aclaran cómo es que los textos y sus autores conforman un círculo de producción que a su vez interactúa con las jerarquías más abarcadoras de la sociedad. En el contexto de la historiografía y de la sociedad europea del siglo XVI esto se traduce en estudiar de cerca las condiciones de producción de este tipo de textos, sobre todo los que se refieren a la conquista del Nuevo Mundo, pero también en el análisis de las estrategias y trayectorias de sus autores, es decir, en el análisis de los factores sociales que los llevaron a instancias de consagración y legitimidad y su relación con quienes ocupan posiciones de poder en el campo económico, político y religioso.

En su introducción al texto de Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Randal Jonson define el concepto de campo de la siguiente manera:

Any social formation is structured by way of hierarchically organized series of fields (the economic field, the educational field, etc), each defined as a structured space with its own laws of functioning. Each field is relatively autonomous but structurally homologous with the others. Its structure, at any given moment, is determined by the relations between the positions agents occupy in the field. A field is a dynamic concept on that a change in agent's positions necessarily entails a change in the field's structure. (6)

Bourdieu acuñó el concepto de campo pensando en la producción literaria en Francia durante el siglo XIX, para él, el ambiente literario era ya en este momento un campo tal y como él mismo lo define, es decir, como un espacio autónomo regido por unas leyes que se oponían a las de otros campos, como lo es el campo político o económico. En el caso de la historiografía de Indias durante la época que nos ocupa todavía no vemos constituido un campo historiográfico americano como tal, pero si es evidente que existen algunos autores que empiezan a establecer diferencias con respecto a modelos tradicionales y comienzan a reclamar una posición dentro del ámbito más amplio de la vida intelectual, sobre todo a partir de las polémicas que surgen en relación a los temas más candentes respecto a la conquista y colonización del Nuevo Mundo, como lo es el famoso debate entre Sepúlveda y Las Casas sobre la naturaleza del indio y la legitimidad de la conquista. Por lo tanto podemos afirmar que en este momento comienza a constituirse el campo historiográfico americano. Este espacio, es el campo intelectual en el cual los agentes toman distintas posturas tanto ideológicas como metodológicas, sin embargo, estas posturas no siempre son fijas puesto que quienes conforman el campo pueden adoptar diferentes posiciones con respecto a sus adversarios y transformar así su estructura.

Una de las características más importantes que Bourdieu reconoce en el campo del arte y que podemos extrapolar al campo de la historiografía es que éste es un espacio de creencias. El campo de la producción cultural se diferencia de otros campos (por ejemplo el campo económico) porque no sólo implica la producción material del objeto, sino que también conlleva la creación de su valor, es decir, el reconocimiento que se le da de acuerdo a las leyes de legitimidad del campo. En otras palabras, el valor del texto historiográfico es creado o producido como resultado de ciertas leyes e ideas de los agentes que conforman el campo.¹⁸ El campo, de acuerdo a Bourdieu, es un universo en el cual se definen cuestiones muy específicas, en él se define a quién se le permite formar parte de este universo, quién es un verdadero artista, autor, o en el caso que nos ocupa, quién posee la legitimidad y la autoridad para escribir la historia.

Esta dinámica del campo se refleja, en el caso del campo cultural de la península durante el siglo XVI, en el antagonismo existente entre la autoridad filológica del humanista por un lado, y la autoridad de teólogos y letrados, quienes representan la tradición escolástica. Ambos intentan ocupar una posición privilegiada y reconocida en el campo por lo que se establecerá una situación de competencia que podemos ver representada en sus escritos y en las polémicas que se suscitaron al tratar de ocupar las mismos puestos en el ámbito académico o político. Existen además otras fuerzas que influyen en las estrategias de unos y otros intelectuales como lo son los medios de difusión de la época que en ese momento los constituyen los púlpitos y la propaganda, las universidades, la Inquisición y el control ejercido por la Corona. Estas fuerzas también ocupan una posición en el campo más amplio del poder, puesto que son instancias que proveen de legitimidad y consagran a los agentes del campo. En otras palabras, las leyes del campo intelectual no sólo son dictadas en relación a la pertenencia de las obras y sus autores a ciertas

¹⁸ Cfr. Bourdieu, Pierre. The Field of Cultural Production (New York: Columbia University Press, 1993) 164.

ideas, sino que este campo forma parte a su vez del campo de poder conformado por las instituciones y los mecanismos que dotan de la legitimidad a los humanistas, teólogos y letrados y quienes además contribuyen a su reconocimiento en la sociedad. En pocas palabras, según Bourdieu el campo intelectual funciona en relación a otros campos más poderosos, los cuales son los que en última instancia dictarán las reglas del juego.

Bourdieu deja claro que el campo cultural es homólogo en su estructura a otros campos: literario, político, etc., y en él los agentes que ocupan cada posición disponible compiten por el control del capital o recursos del campo en cuestión:

El campo literario (etc.) es un campo de fuerzas que se ejercen sobre todos aquellos que penetran en él, y de forma diferencial según la posición que ocupan (por ejemplo, tomando puntos muy alejados, la de un dramaturgo de éxito o la de un poeta de vanguardia), al tiempo que es un campo de luchas de competencia que tienden a conservar o transformar ese campo de fuerzas. (Las reglas del arte 345)

Según este concepto, quienes escriben la historia durante el siglo XVI ocupan una posición bien definida dentro del sistema cultural del cual forman parte, pero también están inmersos en un proceso de revisión y cuestionamiento de conceptos y conocimiento previo. Además cada uno de los agentes dentro del campo ocupa una posición de más o menos prestigio y las luchas textuales que se dan entre ellos parten de un interés por ocupar un lugar privilegiado (y por ende, de desplazar a quien ocupa ese lugar) dentro de un conjunto de los posibles. Las disputas tanto explícitas como implícitas entre los intelectuales que escriben y se desenvuelven en el mismo ámbito cultural ejemplificadas en los textos de historiadores que narran la conquista de México como Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Toribio de Benavente Motolinía, Hernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Fray

Bartolomé de las Casas, entre muchos otros, ilustran la manera en que comienza a estructurarse el campo historiográfico colonial, y por tanto explican tanto la manera en que se actualiza el conocimiento como las dinámicas de poder y prestigio que motivan a estos intelectuales. Estas diferentes formas de acercarse al problema del Nuevo Mundo revelan el conjunto de fuerzas que luchan entre sí por imponer su autoridad en la tradición intelectual en la que se insertan.

Sarah Beckford señala en su libro Territories of History que durante los siglos XVI y XVII se da una “crisis intelectual” que en el caso de la historiografía se manifiesta en una diversidad de criterios sobre lo que debe ser la historia. Estos puntos de vista pertenecen a distintas tradiciones, a veces los criterios de estas tradiciones se contraponen y a veces se yuxtaponen en la obra de un mismo autor. Por ejemplo, Beckford menciona que las ideas humanistas sobre la elocuencia y el papel de la historia como un medio de enseñar prudencia al lector son uno de los temas más importantes en la obra de Juan Luis Vives, mientras que la idea de origen medieval del historiador como un sabio o un profeta se ejemplifica en la obra de Luis Cabrera de Córdoba, cuyo texto sale a la luz mucho más tarde, a principios del siglo XVII. Sin embargo Beckford concluye que ambos intelectuales parecen coincidir en el carácter del historiador como una figura de autoridad capaz de descifrar una verdad oculta y en el papel ejemplar de la historia.

Los historiadores de esta época difieren también en el papel del historiador como testigo de vista, la idea del historiador como aquél capaz de descifrar una verdad divina oculta en la realidad o el uso de códigos medievales como el concepto de fama. Esta diversidad de criterios son indicadores importantes para entender la formación del campo historiográfico en el Nuevo Mundo además de señalar puntos de tensión entre los agentes pertenecientes al campo. En su búsqueda por la legitimidad del campo, aparece un grupo de agentes que pone en tela de juicio

algunos de los supuestos de tradiciones anteriores, mientras les dan preferencia a otros. Sin embargo, estos agentes, que en el caso de la España del siglo XVI representan los humanistas, no siempre rompen con la tradición de una manera tajante, y como en el caso de Vives, su posición en el campo resulta ambigua, puesto que su concepto de historia incluye una mezcla de perspectivas que a veces son contradictorias. En el caso de Vives, estas perspectivas se derivan tanto de la tradición clásica como de una visión cristiana de la historia.

Los textos en la península que dictan la manera de escribir la historia en el siglo XVI constituyen el campo de lucha de los intelectuales españoles en el cual se disputan la legitimidad de sus afirmaciones. Pero es interesante notar, como lo apunta Beckford, que estas obras preceptivas, además de haber sido pocas, tuvieron poco efecto en las historias de la Conquista, aunque es evidente la influencia de los criterios humanistas en los narradores del Nuevo Mundo.¹⁹ Estos narradores solo siguieron parcialmente la preceptiva historiográfica del momento, pero tomaron de los humanistas el espíritu crítico, el cual constituyó el inicio de un nuevo camino o un nuevo espacio dentro del campo intelectual. Los historiadores de Indias no sólo fueron innovadores en relación al contenido de sus textos sino en el hecho de que las nuevas interrogantes filosóficas y metodológicas que proponen implica una redefinición del concepto mismo de historia.

Sin embargo, hubo también condiciones sociales que propiciaron esta influencia, además de los cambios geopolíticos y económicos que se suscitaron durante esta época, incluida la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Por otro lado, el humanismo no es sólo un conjunto de ideas que influye en ciertos autores, sino que es todo un movimiento cultural que entra en conflicto con otros sectores más tradicionales; además, quienes adoptaron sus preceptos y se

¹⁹ Véase sobre todo el artículo de González Echevarría. "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista". *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. (Caracas: Monte Ávila, 1984); y Zamora, "Language and Authority in the Comentarios reales," *Modern Language Quarterly* 43.3 (1982) 228-41.

identificaron con sus ideales encuentran en el Nuevo Mundo un espacio propicio para reclamar un lugar dentro de la jerarquía intelectual. El humanista constituye entonces un nuevo sujeto social, el cual juega un papel fundamental en el establecimiento de un nuevo orden en el campo cultural.

9. Una revolución simbólica: Los agentes del campo historiográfico en América.

Para ilustrar la manera en que funciona esta interacción dentro del campo historiográfico en América, tomemos como muestra los prólogos de las historias de tres de los textos más importantes del canon colonial: La Historia General y Natural de las Indias de González de Oviedo, la Historia de las Indias del padre Las Casas y la Historia General de las Indias de López de Gómara.

La primera cosa que llama la atención es la dedicatoria de los textos. En el caso de la Historia General de Oviedo, éste incluye una epístola dedicatoria al cardenal Fray García Jofre de Loaysa, confesor del rey y presidente del Consejo de Indias. En ella se hace hincapié en que la escritura de la historia es un servicio encargado por la misma Corona, y en ese sentido, el autor responde a su obligación como vasallo del rey. La Historia de la Conquista de México de Gómara comienza con una dedicatoria a Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés y marqués del Valle. En ella Gómara afirma que no podía dedicar su texto a nadie más por ser hijo éste de quien conquistó la región, realzando así la importancia de Cortés en la empresa colonizadora. Finalmente, Las Casas comienza su Historia de las Indias con un prólogo bastante extenso pero que no se dedica a ninguna figura de autoridad, por lo menos explícitamente, pero que se construye como una llamada de atención a la Corona sobre su responsabilidad ética en las Indias.

Este detalle, dice mucho del papel que ocupa cada uno de estos autores en el campo historiográfico y en el sistema de las relaciones coloniales. Oviedo está legitimado por la corona, mientras que Gómara y Las Casas no cuentan con el respaldo oficial, y en ese sentido, su afán de legitimidad se construye de diferente manera, sin embargo, todos compiten por dar una versión fidedigna de los hechos, es decir todos compiten por que prevalezca su visión sobre la historia por encima de sus adversarios.

Por otro lado, las tres historias se inscriben dentro de un mismo horizonte cultural ya que todas responden al canon renacentista aunque de diferente manera. La de Gómara es una historia estructurada alrededor de la biografía de un héroe, Oviedo es el primero en publicar una historia del Nuevo Mundo como tal con información dada por testigos de vista y la de las Casas es una historia renacentista en su afán crítico, en la necesidad por recopilar y transmitir la experiencia personal, en su intento por armonizar conceptualmente a todas las culturas y en la conjunción del pensamiento clásico con la teología. Es en este marco cultural y en la manipulación de los valores renacentistas en el que estos autores lucharán por la posición más privilegiada del campo, es decir, la que logrará la legitimidad sobre las otras. Por ejemplo, en su proemio al libro XXXIII Oviedo afirma:

Y por eso no me faltarán a mí murmuradores, menos que faltaron á los escriptores antiguos, y mas dotos; porque a estas partes han pasado muchas diversidades de hombres y lenguas, é por la mayor parte mas cobdiciosos que continentes, é mas idiotas que sabios, é mas envidiosos que comedidos, é mas personas de baxa sangre que hidalgos é ilustres. É quiero mas quedar abonado con uno de los virtuosos, diciendo verdad, que contentar á todos los que no lo son, mintiendo. (Historia general y natural de las Indias 8: 225)

En esta cita Oviedo está aludiendo a la virtud y a la verdad como valores superiores, y de hecho, virtud y verdad se articulan como dos lados de una moneda, los cuales él mismo representa. Alude también a la idea de un campo intelectual, o por lo menos un campo de lectores en el que los “murmuradores” impiden que prevalezcan estos valores. En este sentido, Oviedo se posiciona como un agente marginal de innovación en el campo, pero es un campo que tiene lugar en el Nuevo Mundo, en el cual se encuentran en su mayoría sujetos codiciosos, idiotas, envidiosos y de baja sangre según nos dice. El autor se coloca así como un sujeto de cualidades excepcionales que lo califican por sobre los demás para ser el intérprete de la historia.

Por su lado, Gómara también se refiere a un campo de lectores:

Contar cuándo, dónde y quién hizo una cosa, bien se acierta; empero decir cómo, es dificultoso, y así, siempre suele haber en esto diferencia. Por tanto, se debe contentar quien lee historias de saber lo que desea en suma y verdadero, teniendo por cierto que particularizar las cosas es engañoso y aun muy odioso; lo general ofende poco si es público, aunque toque a cualquiera; la brevedad a todos place; solamente descontenta a los curiosos que son pocos, y a los ociosos, que son pesados. (Historia de la conquista de México, 5)

Para él, la función de la historia es bastante utilitaria y se acomoda a los intereses del lector. Gómara armoniza la brevedad con la verdad, para él el detalle es motivo de sospecha y reflejo de la ociosidad. El Nuevo Mundo es concebido como una fuente de bienes materiales, pero también intelectuales, ya que ofrece novedades y sobre todo entretenimiento a los lectores europeos, pero no trasciende a mucho más que eso. De hecho, como explica Roa de la Carrera en su libro Histories of Infamy : Francisco López De Gómara and the Ethics of Spanish Imperialism el Nuevo Mundo es para Gómara un espacio de intercambio, en donde los indígenas ganaron por

habérseles revelado la verdad cristiana y los españoles tomaron a cambio el control político, económico y el capital simbólico que el espacio americano les proveía. Y uno de los usos de este capital simbólico es precisamente el deleite del lector europeo.

Las Casas, por su parte, parece responder en su prólogo a otra concepción de la historia: Ejemplo de esto ya en el mundo sabemos haber acaecido, y porque las historias, así como son utilísimas al linaje de los hombres (según más parecerá) también, no siendo con verdad escritas, podrán ser causa como los otros defectuosos y nocivos libros, pública y privadamente, de hartos males, por ende no con menor solicitud deben ser vistas, escudriñadas y limadas, antes que consentidas salirse a publicar. (Historia de las Indias 1: 5)

La ligereza con la que Gómara describe el propósito de la historia es en cambio un asunto sumamente serio para Las Casas. Para este último, el detalle y el “escudriñamiento” son elementos que no deben faltar en la escritura de este tipo de textos, ya que para él, la historia tiene una función fundamentalmente didáctica. El deleite no cabe dentro de una escritura con un impacto ético tan grande en el los habitantes del Nuevo Mundo y en la salvación espiritual de éstos y de la propia España:

Veo algunos haber en cosas destas Indias escrito, ya no las que vieron, sino las que no bien oyeron (aunque no se jactan ellos así dello), y que con harto perjuicio de la verdad escriben, ocupados en la sequedad estéril e infructuosa de la superficie, sin penetrar lo que a la razón del hombre, a la cual todo se ha de ordenar, nutriría y edificaría; los cuales gastan su tiempo en relatar lo que sólo ceba de aire los oídos y ocupa la noticia, y que cuanto más breves fuesen tanto menor daño al espíritu de los leyentes harían. (Historia de las Indias 1: 13)

Las Casas no sólo trata de establecer límites a lo que debe ser el propósito de la historia, sino que además trata de excluir del campo a todos esos textos que no compartan su propia motivación. A un nivel más amplio, las Casas está reevaluando uno de los principios fundamentales del género historiográfico: enseñar y entretener, pues en esencia está afirmando que el fin de entretenimiento o deleite ya no es aplicable ante las nuevas circunstancias, es necesario actualizar este viejo precepto por uno más moderno y acorde a la realidad práctica del Nuevo Mundo, sobre todo cuando este principio va en detrimento de la salvación de miles de almas.

Esta innovación estilística en el género historiográfico se da por lo tanto como reacción al postulado de Gómara en su prólogo, es decir, que esta nueva idea surge a raíz de la enunciación del principio contrario. Se puede ver claramente entonces cómo la idea de Bourdieu de que el campo es un universo en el que existir significa diferir cobra mayor relevancia:

Cada toma de posición (temática, estilística, etc.) se define (objetiva y a veces intencionalmente) respecto al universo de las tomas de posición y respecto a la *problemática* como *espacio de los posibles* que están indicados o sugeridos; recibe su *valor* distintivo de la relación negativa que le une a las tomas de posición coexistentes a las cuales se refiere objetivamente y que la determinan delimitándola. (Las reglas del arte 345)

Ya que la publicación del texto de Las Casas fue posterior a la de Oviedo y Gómara, éste se encuentra en una posición privilegiada de producción, pues tiene acceso a los textos de sus predecesores y puede refutar no sólo los hechos, sino cada uno de los postulados ideológicos en los que se basan. Por ejemplo, Oviedo recuerda al lector en su prólogo al libro XXXIII su afán por la objetividad: primero como quien no omite las declaraciones de todos los testigos

involucrados en los hechos y segundo por su experiencia propia como testigo de las cosas que suceden en el Nuevo Mundo:

Y por tanto debeys letor, tener memoria que no he seydo tan falto Della, que en trynta é quatro años que ha que estoy en estas partes pueda aver entendido de un solo hombre (sino de muchos) lo que yo no oviere visto en las cosas que son notables y de calidad, que requieren información de bastantes testigos, para que no se sospeche que no he dado total crédito al lastimado ó aficionado, ni le avré quitado á los que deben ser creydos. (Historia general y natural de las Indias 8: 226)

Sin embargo Las Casas no sólo asegura tener las mismas cualidades como poseedor de testimonios y de su experiencia personal, sino que además éste se sabe consciente de las limitaciones de los sentidos corporales, y por tanto usará además la razón (“conjeturaré”), es decir, pondrá en efecto un proceso de reflexión profundo, para dar cuenta de los hechos con mayor exactitud:

Y si algunas refiriere, que por los ojos no vide, o que las vide y no bien dellas me acuerdo, o que las oí, pero a diversos, y de diversas maneras me las dijeron, siempre conjeturaré por la experiencia larguísima que de todas las más dellas tengo, lo que con mayor verosimilitud llegarse a la verdad me pareciere. (Historia de las Indias 1: 19)

Anthony Pagden describe este llamado a la autoridad del testigo de vista como “autopsia” y afirma que tanto Oviedo como Las Casas basan su autoridad en gran medida en su experiencia personal, sin embargo Las Casas además basa esta autoridad en su capacidad de reflexión para llegar a una consideración del hecho, que según él, fuera más acorde a la realidad.²⁰ El

²⁰ Cfr. Pagden, Anthony. European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism (New Haven: Yale University Press, 1993).

testimonio de los hechos, era sólo el punto de partida para llegar a una conclusión que incluyera un juicio moral y jurídico sobre las acciones de los españoles en tierras americanas.

Oviedo sugiere que no intenta llegar a ninguna conclusión en particular, según él, solo quiere dar cuenta de las experiencias de todos los participantes de la empresa colonizadora sin privilegiar una visión específica:

Como refiere aquel proverbio vulgar (y es bien dicho), quando uno quiere hallar en la cosa lo que no es, suélese decirle que busca el ñudo en el junco, cuya propiedad natural es ser derecho e sin ñudos. Pues asso, leyendo igual á todos o los que tocaren, ó conviniere en este tractado ser memorados sin adulacion ni parcialidad, será igual la pluma y el ánimo que la mueve, é gloria é loor de Dios en cuya confianza prosigo. (Historia general y natural de las Indias 8: 227-228)

Sin embargo, su declaración de objetividad más bien parece una forma de evitar tener que demostrar conocimientos de otro orden. En este aspecto, Las Casas lo supera e incluso lo critica ya que lo califica de “iletrado e ignorante que ni sabía latín ni filosofía bastante para hablar de indios” (en Valcárcel 350).²¹ Asimismo, en su prólogo a la Historia de las Indias, Las Casas propone como disciplinas indispensables del historiador la jurisprudencia y la teología:

Antiguamente no se permitía que alguno historia escribiese, ni se daba crédito ni fe alguna sino a los sacerdotes entre los caldeos y los egipcios, que eran en esto como notarios públicos, de quien había tal estima, que quanto más espiritualizaban en ser más ocupados en el culto de los dioses, tanto menos sería lo que escribiesen de falsedad sospechoso. (Historia de las Indias 1: 6)

²¹ Valcárcel Martínez explica las disputas entre algunos de los cronistas en el contexto de la tradición historiográfica en su libro Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997).

En ese sentido, las posiciones que están en pugna en el campo intelectual es la de un historiador con una visión poco crítica y la del humanista, el cual no sólo posee un conocimiento profundo de la materia sobre la que escribe sino que además, por su espiritualidad y su conexión con la divinidad, posee un conocimiento casi sobrenatural. Tanto la Historia de las Indias, pero también en su Apologética Historia Sumaria las Casas está proponiendo un concepto de historia que toma varias ideas del humanismo, de acuerdo por un lado con la definición de Baltasar de Céspedes en su Discurso de las letras humanas, en donde propone que la tarea del humanista consiste en una actividad crítica sobre poetas, historiadores y oradores en forma de comentarios, traducciones y enmendaciones, y esta labor crítica debe darse tanto al nivel del lenguaje como al de las cosas pertenecientes a la historia y narración de hechos²² y por otro lado con el concepto de historia que Juan Luis Vives propone en varios de sus textos cuando afirma que el historiador es una especie de divinidad terrenal capaz de interpretar los hechos más allá de la experiencia directa.²³ Cabe aclarar sin embargo, que aunque el pensamiento lascasiano encarna algunos de los ideales humanistas, éste también tiene raíces evidentemente escolásticas como la idea de que el autor es un instrumento de la providencia o el uso de las ideas de Santo Tomás, Eusebio o San Agustín.²⁴

²² Cfr. Céspedes, Baltasar. "Discurso de las letras humanas," El maestro Baltasar de Céspedes y su discurso de as letras humanas (Madrid: Biblioteca "La ciudad de Dios", 1965) 227-234.

²³ Sarah Beckford hace una descripción detallada de los principios historiográficos propuestos de Vives en Territories of History. Humanism, Rhetoric, and the Historical Imagination in the Early Chronicles of Spanish America (University Park, The Pennsylvania State University Press, 2007).

²⁴ Mauricio Beuchot señala las influencias humanistas y escolásticas en Las Casas en su Historia de la filosofía en el México colonial (Barcelona: Herder, 1996) 62-76. Véase también el texto de Santa Arias Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista (Lanham: University Press of America, 2001) para un recuento muy completo de las fuentes humanistas y escolásticas utilizadas por Las Casas.

Las declaraciones o comentarios de los agentes del campo respecto a sus adversarios es una manera de reconstruir el origen de las elecciones del autor y por lo tanto podemos ver cómo cada uno de estos agentes se construye a sí mismo como un tipo particular de intelectual. Asimismo, podemos ver que la adherencia o rechazo de los principios humanistas sobre la escritura de la historia es una manera en que estos autores eligen y reclaman su legitimidad dentro del campo. Sin embargo, la historia de los agentes mismos es relevante, pues según Bourdieu, este hecho juega también un papel importante en la forma en que los intelectuales se ubican dentro de la jerarquía del campo:

Having established, in spite of the illusion of the constancy of the thing designated, which is encouraged by the constancy of the words artist, writer, bohemian, academy, etc., what each of the positions is at each moment, one still has to understand how those who occupy them have been formed and, more precisely, the shaping of the dispositions which help to lead them to these positions and to define their way of operating within them and staying in them. (The Field of Cultural Production 63-64)

Para Bourdieu, es necesario ver cómo los miembros que conforman un grupo se han formado, es decir es indispensable entender la evolución de las características personales que los predisponen a ocupar sus posiciones, y definir su forma de operar y relacionarse dentro de estas posiciones y su manera de permanecer en ellas. Para ello es útil definir otros dos conceptos acuñados por Bourdieu, el primero tiene que ver con el grado acumulado de prestigio, fama o consagración que un autor posee (poder simbólico); el segundo trata de definir las diferentes formas de conocimiento cultural, competencias o disposiciones de los agentes que conforman el campo (capital cultural).

El primer concepto se refiere a la serie de ideas, conceptos o métodos que cada autor elige como principios de su escritura y que lo hacen pertenecer a una determinada tradición o escuela. Esta pertenencia dictará en gran medida el grado de prestigio que el autor tiene con respecto a otros miembros del campo pero también en relación a otros campos. Sin embargo, existen otros factores que influyen también en la posición que ocupan los agentes en la jerarquía del campo, los cuales tienen que ver con la competencia cultural que el agente posee incluso antes de que ese agente comience a escribir. Las características personales de un autor, así como el conjunto de conocimientos adquiridos durante su vida constituyen también un vehículo que facilita el acceso a ciertas posiciones dentro de la estructura del campo y que conforman lo que Bourdieu llama capital cultural.

El término de habitus es relevante en ese sentido y forma parte del capital cultural de un autor puesto que este término designa un conocimiento adquirido, un esquema de percepción, de apreciación y de acción que han sido interiorizados por el autor. Los habitus constituyen disposiciones a actuar o percibir la realidad de cierta manera y representan principios en los que el agente se basa, muchas veces de manera inconsciente, para evaluar posibilidades y limitaciones en su situación en el campo, es decir que los habitus funcionan como principios o predisposiciones que llevan a los agentes a actuar de cierta manera y que por lo tanto, constituyen una condición en la producción de sus textos.²⁵

De acuerdo a la teoría de Bourdieu, esto quiere decir que la educación, lugar de origen, y la situación social del autor, son factores que determinan en parte sus elecciones a nivel estético. En el caso de los historiadores de la península, podemos decir que su condición social y económica y su trayectoria profesional no difieren considerablemente, a excepción de algunos

²⁵ Cfr. Bourdieu, Pierre. Intelectuales, política y poder (Buenos Aires: Eudebia, 1999) 42.

casos. Casi todos los cronistas de la península poseyeron una educación similar y obtuvieron cargos como académicos, clérigos o cronistas oficiales. Se cuenta con ejemplos de varios cronistas peninsulares: Florián de Ocampo fue párroco, canónigo y cronista real desde 1539, Pedro de Medina fue cosmógrafo, clérigo y servidor de la casa de Medina Sidonia; Ambrosio de Morales, sobrino de Pérez de Oliva, fungió como cronista oficial, así como Antonio de Guevara, Bernabé del Busto, Pedro Mejía, Juan Pérez de Castro y Francisco López de Gómara.²⁶

Sin embargo, los autores que conforman el campo historiográfico en las Indias difieren considerablemente en términos del capital cultural, poder simbólico, trayectoria y de los puestos que ocupan en la sociedad colonial. Sobre todo, a finales del siglo XVI esta diversidad de habitus y disposiciones será mucho más evidente a la luz de textos como la Crónica Mexicana de Alvarado Tezozómoc, la Historia de los Indios de la Nueva España de Motolinía o de la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. En el caso de estos autores, los tres provienen de un contexto étnico, social o cultural determinado, o en términos de Bourdieu, esquemas de percepción y apreciación disímiles que afectaron enormemente la manera en que narraron la historia del Nuevo Mundo y que alteraron aún más la dinámica del campo como se verá en los capítulos siguientes. Tanto el descubrimiento del Nuevo Mundo como la asimilación de la población y pensamiento indígena al esquema occidental fueron dos de los factores objetivos más importantes en el proceso formativo del campo historiográfico americano.²⁷

²⁶ Para una lista completa de los historiadores españoles del siglo XVI véase Sánchez Alonso. Historia de la Historiografía Española. (Madrid: C.S.I.C, 1941).

²⁷ Mi descripción del campo intelectual e historiográfico de la colonia, difiere de la caracterización que Angel Rama hace en La ciudad letrada (Hanover: Ediciones del Norte, 1984). Para Rama la ciudad letrada sirvió al poder a través de leyes, reglamentos, proclamas, cédulas propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo. También afirma que el poder contribuyó a un distanciamiento de la élite intelectual respecto al común de la sociedad a través de la palabra escrita. Si bien esto es cierto, no considero que el grupo élite de letrados hayan simplemente reproducido los mecanismos y métodos del poder de la metrópoli, sino que desde el origen de las ciudades coloniales esos

La revolución simbólica comenzó, como ya se ha mostrado, con el cuestionamiento de las formas de pensamiento y de los principios historiográficos vigentes en el siglo XVI. Los primeros historiadores de Indias comienzan la reestructuración del campo a partir de una serie de postulados que transgredieron los límites de la disciplina, pero además estos historiadores incluyeron su propia experiencia en el campo inscribiéndola en el propio texto. Los prólogos a las historias de estos autores son muestra de ello y pueden leerse como manifiestos en donde éstos declaran explícitamente sus propósitos y su posición en el campo. Más aún, estos autores declaran en varias ocasiones su predominio dentro de la jerarquía intelectual, distanciándose de sus adversarios y poniendo en claro cómo es que su capital cultural excede al de sus contemporáneos.

De la misma manera es interesante observar que la preceptiva historiográfica surge de una manera más importante durante el siglo XVI, precisamente cuando empiezan a proliferar estas historias sobre el descubrimiento y la conquista de América que se alejan de los parámetros más convencionales aplicados a las historias sobre el viejo continente.²⁸ Esta necesidad de regular no es sino un síntoma de las tensiones existentes entre los distintos agentes del campo y la respuesta a la pluralidad de agentes que producen textos escritos bajo el género historiográfico.

Por otro lado, los narradores de las historias del Nuevo Mundo que escriben sus textos en el Nuevo Mundo poseen una perspectiva singular similar a la de un intelectual exiliado en el sentido que le da a este concepto Edward Said, ya que esa separación con respecto al lugar de

letrados cambiaron y se adaptaron a las nuevas circunstancias y sus escritos respondieron a esa nueva dinámica.

²⁸ Cfr. Sánchez Alonso. Historia de la Historiografía Española (Madrid: C.S.I.C, 1941).

origen no sólo consiste necesariamente en una condición física, sino también metafórica.²⁹ El autor alejado de España, no siempre responde a la lógica de lo convencional sino que representa un cambio. En otras palabras, el historiador del Nuevo Mundo, al estar alejado de la autoridad central de la península, al encontrarse al margen del poder y la vigilancia imperial (tanto en la aplicación explícita de leyes como en el control y la censura implícita) propicia que el intelectual experimente una cierta libertad y sea capaz de desviarse en ocasiones de un camino prescrito.

No obstante el historiador de Indias es presionado por las fuerzas del campo peninsular que a pesar de la distancia, ejercen una importante influencia en la posición que adoptan estos autores. Una de estos factores consiste en demostrar ser un experto en el campo, y así personajes como Oviedo, Las Casas o Fray Bernardino de Sahagún sienten la necesidad de defender su autoridad como historiadores en cuanto al dominio del lenguaje, conocimiento de la cultura nativa o de los principios que rigen la narración historiográfica. Por ejemplo, vemos que varios autores critican a Oviedo por su poco conocimiento del latín, es decir por la falta de dominio del código que el historiador supuestamente debe manejar para ser considerado como una autoridad en el campo. En ese sentido, vemos también cómo Fray Bernardino de Sahagún subraya su profundo conocimiento de la lengua y cultura nativa como una herramienta indispensable, no sólo para desentrañar el sentido de los hechos pasados, sino como el vehículo para construir un futuro acorde con el ideal cristiano del imperio.

Otra de las fuerzas del campo que afectan al historiador del siglo XVI es la presión que supone el pertenecer a una institución o autoridad que los dota de recursos y de poder simbólico para que lleven a cabo su tarea como es el caso de Fernández de Oviedo. En ese sentido, el cronista de Indias por un lado debe ejercer su función crítica de historiador, y por otro lado, su

²⁹ Cfr. Said, Edward. Representations of the Intellectual (London: Vintage Books, 1994) 47-64.

visión no debe ser totalmente antagónica a la de la institución o entidad que lo mantiene económicamente, la cual lo persuade de ejercer esa visión crítica. En los próximos capítulos se verá como tres autores de textos fundamentales en la historia de la conquista del Nuevo Mundo responden y utilizan las reglas del campo para ocupar su lugar dentro del campo historiográfico. Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Toribio de Benavente Motolinía y Hernando Alvarado Tezozómoc son tres autores que representan tres disposiciones dentro del campo intelectual del momento: Fernández de Oviedo reclama su posición dentro del campo en cuanto a historiador con el poder simbólico que le ha dado la corona española, Motolinía como el primer fraile conocedor de la religión y rituales indígenas y Tezozómoc como el portavoz y traductor de su cultura. Así pues, estos tres autores utilizarán los medios que sus propias disposiciones les proporcionan para reclamar su lugar dentro del espacio simbólico de la historiografía del siglo XVI.

10. Los sacrificios humanos en la historiografía de Indias.

En el corpus de textos que circularon durante el siglo XVI que tratan sobre los sacrificios humanos existen dos corrientes de pensamiento para explicarlo.³⁰ Por un lado están aquellos que consideran a los sacrificios humanos como la desviación o la deformación de la idea cristiana de sacrificio, y por lo tanto implica que los indios tuvieron noticia de la fe verdadera antes de la llegada de los españoles en el siglo XV. También está la idea del sacrificio humano como un engaño del demonio. Desde esa perspectiva, el ritual azteca es una simulación del demonio por imitar a Dios. Este discurso demoníaco se encuentra en los textos de Motolinía y Oviedo, mientras que el discurso sincretista es representativo de Las Casas. Sin embargo, también

³⁰ Véase el artículo de Carlos Jaúregui con respecto al canibalismo en la historiografía colonial. “El plato más sabroso: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del canibal,” *Colonial Latin American Review* 12.2 (2003) 199-231.

aparecen los textos de los descendientes de la nobleza mestiza como la Crónica Mexicana de Alvarado Tezozómoc, que si bien se adhieren a una de estas dos corrientes, su representación de estos rituales resulta más compleja y de hecho inauguran una nueva ética y poética del sacrificio humano.

La narración de eventos concernientes a los rituales sacrificiales amerindios muestran las luchas simbólicas entre los diferentes agentes del campo historiográfico, es por ello que la conquista de México sienta un precedente no sólo temático sino metodológico. Desde un primer momento, el tema de la religión y rituales de las culturas amerindias ocupan un lugar importante en el imaginario historiográfico del siglo XVI pero el sacrificio humano azteca dispara aún más la imaginación del historiador europeo y da pie a la inclusión de una serie de estrategias narrativas propias de otros discursos no historiográficos.

De acuerdo con los preceptos historiográficos humanistas, en particular los que Vives propone en Del arte de hablar, temas como los rituales sacrificiales amerindios no deben ser temas en los que el historiador deba extenderse. Para Vives, el historiador debe narrar eventos que muevan a la virtud y la prudencia y es sólo con este objetivo que en ciertas ocasiones es posible narrar eventos reprobables. Sin embargo, en el caso de los textos sobre la conquista de México, temas como este forman una parte central en el discurso histórico y sus autores dedican capítulos enteros a describirlo con un grado de expresividad y creatividad característico de géneros como el drama, la fábula o el discurso persuasivo.

Pupo Walker afirma que la historiografía americana es excepcionalmente creativa. Él analiza los cuentos intercalados como ejemplo de esto, sin embargo existen otros elementos que detonan la creatividad del historiador de Indias como lo es la novedad, lo maravilloso y lo misterioso. Los sacrificios humanos forman parte de ese conjunto de novedades que conforman

la realidad americana y detonan esa curiosidad y esa creatividad. Lo diferente es fascinante para el narrador de la conquista del Nuevo Mundo y el sacrificio humano fascinó a los historiadores. Como se verá en el análisis de los textos de Oviedo, Motolinía y Tezozómoc el tema del sacrificio ofrece una perspectiva desde la cual se puede analizar la relación entre historia y literatura.

II

La Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo: Revelación, placer trágico y poder.

E faltara el tiempo e la pluma e las manos e la elocuencia, no solamente a mí, mas, aquellos famosos poetas, Orpheo, Homero, Hesiodo, Píndaro, no pudieran bastar a tan encumbrada labor. Ni allende de los poetas, los más elocuentes oradores pudieran concluir una mar tan colmada de historias, aunque mill Cicerones se ocuparan en esto, a proporción de la abundantísima e cuasi infinita materia destas maravillas e riquezas que acá hay e tengo entre manos que esrebir.

Gonzalo Fernández de Oviedo

1. La visión privilegiada del historiador oficial.

La relevancia de la obra de Oviedo dentro del canon colonial contemporáneo sólo ha sido reconocida recientemente. Los primeros críticos de su obra la caracterizaban de tediosa, su narrativa poco fluida, los episodios impertinentes, su estilo brusco.³¹ Sin embargo todas esas nociones son un reflejo no tanto de la mala calidad de la escritura de Oviedo sino de la innovación que la obra de Oviedo significó para el campo historiográfico del siglo XVI, pues en muchos sentidos éste, como otros cronistas de Indias, transformó la disciplina y se alejó de ciertos parámetros que normaban la narración de la historia durante esta época. Más recientemente la obra de Oviedo se ha analizado tomando en cuenta las circunstancias socio-históricas y culturales en las que se produjo y se ha apreciado mucho más su estilo y método historiográfico. En este capítulo nuestro cómo la novedad de las “materias de Indias”,

³¹ Para una enumeración de la opinión que diversos críticos han tenido de la obra de Oviedo ver Gerbi, Antonello. La naturaleza de las Indias Nuevas (México: FCE, 1978) 455-456

específicamente el tema de los sacrificios humanos, junto con aspectos del método humanista contribuyeron a esa transformación y actualización del campo.

Oviedo sin lugar a dudas fue una figura ambivalente en el espacio de posiciones del campo intelectual de su tiempo. Por un lado él siempre se mantuvo cercano, si bien a veces de forma limitada, a los monarcas Fernando e Isabel la Católica, Carlos V y Felipe II y fue la primera persona a quien se le otorgó el privilegio de ser el cronista oficial de Indias. Algunos de los puestos que ocupó tanto en Europa como en el Nuevo Mundo incluyen: mozo de cámara siendo todavía un niño, escribano general, veedor de fundiciones de oro, teniente de gobernador del Darién y alcaide de la fortaleza de Santo Domingo.³² En ese sentido formó parte del círculo de privilegiados por la Corona y se benefició del capital económico y simbólico que ésta le otorgaba, pero también es cierto que después de haber publicado la primera parte de la *Historia General*, esa misma élite política que le había dado estos privilegios le negó el permiso para imprimir el resto de su obra. Esto se debe en parte a que Oviedo, portavoz de la ideología imperialista del campo del poder, y por lo tanto, portador de una visión políticamente ortodoxa, adopta una posición heterodoxa en la definición de la actividad historiográfica al proponer una nueva forma de concebir el género.³³ Como ya varios críticos lo han señalado, la obra de Oviedo se caracteriza por su estilo ecléctico y por el constante cuestionamiento y reflexión en cuanto al

³² Pérez de Tudela Bueso. "Vida y escritos de Gonzalo Fernandez de Oviedo." Historia general y natural de las Indias, Islas y tierra firme del Mar Océano (Madrid: BAE, 1959) 117-121

³³ Kathleen A. Myers dice de Oviedo lo siguiente: "He was a man between two worlds: he fervently defended the interests of the Spanish monarchy and projected the norms of early modern European culture, and yet he realized that the New World needed a different historical approach". Fernández de Oviedo's Chronicle of America. A New History for a New World (Austin: University of Texas Press, 2007) 3.

método y función del historiador³⁴, y esta actitud crítica propia del humanismo con respecto a la disciplina histórica repercutirá en el lugar simbólico que Oviedo ocupa dentro de la jerarquía cultural del momento. Al poner en duda algunos de los supuestos en los que se basaba la escritura de la historia, Oviedo sacrifica la posición privilegiada que la ortodoxia política y cultural del imperio le había otorgado.

Lo anterior se observa en su proemio a la primera parte de la Historia general y natural de las Indias puesto que Oviedo establece su posición en el campo principalmente a partir de su relación con la Corona española. Oviedo afirma que su texto se debe al mandato del Rey, por lo que en términos de Bourdieu esto lo ubica en la posición más privilegiada dentro del campo por la correspondencia entre la estructura política y económica de una sociedad y la estructura de producción cultural. Es decir, que quien se sujeta a la estructura del poder económico y político obtendrá los beneficios y el capital simbólico que conlleva la autorización por parte de la estructura del poder. Sin embargo veremos que esta posición privilegiada no será permanente, pues al tratar de publicar el resto de los libros escritos para completar su historia en 1548, la Corona le niega el permiso.

Este proemio de Oviedo es una especie de manifiesto que introduce nuevas pautas en la historiografía del momento. Oviedo compara su estancia en el Nuevo Mundo con una especie de peregrinación en un sentido religioso, puesto que constituye una vía de conocimiento cuyo fin

³⁴ Francisco Esteve Barba menciona que a Oviedo “le interesa más la verdad que dotar a su historia de armonía, medida o equilibrio. Del mismo modo que como naturalista le atraen más, como veremos, los seres mismos, describirlos con exactitud más que ordenarlos dentro de su propia escala, como historiador le interesan más los hechos, mucho mejor si los ha visto por sus propios ojos o si ha recibido de ellos noticias inmediatas. Los consigna incluso cuando son contradictorios o hijos de distintas aficiones, aunque suele añadir por cuál de las versiones se inclina”. *Historiografía Indiana* (Madrid: Gredos, 1964) 69. Más recientemente Sarah Beckford en *Territories of History* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2007) cita algunos ejemplos de la concepción de verdad histórica que Oviedo presenta en su obra.

último es Dios mismo. En ese sentido, su trabajo como historiador se verá enriquecido por la experiencia de haber recorrido el Nuevo Mundo, el tema de su escritura:

Desta causa, no se contenta nuestra voluntad ni se satisface nuestro ánimo con entender y especular pocas cosas, ni con ver las ordinarias o próximas a la patria, ni dentro della misma. Antes, por otras muy apartadas provincias peregrinando (los que más participan deste lindo deseo), pospuestos muchos y varios peligros, no cesan de inquirir en la tierra y en la mar las maravillosas e innumerables obras que el mismo Dios y Señor, de todo nos enseña, para que más loores le demos, satisfaciendo la hermosa cobdicia desta peregrinación nuestra. (Historia general, proemio a la primera parte)

La historia es para Oviedo un camino arduo que el historiador recorre motivado por una sed de conocimiento que Dios recompensa con eventos y fenómenos “maravillosos” y extraños. Por otro lado, Oviedo define su historia como un texto enmendador de historias pasadas. Según él, su historia corrige los errores cometidos por algunos cosmógrafos además de añadir información nueva acerca de la geografía, naturaleza y población del Nuevo Mundo por lo que sugiere que su historia, al dar luz a nuevos datos, también inaugura una nueva historiografía, una historiografía que según él mismo, imita a Plinio pero que también transforma el género y da cuenta no sólo del mundo natural sino que además narra las hazañas de su descubrimiento y conquista.

Oviedo además subraya la importancia de ser testigo de vista para escribir una historia en oposición al historiador erudito que narra sucesos lejanos basándose en informaciones de segunda mano y critica a quienes se dedican a narrar los hechos que ocurren en el Nuevo Mundo desde Europa. Es precisamente en ese punto que el concepto de historia de Oviedo coincide con la preceptiva humanista propuesta por Juan Luis Vives, quien afirma que la historia es “testigo de

los tiempos y luz de la verdad”y quien además critica la hiperbolización de los hechos narrados y la inclusión de figuras y metáforas en la narración histórica³⁵. A su vez, Oviedo afirma como Vives que quienes escriben en un estilo elegante, lo hacen en detrimento de la verdad, justificando así su estilo en apariencia simple y su falta de conocimiento del latín. Sin embargo, Oviedo no sigue todas las pautas establecidas en la obra de Vives, y de hecho introduce innovaciones en el campo, sobre todo en cuestiones relacionadas con la fiabilidad de la historia y en la inclusión de una pluralidad de voces y opiniones en la narración.

Este es a grandes rasgos, el perfil del historiador que Oviedo propone en su Historia, en resumen, un peregrino que es testigo de fenómenos y eventos maravillosos pero que además inquiere y reflexiona sobre ellos. En ese sentido, la historia cumple con una función claramente didáctica y es el medio por el cual Dios transmite su mensaje. La historia está compuesta de hechos y fenómenos “que el mismo Dios, de todo nos enseña, para que más loores le demos”, el objetivo del historiador debe ser entonces tratar de descifrar el mensaje divino inscrito en el mundo y la naturaleza. Esta nueva propuesta, responde no sólo a la propia experiencia de Oviedo en el Nuevo Mundo, sino en cierta medida a los textos de sus adversarios, sobre todo de personajes como Las Casas cuya vida corrió paralela a la de Oviedo y cuyas interpretaciones sobre la conquista del Nuevo Mundo eran totalmente opuestas.³⁶

³⁵ Vives, Juan Luis. “Las disciplinas,” *Obras completas*. Ed. Lorenzo Riber (Madrid, M. Aguilar, 1948) 2.418-419.

³⁶ David Brading explica que el antagonismo entre Oviedo y Las Casas se da a partir de la lucha por legitimar sus respectivos proyectos para la colonización del Nuevo Mundo. sobre todo durante el período entre 1515 y 1519 cuando ambos regresaron a Europa para proponer tales proyectos ante el rey y fue Las Casas a quien a fin de cuentas se le otorgó la aprobación de su proyecto en Cumaná. Oviedo se dedicó entonces a atacar a Las Casas en su Historia General y Natural de las Indias, sin embargo, la influencia que ejerció Las Casas en los círculos de poder fue mucho mayor, y cuando Oviedo regresó de nueva cuenta a España le fue negado el permiso para imprimir la segunda parte de su Historia General. Brading, David. *First America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Las diferencias interpretativas entre los diversos historiadores de Indias se enfatizan cuando éstos abordan el tema de los sacrificios humanos. Por ejemplo, en el caso de la *Historia General de Oviedo*, el tema de la religión indígena y en concreto los ritos y sacrificios es un momento en el que se subraya la dimensión providencialista de la empresa colonizadora, pero también una visión providencialista de la historia. Para Oviedo, la eliminación de los ritos de los indígenas y la conversión de éstos a la fe católica legitima la conquista del Nuevo Mundo, pero al mismo tiempo, el texto de Oviedo al ser el testimonio escrito de estos hechos, pretende ser una prueba de la acción divina en la historia universal.

Y grande fué el mérito que adquirió nuestra nación en ser por españoles buscadas estas provincias; e tantos reinos de gentes perdidas e idólatras, por la industria y en compañía y debajo de la guía del primero almirante don Cristóbal Colom, reedificando e tornando a cultivar en estas tierras, tan apartadas de Europa, la sagrada pasión e mandamientos de Dios y de su Iglesia católica, donde tantos millones de ánimas gozaba, o mejor diciendo, tragaba el infierno; y donde tantas idolatrías e diabólicos sacrificios y ritos, que en reverencia de Satanás se facían muchos siglos había, cesasen; y donde tan nefandos crímenes y pecados se ejercitaban, se olvidasen. (*Historia General*, Libro II, capítulo VII)

En este pasaje se aprecia un cierto optimismo con respecto a la conversión de los indios además de un tono triunfalista en la descripción del papel del Imperio en el establecimiento del cristianismo en el Nuevo Mundo. La mención de la idolatría, crímenes, la presencia de Satanás y su afán por perder a la humanidad se utilizan para subrayar el papel del Imperio en una visión del mundo en la que el bien inevitablemente triunfaría sobre el mal. En este escenario, el Imperio español sería el representante de la gloria contra el infierno imperante en el Nuevo Mundo.

Muchos historiadores además de Oviedo compartieron esta visión, sin embargo Oviedo además se vale del tema del sacrificio humano para reformular los parámetros y la definición del campo historiográfico en tres áreas principalmente: la relación entre revelación y conocimiento histórico, el placer trágico en la narración de la historia y el discurso del poder.

La importancia del sacrificio humano en su Historia es evidente en el libro XXXIII concerniente a la conquista de México. En el primer capítulo de dicho libro lo primero que Oviedo menciona sobre la gente de la Nueva España es su carácter belicoso e idolátrico “de mucha familiaridad con el diablo”. Oviedo narra que el señor de Castilblanco llamado Olinchtele sacrificaba todos los días muchachos y mujeres, y Cortés, al preguntarle sobre el poderío de Moctezuma respondió diciendo entre otras cosas que el emperador azteca sacrificaba alrededor de veinte mil personas al año. Este diálogo marca el inicio del libro y la narración del viaje de Cortés en busca de Moctezuma y la gran ciudad de Tenochtitlán.

Este primer capítulo del libro con el diálogo entre Olinchtele y Cortés añade un elemento de misterio y fascinación durante todo el transcurso de la expedición española. Este episodio establece el tono que permeará toda la narración concerniente a la conquista del imperio azteca. Además de la promesa de grandes riquezas, Oviedo enfatiza una amenaza de orden diabólico y estimulará así la imaginación del lector.

2. El libro de los depósitos: Lo maravilloso como revelación.

La Historia General y Natural de de Oviedo es una obra que constantemente fue ampliada y enmendada por su autor. La primera parte publicada en 1535 sufrió cambios y añadidos a lo largo de más de veinte años pues Oviedo continuó recopilando datos y entrevistando a testigos

de vista en el Nuevo Mundo. Uno de esos añadidos es el libro sexto de esa primera parte llamada por el mismo autor como El libro de los depósitos. Oviedo redactó este libro en 1548 a la edad de 69 años como el mismo lo indica en el proemio. El libro de los depósitos es un libro que resulta único en cuanto a su método y estética pues a diferencia de los demás, incluye información de diversos ámbitos y no necesariamente se circunscribe a un área geográfica específica. Los temas que toca no tienen una aparente relación en términos de los parámetros historiográficos de la época.

Sin embargo, esta metodología responde al gusto por los humanistas, específicamente por los erasmistas por crear textos formados de retazos heterogéneos o misceláneas como un modo de mostrar una verdad.³⁷ Esta asimetría metodológica y estética en el discurso de Oviedo responde también a un criterio ecléctico que como bien lo ha notado Enrique Pupo-Walker refleja un proceso cultural en América en el que la imaginación ocupa un lugar preponderante en el discurso histórico.³⁸ Pero además esta nueva estética pone en evidencia el dinamismo del campo y el proceso de reestructuración historiográfica que se lleva a cabo durante el siglo XVI.

Una de las estrategias retóricas de Oviedo en su Historia es el continuo énfasis en la dificultad de narrar la diversidad natural y la multiplicidad de eventos que tienen lugar en el Nuevo Mundo. En el proemio al libro sexto, Oviedo vuelve a hacer hincapié en el problema narrativo de expresar de forma apropiada el cúmulo de temas concernientes al Nuevo Mundo:

Y con esta determinación, digo que es tanta la abundancia de las materias que me ocurren a la memoria, que con mucha dificultad las puedo acabar de escribir e distinguir, e no con poco trabajo ni con pocas minutas, continuar e conformar

³⁷ Véase Bataillon, Marcel. *Erasmus y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 636.

³⁸ Pupo-Walker, Enrique. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*. (Madrid: Gredos, 1982).

aquellas cosas que conciernen e son en algo semejantes e más apropiadas a la historia que se sigue. (Historia General, Libro VI)

Oviedo justifica así el método y estética de su libro de los Del arte de hablar. Vives deja claro que la historia debe seguir un orden cronológico y debe estar estructurada en torno a eventos con un principio y un fin.³⁹ Por otro lado como lo ha afirmado Leonidas Emilfork, la Historia de Oviedo fue escrita de manera casi simultánea a los sucesos narrados⁴⁰ y de cierto modo explica el aparente desorden en la narración, el cual Oviedo explica de la siguiente manera:

Avísosos, lector, que en lo que está por decir, siempre hallaréis cosas nuevas en este libro del depósito, y en los que adelante entiendo escrebir, Y llámole del depósito o depositario, porque todo lo que aquí se dirá en suma, compete más particularmente a diversas provincias o partes donde en efeto cuadran puntualmente tales historias.

(Historia General, Libro VI, Proemio)

Hasta este punto Oviedo había tratado de ceñirse a una lógica historiográfica guiada en parte por la geografía de los eventos, pero es evidente que en el libro sexto el autor decidió adoptar una metodología distinta que no sólo responde a las circunstancias bajo las cuales escribió esta historia sino que además responde a otro tipo de narrativa con una finalidad menos utilitaria.

Oviedo deja claro que volverá a tocar esos temas en el lugar que les corresponde dentro de la lógica previamente establecida en la que los hechos son ordenados de acuerdo al área geográfica en el que suceden, pero es evidente el sentido de urgencia que lo obliga a interpolar

³⁹ Véase Vives, Juan Luis. “Del arte de hablar,” Obras completas. Ed. Lorenzo Riber (Madrid, M. Aguilar, 1948).

⁴⁰ Emilfork, Leónidas. “La doble escritura de Oviedo,” Revista Chilena de Literatura 19 (1982): 21-38.

un fragmento de una longitud considerable que incluye temas que acontecen en distintos lugares que para él son de fundamental importancia. Oviedo expresa esa urgencia de la siguiente manera:

Pero en la brevedad de mi vida, diré lo que fuere Dios servido que por mí se continúen estas materias; donde con mis canas, pasado ya de los sesenta e nueve años que ha que vivo, ningún día se me pasa fuera desta ocupación algunas horas, trabajando todo lo que en mí es y escribiendo de mi mano, con deseo que, antes del último día de los que me quedan, yo pueda ver corregido y en limpio impreso lo que en todas tres partes de aquesta General Historia de Indias yo tengo notado. (Historia General, Libro VI, Proemio)

El hecho de que Oviedo haya añadido este libro revela primero que nada un sentido de urgencia por aportar algo al campo historiográfico pero además revela la intención por parte del autor de actualizar el conocimiento sobre el Nuevo Mundo. Existe nueva información, la cual Oviedo llama “materias de Indias”. Por su novedad, la presentación y explicación de estas materias representa una ruptura con los esquemas de producción previos. No sólo implica un rechazo de viejas categorías de percepción para dar paso a una nueva forma de interpretar la realidad y por ende a un “descubrimiento”.

Este libro es una reunión de piezas sueltas cuyos temas diversos abarcan descripciones sobre la construcción de casas, el juego de pelota y la extracción de oro; descripciones de elementos y fenómenos naturales como huracanes, el fuego, la sal, los ríos y fuentes de aguas termales; y descripciones de sucesos extraños como el nacimiento de bebés siameses, y almendras que aparecen en el suelo sin haber árboles que los produzcan. En este libro Oviedo también habla de productos típicos del Nuevo Mundo, de animales ponzoñosos, de esmeraldas, del ganado, de tambores y de comunidades exclusivamente de mujeres. En apariencia la inclusión del libro y de los temas que lo forman parece completamente arbitraria pero tras una

lectura cuidadosa es evidente que la serie de temas incluidos tienen una conexión en su interpretación y finalidad como parte de una narrativa que da cuenta de la acción de Dios en el mundo.

Todos ellos son eventos o fenómenos que por su carácter extraño constituyen el corazón de lo que define al Nuevo Mundo. Según lo que Oviedo presenta en estos capítulos la novedad, la maravilla y lo diferente es la base y la fuente del conocimiento histórico. Ya en su dedicatoria a la Infanta Doña Isable Clara Eugenia de Austria, Oviedo subraya que “lo raro gusta naturalmente”, y en ese sentido estos temas maravillosos son base también de una estética.

El libro sexto de la Historia General cumple una función de receptáculo de datos e información en apariencia desordenada pero relevante. El eje estructural del texto no es una narración que responda a un tema, área geográfica, período temporal o inclusive a un personaje histórico, el hilo conductor y estructurador del libro es el sentido de lo maravilloso. Este eje estructural pone de manifiesto el problema de la historia que ya los primeros humanistas florentinos como Coluccio Salutati habían explorado, y el cual se articula como un problema de interpretación, es decir, como un proceso de búsqueda y descubrimiento que comienza con la traducción de los hechos a la escritura y que termina con la recepción de la información. De acuerdo con Nancy Struever, la historiografía humanista se basa en la importancia de la narrativa, no como una lógica de las ideas, sino como la representación de una realidad que encierra una verdad. En ese sentido, el libro sexto de la Historia General se estructura a partir de eventos que constituyen ejemplos de una verdad implícita y que es necesario recuperar. Esta estética sirve al principio humanista de unidad de la verdad y se presenta metodológicamente en la organización de elementos y eventos en apariencia disímiles bajo un tema que los une, tal y

como lo había señalado Saluti al respecto de la estética de Petrarca y Boccaccio.⁴¹ Struever menciona además:

This predilection for unity is manifest in the use they make of Livy's annalistic style; where the medieval chroniclers produce a scrapbook approach with contemporaneity as the only criterion, the Humanists employ the annalistic form to juxtapose and coordinate domestic and foreign affairs of the political unit they had chosen as subject. (80)

Oviedo utiliza un criterio de ordenamiento en el que se le da prioridad a eventos, temas y fenómenos que el mismo califica como “maravillosos” o “peregrinos”. Oviedo realiza esta operación yuxtaponiendo estos elementos maravillosos la cual constituye un código representacional de la realidad, es decir que cada elemento de la serie tiene algo en común con los demás pero solamente cobran sentido en conjunto, leyéndose como una unidad simbólica. La propuesta de Oviedo sugiere además que el problema de la representación no termina con el autor, sino que es el lector quien finalmente deberá descifrar y descubrir el significado a los eventos expuestos en la historia.

Esta operación textual corresponde a la operación que el profeta lleva a cabo en la revelación teologal y que Oviedo mismo explica en el libro de los depósitos: “es cuando los sueños vienen por revelación de Dios o de algún ángel, bueno o malo, que mueve la fantasía del hombre y le representa lo que quiere decir” (Historia General, Libro VI, Capítulo XLVIII). En ese sentido, el libro de los depósitos responde al proceso de representación e interpretación similar al que ocurre en la revelación. La realidad, en este caso, los hechos admirables “mueven la fantasía” del autor, éste los representa a través de la escritura sin aparente orden o lógica y por

⁴¹ Véase Nancy Struever. The Language of History in the Renaissance (Princeton: Princeton University Press, 1970) 76-78.

consiguiente se lleva a cabo un proceso de interpretación de un mensaje que no se encontraba explícito en un primer momento.

Ese mensaje implícito no resulta claro para su autor y por lo tanto la interpretación del texto y de la historia queda abierta. El papel del historiador no es siempre el de descifrar lo que Dios manifiesta a través de la historia, sobre todo en el caso de Oviedo quien generalmente presenta los hechos sin ponderarlos, pero sí es el papel del lector. Sin embargo hacia el final del libro de los depósitos Oviedo da indicios de lo que él considera la función del historiador pues expresa que entre sus objetivos está el de revelar que todas estas cosas “diversas” que describe, en realidad no son novedades, sino fenómenos del pasado que por antiguas han sido olvidadas. Por lo tanto, Oviedo sugiere que uno de los propósitos del historiador es el de traer a la memoria esos eventos del pasado y cotejarlos con los “nuevos” para mostrar su semejanza y por ende, mostrar claramente el mensaje divino. En ese sentido Oviedo presenta ese principio de semejanza como algo que es a la vez oculto y manifiesto. Es necesario entonces que el historiador señale esas similitudes ocultas y que haga visible lo que permanecía invisible.⁴² Además Oviedo sugiere que la historia, en cuanto portadora del mensaje divino es una narrativa coherente cuyo significado providencial fue y sigue siendo el mismo.

El tema de los rituales sacrificiales de los indígenas del Nuevo Mundo responde a este modelo en el que se hace una comparación a partir de la semejanza y no la diferencia con el mundo antiguo. En el capítulo IX, Oviedo prueba que los sacrificios humanos y el canibalismo

⁴² Como lo menciona Michel Foucault, el concepto de la semejanza tuvo un papel fundamental en la construcción del saber de la cultura occidental hasta fines del siglo XVI y fue uno de los principios utilizados en la exégesis e interpretación de textos. Para el hombre del siglo XVI el mundo de lo similar es un mundo marcado. Foucault cita a Paracelso a este respecto: “No es la voluntad de Dios que permanezca oculto lo que Él ha creado para beneficio del hombre y le ha dado... Y aun si hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales –del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo”. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas (México: Siglo XXI, 2010).

no son únicos del Nuevo Mundo, sino que por el contrario existen ejemplos de otras civilizaciones que acostumbraban prácticas semejantes. Sin embargo esto no quiere decir que Oviedo apruebe o justifique los sacrificios, por el contrario la comparación de las prácticas de los romanos y de los nativos del Nuevo Mundo sólo reiteran y enfatizan la opinión negativa que Oviedo tiene de estas prácticas y la coherencia del mensaje divino a lo largo de la historia que repudia este tipo de acciones.

Es revelador que la descripción del capítulo ponga énfasis en la comparación:

Cómo el historiador prueba que en otras partes del mundo se usaron los sacrificios de matar hombres e ofrescerlos, entre los antiguos, a sus dioses, y en muchas partes, asimismo, se acostumbró comer carne humana, y al presente se hace en muchas partes de la Tierra Firme destas Indias, y en algunas islas. (Historia General, Libro VI, Capítulo IX)

Oviedo deja claro que durante la antigüedad se llevaban a cabo rituales caníbales y sacrificiales al igual que ocurre en el Nuevo Mundo, sin embargo existe una diferencia fundamental no tanto en el rito en sí sino en la narración de ese rito. Oviedo afirma:

El Tostado (alias Abulensis), sobre Eusébio, De los tiempos, tractando de las costumbres de la gente de Tracia, dice que entre otras cosas (las cuales son más fabulosas que verdaderas), destos de Tracia, es una, que a los extranjeros que ellos prenden, los ofrescen a sus dioses matándolos e haciendo dellos sacrificio, etc. Pero en Tierra Firme, sin fábula ni ficción, sino con mucha verdad, se puede testificar lo mismo. (Historia General, Libro VI, Capítulo IX)

Los sacrificios humanos existieron en la antigüedad, pero los historiadores antiguos no fueron capaces de representar la realidad “sin fábula ni ficción”, es decir que sus relatos no

pueden ser completamente fiables para dar cuenta de esa realidad , sin embargo, los relatos sobre los sacrificios en el Nuevo Mundo sirven para expandir el conocimiento sobre el mundo. Los textos de la antigüedad sirven como punto de partida en la búsqueda del conocimiento por parte del historiador, pero según Oviedo, los eventos y la naturaleza del Nuevo Mundo aportan información veraz en esa búsqueda. De hecho Oviedo afirma que el historiador no narra sino “testifica” y por lo tanto su relato adquiere una veracidad y una relevancia de la que carecen textos anteriores . De todo esto se puede concluir que para Oviedo la realidad americana es maravillosa, pero lo es en sí misma pues no es producto de artificios verbales o de información falsa.

Es importante notar también que Oviedo no describe ningún rito en este capítulo, el autor nos dice que solamente lo menciona “para cumplir con el título deste sexto libro de los depósitos o diversas materias, porque no le falte aquesta, que tan diversa e apartada es de todas”, es decir que el sacrificio es el tema peregrino por excelencia, la diferencia toma forma en el sacrificio y en ese sentido este ritual es el mejor ejemplo y el elemento central del libro de los depósitos. Más aún, Oviedo afirma que la novedad, lo raro, lo peregrino, lo monstruoso y lo maravilloso que ofrece el Nuevo Mundo es en última instancia información que revela una verdad oculta. Al respecto Oviedo opina que “el mundo nunca cesará de enseñar novedades a los que vivieren, y mucho más en estas Indias que en otras partes, porque los secretos dellas están menos entendidos ni vistos con tanta experiencia por los cristianos e hombres de sciencia semejante” (Historia General, Libro VI, Capítulo XXIX).

De acuerdo con esta idea, los sacrificios humanos, como parte fundamental y ejemplo máximo de esa gama de novedades, revelan un secreto de gran trascendencia sobre todo en el contexto del triunfo del cristianismo. Se implica además que el papel del historiador es descifrar

esos secretos y adquirir el conocimiento que éstos proveen, ya que estos secretos “están menos entendidos ni vistos con tanta experiencia por los cristianos e hombres de ciencia semejante”.

El hecho de que Oviedo es testigo (aunque a veces de forma indirecta) de esas novedades, en especial los ritos sacrificiales del Nuevo Mundo resultan en la siguiente conclusión:

E sin dubda tengo que por la moltitud de sus delictos, los ha Dios de acabar muy presto, si no toman el camino de la verdad y se convierten; porque son gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo ni halago ni buena amonestación” (Historia General, Libro VI, Capítulo IX).

Esta mirada privilegiada provee a Oviedo de la capacidad de entender sin lugar a dudas el sentido de la acción divina en la historia: la aniquilación de aquellos pueblos que no se sometan a la filosofía cristiana. Oviedo llega incluso a afirmar:

Bien puedo decir yo y otros aquesto: que los habemos criado a algunos destos desde niños, e como llegan a edad de conocer mujeres, o ellas conocen a ellos carnalmente, dánse tanto a tal vicio, que ningún bien ni otra cosa tienen en tanto prescio como este pecado de su libídine, e usar de crueldad; e así los va pagando Dios, conforme a sus méritos. (Historia General, Libro VI, Capítulo IX)

Crueldad, libídine y sacrificio forman parte esencial de la naturaleza de los indios y son también parte de los vicios que Dios castiga. Oviedo presenta una serie de observaciones testimoniales sobre el Nuevo Mundo y su población y al mismo tiempo una reflexión sobre el significado de esa realidad observada en la que la voluntad divina ejerce su poder. Oviedo sugiere así que la realidad es un código que hay que descifrar y por consecuencia el propósito del historiador debe ser el de presentar los hechos históricos para su interpretación. Esta lógica lo

lleva incluso a sugerir el ocaso de naciones como Francia e Inglaterra y por lo tanto, sirve para afirmar el poderío y la superioridad del imperio español en el mundo, pues ambas naciones cayeron en el vicio de cometer sacrificios, tal y como lo hacen los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

A partir del libro de los depósitos, Oviedo propone una nueva función de la Historia, pues ésta sirve como la traducción de un mensaje divino que Dios ha enviado a través de la naturaleza y los eventos. En este caso, la historia de la conquista y colonización del Nuevo Mundo es parte de ese mensaje divino. La escritura de la historia funciona entonces como un método de comunicación del hombre con el mundo, pues su objetivo es capturar ambos aspectos de la realidad (naturaleza y eventos) y codificarlos para luego ser interpretados. El texto que resulta sirve finalmente como un medio para acceder a una verdad divina.

De la misma manera, el discurso de lo maravilloso funciona como un método de revelación, es el código que el historiador presenta y que la humanidad debe descifrar. Lo diferente es una revelación divina y es sólo accesible a figuras como Oviedo, que son capaces de agrupar la diversidad y codificar el mensaje divino para entonces poder ser analizado y entendido. Pero además, el discurso de lo maravilloso sirve para fines políticos. Lo peregrino, lo diverso, lo diferente es una manera de interpretar la acción divina en la historia pero también sirve para afirmar la acción colonialista de la corona española en América.

3. La isla de los sacrificios: La dramatización de la historia.

En el libro XVII de la primera parte de la Historia General y Natural de las Indias, Oviedo narra los eventos relacionados al descubrimiento de la península de Yucatán y zonas limítrofes a cargo del capitán Juan de Grijalva. Entre los descubrimientos, los exploradores se

encontraron con una pequeña isleta a la cual nombraron La isla de los sacrificios después de haberse encontrado con una escena sacrificial. Oviedo hace una reconstrucción de los hechos siguiendo muy de cerca algunas de las pautas aristotélicas sobre la composición trágica. De acuerdo con Robert Black, la Poética de Aristóteles reapareció durante el siglo XVI e influyó en la discusión teórica sobre lo que debe ser la historia (130). La influencia de este texto aristotélico se observa en la Historia General, sobre todo en los elementos estéticos de la narración de Oviedo, pues tiene mucho en común con el concepto de fábula, es decir con la manera en que un autor combina los incidentes, o sucesos acaecidos en la historia,⁴³ así como los principios que el autor debe seguir para causar un efecto trágico de piedad y horror en el lector. Lo anterior no quiere decir que Oviedo intente construir una obra trágica, pero sí se encuentran en su relato elementos que la tragedia aristotélica utiliza para provocar una reacción en el público. Asimismo, la narración de Oviedo está influida por los principios de la retórica romana sobre todo con respecto a los recursos utilizados por los oradores para mover las emociones del receptor.

En el libro XVII existe un contraste evidente entre dos tipos de discurso cuyos propósitos parecen ser completamente distintos. Primero Oviedo utiliza un lenguaje técnico y netamente descriptivo mediante el cual explica la ubicación y objetivos de los españoles durante su expedición en Yucatán, en los primeros párrafos de este fragmento prevalece un discurso náutico-militar cuyo propósito es proveer información sobre un territorio. El segundo tipo de discurso es un discurso con una dimensión claramente poética, el cual tiene como objetivo disparar la imaginación del lector y provocar una identificación del mismo con los personajes que aparecen en el relato.

El capítulo retoma el relato sobre el viaje de reconocimiento que los españoles al mando de Juan de Grijalva hacen por la costa de Yucatán, el viaje consiste en navegar por el litoral del

⁴³ Véase el capítulo IV de El arte poética de Aristóteles (Madrid: Espasa Calpe, 1979).

territorio y obtener información de los indios del lugar. Los españoles toman como prisioneros a varios indios, quienes al parecer conocen ya algo del carácter de los europeos pues astutamente siempre se valen del deseo que los españoles tienen por el oro para tratar de escapar. Además Oviedo narra la discusión entre el capitán Grijalva y el piloto mayor Antón de Alaminos en cuanto a la duda de considerar a Yucatán una isla o tierra firme.

Pero la narración rápidamente se aleja del discurso técnico-naútico y de un lenguaje netamente descriptivo para ubicarse en una dimensión más acorde con los preceptos aristotélicos sobre la composición poética y el concepto de fábula según el cual el orden de los eventos sigue una lógica determinada. La fábula implica que lo que se cuenta debe tener un orden determinado, y tiene como objetivo la imitación de la realidad o mimesis.⁴⁴ En un principio el pasaje comienza con la información espacio-temporal precisa propia del discurso náutico:

Viernes, once días de junio de mill e quinientos e diez é ocho años, salió el armada del río de Grijalva, con sus cuatro carabelas, e prosiguió la misma costa la vía del Ponente, e toda la tierra parecía poblada e llena de edeficios y de gente cerca de la costa de la mar.

(Historia General, Libro XVII, Capítulo XIV)

Sin embargo el tono de la narración cambia, sobre todo en el momento en el que el capitán Juan de Grijalva y sus hombres ponen pie en la Isla de los Sacrificios, un lugar hasta ese momento ignoto. No es irrelevante el hecho de que el espacio narrado sea además una isleta, es

⁴⁴ J Hillis Miller explica la función narrativa del concepto de fábula como una estructura que sirve para reafirmar o criticar los valores y la ideología imperantes: “This structuring of events according to a certain design of beginning, end, and conventional trajectory connecting them is, it should be stressed, by no means innocent. It does not take things as they come. Reordering by narrative may therefore have as its function, as I have suggested, the affirmation and reinforcement, even the creation, of the most basic assumptions of a culture about human existence, about time, destiny, selfhood, where we come from, what we ought to do while we are here, where we go- the while course of human life”. Esta idea puede aplicarse, como se verá más adelante, a la historia de Oviedo y su esfuerzo por escribir un texto dirigido a reafirmar la acción divina en la historia. En “Narrative,” Critical Terms for Literary Study (Chicago: The University of Chicago Press, 1990) 71

decir una zona completamente cercada por el mar. Este aislamiento físico también es un cerco metafórico, en el que se crea un espectáculo o escenario performativo en medio de un discurso descriptivo. El tiempo y el lugar son inciertos, lo cual contrasta con la precisión espacio-temporal de los párrafos anteriores.

La tensión es creada antes de que los españoles pongan pie en la isla a través de los diálogos directos e indirectos por parte de los personajes. Los españoles no saben si confiar en los indios y se encuentran ante la incertidumbre de no conocer con exactitud el carácter de la zona. La tensión aumenta cuando los españoles deciden bajar a tierra.

A continuación el narrador nos lleva por el mismo camino con los exploradores, un camino entre arboledas en el que de pronto se divisan edificios de piedras antiguos, “a manera de adarves ruuinados por el tiempo, y derribados en partes”. El escenario descrito remite al lector a un espacio fuera del tiempo actual, a un mundo antiguo del que sólo quedan vestigios, es un espacio abandonado y solitario. Es un espacio en el que la presencia humana resulta ambigua.

Posteriormente el narrador focaliza la atención al centro de la isleta en donde se ubica una edificación, los españoles suben por sus escaleras y encuentran una escultura que “quería parecer león” junto a la cual se encuentra una pileta de piedra ensangrentada. La imagen de la sangre fresca contrasta con la descripción de los edificios como viejos y arruinados por el tiempo, presente y pasado convergen en un mismo espacio. Este es el momento en el que el lector se da cuenta del por qué se le ha nombrado a este lugar la Isla de los Sacrificios, sin embargo esta idea queda sólo sugerida por indicios y no se hace explícita sino al final del relato.

En ese sentido, la narración de Oviedo se parece cada vez más a la narración probable o persuasiva que Vives describe en El arte de hablar. Este tipo de narración se diferencia del

discurso histórico por la búsqueda de la verosimilitud, que no necesariamente de la verdad. Vives expresa lo siguiente:

Si en la narración acontece que quedan algunos puntos por probar o refutar, no deben apurarse los argumentos. Asinio Polión, como dice Séneca, decía prudentemente que el color debía mostrarse en la narración y desplegarse en las pruebas, y oraban con mucho desconcierto aquellos que gastaban en la narración todas sus reservas de color, pues ponían más de lo que la narración pedía y menos de lo que requería la prueba. (El arte de hablar, capítulo IV, 788)

Oviedo, siguiendo esta lógica, deja al lector en suspenso pero sugiriendo claramente el tipo de actividad que acaba de celebrarse en la isla. En seguida, el narrador dirige la atención del lector hacia un ídolo de piedra de cara a la pileta ensangrentada, y al avanzar la vista finalmente el narrador nos pone frente a un espectáculo de horror de cabezas ensartadas en palos, huesos y cuerpos lacerados y descompuestos. Este es el momento en el que los españoles “espantados” se dan cuenta o “sospecharon lo que podía ser”, y una vez más la idea del sacrificio sólo queda sugerida y no explícita.

De pronto el narrador indica la presencia de unos indios en la escena los cuales nunca son plenamente identificados y son ellos quienes les explican a los españoles que los cadáveres son personas que han sido degolladas y a las cuales se les extraía el corazón con navajas de pedernal para posteriormente ser quemados y ofrecidos al ídolo de piedra que previamente habían visto. Después de que el narrador explica que algunas partes del cuerpo de estos hombres eran comidas, finalmente los indios terminan su relato diciendo que estos indios muertos pertenecían a otro grupo con el cual los sacrificadores estaban en guerra. Oviedo concluye:

E así les pareció a nuestros españoles que ello debía ser, e que sacrificaban allí algunos indios de aquella tierra o provincia, y por esto el capitán general mandó que se llamase isla de los Sacrificios y bahía de Sacrificios, allí donde los navíos estaban surtos entre la isleta e la Tierra Firme. (Historia General, Libro XVII, capítulo XIV)

Aunque aparentemente la narración de Oviedo sea breve y no contenga la cantidad de detalles que se encuentran en otros capítulos, en realidad el autor se vale de tres elementos de la tragedia aristotélica, así como de las características propias de un discurso persuasivo para hacer que este pasaje sea uno de los más logrados a nivel estético.

En primer lugar la descripción de Oviedo aunque breve es precisa y efectiva e incorpora una de las sugerencias que Aristóteles da en su *Poética*: el poeta debe imaginar la escena como si la hubiera presenciado, es decir como un testigo ocular.⁴⁵ En el pasaje en donde se narra el recorrido de los españoles por la isla Oviedo describe cada elemento de la escena como si él fuera uno de los exploradores: caminando a su paso, observando cada detalle en el mismo orden en que ellos lo hacen, y experimentando el miedo conforme ellos lo van sintiendo.

Esto resulta en otro precepto aristotélico: crear “temor” en el lector, concepto que Aristóteles define como el sentimiento de identificación que el público experimenta ante la desgracia o infortunios de otros seres humanos.⁴⁶ Es evidente que después de que el lector ha acompañado a los españoles en su camino hacia la escena sacrificial el pasaje culmina con la identificación de éste con el temor que los españoles sintieron al encontrarse con los restos de las víctimas del sacrificio. A su vez, el miedo de los españoles resulta de una identificación de éstos con las mismas víctimas y en la incertidumbre que causa la falta de conocimiento por parte de los españoles respecto a los motivos de quienes perpetraron tal acción.

⁴⁵ Aristóteles. El arte poética (Madrid: Espasa Calpe, 1979) Capítulo XVII.

⁴⁶ Aristóteles. El arte poética (Madrid: Espasa Calpe, 1979) Capítulo XIV.

Otro de los preceptos aristotélicos que Oviedo utiliza en este capítulo es la calidad de la fábula o trama en cuanto al ordenamiento de los hechos. Aristóteles afirma que una buena tragedia no debe apoyarse tanto en el espectáculo como en una trama bien ordenada de manera que no sea necesario que el público vea lo que acontece sentirse lleno de horror y piedad ante los incidentes. Por supuesto que un texto como el de Oviedo que no está destinado a una representación sólo se basa en la construcción textual para ser efectivo, sin embargo es notable la voluntad de Oviedo por apelar a una reacción emocional por parte del lector. Al leer el pasaje de la Isla de los Sacrificios el lector no puede sino imaginarse el escenario que lo rodea, tal y como lo vería el público en una representación teatral. La plasticidad de la escena y la focalización en los elementos que rodean a los personajes crean la sensación de “estar ahí”.

Oviedo también se vale de los silencios (entendidos como lagunas de información por parte de los actores en la historia y del narrador mismo) para crear una atmósfera de tensión. En primer lugar, el misterio que rodea la llegada de los españoles a la isla está dirigida a crear ese suspenso, pero además el relato resulta misterioso por la falta de información, porque la idea del sacrificio queda sugerida mientras que el narrador sólo hace incapié en puntos culminantes y en indicios que no se explican sino hasta el final.

Esta forma de narrar el sacrificio ha sido analizada por Erich Auerbach, quien describe cuidadosamente el pasaje bíblico del sacrificio de Isaac en el que Dios le pide a Abraham que sacrifique a su único hijo.⁴⁷ La correspondencia entre el estilo del texto bíblico y el pasaje sobre

⁴⁷ Auerbach, Erich. Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental (México: Fondo de Cultura Económica, 2000). En su libro, Auerbach describe la tensión fabricada en este fragmento bíblico y creada por lo que él denomina el “trasfondo” de los personajes y su conciencia. Según este autor, el relato elohista del sacrificio de Isaac alude a algo implícito, algo que no se expresa. Los personajes y los objetos descritos solo están trabajados en cuanto a su importancia, el resto permanece sin ser narrado. De este modo el tiempo, el lugar, los sentimientos y las ideas resultan inciertas creando así una ininterrumpida tensión en el relato. A su vez, estos vacíos semánticos sirven para darles a los personajes una dimensión psíquica mucho más compleja en comparación a otros relatos mucho más

la isla de los Sacrificios de Oviedo no es una coincidencia ya que el pasaje de la Historia General no es un pasaje netamente descriptivo y lo que se narra aquí son sucesos con repercusiones éticas y religiosas.

La escena de la cual son testigos los españoles debe ser interpretada no sólo en los términos poéticos aristotélicos pero también de acuerdo a los parámetros de la tradición judeo-cristiana. Es interesante observar que quienes participan en este suceso no son testigos del momento sacrificial, ellos han llegado a la escena en un momento posterior y por lo tanto ellos mismos tienen la función de interpretar lo que ha sucedido en el lugar.

La descripción de la isla de los Sacrificios está enmarcada por una controversia en cuanto a la calidad de isla o tierra firme de Yucatán. Es interesante pensar en las razones por las cuales un episodio tan sugerente en términos imaginativos está enmarcado en una discusión geográfica y política. El relato de la experiencia que los españoles tuvieron en la Isla de los Sacrificios parece interrumpir la narración de un viaje de reconocimiento y posesión para introducir una trama que presenta por primera vez en la Historia de Oviedo el enfrentamiento de los españoles ante uno de los rituales indígenas más transgresores de la ideología cristiana. Sin embargo esta trama dentro de la trama no resuelve nada, de hecho su inclusión en el capítulo sugiere más dudas que respuestas.⁴⁸

La representación del sacrificio humano tiene aquí la intención de aportar un mayor conocimiento de las culturas indígenas del Nuevo Mundo muy acorde al principio historiográfico renacentista de “enseñar y entretener”. En este pasaje no obstante, este principio cobra un sentido

detallados y descriptivos. Resulta así muy interesante el paralelismo estilístico entre este relato y la narración de la Isla de los Sacrificios por parte de Oviedo.

⁴⁸ J. Hillis Miller explica esta ambigüedad de propósito como la incapacidad por parte del narrador de darle sentido a los sucesos que narra. La narración misma toma el lugar del sentido: “What cannot be expressed logically, one is tempted to say, we tell stories about”. En “Narrative,” *Critical Terms for Literary Study* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990) 74.

paradójico pues la enseñanza en este caso debiera producir repulsión en el lector, pero además de eso, la manera en que Oviedo relata la experiencia del sacrificio produce placer, es decir, resulta en el entretenimiento del lector. En este pasaje el placer de leer y la repulsión del acto se dan a un mismo tiempo.

En suma, el capítulo que enmarca el relato sobre la isla de los Sacrificios plantea una serie de eventos que más que adelantar la acción, expone el problema colonial del conocimiento del Nuevo Mundo. La expedición de Grijalva y en concreto el capítulo en el que sus hombres desembarcan en la isla de los Sacrificios presenta las áreas de conocimiento principales propias del proceso de colonización: el conocimiento de las intenciones y mentalidad de los indios, el conocimiento geográfico del territorio conquistado, y el conocimiento del significado de los ritos indígenas y su pensamiento religioso.

Si se asume que el capítulo es un todo cuyas partes están íntimamente relacionadas se observa que lo que las une es la geografía, todo sucede en el mismo espacio, pero también esas tres partes están unidas porque el fin de cada una de esas acciones es determinar la probabilidad de conquistar y colonizar ese territorio. En ese momento Oviedo no narra una historia en términos aristotélicos, es decir, narrar lo que ha ocurrido sino que Oviedo está representando una situación en la que se está tratando de determinar lo que podría ocurrir, hasta ahora todo es posibilidad, nada es un hecho seguro y confirmado. La distinción que hace Aristóteles entre historia y poética no parece tan clara en este pasaje de la Historia General y Natural:

La diferencia (entre el historiador y el poeta) reside en que uno relata lo que ha sucedido, y el otro lo que podría haber acontecido. De aquí que la poesía sea más filosófica y de mayor dignidad que la historia, puesto que sus afirmaciones son más bien del tipo de las universales, mientras que las de la historia son particulares. (Poética IX)

El pasaje sobre la isla de los Sacrificios está narrado en un presente con los acontecimientos, la distancia entre el historiador y los personajes históricos casi se borra, pues las dudas que se supone que se aclaran con el paso del tiempo permanecen en el pasaje.

Por lo tanto la introducción de los sacrificios humanos en la narración tiene un efecto de ficcionalización en la historia. Oviedo cuenta el evento de la Isla de los Sacrificios a manera de una fábula aristotélica, rompiendo así con su principio de darle prioridad a la verdad antes que a la forma. Por otro lado este carácter poético forma parte de la preceptiva humanista de la historia y de los principios retóricos encaminados a influir en el público, lo cual permite la inserción de digresiones para darle a los lectores “algunas amenas diversiones”. Sin embargo, las digresiones parecen tomar una importancia fundamental en la narración, una importancia incluso mayor que la materia aparentemente central del argumento y que reconfiguran la representación textual de la verdad histórica.

4. Los sacrificios humanos frente al poder y al saber.

En el capítulo I del libro XXXIII de la Historia General dedicada a la conquista de México, Oviedo introduce el tema del sacrificio como uno de los temas fundamentales en la narración de los hechos. El relato de la campaña cortesiana y el tratamiento del tema de los sacrificios humanos sirven dentro de la Historia General y Natural para enaltecer el talento y el destino español. A México se le caracteriza como una tierra “fértil y rica” pero a su gente como belicosa e idolátrica. El tema de la violencia y el poderío de Moctezuma se presenta en un primer momento como una manera de justificar las acciones de Cortés, pues no solo se subraya el carácter diabólico de los ritos aztecas como un mecanismo de control y dominación que

Moctezuma utilizaba para afirmar el poder de su imperio, sino que además el tema se convierte en uno de los argumentos centrales por parte de Cortés para comenzar la conquista de México:

É después que Cortés los ovo animado é traydo á la obediencia e serviçio del Emperador le rogaron que pues ellos querían ser amigos de los chripstianos é vasallos de su Magestad que los defendiesse de la tirania de Monctezuma, que los tenia por fuerça, e les tomaba sus hijos para se los sacrificar á sus ydolos. (Historia General, Libro XXXIII, capítulo II)

Es así como en este libro el discurso de Cortés y su tratamiento del tema de los sacrificios humanos sirve para desarticular a nivel simbólico la legitimidad del poderío azteca y su control sobre el territorio que ocupaba, a la vez que sirve para articular el discurso de la legitimidad de la conquista y la guerra contra el imperio azteca.⁴⁹

En primer lugar, el libro XXXIII de la Historia General y Natural comienza siguiendo fielmente el testimonio de Cortés en sus Cartas de Relación y en ese sentido dibuja el perfil del héroe que posteriormente constituirá el arquetipo del conquistador español, y que como lo señala Irving Leonard será el símbolo por excelencia del imperialismo y la colonización del Nuevo Mundo:

Dotado de tremendo coraje, de poderosa imaginación y de fanatismo religioso y embriagado de triunfo por sus recientes victorias contra los infieles mahometanos, el conquistador fue el vehículo señalado para dominar un nuevo mundo e iniciar la occidentalización del globo. (Los libros del conquistador 17)

⁴⁹ Robert Ricard afirma que Cortés fue uno de los conquistadores que nunca perdió de vista la conquista religiosa mientras llevaba a cabo su conquista política y militar: “nadie más fue tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intención, agregaba, sería una guerra injusta”. En La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572 (México: Fondo de cultura económica, 1999) 76.

Es por ello que las historias sobre la empresa colonizadora en América glorificaron la figura del conquistador. La conquista de México y especialmente los pasajes dedicados a la descripción de los ritos sacrificiales aztecas sirvieron para enfatizar aún más las virtudes de los guerreros españoles y para subrayar los vicios de los indígenas, incluido el carácter diabólico de su religión. La Historia General de Oviedo no es una excepción, pues éste le cede la voz a Cortés quien construye un relato evidentemente dirigido a enaltecer sus acciones y éste no duda en utilizar las prácticas sacrificiales de los aztecas como la mayor justificación de su empresa.

El capítulo IX del libro XXXIII de la Historia General está dedicada a dos temas: trata el tema de los rituales sacrificiales practicados en la Nueva España y describe la ciudad de Tenochtitlán. En este capítulo Oviedo deja claro que está siguiendo la relación hecha por Cortés en sus cartas al emperador. El capítulo comienza con una descripción detallada de los elementos rituales del sacrificio:

Los bultos é cuerpos de los ydolos en quien aquellas gentes creian é adoraban en la saçon quel capitan Hernando Cortés passó á la Nueva España, quando la conquistó, eran hechos de mayores estátuas é grandeça que la altura de un hombre alto. É la materia, de que eran compuestos, era una çierta pasta ó masa de todas las semillas y legumbres quellos comen, molidas é mezcladas é amasadas unas con otras con sangre de coraçones de cuerpos é hombres humanos: los quales sacrificándolos é vivos, los abrian por los pechos é les sacaban el coraçon, é de aquella sangre les amasaban aquella harina ó pasta, é hacían tanta cantidad quanta bastaba para formar é hacer aqueñas estátuas, tan grandes como está dicho. Después de hechas, les ofresçian más coraçones, que assimesmo sacrificaban, é untábanles las caras con aquella sangre fresca, con quien diçen los indios que aplacan á

sus dioses, si están enojados, é los agradan é haçen benignos. (Historia General, Libro XXXIII, Capítulo IX)

Esta descripción sirve como la introducción al tema preponderante en el capítulo que es el de describir el orden de la ciudad de Tenochtitlán y la magnitud del poderío de Moctezuma. Oviedo, a través del testimonio de Cortés describe la arquitectura de la ciudad, el sistema de abastecimiento de agua, el sistema de importación de bienes a la ciudad, el sistema de tributos, la manera de vestir de la gente, los mercados, etc. Es decir, Cortés describe a una república eficiente y rica, pero lo hace dentro del mismo espacio textual donde describe los sacrificios humanos. Esta coincidencia no es casualidad, más adelante Oviedo afirma:

Y era la casa é serviçio dste señor con tanto conçierto, assi como lo podia aver en España, é aun para espantarse los que lo vian, considerando ser esta gente bárbara, é tan apartada del conosciendo de Dios é de la comunicaçión de otras naçiones de raçon. Era cosa admirable ver la que tenian en todas las cosas tocantes á la república é á su señor, á quien tenian mucha obidiençia é respeto. (Historia General, Libro XXXIII, Capítulo IX)

Se establece así una ambivalencia que consternará a los conquistadores y cronistas por décadas, por un lado el imperio azteca hace gala de un poderío y una organización comparable o incluso que supera a las ciudades europeas, pero por otro lado este mismo imperio lleva a cabo uno de los ritos más violentos y execrables para la mentalidad occidental. De cualquier modo, la narración sobre los sacrificios se introduce primero, como si se quisiera desautorizar o cuestionar de antemano, la eficiencia de la sociedad azteca que se describe posteriormente.

Por otro lado, se construye también la figura de Moctezuma, como el líder y creador de ese orden imperial. Moctezuma servirá como la figura que represente a todo su pueblo frente al poder cortesiano. También en este capítulo las actividades, el palacio y el poder de Moctezuma

se describe detalladamente al igual que se hace con los sacrificios humanos y la ciudad de Tenochtitlán. Cortés expresa que Moctezuma “era tan temido de todos, assi presentes como ausentes, quando lo pudo ser el más temido é acatado príncipe del mundo”. Es así, como Cortés, al caracterizar así a Moctezuma construye una rivalidad con este personaje en la que ambos ocupan la misma categoría en poderío y autoridad.

Aunque es verdad que Oviedo sigue muy de cerca la versión que Cortés relató en sus cartas de relación, Oviedo también muestra su escepticismo en varios momentos clave de la empresa cortesiana y su valoración de las situaciones ante las que se enfrenta Cortés difieren de las que éste tiene, es decir, que la narración de la conquista de México consiste en la yuxtaposición de dos voces: la de Oviedo y la de Cortés. Evidentemente la voz de Oviedo se superpone a la de Cortés y aunque algunas veces la complementa, otra veces sirve como comentario crítico. Un ejemplo de ello es el momento en que Oviedo relata el discurso de Moctezuma en el que éste cede públicamente todo su poder a Cortés. En el capítulo IX de la Historia, Oviedo cita textualmente el discurso de Moctezuma en el que éste les ruega a sus súbditos someterse a la autoridad de Cortés y los reyes de Castilla. Oviedo describe a un Moctezuma lloroso y con una tristeza que incluso contagió a los españoles: “Era la cosa de tal manera, que ninguno de los españoles estaba sin aver mucha compassion” (Historia General, Libro XXXIII, capítulo IX). Oviedo, a diferencia de Cortés, interpreta este gesto de Moctezuma como un signo que contradice el discurso oral del emperador al mismo tiempo que sirve como una crítica de las acciones de Cortés: “á mi parescer su llanto queria decir ó enseñar otra cosa de lo quél y ellos dixeron... porque, como dice Marco Varron, ‘lo que por fuerza se dá, no es servicio, sino robo’” (Historia General, Libro XXXIII, capítulo IX).

Este comentario de Oviedo sirve para señalar las fallas en la interpretación cortesiana. En apariencia, los indígenas ceden voluntariamente el poder a la Corona Española, sin embargo Oviedo reinterpreta el llanto de Moctezuma, el llanto substituye la voz del otro, pues el otro no tiene voz en la relación de Cortés. El sacrificio humano es uno de los motores de la civilización azteca y Oviedo parece intuirlo pues éste es capaz de reconocer la ambivalencia del llanto de Moctezuma. Oviedo reconoce que los mexicanos no están dispuestos a abandonar su dominio político así como sus prácticas y creencias religiosas a pesar de que las palabras de Moctezuma lo afirmen. De esta forma Oviedo interpreta el llanto como una completa negación del discurso hablado.

En este capítulo, Moctezuma presenta además un argumento “indígena” que justifica la conquista desde una perspectiva genealógica. Moctezuma legitima las acciones de los españoles puesto que éstos son presentados como los descendientes de los ancestros de los aztecas, y por lo tanto “los naturales señores” de la tierra de la que hasta ahora habían sido dueños: “Y pues nuestros predecesores no hicieron lo que eran obligados con su señor, hagámoslo nosotros é demos gracias á nuestros dioses, porque en nuestros tiempos vino lo que tanto aquellos esperaban” (Historia General, Libro XXXIII, capítulo IX).

En ese sentido los rituales indígenas, como los sacrificios humanos no son los rituales originales de los antecesores de los aztecas, o por lo menos no son los rituales que éstos practicaban originalmente:

É todos , en especial Montecuma, respondieron que ya ellos avian dicho que no eran naturales de aquella tierra, é que avía muchos tiempos que sus predecesores fueron á ella, é que bien creían que podrían estar errados en algo de aquello que tenían por costumbre de creer, por aver tanto tiempo que salieron de su naturaleca, é que Cortés,

como mas nuevamente venido, sabria mejor las cosas que debian tener é creer que no ellos. (Historia General, Libro XXXIII, capítulo IX)

Cortés se vale del argumento genealógico puesto en boca de Moctezuma para fabricar una legitimidad ante los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.⁵⁰ Este argumento no es un argumento de superioridad, sino uno de desviación, es decir, los aztecas se han alejado de su verdadera naturaleza debido a que Quetzalcoatl (quien supuestamente no requería la celebración de sacrificios humanos) fue desterrado, pero esa distancia geográfica y la pérdida de la memoria de las enseñanzas de su antiguo señor pueden ser recuperadas gracias a los españoles. Sin embargo, mientras que Cortés presenta un argumento en boca de Moctezuma que explica los ritos sacrificiales desde la perspectiva de la genealogía azteca como un modo de subrayar la ilegitimidad del sacrificio y la legitimidad de la conquista, Oviedo complementa este argumento con una reflexión sobre el llanto de Moctezuma que pone en duda la aparente obediencia y sumisión de los indios.

Por otro lado, en el capítulo X se describen los templos y esculturas de las deidades aztecas a través de la perspectiva de Cortés, las cuales estaban bañadas en la sangre de los sacrificados. La escena es la de un persuasivo Cortés que con sólo el poder de la palabra convence a Moctezuma y a los sacerdotes aztecas de dejar sus prácticas y sus dioses y en cambio adoptar el cristianismo. Es una escena dramática en la que se narra el diálogo entre Moctezuma y Cortés, en ella Moctezuma escucha con atención y con visible alegría se dispone a hacer lo que Cortés le manda. Se subraya el poder de convencimiento de Cortés y la aceptación de Moctezuma a una posición de obediencia y subordinación.

⁵⁰ Cfr. Todorov, Tzvetan. La Conquista de América. El problema del otro (México: Siglo veintiuno editores, 2003).

Y el mesmo Montezuma é muchos de los principales de la cibdad estovieron allí con Cortés hasta quitar los ydolos, é limpiar las capillas, é poner las ymagenes, é todos con gran semblante. (Historia General, Libro XXXIII, capítulo X)

Este pasaje, abre paso al comentario de Oviedo, quien aprovecha la ocasión para opinar sobre la escena que acaba de describir y problematiza la ejemplaridad de Cortés. Este paréntesis es una reflexión sobre la manera errónea en que se interpretó la voluntad de los indígenas para aceptar la fe católica sin poner resistencia alguna. Mientras Cortés afirma su poder a través de la narración de los hechos desde su perspectiva, Oviedo la pone en duda. En ese sentido la historia funciona como una enseñanza respecto al carácter del indio pero de manera indirecta también nos dice algo sobre el carácter del conquistador. El texto implica que la historia es una manera de interpretar correctamente las acciones humanas, a partir de un proceso de comparación de esas acciones a lo largo del tiempo. La interpretación y no el testimonio de los protagonistas de los hechos tiene primacía en cuanto al sentido de esos hechos.

Aunque Oviedo en ocasiones cuestiona el discurso cortesiano, en otras situaciones Oviedo es poco crítico, esto se observa sobre todo en la narración de la batalla entre tenochcas y españoles, a unos pocos meses de la caída de Tenochtitlán. Oviedo alaba el heroísmo y el protagonismo de Cortés en estas batallas y esta idea da pie a una reflexión sobre el propósito de la historia. Oviedo entra en una disertación sobre la elocuencia y el papel de ésta en la historia y en la poesía. Oviedo afirma lo siguiente:

Por la qual la historia sola con palabras iguales á los hechos, trae consigo la verdadera utilidad, exaltando lo honesto é conculcando é hollando el viçio, (ó lo que es loable é sí deshonesto); é finalmente por la expiriencia que la historia pone de los tiempos passados, venimos á perfetto vivir. (Historia General, Libro XXXIII, capítulo XXI)

Esta definición sigue muy de cerca la preceptiva histórica humanista y pone de manifiesto la preocupación de Oviedo por encontrar un equilibrio en la historia. Para él, el historiador no sólo debe tomar partido por una persona, sino que debe hacer resaltar en su narración la virtud y señalar los vicios. Sin embargo es revelador el hecho de que Oviedo le recuerda al lector que su historia está escrita bajo el mandato de la Corona Española: “Todo esto es del auctor alegado, é traydo muy á propósito é al de la materia, de que tracto; pero no con el intento de Diodoro en parte, porque yo escribo por mandado de mi príncipe y él por su passatiempo” (Historia General Libro XXXIII, capítulo XXI).

Oviedo así señala que a pesar de perseguir el ideal de la historia, a fin de cuentas su escritura responde a las exigencias de otro campo, el de la política. De esta manera Oviedo hace evidente en su texto que la historia es un campo supeditado al poder y los intereses de la Corona. Esta revelación no es sorprendente si se toma en cuenta el hecho de que la segunda parte de su historia fue publicada después de haber sido rechazada previamente. Oviedo está más que consciente de la subordinación de su texto al campo del poder político y esta cita lo reafirma.

En suma, la narración de la conquista de México en la Historia General y Natural de Oviedo revela una tensión entre dos discursos: el discurso del conquistador y el del historiador. En un primer nivel el tema del sacrificio se inscribe dentro de la historia de un héroe que debe pasar por muchos peligros así como dentro de una historia providencialista en la cual el cristianismo reemplazará a la idolatría de los indios. En un segundo nivel, el tema de los sacrificios humanos sirve para mostrar que el discurso historiográfico tiene primacía sobre el discurso del conquistador, pues el discurso historiográfico se construye a través de la reflexión y el comentario y, como se ha observado, pone en duda los argumentos y las conclusiones definitivas del discurso del conquistador. Sin embargo Oviedo también señala que el discurso

histórico no es un discurso autónomo, sobre todo en su caso, pues como historiador oficial debe responder a las exigencias y al aparato ideológico de la Corona Española.

5. Campo, legitimidad y la interpretación de la historia.

El tema de los sacrificios humanos en la Historia General de Oviedo está íntimamente relacionado con la redefinición de la preceptiva histórica en este texto. Desde su posición privilegiada como primer historiador oficial de la Corona Española y desde el lente humanista Oviedo articula tres parámetros importantes del campo historiográfico: Uno, explica cómo lo maravilloso es un medio para interpretar la voluntad divina y la finalidad de la historia; dos, le da prioridad al elemento poético de la historia a través de la dramatización de eventos clave en la conquista del Nuevo Mundo; y tres, afirma la supremacía del campo político por sobre el campo historiográfico.

El humanismo influyó en Oviedo, sobre todo en la articulación del concepto de verdad histórica. Para Oviedo es fundamental que el historiador narre hechos de los cuales tenga conocimiento, si bien no directo, por lo menos fiable. Esta preocupación por la fiabilidad de la historia es resuelta en su texto a partir de diferentes testimonios y voces. Sin embargo también existe en Oviedo una concepción providencial y casi mística de la historia, lo cual se observa principalmente en el libro VI de la Historia General. Para Oviedo la historia no es sólo una narración de hechos verídicos sino también una revelación de la voluntad divina en el mundo, la cual es mostrada a partir de eventos “peregrinos” o “maravillosos”, de los cuales los sacrificios humanos son el ejemplo por excelencia.

El libro VI de la Historia General también aplica la preferencia humanista por las misceláneas en la estructura de la historia pues Oviedo utiliza un criterio de ordenamiento que da

prioridad a eventos maravillosos y por lo tanto introduce su método para representar la realidad. Esta estructura a su vez se opone al orden cronológico o geográfico de la historia. Este nuevo método finalmente resulta en un nuevo código, el cual debe ser “leído” correctamente como la revelación del mensaje divino en el mundo.

Por otro lado la historia también contiene una dimensión estética en la que la emoción producida en el lector es importante. Este aspecto fue también muy importante para los humanistas quienes adoptaron los principios de la retórica y poética clásicas. La poética aristotélica es aplicada a la Historia General con el objetivo de causar un efecto que conmueva al lector. Esta estrategia es evidente en el libro XXXIII que relata la conquista de la Nueva España, particularmente en los pasajes que describen los ritos sacrificiales de los amerindios.

En ese sentido la historia cumple con el propósito renacentista de “enseñar y entretener”, sin embargo se observa que cuando se trata de los sacrificios humanos la narración de Oviedo se inclina por lo segundo. La narración de los ritos sacrificiales se adaptan al concepto de fábula en donde el espacio y el tiempo resultan imprecisos y cuya trama está articulada para captar la atención del lector. Esto a su vez crea en el lector la sensación de “estar allí” al mismo tiempo que inspira una identificación del mismo con los personajes de la narración, sobre todo cuando la acción inspira miedo o terror.

Relacionado con lo anterior, la representación textual de una escena sacrificial es utilizada por Oviedo para introducir una noción de lo que podría ocurrir, de una posibilidad en el transcurso de la historia. Esta estrategia está vinculada más al discurso poético o persuasivo que al discurso histórico.

Oviedo también se vale del tema de los sacrificios humanos para hacer un comentario sobre el propósito de la historia y su relación con sus protagonistas y con el poder político que

irremediabilmente dicta las pautas de lo permisible. En su narración sobre la gesta cortesiana, Oviedo adopta los preceptos humanistas para construir a un héroe virtuoso, aunque también señala sus defectos. También incluye una pluralidad de voces y perspectivas, y en el último pasaje analizado Oviedo narra la reacción de Moctezuma y la interpreta.

Por ser la narración de la conquista un conjunto de testimonios de los conquistadores que participaron en la expedición el historiador está limitado a la subjetividad del testigo, sin embargo Oviedo es capaz de superponer su propia voz narrativa al cuestionar algunas de las acciones de Cortés. En ese sentido Oviedo propone que el papel de la historia es también criticar y reflexionar sobre los hechos narrados y así problematiza la ejemplaridad de Cortés.

Finalmente, aunque Oviedo establece la supremacía del discurso histórico al testimonio de quienes participan en los eventos también reconoce el poder imperial y la sujeción del historiador al campo político. De cualquier forma, los sacrificios humanos funcionan en su texto como una manera de interpretar la realidad, disparar la imaginación del lector y cuestionar al poder.

Desde la teoría del campo de Bordieu, Oviedo ocupa la posición más privilegiada en el nuevo campo historiográfico en formación, pues cuenta con la consagración cultural otorgada por la Corona Española, es decir por el campo del poder que siempre domina y controla al campo cultural. Por otro lado, los métodos y estrategias humanistas utilizados por Oviedo en su Historia General, sobre todo las que cuestionan las formas de pensamiento vigente es otro medio por el cual establece su posición en el campo y dialoga con la totalidad del universo historiográfico en el que está inscrito. Por ejemplo, frecuentemente Oviedo critica otros historiadores como López de Gómara por su falta de comprensión de un tema o su parcialidad al escribir su historia a partir de un solo testimonio. Asimismo, la toma de posición de Oviedo se

opone a las posiciones de los frailes evangelizadores como Motolinía o Las Casas pues éstos parten de una disposición etnográfica y evangelizadora.

En los siguientes capítulos se observará cómo otros autores representan los rituales sacrificiales y la manera en que este tema se construye estéticamente en sus textos. Este es precisamente el nudo de desencuentro desde el cual parten las diferentes posiciones de los agentes del campo historiográfico en América. Oviedo desde su posición como historiador oficial y con todo su capital cultural como humanista, conquistador y conocedor de primera mano del Nuevo Mundo innova en el campo al incluir una multiplicidad de voces en la historia y al convertir la historia en un espacio de comentario y reflexión sobre la tarea misma de escribirla.

El esquema de percepción desde el cual Oviedo ejerce su agencia en el campo se presta para la experimentación y la articulación de un discurso meta historiográfico. Este esquema de percepción es definido por Bourdieu como “habitus”, y para Oviedo este habitus consiste en la idea de que la verdad histórica es en principio simple, pero es necesario descifrarla. Este principio guía toda su narración aunque la fuerza del campo político le impide una completa libertad para llevar este principio a la práctica de manera completa.

III

La Historia de los indios de la Nueva España de Motolinía: Escenarios discursivos de la evangelización.

Llegado este santo día del Corpus Christi de 1538, hicieron aquí los Tlaxcaltecas una tan solemne fiesta, que merece ser memorada, porque creo que si en ella se hallaran el Papa y Emperador con sus cortes, holgaran mucho de verla; y puesto que no había ricas joyas ni brocados, había otros aderezos tan de ver, en especial de flores y rosas que Dios cría en los árboles y en el campo, que había bien en que poner los ojos y notar, como una gente, que hasta ahora era tenida por bestial supiesen hacer tal cosa.

Toribio de Benavente, Motolinía

1. Apocalipsis, política y evangelización.

Es indudable que la admiración por la sofisticación y grandeza de la civilización azteca ante la cual se encontraron los españoles chocó completamente ante el conocimiento de los rituales sacrificiales en los cuales se ofrecían los corazones humanos frente a la mirada perpleja de los espectadores. En el capítulo IV de la Historia de los Indios de la Nueva España, Motolinía afirma que los sacrificios y crueldades de la Nueva España y de sus pobladores “sobrepusieron y excedieron a todas las del mundo”. Tan tajante declaración no puede sino reafirmar el hecho de que el tema de los sacrificios humanos fue de suma importancia en los textos coloniales y uno de los ejes discursivos fundamentales en la historiografía de la conquista de México. En su texto, Motolinía introduce uno de los eventos más polémicos en el campo de la religión en un momento que para los franciscanos tuvo un significado importantísimo dentro de la historia universal, al mismo tiempo que se debatían en la metrópoli cuestiones de orden jurídico y administrativo que impactarían de manera irreversible en la labor evangelizadora en el Nuevo Mundo.

La Historia de los Indios de la Nueva España constituye uno de los textos fundacionales de la evangelización española en el Nuevo Mundo y uno de los primeros textos que trata de

explicar los ritos y creencias de los indios⁵¹. Los críticos y estudiosos de la obra de Motolinía, entre ellos José Fernando Ramírez, han señalado repetidamente el profundo conocimiento de la religión indígena que Motolinía adquirió durante su estancia en la Nueva España y la importancia e influencia de sus reflexiones en los historiadores y frailes que trataron el tema posteriormente. Ramírez cita a William Prescott en su estudio sobre la obra del franciscano quien a su vez reitera esta idea:

El largo e íntimo trato que mantuvo Fray Toribio con los indígenas, le colocó en una situación favorable para adquirir todo el caudal de los conocimientos que poseían en su teología y ciencias... Sus deducciones, en que se reflejan las supersticiones de la época y el carácter peculiar de la profesión del autor, no pueden adoptarse siempre con entera confianza; pero como su integridad y medios de instrucción son indisputables, su autoridad es de primer orden para el estudio de las antigüedades del país, y para el conocimiento del estado que guardaba al tiempo de la conquista (Noticia de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente ó Motolinía 1: cxxxvi)

⁵¹ José Fernando Ramírez pondera este texto de Motolinía como el más acabado e importante a pesar de nunca haberse terminado. En García Icazbalceta, Joaquín. Colección de documentos para la historia de México. (México: Porrúa, 1980) Tomo primero. 210. Georges Baudot menciona lo siguiente en su introducción al texto de Motolinía: “Cierto es que con este texto abarcamos a la vez un relato primigenio de la instalación hispánica en Mesoamérica y uno de los primeros intentos bien organizados por comprender, y describir la civilización de los vencidos.” Historia de los indios de la Nueva España. (Madrid: Castalia, 1985) 8. Es importante señalar aquí la controversia respecto a la autoría del texto. De acuerdo con Edmundo O’Gorman la Historia de los indios de Nueva España no puede atribuírsele a Motolinía. O’Gorman llegó a la conclusión de que en el texto existían varias anomalías, discrepancias cronológicas y ciertos errores que no podrían haber sido cometidos por Fray Toribio y que por lo tanto la Historia de los Indios más bien se trataba de un resumen del Libro perdido de Motolinía. O’Gorman llegó incluso a afirmar que el posible autor de esta historia habría sido Fray Martín de Hojacastro. La mayoría de los historiadores y críticos rechazaron sus conjeturas y hoy prevalece la idea original de que el autor de la Historia de los Indios de Nueva España es obra de Motolinía. En todo caso, el texto refleja las preocupaciones y los temas de más relevancia para la orden franciscana. Los argumentos de O’Gorman para rechazar la autoría de Motolinía pueden consultarse en su libro La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía. (México: Fondo de cultura económica) 1982.

La Historia de los Indios de la Nueva España se escribe en el contexto del sueño franciscano por crear un nuevo reino milenario como se anunciaba en el libro del Apocalipsis. Motolinía llegó a lo que hoy es territorio mexicano el 13 de mayo de 1524 junto con otros once frailes misioneros. No fue casualidad que el número de franciscanos enviados a la Nueva España coincidiera con el número de los apóstoles de Jesucristo pues el hecho respondía a la firme creencia por parte de la orden franciscana de que su empresa apostólica marcaba el inicio de una nueva era en la cual todos los infieles serían convertidos al cristianismo en preparación para la segunda venida de Cristo.

Los franciscanos se consideraban a sí mismos como la orden evangélica de la Tercera Edad, es decir, como los hombres que convertirían al mundo hacia el final de los tiempos según el esquema Joaquinista de las tres edades.⁵² Según esta concepción de la historia, la transición de la segunda (la Edad del Hijo) a la tercera edad (la Edad del Espíritu Santo) consistiría en una empresa misionera intensa en la cual se convertirían a todos los no creyentes al cristianismo. Este proceso de conversión implicaba la edificación de un nuevo reino milenario liderado por los mismos franciscanos. Así pues, las ideas de Joaquín de Fiore justificaron y le dieron un significado mayor a la llegada de los doce franciscanos y a su esfuerzo evangelizador en el Nuevo Mundo.

Asimismo, la idea de la edificación de un nuevo reino milenario influyó profundamente en las acciones y el trabajo de Motolinía. Su misión evangelizadora fue una de las más activas y su participación en el proceso colonizador fue una de las más polémicas. Consecuentemente, el valor espiritual que tuvo para Motolinía el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo tuvo grandes resonancias en la narración que hace de su llegada a la Nueva España y en su

⁵² Delno C. West. "Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico". The Americas. 45.3 (1989): 293-313.

descripción de la religión y los rituales indígenas. Los eventos que enumera son analizados desde una perspectiva apocalíptica, en la que prevalece un sentido de urgencia por llevar a cabo la misión apostólica de su orden.

Por otro lado, la edificación de este nuevo reino milenar no se limitaba a lo religioso sino que pretendía dirigir el ámbito político en concordancia con su concepción providencialista de la historia.⁵³ Muy pronto las autoridades españolas en la Nueva España protestaron ante la intromisión del fraile en asuntos de jurisdicción civil y criminal, lo cual desembocó en una prolongada tensión entre la orden franciscana y los miembros de la Audiencia. Motolinía fue incluso acusado de encabezar una conspiración para prohibir la entrada de españoles a América y ayudar así en el proceso de conversión de los indios.

El carácter urgente de la Historia de los indios de la Nueva España tenía pues también una intención política, concretamente la de influir en las decisiones de la corona española con respecto a cuestiones de orden jurídico y administrativo en el Nuevo Mundo. De acuerdo con Georges Baudot, Motolinía terminó y envió la Historia de los Indios de la Nueva España al Conde de Benavente, una figura sumamente influyente en el círculo de Carlos V, a finales de 1540 o principios de 1541 en medio de un ambiente políticamente incierto respecto al papel de los conquistadores en el Nuevo Mundo. Según Baudot, Motolinía estaba preocupado por las repercusiones que las Nuevas Leyes de 1542 tendrían en su esfuerzo por convertir a la población indígena, por las objeciones que se hacían respecto a los bautizos masivos practicados por los franciscanos y por el futuro de la predicación evangélica en Guatemala. El objetivo apostólico de la evangelización franciscana estaba en peligro y era necesario que los miembros de la cúpula en el poder apoyaran incondicionalmente la misión franciscana y su proyecto. Según Baudot, esto

⁵³ Ver por ejemplo el artículo de J.A. Maravall "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en Estudios Americanos; 2 (1949): 199-227 o la introducción al libro de Georges Baudot, La pugna franciscana por México. (México: Alianza Editorial Mexicana, 1990).

explica el carácter provisional y fragmentario del texto así como la dimensión escatológica del mismo.⁵⁴

Pero además de las tensiones con los miembros de la Audiencia en cuanto al papel de los españoles en el proceso de evangelización, Motolinía estaba en contra de las ideas de Las Casas, en particular desaprobaba el desacuerdo que el dominico sostenía con la política de la administración española. La carta que Motolinía le escribe a Carlos V el 2 de enero de 1555 manifiesta la profunda irritación del franciscano frente a las ideas lascasianas, sobre todo las que se encuentran en su Confesionario, texto en el que Las Casas condena a los letrados y encomenderos de la Nueva España y enumera las razones por las cuales les debía ser negada la confesión. La razón principal de esta prohibición es el trato que éstos les daban a los indios y la virtual esclavitud a la que los sujetaban al ser parte de los repartimientos. Motolinía por su parte se oponía a la desintegración del sistema de encomiendas y a las medidas que Las Casas pretendía asentar en el Nuevo Mundo. Aunque en sus textos Motolinía frecuentemente denunciaba los abusos de los encomenderos, el fraile consideraba que la función y la estabilidad política de éstos era necesaria para una evangelización eficaz.

Para Motolinía, Las Casas constituía un peligro para su empresa apostólica, a pesar de que ambos compartían el mismo objetivo evangelizador.⁵⁵ Así pues, los textos de Motolinía no

⁵⁴ Georges Baudot. Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Trad. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. (Niwot: University Press of Colorado, 1995) 369 e Historia de los indios de la Nueva España. (Madrid: Castalia, 1985) 72. La fecha de composición de la Historia de los indios es uno de los puntos de desacuerdo más importantes entre Edmundo O’Gorman y Georges Baudot. De acuerdo con O’Gorman la Historia de los indios no pudo haberse escrito antes de 1544, puesto que en el texto se describen hechos posteriores a 1541, la fecha de composición propuesta por Baudot. Sin embargo ambos críticos concuerdan en que la Historia de los indios es un texto que buscaba responder a la promulgación de las Leyes de 1542 con el fin de evitar su implementación en la Nueva España. Cfr. O’Gorman. La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía. (México: Fondo de cultura económica, 1982).

⁵⁵ Ver el artículo de Giuseppe Bellini, “Motolinía y Las Casas frente al hombre de América”. Thesaurus. 50 (1995): 554-571.

pueden ser entendidos en su totalidad sin tomar en cuenta los textos lascasianos. Ambos frailes lucharon constantemente por asegurar un ambiente apto para la conversión de los indios aunque sus métodos resultaron distintos. Motolinía frecuentemente escribe en respuesta a los escritos e ideas de Las Casas y en su Historia se puede observar una constante justificación de los métodos franciscanos y la reiteración de su eficacia.

Es en ese marco de disputas políticas y de preocupaciones escatológicas que Motolinía aborda el tema del sacrificio humano. Desde el lente franciscano del milenarismo con propósito evangelizador Motolinía es uno de los primeros que aborda el problema de la conversión de la población indígena y uno de los aspectos más controvertidos de su religión: los sacrificios humanos practicados en la Nueva España. Motolinía le da a este ritual una importancia fundamental en sus textos y lo presenta ante el lector con tal viveza y teatralidad de manera que el ritual se representa como el espectáculo de la lucha de la orden franciscana contra el demonio.

2. El sacrificio en escena: etnografía y performance.

En su Historia de los indios, Motolinía presenta el tema de los sacrificios humanos con el propósito de marcar una diferencia cultural y religiosa entre Europa y América, pero al mismo tiempo utiliza el evento ritual como símbolo de la similitud y como medio de conversión. El proceso intelectual seguido por Motolinía para abarcar (y reducir) las creencias del amerindio consiste en transformar el escenario vivo del ritual a una narrativa en la cual se representa un proceso pacífico y voluntario de conversión. De esta manera, se domestica un acto que resultaba horrorífico para los europeos y se le conceptúa dentro de los nuevos modelos y marcos cosmológicos de la cultura europea.

En la Historia de los Indios de la Nueva España, el sacrificio no es solo un rito aberrante sino que es el símbolo por excelencia de la idolatría y por lo tanto el obstáculo más difícil al cual se enfrentaba el cristianismo. Motolinía afirma que “los sacrificios y crueldades de esta tierra y gente sobrepusieron y excedieron a todas las del mundo” (35). Esta preocupación permea su texto, y a través de una estética de la teatralidad y el espectáculo, el autor representa los rituales indígenas como la lucha culminante del cristianismo contra las fuerzas del demonio.

Se ha dicho de Motolinía que es uno de los primeros etnógrafos del Nuevo Mundo debido a su profundo interés por las culturas amerindias, en especial por su religión y ritos. El texto de Motolinía se construye discursivamente a partir del fenómeno del ritual amerindio del sacrificio humano, sobre todo en el primer tratado (Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron: con otras muchas cosas dignas de notar que la tierra hallaron). En él, el evento sacrificial azteca es el elemento central a partir del cual Motolinía basa su argumento de evangelización y conversión y para ello le presenta a sus lectores la escena del sacrificio humano a manera de espectáculo. El espectáculo del sacrificio es a su vez un evento en vivo que se representa ante un público en el momento de la acción y en un segundo nivel un discurso narrativo presentado a los lectores quienes son testigos indirectos del mismo evento.

En otras palabras, el ritual como evento es un performance de lo religioso el cual Motolinía traduce tanto cultural como textualmente a través del formato narrativo. De acuerdo con Diana Taylor el fenómeno del performance tiene mucho en común con la etnografía ya que ambos campos comparten la misma materia prima, es decir, el estudio de comportamientos sociales, rituales y dramas. El campo del performance explora el uso y el significado de gestos, movimientos y lenguaje corporal. El performance no sólo se limita a un “hacer” o “actuar” sino

que ha servido como herramienta de análisis cultural. Sin embargo, mientras que en el caso del performance el objeto de estudio generalmente tiende a ser un artista, el campo de la etnografía tiende a enfocarse en el Otro.⁵⁶

En ese sentido, la labor etnográfica de Motolinía tiene mucho en común con la labor performática que describe Taylor.⁵⁷ Uno de los elementos más importantes que preocupan a Motolinía es el ritual del sacrificio humano y por lo tanto, como evento que escenifica y reproduce una serie de comportamientos con un sentido cultural específico el ritual adquiere un valor epistemológico, pero también un valor estético. Al hacer esto el ritual es a la vez espectáculo textual y comentario crítico sobre las prácticas religiosas del Nuevo Mundo.

Asimismo, el ritual cristiano y el performance es también el medio perfecto de evangelización. Es por ello que los frailes misioneros hicieron uso del teatro y el performance para la conversión de los indios. Fernando Horcasitas ha recopilado varios de los dramas religiosos representados en la Nueva España y señala la importancia que tuvieron estas representaciones en la labor evangelizadora de los frailes:

Los misioneros se proponen, a través del teatro, cambiar la mentalidad de pueblos que no conocen la religión que traen los europeos. Esperan que los aborígenes mexicanos, mediante métodos audiovisuales, abandonen rasgos culturales y religiosos milenarios,

⁵⁶ Cfr. Diana Taylor. *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. (Durham—London: Duke University Press, 2003) 77. Richard Schechner ahonda más en el tema en su libro *Between Theater and Anthropology*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989).

⁵⁷ Utilizo aquí el término “performático” y no “performativo” por ser el primero un término más abarcador y menos restringido a lo discursivo según se define en el texto de Diana Taylor: “that which is related to performance in the broadest sense” (12). Además, Taylor incluye dentro del término performance los conceptos de teatralidad, espectáculo, acción y representación como parte de su definición, y aclara que este término no puede ser reducido sólo a uno de ellos. En *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. (Durham—London: Duke University Press, 2003) 13.

algunos de los cuales se remontan a Teotihuacan y Tula. De la noche a la mañana, los indígenas, que veinte años antes habían adorado a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, deben enterarse y creer en Adán y Eva, en Abraham e Isaac, en la Redención, en la toma de Jerusalén por Santiago. Por medio del teatro también deben aprender un nuevo código moral y aceptar toda una serie de rasgos culturales nuevos. (Teatro náhuatl 56-56)

En la Historia de los indios, Motolinía cuenta cómo se llevó a cabo la representación de muchos de estos dramas durante su estancia en Tlaxcala, contagiando así a su narración de los elementos performáticos de los dramas misioneros. Así pues, el texto de Motolinía es un claro ejemplo de la falta de márgenes precisos en la disciplina historiográfica. La frontera entre texto y representación se borran, lo mismo que la frontera entre verdad y ficción, y entre historia, etnografía y performance. La representación de los sacrificios humanos por medio del formato escrito da cuenta de sus relaciones inter y extratextuales, sobre todo, esta representación pone en evidencia el hecho de que la historia no es un texto fijo sino que es un objeto textual que puede ser recontextualizado de acuerdo con las identidades políticas e ideológicas de sus lectores.⁵⁸

Al acercarnos a la Historia de los indios desde el campo del performance es posible dar cuenta de las prácticas no textuales que influyen en la construcción de una nueva tradición cristiana en el Nuevo Mundo y apreciar con mayor claridad el significado que el sacrificio humano tuvo en la formación del campo historiográfico americano. En el texto de Motolinía el sacrificio humano sirve para hacer un comentario sobre la evangelización y el conocimiento del

⁵⁸ José Ramón Alcántara Mejía en su libro Textralidad. Textualidad y teatralidad en México caracteriza al texto no como texto “sino textualidad, es decir, un proceso ; ni [es] un objeto sino el tejido de objetos; ni es de una sola naturaleza sino de múltiples realidades” (México: Universidad Iberoamericana, 2010) 17. En ese sentido el texto se conecta con otros textos y realidades de acuerdo con el imaginario e ideología del lector.

Otro a través de tres escenarios discursivos: como escenario de urgencia, como un escenario en donde conviven la transgresión y la comunión y finalmente como un espectáculo de conversión.

3. La Historia de los indios de la Nueva España: Un escenario de urgencia.

Algunos estudiosos de los textos de Motolinía coinciden en que la Historia de los indios de la Nueva España es un texto fragmentario y aparentemente inacabado.⁵⁹ Sin embargo, para otros el carácter aparentemente defectuoso del texto responde a lo apremiante de las circunstancias del momento en que se escribió. Según Georges Baudot, la Historia de los Indios es un prontuario de urgencia, y el borrador de una crónica perdida mucho más completa.⁶⁰ En ese sentido Baudot agrega que la Historia de Motolinía es una obra de seducción, pues de la supuesta crónica perdida se escogen los pasajes que llamarían más la atención del lector europeo. Por ejemplo, mientras que en los Memoriales Motolinía describe a detalle las costumbres precolombinas, en la Historia de los Indios el autor decide describir sólo las más execrables, entre ellas, por supuesto, los sacrificios humanos. En su tercer tratado Motolinía también elige los temas más exóticos. Dichas divergencias responden al propósito específico de la Historia de los indios de llamar a la acción y de apelar a su lector (el conde de Benavente, consejero de

⁵⁹ Véase por ejemplo la introducción de Robert Ricard a La Conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. (México: Fondo de cultura económica, 2001) o el estudio introductorio a la obra de Motolinía de José Fernando Ramírez en Colección de documentos para la historia de México de Joaquín García Icazbalceta.

⁶⁰ En relación a esto, Baudot menciona: “Así, ya hemos notado en la biografía que la *Historia de los Indios* se presenta como el término de una primera etapa en la elaboración de la obra motoliniana, y que es en cierto modo una primera versión anticipada, un extracto de urgencia cuidadosa aunque rápidamente elegido entre borradores más amplios aun incompletos y por ordenar definitivamente.” Historia de los indios de la Nueva España. (Madrid: Castalia, 1985) 72.

Carlos V) para favorecer el proyecto franciscano de evangelización. Desde esa perspectiva la Historia de los Indios es pues, una obra de circunstancia.

Por otro lado, para Edmundo O'Gorman, la Historia de los Indios es un texto posterior a la crónica perdida de Motolinía, y un resumen de ésta. O'Gorman incluso llega a la conclusión de que el autor de la obra no pudo haber sido Motolinía. En cualquier caso, O'Gorman coincide con Baudot en el carácter urgente del texto y en el hecho de que éste responde a las circunstancias políticas que amenazaban la estabilidad del proyecto franciscano.⁶¹

Además de las circunstancias políticas que condicionaron la producción del texto, Motolinía se vale del sacrificio humano para subrayar el carácter urgente de la empresa evangelizadora y la eficacia del método franciscano para erradicar la idolatría en el Nuevo Mundo. La descripción y el comentario que hace Motolinía sobre los sacrificios humanos aseguraba que el poder metropolitano estuviera siempre alerta y en constante temor por una vuelta atrás en el proceso de colonización, religiosa y políticamente hablando.⁶² Una reforma como la que proponían las Nuevas Leyes en un momento tan crucial en la colonización del Nuevo Mundo podría significar, desde la perspectiva de la orden franciscana, un fracaso

⁶¹ Según Baudot la genealogía de los textos de Motolinía es la siguiente: En primer lugar Motolinía escribe los Memoriales, el cual es un reporte preliminar de lo observado por el fraile, después compone la Historia de los Indios, el texto que ha llegado hasta nuestros días y finalmente el texto que Mendieta, Bautista y León Pinelo han identificado más o menos con títulos semejantes y que constituye la versión final y perdida de su crónica. En Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Por otro lado O'Gorman cree que la Historia de los indios de la Nueva España es un resumen de la crónica perdida de Motolinía compuesto en 1544 por otro fraile franciscano. De acuerdo con O'Gorman, el texto se escribió en respuesta a la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542 y concretamente en respuesta al interrogatorio del visitador Tello de Sandoval, encargado de ejecutarlas. O'Gorman observa una relación ideológica entre el memorial de los franciscanos de dicho interrogatorio y lo añadido al texto de la Historia. La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía. (México: Fondo de cultura económica, 1982) 47-48.

⁶² De acuerdo con J. A. Maravall, el proyecto franciscano consistía en crear un reino indiano, separado del español en el cual serían los propios frailes franciscanos quienes gobernarían en lo religioso y en lo político a los indios. "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en Estudios Americanos; 2 (1949): 199-227.

misionero y al mismo tiempo una pérdida del control político. En el capítulo III del primer tratado de la Historia de los indios, Motolinía ilustra la importancia de continuar con el mismo modelo de conquista y la labor de los frailes:

En esta sazón era ido el gobernador Don Hernando Cortés a las Hibueras, y vista la ofensa que a Dios se hacía, no faltó quien se lo escribió, para que mandase cesar los sacrificios del demonio, porque mientras esto no se quitase, aprovecharía poco la predicación, y el trabajo de los frailes sería en balde. (26)

El “traslado del infierno” con que Motolinía caracteriza repetidamente la Nueva España es una constante amenaza y un recordatorio de que la idolatría en cualquier momento puede volver a instaurarse. Así, las descripciones de los rituales sacrificiales de los amerindios constituyen escenarios de urgencia en los que implícitamente se apela a la acción de la autoridad de la metrópoli a favor de los métodos misioneros franciscanos.

Mas como cada uno tenía su cuidado, como dicho es, aunque lo había mandado, estábase la idolatría tan entera como antes; hasta que el primero día del año de 1525, que aquel año fue en Domingo, en Tetzco, adonde había los más y mayores teocalis o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas y ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amaneció, espantaron y ahuyentaron a todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día después de misa se les hizo una plática condenando mucho los homicidios, y mandándoles de parte de Dios y del rey que no hiciesen la tal obra, sine que los castigarían según Dios mandaba que los tales fuesen castigados. Ésta fue la primera batalla dada al demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores, y en Cuautitlán. (Historia de los Indios de la Nueva España 26)

Los sacrificios humanos son también la prueba de los esfuerzos del demonio por ganar la batalla espiritual contra el cristianismo. Según Motolinía la condición de los indios es apta y moldeable para la fe cristiana, y sugiere que sin el proyecto político-religioso de la orden seráfica la guerra contra el demonio se perdería.

4. El sacrificio humano: Escenarios de transgresión y comunión.

Como se mencionó anteriormente, Motolinía escribe su historia desde una perspectiva milenarista de carácter evangelizador. El concepto a partir del cual describe el sacrificio es el ritual y el principio que rige esta descripción es la comparación. El recurso estilístico utilizado es el performance y a través de este paradigma estético Motolinía le presenta al lector una concepción de la religión amerindia de carácter sincretista, y en ese sentido muy cercana a la polémica propuesta del padre Las Casas, quien partía de la idea de la universalidad del género humano para abogar por un proyecto evangelizador pacífico en el que los amerindios tendrían una relativa independencia con respecto a los españoles.

El tratado primero del texto que ahora conocemos como la Historia de los Indios de la Nueva España se titula: “Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron: con otras muchas cosas dignas de notar que en la tierra hallaron”. La estructura de este tratado responde a la idea del sacrificio como el elemento transgresivo por excelencia, Motolinía caracteriza una y otra vez al espacio del Nuevo Mundo como un “traslado del infierno”. El sacrificio humano simboliza el punto de mayor divergencia entre las religiones cristiana y mexica, sin embargo discursivamente el sacrificio es el elemento de unión dentro de esta narrativa entre ambos sistemas de pensamiento.

El tratado se divide en quince capítulos. El primer tratado de la Historia de los indios comienza con una epístola proemial en la que Motolinía narra la genealogía de los habitantes de Anáhuac haciendo hincapié en que en no todos los grupos étnicos asentados en dicho territorio practicaban sacrificios humanos. El primer capítulo del tratado enumera las diez plagas con las que Dios castigó a la región a la llegada de los españoles. El segundo capítulo describe los esfuerzos por parte de los franciscanos por convertir a los indios, en este capítulo los frailes ejercen una función casi detectivesca en busca de un delito (ritos sacrificiales) mantenido en secreto por parte de los indios, se describe a Anáhuac como un traslado del infierno. El tercer capítulo describe los esfuerzos materiales de los franciscanos por comenzar la evangelización: construcción de cruces e iglesias, la destrucción de las estatuas de deidades aztecas y la condenación por parte de Cortés de los sacrificios humanos. En este capítulo Cortés amenaza con castigar a quienes realizan estas prácticas y junto con la descripción de la predicación de los frailes Motolinía caracteriza este hecho como “la primera batalla dada al demonio”. Es también en este capítulo que la conjunción de la conquista militar y espiritual se enfatiza. Asimismo Motolinía denuncia el trato que los españoles dan a los indios y les reprocha su codicia y por lo tanto los españoles como los indios idólatras comparten y contribuyen a hacer de la Nueva España un “traslado del verdadero infierno”.

En el capítulo cuarto el autor señala que es a partir de la predicación oral que los indígenas comenzaron a acercarse a la doctrina cristiana, Motolinía también subraya el carácter secreto de los rituales prehispánicos haciendo hincapié en su uso del fuego y comparando estas prácticas con el infierno, asimismo se describen varios aspectos de las ceremonias aztecas: los objetos que utilizaban, los lugares, los eventos que contextualizaban los ritos, las fechas importantes de su calendario en el que realizaban sus celebraciones, la disposición de los altares,

las formas y los materiales de las estatuas de sus deidades. El capítulo quinto describe más a detalle el calendario solar de los aztecas y se introduce brevemente la ceremonia del Fuego Nuevo. Los siguientes capítulos son descripciones de rituales sacrificiales a diferentes deidades aztecas, en ellos se describe a detalle a los participantes en el sacrificio, a las deidades a quienes se ofrecía el sacrificio y las técnicas utilizadas. Hasta este punto Motolinía explica la práctica de los sacrificios humanos como el poder que el demonio ejerce sobre los indígenas.

En el capítulo doce se describen los templos prehispánicos y el autor aprovecha la ocasión para introducir una anécdota comparable a la historia bíblica de la torre de Babel. Motolinía cuenta que los chololtecas intentaron construir el más grande de los templos pero cayó una tempestad que impidió dicha empresa. Durante la conquista se intentaron poner tres cruces en las ruinas de dicho templo, todas ellas destruidas por un rayo, cuando se excavó el lugar se descubrieron “ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio”. Motolinía explica esto a los indios como un signo de Dios por no querer que la cruz estuviera en el mismo lugar que sus deidades. Enseguida Motolinía cambia de tema y habla de la intervención divina en la conquista, explica que a pesar del reducido número de españoles éstos lograron conquistar y colonizar el territorio, al final del capítulo el autor afirma su optimismo en cuanto a la conversión de los indígenas a pesar de la influencia del demonio y se describe la destreza de los indígenas en la fabricación de sagrarios y en el diseño de pinturas para las iglesias. Finalmente, los últimos tres capítulos están dedicados a la descripción de la celebración de la Pascua y de la fiesta de Corpus Christi en los mismos territorios en los que antes se practicaban los sacrificios humanos.

En el primer tratado de la Historia de los indios Motolinía hace una distinción entre Europa y el Nuevo Mundo a partir de la dicotomía paraíso/infierno. Para Motolinía, la Nueva

España corresponde a la imagen del infierno. El exceso de comida, la embriaguez y el sacrificio humano convergen en una misma categoría en la que el común denominador es el exceso:

...pero a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo, embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo, como adelante diré. Era esta tierra un traslado del infierno. (22)

Es importante notar que Motolinía caracteriza a la Nueva España como un “traslado del infierno” y no como una imitación. El infierno se conceptualiza no como un lugar, sino como un ambiente o serie de comportamientos que transgreden el orden moral cristiano. El infierno se representa como un escenario, y como tal es un espacio regulado por la ideología y expectativas del espectador en cuanto a las acciones y las funciones que tienen los actores en dicho espacio.⁶³

El escenario del infierno es también una construcción social y las acciones que tienen lugar en él corresponden al imaginario del cristianismo. Los comportamientos considerados como excesivos y la consecuencia moral de dichos excesos forman parte de este imaginario. En la Historia de los indios el exceso desemboca en una falta de sentido y por consecuencia en la pérdida de una de las cualidades características de lo humano: la medida. La falta de medida a su vez transforma a los hombres en la imagen del animal: “Era cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales.” (Motolinía 23)

Motolinía describe a detalle cada uno de los vicios de los indios como parte del escenario del infierno, subrayando una y otra vez el carácter bestial de su comportamiento. Sin embargo,

⁶³ Defino escenario tanto como el lugar físico en donde tiene lugar una escena como un paradigma de creación de significados que estructuran comportamientos sociales, comportamientos y posibles consecuencias. Véase Diana Taylor. The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas. (Durham: Duke University Press, 2003) 28-29.

Motolinía además enfatiza el papel que los dioses indígenas tenían en los rituales y fiestas, pues eran éstos quienes en última instancia dictaban las acciones que los actores llevaban a cabo en dicho escenario: “A estos hongos llaman en su lengua Teonanacatl, que quiere decir carne de Dios, o del demonio que ellos adoraban: y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel Dios los comulgaba” (Historia de los indios de la Nueva España 23)

Como lo explica Diana Taylor el concepto de escenario comprende la configuración de la escena y la acción o comportamientos que suceden en ella. En ese sentido, el escenario es una estructura que sigue un patrón y que por lo tanto predispone ciertos resultados al mismo tiempo que da lugar a la inversión, la parodia y el cambio. Es un marco fijo, que a la vez es repetible y transferible.⁶⁴ En la Historia de los indios, el escenario del infierno que describe Motolinía corresponde a comportamientos y vicios considerados por la Iglesia como desviaciones del “buen camino” de la virtud, y no solo eso, sino que estos comportamientos llegan al punto máximo de transgresión y pecado.

Como paradigma transferible, el escenario infernal de la Nueva España no sólo corresponde a los comportamientos y vicios de los indios sino también al de los españoles quienes sucumben a la codicia y abusan de los nativos:

Toda esta tierra, lo que no está destruido, debería escarmentar y temer el juicio que Dios hará por la destrucción de las otras islas; baste que ya en esta Nueva España hay muchos pueblos asolados [...] Si alguno preguntas qué ha sido la causa de tantos males, yo diría que la codicia [...] ¡O cuántos y cuántos por esta negra codicia desordenada del oro de esta tierra están quemándose en el infierno! (Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España 27-28)

⁶⁴ Cfr. Diana Taylor. The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas. (Durham: Duke University Press, 2003) 31.

El escenario del infierno es un escenario teatral por definición en el que se busca la provocar la emoción en el espectador. Para ello, Motolinía crea un ambiente grotesco y horrorífico a partir de imágenes visuales que empatan los elementos religiosos de la cultura mexicana con la del infierno:

Tenían asimismo unas casas o templos del demonio, redondas, unas grandes y otras menores, según eran los pueblos; la boca hecha como de infierno y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe con terribles colmillos y dientes, y en algunas de éstas los colmillos eran de bulto, que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima; en especial el infierno que estaba en México, que parecía traslado del verdadero infierno (Historia de los indios de la Nueva España 30)

Asimismo, las imágenes zoomórficas de los dioses aztecas son presentados con cualidades demoniacas: “y también ponían de aquel olin en los carrillos de los ídolos, que algunos tenían dos y tres dedos de costra sobre el rostro, y ellos feos, parecían bien figuras del demonio, socias, y feas, y hediondas” (45). Incluso se podría decir que el espectáculo infernal que presenta Motolinía también contiene una descripción del vestuario. La combinación de lo horrorífico de la imagen contrasta con el carácter lúdico del evento, creando así una de las escenas transgresoras más impactantes en todo el texto:

Aquí en Tlaxcallán otro día de una fiesta desollaban dos mujeres, después de sacrificadas, y vestíanse los cueros de ellas dos mancebos de aquellos sacerdotes o ministros, buenos corredores; y así vestidos andaban por el patio y por el pueblo tras los señores y personas principales, que en esta fiesta vestían mantas buenas y limpias, y corrían en pos de ellos, y al que alcanzaban tomábanle sus mantos, y así con este juego se acababa esta fiesta. (Historia de los indios de la Nueva España 61)

Como paradigma de inversión y parodia, el escenario del infierno es presentado como el anverso del cristianismo. Motolinía presenta la religión indígena como un plagio demoniaco y por lo tanto como una imagen distorsionada de los ritos y fiestas cristianos. Por ejemplo, los sacerdotes aztecas representan la cara opuesta de los obispos y papas cristianos:

Estos ministros de estos sacrificios eran los mayores sacerdotes y de más dignidad entre los Indios; criaban sus cabellos a manera de nazarenos, y como nunca los cortaban ni peinaban y ellos andaban mucho tiempo negros y los cabellos muy largos y sucios, parecían al demonio. A aquellos cabellos grandes llamaban *nopapa*, y de allí les quedó a los Españoles llamar a estos ministros papas, pudiendo con mayor verdad llamarlos crueles verdugos del demonio. (Historia de los indios de la Nueva España 45)

Además, el concepto de Teonanacatl tiene su paralelo en el concepto del Corpus Christi. Motolinía retóricamente establece la relación entre ambas religiones utilizando los términos y conceptos del cristianismo para aplicarlos a los rituales y costumbres de la religión indígena como lo es el rito de la comunión o el acto de bendecir:

Y también cantaban y decían, que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían; y sólo los dichos muchachos comían aquellos bollos *en lugar de comunión* o carne de aquel demonio; los otros Indios procuraban de comer carne humana de los que morían en el sacrificio, y ésta comían comúnmente los señores principales, y mercaderes, y los ministros de los tempos; que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo. (Historia de los indios de la Nueva España 24. El énfasis es mío)

Puesta la lumbre delante de los ídolos, traían un cautivo tomado en guerra, y delante el nuevo fuego sacrificándole le sacaban el corazón, y con la sangre el ministro mayor

rociaba el fuego *a manera de bendición*. (Historia de los indios de la Nueva España 39. El énfasis es mío)

Paradójicamente, esta distinción pone de manifiesto las coincidencias estructurales y conceptuales de ambas religiones. Fernando Horcasitas menciona entre ellas la creencia de los mexicanos en “la divinidad (Ometecuhtli: Señor Dos), en la creación del hombre por los dioses; en una diosa madre (Tonantzin); en santos heroicos (Topiltzin-Quetzalcoatl); en espíritus buenos y malos; en mandamientos, milagros, la confesión, la penitencia y la comunión; en lugares santos y peregrinaciones; y en una vida después de la muerte” (El teatro náhuatl 81). Es importante notar que estos paralelismos se hacen más evidentes con los sacrificios humanos. Como ritual, el sacrificio humano es un acto de conmemoración y de expiación, tal como lo es la eucaristía. En suma, lo que es a la vez un evento diferenciador entre dos culturas encuentra también su punto de unión en el sacrificio humano.

Motolinía parece reconocer que el sacrificio no es solo una parte importante de la religión sino su origen mismo, incluyendo al cristianismo y es por eso que tiene tanta importancia en su texto. El sentido que el sacrificio tuvo para la Iglesia en el siglo XVI se ilustra con el Concilio de Trento, en el cual la Iglesia Católica confirmó el principio del sacrificio de Jesucristo como el nacimiento de un nuevo sacerdocio y la verdadera redención del género humano:

Por cuanto bajo el antiguo Testamento, como testifica el Apóstol san Pablo, no había consumación (o perfecta santidad), a causa de la debilidad del sacerdocio de Leví; fue conveniente, disponiéndolo así Dios, Padre de misericordias, que naciese otro sacerdote según el orden de Melquisedech, es a saber, nuestro Señor Jesucristo, que pudiese completar, y llevar a la perfección cuantas personas habían de ser santificadas. El mismo Dios, pues, y Señor nuestro, aunque se había de ofrecer a sí mismo a Dios Padre, una vez,

por medio de la muerte en el ara de la cruz, para obrar desde ella la redención eterna; con todo, como su sacerdocio no había de acabarse con su muerte; para dejar en la última cena de la noche misma en que era entregado, a su amada esposa la Iglesia un sacrificio visible, según requiere la condición de los hombres, en el que se representase el sacrificio cruento que por una vez se había de hacer en la cruz, y permaneciese su memoria hasta el fin del mundo, y se aplicase su saludable virtud a la remisión de los pecados que cotidianamente cometemos; al mismo tiempo que se declaró sacerdote según el orden de Melchisedech, constituido para toda la eternidad, ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino, y lo dio a sus Apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del nuevo Testamento, para que lo recibiesen bajo los signos de aquellas mismas cosas, mandándoles, e igualmente a sus sucesores en el sacerdocio, que lo ofreciesen, por estas palabras: Haced esto en memoria mía; como siempre lo ha entendido y enseñado la Iglesia católica.⁶⁵

Así pues, el ritual más horrorífico de los aztecas era el que más se asemejaba al ritual católico de la eucaristía. Carlos Jaúregui afirma que el más problemático de los efectos especulares de la diferencia religiosa provenía precisamente de los sacrificios humanos, ya que estos rituales operaban bajo el mismo principio de comunión que el del ritual católico.⁶⁶ De la misma manera, Nancy Struever explica que la figura retórica de la comparación se usa como una manera de darle sentido a la experiencia individual del historiador (91), y por lo tanto implica

⁶⁵ Esto se establece en el capítulo I: “De la institución del sacrosanto sacrificio de la misa”, para la Sesión XXII del Concilio de Trento el 17 de septiembre de 1562. En Biblioteca Electrónica Cristiana: <http://multimedios.org/docs/d000436/>.

⁶⁶ Cfr. Jaúregui, Carlos. “‘El plato más sabroso’: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del canibal”. Colonial Latin American Review, 12.2 (2003): 201.

que la historia no se considera simplemente como algo ya ordenado o impuesto sino como un proceso de búsqueda.

Motolinía parece notar también la importancia de la comunidad en la celebración del rito, en el primer tratado de la Historia de los indios enfatiza la cantidad de gente que asistía tanto a los rituales indígenas como a las celebraciones cristianas. La teoría del sacrificio de Durkheim subraya el carácter colectivo del ritual, para él estas prácticas religiosas generan una efervescencia colectiva en los participantes, en la cual todos se sienten parte de la comunidad y experimentan un sentido de pertenencia que ordinariamente no advierten.⁶⁷ Esta concepción es un elemento importante en la descripción que Motolinía hace tanto de los rituales prehispánicos como los cristianos.

Como lo han notado algunos estudiosos del tema, el ritual era un aspecto fundamental de la sociedad mexicana, no sólo como medio de comunicación con lo divino, sino como elemento para mantener el orden social. A través de los rituales sacrificiales, la élite mexicana enviaba un mensaje de dominación y fuerza a los pueblos subyugados.⁶⁸

En su libro La flor letal, Cristian Duverger estudia a detalle el fenómeno del sacrificio humano entre los aztecas. Duverger afirma que todas las actividades que dependían de la esfera dirigente de la sociedad azteca iban orientadas hacia el sacrificio. La guerra y la fiesta eran dos de los polos más importantes de la organización religiosa de la sociedad azteca, y por lo tanto

⁶⁷ Cfr. Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious Life. (The Free Press: 1965) 381-92.

⁶⁸ Ver por ejemplo los trabajos de John M. Ingham. "Human Sacrifice at Tenochtitlan". Comparative Studies in Society and History. 26.3 (Jul. 1984) 379-400. Rocío Cortés. "¿Dónde está Tlaloc? Edificación real y simbólica del imperio en fuentes escritas y materiales". MLN. 18. 2. (2003): 341-362. Ross Hassig. Aztec Warfare (Norman: University of Oklahoma Press, 1988) 19. Cristian Duverger. La flor letal. Economía del sacrificio azteca (México: Fondo de cultura económica. 1983).

dos actividades en los que el ritual del sacrificio humano cobraba mayor importancia.⁶⁹ Duverger también subraya la prevalencia de este rito en las celebraciones de cada uno de los dioses del panteón azteca y su función comunitaria, pues este ritual le permitía al pueblo entero asociarse a “la gestión sagrada del cosmos”.

La participación de la comunidad era pues un elemento importante en la celebración de los rituales sacrificiales y por lo tanto una de las principales preocupaciones de Motolinía. Como elemento que transgrede y trastoca el orden cristiano, el sacrificio humano es la manifestación concreta y excesiva del pecado de idolatría, el cual quebranta la primera y más importante regla de la espiritualidad cristiana: amar a Dios sobre todas las cosas.⁷⁰ Como punto de convergencia, el sacrificio humano es un ritual cuya forma encuentra su semejanza en las ceremonias cristianas, en cuanto a acto religioso y sistema de relaciones con lo sagrado el ritual azteca tiene su paralelo en los ritos pre-cristianos. No es casualidad que el tratado primero del texto de Motolinía comience con la descripción de las ceremonias sacrificiales indígenas y termine con la mención del sacrificio de Isaac.

Mientras que Motolinía se expande en su narración sobre los rituales sacrificiales de los aztecas, su descripción sobre los autos representados durante las fiestas de Corpus Christi, en particular su descripción de la representación del sacrificio de Isaac es revelador por su silencio. El último capítulo del tratado primero es una larga relación sobre los autos que se representaron en Tlaxcala en 1538, siendo el auto de la Conquista de Jerusalén el que ocupa la mayor parte del relato. El narrador detalla cada uno de los momentos de dicho auto incluidas las cartas que los

⁶⁹ Christian Duverger. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (México: Fondo de cultura económica, 1983).

⁷⁰ Fernando Cervantes señala un cambio en el sistema moral o nociones que evaluaban la espiritualidad individual durante esta época, ya que se pasó de un enfoque en los siete pecados capitales a una perspectiva del comportamiento transgresivo basada en los diez mandamientos, de los cuales el pecado de la idolatría era el mayor. *The Idea of the Devil* (London: Institute of Latin American Studies, 1991).

personajes se envían unos a otros durante la representación. No obstante el silencio de Motolinía respecto al Sacrificio de Isaac es evidente: “Pasando adelante el Santísimo Sacramento había otro auto, y era del sacrificio de Abraham (sic), el cual por ser corto y ser ya tarde no se dice más de que fue muy bien representado. Y con esto volvió la procesión a la iglesia”. (Historia de los Indios de la Nueva España 98)

Este aparente silencio en la descripción paradójicamente dice mucho sobre la estructura del texto y la intención de su autor ya que la mención del sacrificio de Isaac cierra el círculo a nivel discursivo que comenzó con el sacrificio azteca. Hay un comentario en ese silencio, no solo un comentario sino una lógica de la conversión. El sacrificio humano azteca marca el punto culminante de un imperio y su religión, pero también, el fin del sacrificio humano como ritual marca el fin de la idolatría y el principio de la verdad. En ese sentido el texto de Motolinía, como la Historia de Oviedo, también sigue un principio de la semejanza en el que, como afirma Foucault “conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras” (Las palabras y las cosas 59).

5. Actos de transferencia: el espectáculo de la conversión

En su proemio Motolinía explica el origen de los naturales de la Nueva España. En él, el autor plantea una idea fundamental respecto a los ritos religiosos de los antepasados de los habitantes de Anáhuac. Según él, los antepasados más antiguos de los aztecas, los chichimecas, nunca hicieron sacrificios humanos, y no fue sino Quetzalcóatl quien “comenzó a hacer penitencia de ayunos y disciplinas, y predicar, según se dice, la ley natural... dicen que fue éste el primero que comenzó el sacrificio, y a sacar sangre de las orejas y de la lengua”. (Historia de los indios de la Nueva España 10). Motolinía sugiere que los indios comenzaron la costumbre del

sacrificio bajo el liderazgo de su dirigente y que en su origen, la religión indígena no obligaba la realización de este tipo de ritos. Motolinía además deja claro que el propósito de Quetzalcóatl era bien distinto a la intención del rito en el momento de la conquista. El autor afirma que Quetzalcóatl hacía sacrificios “no por servir al demonio, sino en penitencia contra el vicio de la lengua y del oír: después el demonio lo aplicó a su culto y servicio” (Historia de los indios de la Nueva España 10).

Con esta idea el autor deja abierta la cuestión del origen de los habitantes de la Nueva España, y por lo tanto la posibilidad de que los antepasados aztecas provengan “de otras extrañas partes” y de grupos comunes al origen cristiano como lo es la descendencia de Noé, e implícitamente invalida la idea de que los indios de la Nueva España sean descendientes de los moros o los judíos, como otros autores lo habían sugerido.⁷¹

y en algunos indicios parece ser del repartimiento y división de los nietos de Noé.

Algunos Españoles, considerados ciertos ritos, costumbres y ceremonias de estos naturales, los juzgan ser de generación de Moros. Otros, por algunas causas y condiciones que en ellos ven, dicen que son de generación de Judíos; mas la más común opinión es, que todos ellos son gentiles, pues vemos que lo usan y tienen por bueno (Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España 12).

Más adelante, en el primer capítulo de la Historia de los indios, Motolinía comienza explicando las doce plagas que aquejaron a la población indígena así como a los españoles antes de la predicación del evangelio en la Nueva España. El hecho de que su historia comience con la enumeración de las calamidades que padecieron tanto los indios como los españoles durante la

⁷¹ Aunque en una fecha posterior, Diego Durán conjeturaba que los indios de la Nueva España eran descendientes de una de las diez tribus de Israel. Historia de las Indias de la Nueva España y Tierra Firme. (México: Editorial del Valle de México, 1974) Tomo 2, 1. Todavía años más tarde, el dominico Fray Gregorio García afirmaba lo mismo en su libro Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales [1607] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005).

época de la conquista es una indicación clara de la intención del autor. Motolinía presenta esta serie de infortunios como una prueba del error en el que viven los habitantes del Nuevo Mundo y como el castigo de Dios hacia su idolatría, y aunque de paso, también señala la necesidad que los españoles tenían de guía espiritual. Como consecuencia, la venida de los franciscanos adquiere mayor significación puesto que su llegada augura una nueva época y da por finalizada el período de castigo. Tal evento augura una nueva era de conversión y salvación.

La narración de estos primeros capítulos del texto de la Historia de los indios da cuenta de la historia de un pueblo que en sus orígenes no practicaba sacrificios humanos. Este pueblo se asemejaba más a las tribus precristianas del Antiguo Testamento, el cual después de haber caído en graves errores fue severamente castigado. El fin de este pasaje termina con la llegada de doce hombres que convertirían a sus habitantes para dar inicio a una nueva etapa en la historia universal.

Como es evidente, Motolinía adapta la historia de los aztecas a una narrativa precristiana. El resto de la historia de los indios será una narración del proceso de conversión y coincidirá con su visión providencialista de la historia. Como se verá más adelante el ritual como acto performático tendrá un papel fundamental en esa historia de conversión.

De acuerdo con Diana Taylor, el performance funciona como un acto de transferencia, es decir que a través del performance se transmite un conocimiento social, la memoria y un sentido de identidad a través de comportamientos que se repiten y reproducen constantemente (2-3). Para Richard Schechner, performance significa un “nunca por primera vez” y llama al comportamiento propio del performance “a twice behaved-behavior”, es decir, un comportamiento doblemente actuado (36). Fernando Horcasitas por su parte afirma que debido a la popularidad del drama religioso en España durante los siglos XV y XVI no era extraño que los

frailes misioneros asociaran el teatro con la religión católica, con la enseñanza, con los ritos y ceremonias y con las fiestas, como la del Corpus y la Navidad (18).

La estrategia narrativa de Motolonia para narrar el sacrificio responde a esta estética del performance. En su texto, el ritual del sacrificio funciona como un acto de transferencia ya que funciona como un mecanismo a partir del cual se adquiere el conocimiento de la cultura del otro, es también una forma de preservar la memoria de los rituales amerindios (aunque claro, desde la perspectiva del europeo), y finalmente es un mecanismo de conversión.

En primer lugar, el sacrificio humano sirve como una forma de conocer la cultura del otro. Como ya se ha observado, Motolinía analiza este ritual desde una perspectiva comparativa. El ritual cristiano de la comunión, por ejemplo, tiene su paralelo en el ritual a Tezcatlipoca en la que la carne del sacrificado pasa por un proceso similar al de la transubstanciación cristiana para luego ser consumida por los sacerdotes aztecas, de la misma manera en la que la hostia consagrada durante la eucaristía se transforma en el cuerpo de Jesucristo y es consumida por el sacerdote antes de ser ofrecida a los demás participantes en la ceremonia. Es decir, que los conceptos y mecanismos del sacrificio cristiano se transfieren al performance del ritual azteca.

En segundo lugar, la inscripción del ritual del sacrificio en el texto logra preservar aunque de manera imperfecta la memoria de los ritos y ceremonias del amerindio. El sacrificio humano, como artefacto cultural prehispánico constituye una parte de un pasado que se ha perdido, es una parte de la cultura de los vencidos a la cual se tiene un acceso limitado pues sólo podemos conocer a través del discurso de los vencedores. Según Walter Benjamin la imagen verdadera de la cultura del vencido no puede ser citada por ser parte del discurso de los vencedores,⁷² es decir, que la imagen solo puede ser accedida a través de la mediación y esta es

⁷² Walter Benjamin. *Illuminations: Essays and Reflections*. (New York: Harcourt, Brace and World, 1955)

precisamente la función de la Historia de los indios de la Nueva España. El performance del ritual prehispánico se transfiere de acto vivo a texto en la Historia de Motolinía y es sólo así que es posible acceder a él.

En tercer lugar, como método de conversión el ritual del sacrificio cumple con una función fundamental en la Historia de los indios. En el primer tratado, el ritual no es solo una manifestación externa de espiritualidad sino que es un medio mediante el cual los indios pueden adquirir el conocimiento del verdadero Dios. Este acto de transferencia, entendido como proceso de conversión se da de manera casi imperceptible. Los primeros capítulos contienen una descripción de los rituales más crueles y violentos y los capítulos finales del primer tratado narran la celebración de las fiestas cristianas para simbolizar la completa conversión de los habitantes de Tlaxcala. Lo que ocurre entre ambos eventos se representa como un proceso evangelizador en el cual los indígenas oponen poca o casi ninguna resistencia.

Según Patricia Ybarra, es muy probable que Motolinía escribiera su Historia de los Indios durante su primera estancia en Tlaxcala como guardián del convento de dicha ciudad, entre los años 1536-1542. En su texto, Motolinía toma a Tlaxcala como ejemplo y paradigma del proceso de evangelización en el Nuevo Mundo. En ese sentido Tlaxcala es el ejemplo de la consolidación del orden colonial que se impuso en la Nueva España y consecuentemente la Historia de los indios constituye una descripción de los mecanismos de ese orden.⁷³ Como tal, los escenarios que Motolinía presenta proponen un modelo de conversión reproducible.

Es interesante ver que la representación del proceso de conversión que se narra en el primer tratado del texto está casi libre de violencia, la conversión de los tlaxcaltecas se da por vía pacífica y voluntaria, es una transición casi imperceptible. La naturaleza misma del indio y

⁷³ Patricia A. Ybarra. Performing Conquest: Five Centuries of Theater, History and Identity in Tlaxcala, Mexico. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009) 36.

de sus rituales lo hace acercarse e imitar los ritos cristianos. Sin embargo la conquista militar fue la que permitió la posibilidad de evangelización.

La violencia solo se manifiesta en el rito sacrificial azteca, pero no en la transición de la conversión. De la violencia del sacrificio humano se pasa a la efusión religiosa cristiana. Es precisamente a través del performance que textualmente se elimina el trauma de la conquista.⁷⁴ Al indígena se le despoja de sus dioses y objetos que representan su religión, pero se le permite conservar la estructura del ritual pues esta estructura será la base para adoptar la nueva religión. En ese sentido, el texto de Motolinía funciona como un mecanismo normalizador del trauma y elimina cualquier emoción que experimentaron los indígenas al obligárseles a dejar su religión y ceremonias y a adoptar las nuevas.

Además, Motolinía describe las celebraciones cristianas por parte de los mismos indígenas que antes practicaban el sacrificio humano. Las nuevas ceremonias son el aparato que sustituye a los viejos rituales, sin embargo, es difícil que esta sustitución ocurra sin una transferencia de significado, es decir, de una transferencia del significado cultural y religioso de las prácticas originales. Las nuevas ceremonias vienen a ser una continuidad de las prácticas antiguas y no una sustitución.

Por ello, no es de sorprender que el proceso de conversión comienza con el sacrificio. Éste sirve como punto de partida. Motolinía cuenta que los franciscanos tomaron a su cargo a los hijos de los señores indígenas en sus primeros intentos por terminar con el cruel ritual:

“Estos niños que los frailes criaban y enseñaban salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos; y además de esto ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos

⁷⁴ El papel del performance en la constitución de nexos entre trauma y memoria es una de las cuestiones que también analiza Diana Taylor en su libro *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. (Durham, Duke University Press, 2003).

de las ceremonias de sus padres; lo cual era muy gran materia para confundir y desvanecer sus errores y ceguedad en que estaban” (Historia de los indios de la Nueva España 22).

En su primer tratado, Motolinía explica a detalle las principales festividades indígenas, haciendo énfasis en los rituales sacrificiales para pasar entonces relatar la manera en que los indios celebraban las festividades cristianas después de la llegada de los misioneros. El paralelismo entre ambas descripciones es evidente. Motolinía describe en el capítulo X del primer tratado una de las fiestas principales de los indígenas, a la que Motolinía llama “su pascua”. El franciscano explica:

Antes del día de la fiesta, cuatro o cinco días, ataviaban y aderezaban los templos, y encalábanlos y limpiábanlos; y el tercero día antes de la fiesta, los ministros pintábanse todos, unos de negro, otros de colorado, otros de blanco, verde, azul, amarillo; y así pintados, a las espaldas de la casa o templo principal bailaban un día entero. Luego ataviaban la estatua de aquel su demonio, la cual era de tres estados de altura, cosa muy disforme y espantosa (Historia de los indios de la Nueva España 58).

Los cuerpos pintados de colores brillantes de los indígenas contrastan con las vestimentas blancas de los indios principales en la celebración de la Pascua cristiana: “los Indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas, labradas con plumajes, y con pidas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua” (Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España 69). El vestido blanco de los señores y principales contrasta también con el vestido “espantoso” hecho de la piel de los desollados con el que los señores y principales se ataviaban durante la celebración de los dioses indígenas:

De aquellos que sacrificaban desollaban algunos, en unas partes dos o tres, en otras cuatro o cinco, en otras diez, y en México hasta doce o quince y vestían aquellos cueros, que por las espaldas y encima de los hombros dejaban abiertos, y vestido lo más justo que podían, como quien viste jubón y calzas, bailaban con aquel cruel y espantoso vestido... para este día guardaban alguno de los presos en la guerra que fuese señor o persona principal, y a aquel desollaban para vestir el cuero de él el gran señor Motecuzoma, el cual con aquel cuero vestido bailaba con mucha gravedad, pensando que hacia gran servicio al demonio que aquel día honraban. (Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España 41).

El paralelismo de ambas ceremonias no es casualidad y no sólo funciona como contraste sino como acto de transferencia. Otros detalles de las ceremonias aztecas y cristianas como el suelo del escenario ritual llaman la atención. En la primera cita se describe la procesión durante las fiestas de la pascua con la imagen del suelo cubierto de plantas y rosas. En la segunda cita se describe la fiesta del Fuego Nuevo. Motolinía subraya la mancha sangrienta que deja el corazón tanto en el umbral del altar como en la tierra, lo cual se contrapone al suelo lleno de flores durante la celebración cristiana:

Y el oficial de esta maldad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de afuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caído el corazón se estaba un poco bullendo en la tierra, y luego poníanle en una escudilla delante del altar... y luego tomaban el cuerpo y echábanlo por las gradas abajo a rodar; y llegado abajo, si era de los presos en la guerra, el que lo prendió con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas. (Historia de los indios de la Nueva España 40)

Todo el camino que tiene de andar la procesión tienen enramado de una parte y de otra, aunque haya de ir un tiro o dos de ballesta, y el suelo cubierto de espadaña y de juncia y de hojas de árboles y rosas, de muchas maneras, y a trechos puestos sus altares muy bien aderezados. (Historia de los indios de la Nueva España 70)

Pero aún más importante que lo anterior es la aparición del elemento sacrificial en las festividades cristianas, entendido como un tormento físico con un propósito religioso:

Unos se disciplinan con disciplinas de alambre, otros de cordel, que no escuecen menos... Su procesión y su disciplina es de mucho ejemplo y edificación a los Españoles que se hallan presentes, tanto que o se disciplinan con ellos, o toman la cruz o lumbré para lumbrarlos, y muchos Españoles he visto ir llorando. (Historia de los indios de la Nueva España 72)

Motolinía sugiere que el ritual sacrificial azteca es un remedo demoniaco de los rituales cristianos, sin embargo, a nivel textual queda una ambigüedad, pues si es cierto que desde la perspectiva del europeo los ritos aztecas son remedos de los cristianos, lo inverso podría ser cierto para los indios: los ritos cristianos es una manera de remedar sus ritos antiguos. Fernando Horcasitas en su libro El teatro náhuatl estudia las formas dramáticas aztecas, muchas de ellas de contenido religioso, y afirma que algunos de los trajes y disfraces utilizados en los bailes de los antiguos mexicanos fueron utilizados en uno de estos primeros dramas cristianos que Motolinía organizó en Tlaxcala (42). Este préstamo de formas performáticas aztecas se suma pues a la transferencia de significado que el ritual sacrificial tuvo sobre la celebración de ritos y fiestas cristianas y complicó aún más su separación ideológica y conceptual.

Motolinía parte desde el campo de la religión para hacer un paralelo entre los ritos aztecas y cristianos. A pesar de que denuncia los ritos de los aztecas como idolátricos y

violentos, discursivamente une estos ritos con las celebraciones cristianas. Para Motolinía los sacrificios humanos son la imagen del infierno, estas imágenes contrastan con las imágenes celebratorias de la Pascua y Corpus Christi, sin embargo ambas tienen elementos en común: el arreglo de los templos, la cantidad de gente, la duración, etc. Las celebraciones aztecas son vistas como el anverso de las celebraciones cristianas pero en cierto sentido discursivamente ocupan el mismo nivel o categoría: la de rito religioso, incluso la celebración cristiana incluye el castigo corporal, que si bien no conduce a la muerte sí comparte el principio de infringir dolor como los rituales indígenas.

Es la religión misma la que dicta el principio de semejanza de ambos eventos y es en el campo religioso en el que ocurre el acto de transferencia. A nivel discursivo Motolinía explica el sacrificio humano como un medio de comunicación con lo divino, tal y como lo son los ritos relacionados a la celebración de la Pascua o del Corpus Christi. De hecho, no es casualidad que el franciscano haya elegido describir estas dos celebraciones para ilustrar el proceso de conversión de la población indígena. La Pascua es la conmemoración del sacrificio de Cristo y el Corpus Christi es el reconocimiento o celebración del cuerpo de Cristo, es también la conmemoración del hecho de que Cristo dio su propio cuerpo por la salvación del hombre, es el reconocimiento de la divinidad en el cuerpo, en lo material. En la Historia de los indios, el ritual cristiano no solo enmascara la alteridad, sino que es un proceso de asimilación.

En suma, Motolinía describe un cuadro en el que la conversión es un proceso fluido y pacífico, casi natural, en el que la similitud de los ritos precolombinos con los ritos cristianos facilita y permite la transición espiritual del amerindio. Sin embargo no se puede negar que los indígenas no solo se adaptaron al nuevo sistema y a las nuevas formas de los europeos sino que al encarnar el ritual cristiano también le dieron su propio significado.

6. Ética y performance.

En la Historia de los Indios Motolinía hace referencia a tres eventos performáticos: el sacrificio humano precolombino, la celebración de la fiesta del Corpus en Tlaxcala en el año de 1538 y el auto del sacrificio de Isaac también representado en Tlaxcala en el mismo año. Los tres tienen en común su carácter de espectáculo y su dimensión religiosa. En los tres casos, el evento hace referencia al sacrificio, en el sentido más literal del término, es decir el de un proceso de santificación o consagración a Dios, aunque en diferentes niveles. En los tres casos se habla de una renunciación, en el caso del sacrificio humano, la víctima renuncia a su vida para permitir la continuidad del universo, en el segundo caso, la celebración conmemora el sacrificio de Jesucristo por la humanidad, es decir, que Jesucristo renuncia a su propia vida para redimir a la humanidad; en el último ejemplo, Abraham renuncia a su propio hijo por su dios.

El ritual prehispánico y cristiano en la Historia de los indios es la descripción de un mismo evento, es el ritual en un espejo, la cara inversa del mismo acto. A partir de esta estética Motolinía atrae la atención y llama a la acción a la corona española. Motolinía trae a su espectador al escenario, lo hace reconocerse en el otro. Al hacer un paralelo entre el sacrificio humano de los aztecas y los rituales cristianos de la Pascua y el Corpus Christi, Motolinía implica a los lectores en los eventos que narra. De ahí se deriva la ansiedad colonial por parte del lector, un horror al reconocer sus ritos en los ritos sangrientos de la civilización azteca.

En ese sentido, Motolinía no está tan lejos de las ideas lascasianas en cuanto al valor del sacrificio humano como marca del entendimiento religioso de las culturas del Nuevo Mundo. Es interesante que en la última página de su tratado Motolinía alude a la representación del sacrificio de Isaac pero no la describe, se excusa diciendo que no tiene tiempo de describirla.

Pareciera que Motolinía se detiene en su narración al darse cuenta de que va a llegar a una conclusión en la que los ritos cristianos y aztecas ocupen el mismo nivel no solo discursivo sino moral y que tengan la misma validez. La consecuencia ético-religiosa de este paralelismo es por lo tanto la equivalencia de ambas religiones y no la oposición.

Por una parte la teoría del sacrificio de las Casas responde a una teoría evolutiva de las religiones, es decir, para él la religión azteca era una religión pre-cristiana pero no necesariamente equivocada. Los aztecas estaban en una etapa de desarrollo religioso anterior a la de los europeos, por ello Las Casas constantemente compara el cristianismo con las religiones de la antigüedad como los griegos o romanos.⁷⁵

Por otro lado, el sacrificio es importante para Motolinía porque entiende que es el origen de la religión. Como experto en el campo de la religión Motolinía parece entender las similitudes entre las dos religiones, sin embargo no puede admitir la validez de los sacrificios humanos y parece detener su narración justo antes de llegar a la misma conclusión que Las Casas, es decir, que los sacrificios humanos son parte de la evolución religiosa de un pueblo y no un plagio diabólico. La discordancia entre Motolinía y Las Casas es pues de carácter político pero no de carácter ético-religioso.

Como lo han señalado varios sociólogos y antropólogos, el sacrificio es el origen y esencia de la religión,⁷⁶ por lo tanto es lógico que una comparación de las dos religiones incluya el estudio del rito del sacrificio como efectivamente lo hace Motolinía en su Historia. Para desautorizar una religión es necesario desautorizar la raíz, la razón en la que se basa, pero hacer eso sería de alguna manera desautorizar la propia religión católica y Motolinía no lo hace. La

⁷⁵ Cfr. Las Casas, Bartolomé. Apologética Historia Sumaria. (Madrid: Alianza, 1992).

⁷⁶ De acuerdo con Jeffrey Carter esta idea es central en las teorías de Tylor, Spencer, Robertson Smith, Burkert y Girard. Understanding Religious Sacrifice. A Reader. (New York: Continuum, 2003).

consecuencia ética de comparar ambas religiones es por lo tanto admitir las similitudes y reconocer la validez cultural del Otro.

A través de los sacrificios humanos, se lleva a cabo un proceso de construcción cultural de la alteridad, se hace más evidente la otredad del indio, se subraya, se enfatiza, se exagera. Esto a su vez es uno de los mecanismos del colonialismo por dominar y controlar al otro. Como se ve en este capítulo para algunos de los narradores de la saga del Nuevo Mundo se advierte una ambigüedad o duda ética en cuanto al tratamiento discursivo de la religión amerindia. Al mismo tiempo que se trata de subrayar la diferencia se afirma una coincidencia o equivalencia con el amerindio, sobre todo en el caso de las historias escritas por los frailes misioneros. El sacrificio humano es a la vez la prueba de una diferencia radical entre el amerindio y el europeo y de sus similitudes.

Al yuxtaponer tres eventos sacrificiales en su primer tratado, Motolinía expresa la ansiedad del discurso colonial entendida como una ambigüedad y ambivalencia en el sentido que le da Homi Bhabha cuando explica los mecanismos discursivos de apropiación y normalización del Otro.⁷⁷ Esta ambivalencia se observa en el tratamiento discursivo por parte de Motolinía de las prácticas religiosas del europeo y el amerindio. La teatralidad con que narra cada uno de estos eventos le da vida a la diferencia, pero también, a través de la participación del ritual del Otro en el discurso del europeo, se manifiesta una similitud pues al tratar de establecer la frontera, la línea divisoria se borra más y más. El texto de Motolinía trata de mostrar la diferencia a partir de la imagen performática pero también, y tal vez sin querer, la perturbadora similitud entre yo y el Otro.

El texto de Motolinía articula una de las estrategias más eficaces del poder colonial para definir al otro y que Homi Bhabha ha denominado como “mimicry”. Esta estrategia consiste en

⁷⁷ Cfr. Homi Bhabha. The Location of Culture (New York: Routledge, 1994).

una doble articulación del otro que es a la vez similitud y amenaza. Es una forma de diferencia que “casi” se parece al yo occidental y tiene un objetivo estratégico que Bhabha llama “las metonimias de la presencia”. Las metonimias de la presencia se definen como una serie de estrategias del deseo en el discurso que representan el Otro. Son las formas en que el discurso de la cultura del enunciador intentan normalizar a ese Otro pero al mismo tiempo revelan la diferencia. “Mimicry” también es un discurso que busca ser autoritativo pero que en realidad revela la ambivalencia del discurso colonial y articula las inconsistencias de la diferencia cultural, racial e histórica (The location of culture 123-131).

En el caso de la Historia de los Indios, los sacrificios humanos son el lugar textual en el que se revelan los mecanismos del discurso colonial. Por un lado, Motolinía caracteriza el ritual sacrificial azteca como el elemento de transgresión cultural y religiosa por excelencia. El sacrificio humano es así el símbolo de la diferencia y se le llena de un contenido que responde a la lógica del bien y el mal, en donde el bien es encarnado por el cristianismo y el mal por la religión indígena. Pero por otro lado, el discurso de Motolinía también se estructura en base a un principio de similitud de los ritos amerindios y cristianos, los rituales aztecas y la fiesta de la Pascua y el Corpus Christi. En ese sentido, los rituales amerindios funcionan como una estrategia efectiva para dar validez al argumento de la conversión que Motolinía trata de justificar, pero por el otro el paralelismo y las similitudes de los rituales revelan una consecuencia ética que Motolinía no está dispuesto a admitir.

7. Campo, espectáculo y la agencia evangelizadora.

La Historia de los Indios de la Nueva España es un texto en el que la cualidad de espectáculo del sacrificio cobra una importancia fundamental en la articulación de un discurso

evangelizador. En primer lugar el ritual sirve como un aparato epistemológico de la cultura indígena a la vez que sirve como un pretexto para enunciar la diferencia a partir de la construcción estética de lo infernal y lo demoníaco. Desde esta estética maniqueísta del bien contra el mal, Motolinía crea un escenario de urgencia que justifica así las acciones de su orden frente al poder político y legitima la validez de sus métodos. Al igual que en la Historia General de Oviedo, la representación del sacrificio ritual constituye en el texto de Motolinía un nudo de desencuentro con respecto a otros agentes en el campo historiográfico y su papel en el texto tiene una importancia fundamental en la toma de posición por parte del historiador en el espacio de la historiografía de Indias.

De acuerdo con la teoría de Bourdieu un agente toma cierta posición en el campo a partir de disposiciones o características personales y potencialidades del autor. En el caso de Motolinía su disposición consiste en una visión apocalíptica y etnográfica de las culturas amerindias, asimismo Motolinía posee un capital cultural importante al pertenecer a una orden religiosa y tener un conocimiento de primera mano de la cultura indígena. Todo ello le permite ocupar una posición de autoridad en el campo historiográfico como evangelizador. Al igual que otros agentes en el campo, Motolinía se vale de ciertas estrategias narrativas para establecer las pautas de su posición, en el caso de este fraile franciscano dicha estrategia estética consiste en teatralización del ritual. La teatralidad y el espectáculo del sacrificio humano funcionan como una etnografía en la cual se describen a detalle movimientos, gestos, lenguaje corporal, arquitectura y en última instancia comportamientos. El ritual se convierte así no sólo en espectáculo textual sino en comentario crítico sobre las religiones amerindias.

El principio que rige este comentario es la comparación con el cristianismo en el cual el sacrificio constituye el punto de mayor divergencia entre las religiones cristiana y mexicana. Las

diferencias se articulan a partir de los binomios paraíso/infierno, bestialidad/civilidad y exceso/mesura. Sin embargo el sacrificio ritual también se articula discursivamente como el elemento de unión entre ambas religiones a partir del uso de símiles y paralelismos entre los conceptos religiosos indígenas y cristianos como por ejemplo se hace con los conceptos del Teonanacatl y el Corpus Christi o con el ritual a Tezcatlipoca y el ritual cristiano de la comunión.

Por otra parte, la representación textual de los ritos sacrificiales de los indios de la Nueva España y los rituales cristianos celebrados en Tlaxcala bajo la dirección de Motolinía intentan presentar un proceso de conversión pacífico y voluntario. El ritual no solo se presenta como una manifestación externa de espiritualidad sino como un medio a través del cual los indios pueden adquirir el conocimiento del dios y la religión cristianas. Discursivamente Motolinía presenta al ritual sacrificial indígena como un modelo transferible y adaptable a las prácticas cristianas puesto que tanto los rituales sacrificiales como la celebración del Corpus Christi siguen el mismo orden, contienen las mismas secuencias y tienen el mismo valor dentro de sus respectivos sistemas ideológicos. Motolinía parte de un “habitus” (que de acuerdo con Bourdieu es un esquema de percepción y apreciación por parte del agente) que consiste en considerar posible la evangelización de los indios, a la vez que la considera urgente y necesaria. Además Motolinía considera a los franciscanos como los líderes en la conversión y salvación de las almas de los indios.

Finalmente, a través de la narración de los rituales indígenas, el texto revela la naturaleza de simulación del discurso colonial. “Demoníaco”, “feo”, “infierno”, “cruel”, son palabras que Motolinía utiliza constantemente para caracterizar a lo indígena. Sin embargo Motolinía muestra al mismo tiempo las similitudes conceptuales y de forma de los rituales cristianos y amerindios, poniendo así en evidencia una ambigüedad ética. Por lo tanto la representación textual del

sacrificio en la Historia de los Indios constituye un espacio textual y dramático desde el cual se trata de definir y construir la diferencia.

Esta representación textual del ritual como espectáculo es la innovación más importante que Motolinía introduce en el campo historiográfico colonial y establece un nuevo paradigma de percepción con respecto a la cultura indígena pero también le da énfasis al aspecto performático de la historia. Al leer la Historia de los indios es claro que Motolinía considera a la historia como un escenario a partir del cual se muestran los ritos y religión indígenas a manera de espectáculo, que en última instancia constituye un espectáculo donde el lector es testigo del proceso de conversión.

IV

La Crónica mexicana de Hernando Alvarado Tezozómoc: Traducción, ritual y memoria.

Ya hierve, ya se extiende
 ondulando la hoguera.
 Ya se adquiere gloria,
 ya se hace de fama el escudo,
 sobre los cascabeles se levanta el
 polvo.
 Nunca cesará la flor de la guerra,
 allí está al borde del río,
 está abriendo ya su corola...

Cantares mexicanos

1. Identidad y escritura.

Como lo afirma Enrique Florescano, la memoria de los pueblos indígenas y la historia anterior a la conquista fue parcialmente recogida por un grupo reducido de los descendientes de la nobleza indígena. Gracias a ellos, contamos con relatos que conservan trazas de lo que fue el pensamiento de las civilizaciones de América, aunque adaptado a las formas historiográficas europeas.⁷⁸ Estos pocos descendientes de la nobleza indígena produjeron textos en los que narraban la historia y tradiciones de sus antepasados. Tal es el caso de autores como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Juan Bautista Pomar, Francisco San Antón Muñón Chimalpain, Diego Muñoz Camargo o Hernando Alvarado Tezozómoc.

En los textos de estos autores la escritura refleja la hibridez característica de un discurso producido por sujetos escindidos entre dos mundos. Sin embargo estos narradores, a pesar de portar biológica y culturalmente la identidad indígena, deben ceñirse al modelo de pensamiento europeo para que su obra sea autorizada. Estos descendientes indígenas escriben en su mayoría en el idioma del conquistador, siguen los modelos culturales de transmisión europeos incorporados en la escritura alfabética y quizá lo más importante es que estos textos frecuentemente terminan por reproducir la concepción y el proyecto imperialista europeo.

⁷⁸ Florescano, Enrique. “La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos”. *La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*. (INAH: México, 1985) p.11

Por ejemplo, muchos de los textos de escritores indígenas surgen a partir de cuestionarios que la corona española diseñaba para categorizar y designar el Nuevo Mundo como es el caso de la Relación de Texcoco de Juan Bautista Pomar. También, los autores indios y mestizos componen escritos de carácter doctrinal, lingüístico y cultural como encargo de frailes misioneros, escriben genealogías y probanzas de méritos para obtener mercedes del rey, escriben testamentos, solicitudes, demarcaciones de propiedades, probanzas, y un sinfín de textos que en su mayoría cumplen propósitos económicos y legales. Es en este contexto de litigios coloniales que se componen textos historiográficos producidos por escritores indígenas y mestizos durante el siglo XVI en donde la voz del indígena está subordinada a los valores occidentales e imperialistas europeos.

A pesar de todo ello, en el caso de la Crónica mexicana de Alvarado Tezozómoc aun se observa una dimensión inconfundiblemente indígena. A diferencia de Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo, Hernando Alvarado Tezozómoc en su Crónica mexicana sugiere una visión de la historia del pueblo mexicana, no como parte del proyecto evangelizador de los españoles y no como un intento de incluir la historia indígena en una visión universalista de la historia. El de Alvarado Tezozómoc es un interés genuino por explicar el proceso histórico azteca que se consumó con la llegada de los españoles.

Esa dimensión o trazas de lo indígena no se revelan necesariamente en los eventos narrados o en la mención de aspectos culturales propios de los nativos de Anáhuac. Esta dimensión indígena consiste más bien en un fenómeno que se revela en el intento mismo de traducción de la cultura indígena a las formas del europeo. En la Crónica mexicana se da un acto de negociación cultural, un acto de traducción que se produce performáticamente.⁷⁹ La

⁷⁹ Homi Bhabha identifica el aspecto performático como una característica de la representación de la diferencia en la arena social: “La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría,

articulación textual de la diferencia se produce por una resistencia de ciertos elementos culturales indígenas a la domesticación de la escritura y que se manifiestan a través del performance ritual. De acuerdo con Fernando Horcasitas hay pocas fuentes que dan luz sobre el drama precortesiano náhuatl (48), entre esas pocas fuentes se encuentran los escritos de Tezozómoc por lo que sus descripciones sobre los ritos y fiestas de los mexicas revelan una de las expresiones más profundas de su cultura.

Roberto González Echeverría ha señalado lo que él llama el “drama retórico” de las crónicas de la conquista. De acuerdo con él, este drama se da a partir de la falta de modelos retóricos europeos para representar la realidad del Nuevo Mundo y que se traduce en una serie de estrategias narrativas que se alejan de modelos historiográficos más tradicionales. Por ejemplo, González Echeverría señala la confusión de recursos retóricos utilizados en la relación, el memorial o la vida dentro de un mismo texto con el propósito de articular un tipo de verdad distinta a la señalada por la preceptiva historiográfica anterior a la conquista.⁸⁰ En ese sentido la representación textual del sacrificio humano en la Crónica mexicana forma parte del mismo fenómeno en el cual el carácter performático de lo narrado es un recurso del autor por representar la realidad del Nuevo Mundo.

Esta negociación se da de manera más evidente en la representación del ritual sacrificial mexica. Existe una condición de inadaptabilidad del ritual debido a su carácter performático, lo cual impide una completa o limpia transposición al formato escrito. El ritual pasa a ser un espacio discursivo intermedio entre el performance y la escritura, entre el ritual y la historia,

es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica”. El lugar de la cultura (Buenos Aires: Manantial, 2002) 18-19. Este aspecto performático (uso el término acuñado por Diana Taylor) como elemento de negociación encuentra un claro ejemplo en la articulación textual de la diferencia en la obra de Tezozómoc.

⁸⁰ Véase, Roberto González Echeverría. “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista,” Historia y ficción de la narrativa hispanoamericana. (Caracas: Monte Ávila, 1984).

entre lo indígena y lo europeo y por lo tanto, el espacio donde la cultura indígena negocia su lugar dentro de la historia europea. La imposibilidad de la escritura de mostrar un evento performático como el ritual de la manera en que originalmente se presentó, es decir, en vivo crea el espacio en donde la cultura indígena resiste el intento de domesticación que ejerce la cultura occidental a través de la escritura. El espacio discursivo del ritual en la Crónica mexicana tiene varias características: primero, es un espacio de conflicto y resistencia, también es el espacio en el que la memoria indígena se revela en su carácter más radical, y finalmente es una reescenificación, y en ese sentido una traducción de un pasado indígena que busca cabida en el presente colonial.

Como se ha mostrado en los dos capítulos anteriores, en las crónicas escritas por españoles la representación textual del sacrificio humano tiene también una función dramática o performática pero esta función tiene propósitos muy distintos. Por ejemplo, en el caso del historiador de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo la representación del sacrificio como espectáculo dramático tiene como último objetivo mostrar las costumbres crueles e inhumanas de los indios para justificar la conquista, además de usarse como medio para esclarecer la voluntad divina en la historia universal. En el caso de los frailes evangelizadores la función performática del sacrificio tiene como objetivo condenar la idolatría pero también demostrar el paralelismo de los rituales amerindios y cristianos para abogar por ciertos métodos de evangelización; esto se observa en la Historia de los indios de Motolinía puesto que el fraile construye su discurso de manera que la evangelización de los indios de la Nueva España se lleve a cabo de acuerdo a los intereses de la misión apostólica de la orden franciscana.

El hecho de que Tezozómoc sea un descendiente de la nobleza indígena tiene importantes consecuencias en la representación que hace de los rituales y la cultura azteca. Alvarado

Tezozómoc es un indígena nacido bajo la dominación española y culturalmente mestizo puesto que forma parte de la primera generación de mexicanos alfabetizados. Su texto es uno de los pocos testimonios escritos por indígenas, pues la mayoría fueron compuestos por los religiosos dedicados a la cristianización o los laicos que exploraron, conquistaron y colonizaron el Nuevo Mundo. Es importante sin embargo recalcar que su texto no debe ser considerado como obra de un solo autor, sino que Tezozómoc juega el papel de transmisor de una herencia, él representa el vehículo de expresión de la memoria del pueblo mexicano. La Crónica mexicana de Tezozómoc es por lo tanto una obra de conservación y traducción.

Se sabe poco de él, pero como él mismo lo afirma en su Crónica mexicayotl, Tezozómoc es nieto por parte de madre y sobrino-nieto por parte de padre de Moctecuhzoma II, el Joven.⁸¹ Su padre fue Don Diego Huanitzin. La fecha de su nacimiento se ubica alrededor de 1520 y fue el séptimo de once hermanos. La publicación impresa de su obra no apareció sino hasta el siglo XIX y las primeras copias manuscritas conocidas datan de 1755.⁸² Hernando Alvarado Tezozómoc compuso también la Crónica mexicayotl, escrita en náhuatl en 1609. Al igual que la Crónica mexicana, el texto trata de los orígenes del pueblo mexicana, la fundación de Tenochtitlan y el arribo de su primer emperador o *tlahtoani* al poder, y las genealogías de los principales nobles. De acuerdo con Miguel León-Portilla, este texto se convirtió en su tiempo en un libro de referencia para todos los descendientes de la nobleza indígena, pues era una fuente de

⁸¹ Además, el padre de Alvarado Tezozómoc fue descendiente directo de Axayácatl, sexto emperador de México y de Francisca de Motecuhzoma, decimonona hija de Moctezuma. En Carrera Stampa, Manuel. "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII," Revista de Antropología Americana 6 (1971) 205-243.

⁸² Díaz Migoyo, Gonzalo. Introducción. Crónica Mexicana. Ed. Díaz Migoyo, Gonzalo y German Vázquez Chamorro. (Madrid: Dastin, 2001) 5-27.

información importantísima acerca de su linaje y por lo tanto de los derechos y posibles mercedes que la Corona española podría concederles.⁸³

Vázquez Chamorro pone en duda la tesis según la cual se establece que Tezozómoc fue alumno de Fray Bernardino de Sahagún en el Colegio de Tlatelolco y que se desempeñó como intérprete de náhuatl en la Real Audiencia de México.⁸⁴ Según Vázquez Chamorro, Tezozómoc no conocía la lengua latina y muy difícilmente pudo haber sido un nahuatlato de la Real Audiencia de México. Este académico afirma que su situación era más bien marginal dentro de la sociedad novohispana. Sin embargo, considera que su bilingüismo, sus contactos y sus conocimientos históricos y genealógicos le aseguraron que le fueran encargados asuntos de índole oficial. En cambio, Vázquez Chamorro explica que Tezozómoc se ocupaba de los asuntos de su primo Juan Cano Moctezuma, nieto de Moctecuhzoma II, cuyos intereses se veían amenazados por los pleitos entre las distintas ramas familiares.

Una de las características más peculiares de la Crónica mexicana es que, a diferencia de muchos textos escritos por indígenas y mestizos en el período temprano colonial en los cuales se pretendía fijar las genealogías y debatir los derechos de los diferentes candidatos a los derechos sucesorios de los descendientes de la nobleza indígena, el texto de Tezozómoc parece no perseguir un objetivo utilitario, su fin es el de conservar el pasado prehispánico desde la

⁸³ León-Portilla, Miguel. “Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente”. Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días (Siglo veintiuno: México, 1996) I:160.

⁸⁴ Vázquez Chamorro, Germán. Introducción. Crónica Mexicana. Ed. Díaz Migoyo, Gonzalo y German Vázquez Chamorro. (Madrid: Dastin, 2001) 29-30. Sin embargo, varios estudiosos incluyendo a Manuel Carrera Stampa, John Lockhart y Francisco Esteve Barba afirman lo contrario. Rocío Cortés hace un recuento de estas opiniones en su tesis doctoral. Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica Mexicana y Crónica Mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc. (Diss. University of Wisconsin-Madison, 1998) 11-13. Por otro lado, Ángel María Garibay afirma además que Tezozómoc fue alumno del Colegio de Tlatelolco, a pesar de no existir ningún documento que lo atestigüe. Historia de la literatura náhuatl, 2 vols. (México: Porrúa, 1954) 229.

perspectiva de los mismos mexicas, o en palabras de Vázquez Chamorro: “la preservación de la visión que la antigua oligarquía nativa tenía del pasado prehispánico.”⁸⁵

2. El ritual y la traducción de la cultura.

Tezozómoc es pues una autoridad en la narración de la historia del pueblo mexicana. Como agente bilingüe y bicultural Tezozómoc posee el conocimiento de la lengua y la cultura del pueblo azteca y su texto representa una traducción de ese conocimiento a un lector europeo. Sin embargo, la Crónica mexicana no es simplemente la traducción lingüística de un texto náhuatl al español, puesto que la historia náhuatl no tiene origen en un texto escrito, sino que va mucho más allá de las palabras, la Crónica mexicana intenta explicar al lector europeo el sentido más profundo de la religión mexicana y su papel en la sociedad y en ese sentido es una traducción cultural.

Según Roman Jakobson existen tres tipos de traducción, la primera es la intralingüística, la cual es la más básica y consiste en la interpretación de un signo verbal a través de otros signos del mismo idioma, es lo que llamamos circunlocución. El segundo tipo de traducción es la interlingüística o la traducción propiamente dicha en la que se hace una interpretación de signos verbales a partir de signos verbales en otro idioma. Finalmente está la traducción intersemiótica o transmutación, la cual consiste en la interpretación de signos verbales a partir de signos de sistemas de signos no verbales. Los tres tipos de traducción tienen el común denominador de encontrar una equivalencia en la diferencia, es decir, para que la traducción funcione es necesario encontrar un concepto o signo que sea equivalente en los dos sistemas disímiles (114).

⁸⁵ Vázquez Chamorro, Germán. Introducción. Crónica Mexicana. Ed. Díaz Migoyo, Gonzalo y German Vázquez Chamorro. (Madrid: Dastin, 2001) 38.

En la Crónica mexicana se dan los tres tipos de traducción. Tezozómoc traduce los vocablos del náhuatl al español, sobre todos aquellos relacionados a la guerra y la religión azteca, para aclarar y explicar su significado al lector europeo. Frecuentemente Tezozómoc también nombra la palabra o expresión en los dos idiomas, como si el significado de la palabra en español no fuera suficiente para hablar del concepto nahua, pero la traducción intersemiótica abarca las otras dos y es la más importante en el texto. Además de traducir palabras y explicar los conceptos más complejos Tezozómoc también construye un texto que intenta explicar la memoria de una cultura casi perdida a partir de uno de los eventos que son equivalentes tanto para la cultura azteca como para la europea: el ritual. En términos de Jakobson, la historia y la cultura azteca (entendida como un sistema de signos) es traducida a un sistema de signos no verbales a partir de la representación textual del ritual. Es por ello que en su texto encontramos una amplia narración de la manera en que se llevaban a cabo los sacrificios humanos en la época prehispánica.

Por otro lado André Lefevere explica el concepto de traducción en términos de “refracción”, es decir, la adaptación de una obra literaria a una audiencia diferente, con la intención de influenciar la manera en que la audiencia lee la obra (235). De acuerdo con Lefevere, las refracciones se encuentran de manera más evidente en la traducción pero también en la crítica, el comentario, la historiografía, la enseñanza, la producción de antologías y la producción de obras teatrales.⁸⁶ Es una estrategia para adaptar una obra a los gustos o ideología de sus lectores. Este concepto es fundamental para entender la estrategia narrativa de Tezozómoc

⁸⁶ Lefevere define el concepto de refracción en el contexto de la crítica que se hace a los errores de traducción de obras literarias y de la influencia que las traducciones equívocas tienen en la consagración de los artistas. Sin embargo el estudio de Lefevere, como él mismo lo explica, sirve para entender cómo funcionan las refracciones y las implicaciones que tienen en la teoría literaria. En ese sentido su estudio resulta muy relevante para entender el mecanismo de traducción que opera en la Crónica mexicana. “Mother Courage’s Cucumbers. Text, system and refraction in a theory of literature” The Translation Studies Reader (London: Routledge, 2000) 233-249.

puesto que la refracción que él hace consiste en un intento por representar el ritual sacrificial azteca dentro del marco ideológico europeo.

De acuerdo con Fernando Horcasitas, antes de la llegada de los españoles los pueblos americanos de las altas culturas (inca, maya, azteca) practicaban ritos de un extraordinario dramatismo comparable con el teatro (Teatro Nahuatl 18). Asimismo, en Europa el teatro religioso gozaba de un gran apogeo por lo que el espacio colonial americano constituyó un ambiente propicio para el florecimiento de nuevas formas de expresión cultural. La coincidencia entre el dramatismo de los rituales aztecas y el origen litúrgico del drama español hicieron que el ritual fuera el elemento mediante el cual tuviera lugar la traducción de la cultura. Más aun, la Crónica mexicana constituye un texto en el que la representación de la pompa ceremonial y la detallada descripción de los ritos mexicas da nacimiento a una innovación en el campo historiográfico. Cómo se mostrará más adelante esta estrategia tiene como propósito la de lograr que por lo menos parte del pensamiento y cultura azteca sobreviva a la conquista y colonización.

Por otro lado, el mecanismo de traducción en la Crónica mexicana es una estrategia consciente con una intención y un efecto. Walter Benjamin en su artículo “La tarea del traductor”, afirma que la traducción tiene como último propósito el de expresar relaciones recíprocas fundamentales entre lenguajes. También señala que la traducción en sí no puede revelar o establecer esta relación oculta, pero que puede representarla y hacerla aparente de forma germinal o condensada (72). En el texto de Tezozómoc esta relación se representa a través del ritual, el cual se presenta para establecer un puente entre dos culturas aunque sin ser explícitamente articulada. El ritual es lo que los europeos tienen en común con los mexicas y es precisamente en el diálogo del ritual azteca y cristiano que se da el acto de traducción y por lo tanto el modelo conceptual del ritual es la base de la traducción cultural.

Ahora bien, es importante establecer la importancia de que la traducción cultural realizada por Tezozómoc es también una traducción de formato, es decir, el ritual se traduce a un texto. Egil Törnqvist estudia la relación entre el texto dramático y el performance y aunque su estudio se hace en el contexto de un texto dramático hecho para ser representado su análisis es útil para comprender la manera en que un performance se traduce en texto escrito y por lo tanto para entender los mecanismos de la transferencia de significados de un código semántico a otro en la Crónica mexicana de Tezozómoc.⁸⁷ Törnqvist se pregunta qué pasa cuando un performance o espectáculo se traduce a otro idioma y se transpone o se transforma a otro modo de representación. Esta operación es la que ocurre en la Crónica mexicana y que Törnqvist define con el término “transformación” para explicar la transposición de un medio o sistema semiótico a otro, y que también caracteriza como “transposing drama”.

Por otro lado, David Carrasco ha estudiado la representación del ritual sacrificial en la obra de Sahagún y señala el carácter dramático de las descripciones más elaboradas de este ritual. Para él, las descripciones más sucintas de los rituales sacrificiales enfatizan el propósito de la ceremonia sacrificial como un acto en donde se le da muerte a un ser humano. Sin embargo, en las descripciones más extensas, es decir en la transposición del formato audiovisual al formato escrito, esta certidumbre se matiza e incluso se elimina para poner en primer plano la decoración, la ceremonia, los movimientos ensayados, los cantos, los simulacros de batallas en las calles, los séquitos, las ofrendas de sangre, plantas y comida a los dioses, las danzas, los momentos de silencio, el contacto humano y las muestras de dolor.⁸⁸ De la misma manera, en la Crónica mexicana, las descripciones de los sacrificios humanos transmiten más que una simple definición de la muerte de un ser humano, sino que transmiten el conjunto de códigos semánticos que dan

⁸⁷ Törnqvist, Egil. Transposing Drama. Studies in Representation (London: Macmillan, 1991).

⁸⁸ Véase el artículo de David Carrasco (Boulder: The University Press of Colorado, 2002) 277-278.

luz sobre la cultura que practica estos rituales. En ese sentido, al describir el formato del ritual Tezozómoc transmite una serie de códigos y significados de la cultura mexicana.

Törnqvist establece también el doble estatus de un drama o performance como texto verbal destinado a un lector y como una experiencia audiovisual para un espectador lo cual significa que el traductor del performance tiene no sólo que traducir de un idioma a otro sino que también tiene el problema de dos audiencias. El traductor debe entonces hacer un esfuerzo consciente por escribir su texto tomando en cuenta tanto al lector como al espectador. La pregunta es entonces ¿cómo combinar a las dos audiencias y aun así hacer una fiel representación del original? (11).

En ese sentido el ritual como representación textual tiene un doble efecto en la Crónica mexicana: el que tiene en el espectador del ritual mismo (espectador indígena) y del cual el lector es testigo, pero también el efecto que este mismo evento ejerce en el lector europeo, espectador también del sacrificio humano. El texto de Tezozómoc establece entonces una relación entre autor y lector compleja puesto que requiere que el lector sea a su vez espectador y testigo del ritual sacrificial. Así como los actores del ritual sacrificial presentan un performance para un espectador, el autor crea un aparato de espectáculo textual para su lectura. Es por lo tanto también en estas relaciones y manera de narrar el performance del sacrificio humano que reside la traducción cultural de Tezozómoc.

Por otro lado, desde la preceptiva humanista del siglo XVI se observan también ciertas pautas seguidas por Tezozómoc. Juan Luis Vives explica en su tratado “Versiones e interpretación” tres tipos de traducción. El primer tipo consiste en la traducción de palabras de un idioma a otro conservando el sentido. El segundo tipo de traducción es la que tiene en cuenta el sentido de las palabras y no su forma. El tercer tipo de traducción es lo que Vives llama

interpretación: “es cuando la sustancia y las palabras mantienen su equilibrio y equivalencia, es decir, cuando las palabras añaden fuerza y gracia al sentido y ello cada una de por sí o unidas o en todo el cuerpo de la composición” (66). La interpretación es para Vives el más útil de los tres tipos de traducción, pero advierte que esta tarea sólo debe ser desempeñada por aquellos que realmente posean el conocimiento suficiente de la lengua que traducen y de la disciplina del texto que traducen.

Vives enumera detalladamente las características de una buena interpretación haciendo énfasis en el equilibrio que el traductor debe encontrar en el uso de tropos y figuras y la explicación del sentido del texto original. Vives también establece un cierto grado de libertad para el traductor, pero sólo si éste es un autor versado. “Si puedes, compite con tu original y devuélvele una elocución mejor que la que recibiste, y por esto mismo más apta y apropiada al asunto y a los oyentes, pues, en fin de cuentas, es mejor, porque es más ajustada y conveniente” (69).

En ese sentido Tezozómoc se ajusta a la definición de intérprete propuesta por Vives. Tezozómoc adapta la historia oral indígena e introduce el ritual sacrificial azteca a una audiencia europea. Al hacer esto, su texto es “más ajustado y conveniente” a los ojos de su lector. Además, Tezozómoc se adecua a las pautas humanistas puesto que establece su autoridad discursiva como un autor versado en la historia y en la lengua nahuas. Al traducir el evento sacrificial azteca para un público europeo, conservando los términos nahuas para describir el ritual, transmitiendo su significado dentro del contexto de la religión y política del pueblo mexicana y representándolo en su dimensión performática, Tezozómoc se presenta como el autor idóneo y más autorizado para transmitir el significado de la historia y cultura del pueblo mexicana.

3. El sacrificio como afirmación de los valores del pueblo mexicana.

El papel de los sacrificios humanos en la historia indígena es fundamental para entender cómo operaba su sociedad y esto se refleja en el papel central que toma el tema en la crónica de Tezozómoc. En la Crónica mexicana Tezozómoc expresa tres valores fundamentales en la sociedad mexicana a través de la representación de los sacrificios humanos: el origen, la guerra y el poder. Estos temas, enmarcados en el de la religión era un tema delicado especialmente para los descendientes de la nobleza indígena puesto que éstos debían tener cuidado de que sus textos no fueran percibidos por sus lectores europeos como una apología de su religión antigua; por ello los juicios morales en contra de los rituales indígenas son una constante. En los escritos de estos autores es común encontrar una condena a la idolatría y a los sacrificios humanos. Esto es cierto también en el caso de Tezozómoc:

Y la sangre de ellos rroçiauau con ella al Huitzilopochtli y los coraçones de todos ellos, después de los auer presentado al diablo Huitizolopchtli, los lleuan al gran aguxero del cuauhxicalli de piedra aguxerado emedio, y los propios atizadores <en>terraron los cuerpos del Huitzilopochtli a todos los cuerpos de todos los muertos, <que> hizieron una grande crueldad y gran ofensa al Rredentor del mundo y mucho plazer al demonio de lleuar para sí al infierno tantas ánimas como estos lobos carniçeros gentiles hecharon allá, y ellos fueron tras los muertos. (Crónica mexicana 246)

En el contexto de la conquista Tezozómoc recrea también una escena y una representación de papeles acorde a la ideología imperialista española. En varias ocasiones el rol de los dirigentes mexicanos como personajes históricos se reposicionan para crear una narrativa colonial en la cual los españoles adoptarán el papel de “buenos” y los mexicanos serán “los malos”.

Es un guión que se presenta varias veces a partir de las opiniones que Tezozómoc expresa hacia los rituales indígenas y los líderes mexicas.

Sin embargo, a pesar de que Tezozómoc en ocasiones condena el sacrificio humano y afirma los valores europeos al igual que otros cronistas indígenas y mestizos, estas opiniones se contraponen a las detalladas descripciones y a la exaltación de los valores mexicas en cada uno de los eventos que narra en su Crónica mexicana. Sobre todo, como menciona Rocío Cortés, la conjunción de los estilos directo e indirecto en el texto funciona como una estrategia narrativa en la que el narrador se separa de la acción y pone en boca de sus personajes las expresiones de alabanza como una manera de distanciarse de las opiniones de los personajes. Las palabras de estos personajes casi siempre expresan los valores y el pensamiento indígena. De la misma manera, el narrador evita enunciar estas ideas directamente y evita así la osadía de ser el vocero de la ideología mexica.⁸⁹

En el caso de otros historiadores descendientes de la nobleza indígena como Juan Bautista Pomar, su estrategia para adherirse a la ortodoxia cristiana consiste en rechazar completamente los rituales de la religión autóctona y hacer una distinción respecto al culto de otras etnias⁹⁰. Pomar toma una posición contundente respecto al ritual sacrificial llegando incluso a afirmar que el emperador texcocano Nezahualcoyotzin dudaba de que los ídolos a quienes se le dedicaban los sacrificios eran dioses y sugiriendo que los principales de Texcoco daban preferencia al culto monoteísta:

Lo que sentían algunos principales y señores de sus ídolos y dioses, es que sin embargo de que los adoraban y hacían los sacrificios que se han dicho, todavía dudaron de que

⁸⁹ Cortés, Rocío. Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica Mexicana y Crónica Mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc. (Diss. University of Wisconsin-Madison, 1998) 239.

⁹⁰ Pomar, Juan Bautista. Relación de Texcoco. (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941).

realmente fuesen dioses, sino que era engaño creer que unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de hombres, fuesen dioses [...] aunque tenían muchos ídolos que representaban diferentes dioses, nunca cuando se ofrecía a tratar los nombraban á todos en general ni en particular á cada uno, sino que decían en su lengua in Tloque in Nahuaque, que quiere decir el Señor del cielo y de la tierra: señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno. (23-24)

Tezozómoc por su parte, se limita a hacer algunos juicios condenatorios contra la idolatría y los rituales sacrificiales mexicas para contrastarlos luego con las descripciones pormenorizadas de tales rituales y con las alabanzas de dicho ritual hechas por los personajes de su narración en las cuales se caracteriza al sacrificio ritual, como símbolo y origen del poderío del imperio mexica. Además, el mismo Tezozómoc recalca la importancia del ritual sacrificial y su estrecha vinculación con la guerra y el origen mismo del pueblo mexica.

Por ejemplo, desde el primer capítulo se hace una conexión entre el ascenso de Huitzilopochtli, el dios de la guerra, como el más poderoso del panteón azteca y el nacimiento de la nación mexicana. Además, en el segundo capítulo se describe el sacrificio de la diosa Coyulxauh a quien Huitzilopochtli degüella y le saca el corazón como acto fundacional del territorio y pueblo mexica.⁹¹

⁹¹ En relación a los pasajes en que se subraya la relación entre el sacrificio y el origen del pueblo mexica Rocío Cortés identifica la omisión de ciertos eventos míticos fundamentales en la Crónica Mexicana con respecto a la Crónica Mexicayotl. Por ejemplo, en la Crónica Mexicana se omite el hecho de que el corazón de Copil (hijo de la hermana de Huitzilopochtli, Malinalxoch) es lo que da nacimiento al nopal en el que el águila devora a la serpiente, hecho que marca el lugar de asentamiento de los mexicas. Sin embargo no parece que Tezozómoc intente esconder esta relación entre sacrificio y origen en la Crónica Mexicana puesto que más de una vez hace alusión a esta correspondencia, como se verá más adelante. Cfr. Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica Mexicana y Crónica Mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc. (Diss. University of Wisconsin-Madison, 1998)125-126.

Y en el propio lugar de tlachco, en el aguxero del agua que está en medio, tomo Huitzilopochtli a la Coyolxauh y la mató y la degolló y le sacó el corazón. Y amanecido otro día, muy de mañana, se vieron los Çentzonapas mexicanos todos los cuerpos aguxerados, que no tenían ninguno dellos corazón; otros los comió Huitzilopochtli, <que> se tornó gran brujo el Huitzilopochtli, adonde se atemorizaron los mexicanos. Y así, les dixo a los mexicanos “Ya por esto entenderéis que en este lugar de Coatepec a de ser Mexico”. (Crónica mexicana 60)

Este sacrificio y acto fundacional era celebrado cada año durante la fiesta del Panquetzaliztli. El evento mítico se revivía con el sacrificio de cautivos de guerra frente a la comunidad y a miembros de la nobleza de los pueblos comarcanos⁹². Es así que el ritual sacrificial exaltaba el ascenso de Huitzilopochtli y su poderío, al mismo tiempo que se recordaba el origen de la nación mexicana. Más aun, en el capítulo tercero Huitzilopochtli les recuerda a los mexicanos que en su futuro ellos se convertirán en los señores de la región, además de establecer una conexión entre el cuerpo y la sangre con la divinidad: “Hazed de mi propio cuerpo un estatua todo lleno de yzcacahuitli, que es mi cuerpo y mi sangre” (Tezozómoc 64)

Además de presentar el sacrificio humano como un acto fundacional del pueblo mexicana, en la obra de Tezozómoc la representación del sacrificio tiene como objetivo afirmar el poder y el gran peso que este ritual tenía en todos los estratos sociales de la sociedad mexicana. Tezozómoc incluso subraya la fundamental importancia del sacrificio como eje de la política y la sociedad

⁹² Enrique Florescano al respecto del mito de Huitzilopochtli menciona lo siguiente: “los mitos del nacimiento prodigioso de Huitzilopochtli y de la victoria sobre sus enemigos se convirtieron en episodios centrales de la memoria del pueblo mexicana: cada vez que sus gobernantes redificaron el Templo Mayor, mandaron reproducir en impresionantes esculturas la escena en que Huitzilopochtli decapitaba y desmembraba el cuerpo de Coyolxauhqui. En Memoria mexicana. (Fondo de cultura económica: México, 2002) 237-238.

del imperio. Asimismo, la forma de narrar el sacrificio difiere de otros autores en su dimensión performática, es decir, en la medida en que el texto de Tezozómoc transporta al lector a la experiencia misma del ritual azteca. Este carácter performático del ritual hace que el lector logre experimentar el acto ritual de una manera en que no experimenta otras descripciones o eventos. La lectura del ritual en la Crónica mexicana constituye entonces una experiencia y no solo una lectura. Por otro lado, esta dimensión performática en el que se resaltan los valores del pueblo mexica es lo que diferencia a Tezozómoc de otros cronistas mestizos como Juan Bautista Pomar y Muñoz Camargo, quienes a través de su condena a la idolatría y el sacrificio humano, muestran que ya no comprenden los valores y el pensamiento de sus antepasados.⁹³

Los sacrificios humanos no es solo un ritual de la religión mexica, sino que es la razón de ser del imperio y esto se evidencia en cada capítulo de la crónica. Es claro que todas las actividades de la sociedad mexica van orientadas al sacrificio: cada una de las guerras de los mexicas contra otros pueblos de la región están destinadas a obtener cautivos para ser sacrificados y preservar tanto el imperio mexica como el orden cósmico. Es un “modus vivendi” del pueblo mexica y su única manera de sobrevivir. En uno de los diálogos de los dirigentes militares a los nuevos soldados se expresa esta idea:

“Mexicanos, hijos y herma<nos> , ya abéis visto el valor de cada uno, ya sabéis que esto no se acaba jamás <que> <e>stamos cada día aparejados a yr y sojuzgar, ganar, adquirir onrra, fama, tomar bengança de los que ofenden a los mexicanos. Y como fuéremos yremos meresçiendo en adelante, pues primeramente es hecho esto por el tetzahuitl (abusión) Huitzilopochtli y luego la onrra de n<uest>ro ynperio mexicano, <que> tan temido es en el mundo.” (Crónica mexicana 145)

⁹³ Cfr. Florescano, Enrique. “La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos”. La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades. (INAH: México, 1985) 15.

En relación con esta idea, puede observarse también que los cargos sacerdotales y militares están íntimamente relacionados con la administración de los ritos sacrificiales. Esto puede verse en la exaltación que se hace de Cihuacoatl Tlacaelel, al cual Tezozómoc describe como un “valeroso general”. Además de ser el cargo que sigue al de tlatoani o máximo emperador de Tenochtitlan, el Cihuacoatl funge como máximo sacerdote y capitán general del imperio azteca durante la vida de varios emperadores, y por lo tanto, es el artífice del aparato político-religioso de la sociedad mexicana.

Tezozómoc resalta la importancia de la figura del Cihuacoatl Tlacaelel dentro de la historia del pueblo mexicana. En la Crónica Mexicana, Tlacaelel es presentado como el líder principal de los mexicanos, incluso por encima del mismo emperador. En el capítulo 23 Tezozómoc pone en boca de Moctezuma I las siguientes palabras: “porque es berdad que soy yo señor, pero no lo puedo yo todo mandar, <que> tan señor soys vos, Çihuacoatl, como yo y ambos emos de rregir y gouernar esta rrepública mexicana” (Crónica mexicana 115).

Cihuacoatl Tlacaelel, como máximo sacerdote y líder religioso ostenta el poder de los dioses, mientras que el emperador, sólo posee el poder terrenal. El último objetivo de los mexicas es la sobrevivencia y esto solo se logra a través del favor que los dioses les otorgan, y por lo tanto, a través de la figura mediadora representada por Tlacaelel.

Llegados a Mexico Tenuchtitlam, hizieron rreberençia los capitanes a Monteçuma y él se holgó en extremo de ber tantos cautibos y dixo a Çihuacoatl Tlacaeleltzin: “¿Qué os paresçe de la guerra <que> los mexicanos an hecho y traído tanto número de cautibos?” E díxole Çihuacoatl a Monteçuma: “No estemos agora en eso. Todos estos cautibos en horno de fuego delante de la estatua de Huitzilopochtli se quemem y consuman <en> lugar de sacrificio”. Y así fue luego hecho. (Crónica mexicana 123)

De esto se deduce no sólo la importancia de la religión en las decisiones políticas y militares del imperio, sino que también se pone de relieve el papel central del sacrificio humano en todos los ámbitos de la sociedad mexicana. Los sacrificios humanos se convierten así en el eje temático del texto.⁹⁴ Este ritual y las guerras floridas tienen una función económica fundamental:

Por manera que estas rre<n>tas y tanta de ella eran que en algunas partes los sojuzgauan los mexicanos con guerras, otros con este temor se dauan por vasallos y traía<n> de lo que <en> sus tierras tenían más preçiado y de mucho balor, y con esto estauan las despensas y almazenes de los mayordomos muy abasteçidas de todo género de cosas.

(Crónica mexicana 171)

Finalmente, estas descripciones del sacrificio articulan una narrativa de la sobrevivencia en la cual el sacrificio humano juega un papel fundamental puesto que es sólo a partir de él que la sociedad mexicana asegura su existencia. Desde su nacimiento, el pueblo mexicano vive y se justifica a partir del sacrificio y conforme el poder militar del imperio se consolida, la base religiosa lo hace también. La necesidad del sacrificio permea entonces todos los ámbitos de la cultura: la identidad del pueblo mexicano, su poder militar, su religión y su cosmovisión.

4. El ritual como vehículo del conocimiento.

Una de las características más importantes del texto de Tezozómoc es su hibridez. La Crónica de Tezozómoc se sujeta a las normas de la crónica europea pero también subvierte varios de sus elementos, por ejemplo, la Crónica mexicana sigue la norma historiográfica

⁹⁴ De acuerdo con Christian Duverger, la sociedad mexicana utilizó la práctica del sacrificio humano como un suplemento de fuerza y para darle al imperio los medios necesarios para su desarrollo. Es decir, que el sacrificio humano se convirtió en el elemento clave de la economía mexicana. Religión, economía y política estaban unidas por el ritual sacrificial. En La flor letal. Economía del sacrificio azteca. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005)87-109.

européa pero también se asimila a la forma de los anales mexicas. Hay además un grado de mestizaje castellano-náhuatl síntoma de un mestizaje cultural más amplio y complejo.

Por ejemplo, una de las características del texto más evidentes es la cantidad y variedad de términos en náhuatl que se encuentran a lo largo de la narración. Las citas en latín típicas de la crónica europea son aquí sustituidas por referencias a nombres de plantas, animales y alimentos así como términos de objetos típicos de la cultura nativa:

...y luego desenboluió lo que para tal rrey pertenesçiam que fue un xiuhhuitzolli, que es una xaqueta azul, y se la vistieron, y luego le aguxeran la ternilla de la nariz y le pusieron un pequeño y delicado pedaço de esmeralda muy delgada, y luego, hecho, le pone unas orexeras de oro delgado muy rrelumbrante, y luego le puso una banda en el hombro, <que> llaman matemecatli, y un matzopetzli, <que> <e>s como guante engarrafador de azero o manopla, y luego le ponen a las gargantas de los pies unos braçabetes, manera de puños de camisa (ycxitetuecuxtli), y luego le cobixan una manta de nequén azul, en medio pintado un sol de oro, <que> llaman xiuhayatl. (Crónica mexicana 248)

Por otro lado, según Díaz Migoyo existe la hipótesis de que el texto de Tezozómoc sea la transcripción inmediata de una traducción oral al hilo de la lectura de textos en náhuatl. Esto es evidente en los diálogos que dominan a lo largo del texto, la dramatización de los hechos y la marcada sintaxis del náhuatl que puede apreciarse cada vez que un personaje indígena toma la palabra. El uso de términos binarios unidos por la conjunción “y” para dar énfasis o servir como complemento es uno de las características que más resaltan:

Agora, amado hijo, os entrega este senado mexicano y nosotros, u<est>ros auelos y criados, que es el cofre çerrado de la esmeralda preçiosa de este valeroso ynperio. Le abéis de traer a cuestas y trauaxar con el cuerpo y el ánima, que agora os lo <en>tregan

abierto los mexicanos. Y le abéis de guardar, defender, acrecentar en mayor estado y señorío, que es Coatepetl tetzahuitl Huitzilopochtli, <que> le abéis de barrer su casa, templo y sus mandamientos, de los que suelen hazerle de grandes sacrificios [...] Y asimismo abéis de tener cargo de mirar por la gran laguna y acequias y ojos y manantiales de las aguas y dentro de lastierras y montes, <en> los llanos y desiertos, para <que> bos lo mandéis <que> lo hagan. (Crónica mexicana 268)

La inclusión de diálogos y el dramatismo de los hechos puede considerarse también como una influencia de la estética humanista en la escritura de Tezozómoc, la cual daba preferencia a la inventiva y a los diálogos como una forma de expresar más de un punto de vista.⁹⁵ Sin embargo, aunque es posible que ese aire de subjetividad de la Crónica mexicana pueda atribuirse a una influencia humanista, la cadencia y sintaxis del lenguaje responde a la naturaleza oral y de la narración.

Además se puede ver una influencia de los géneros de la tradición prehispánica en la obra de Tezozómoc, sobre todo de las composiciones conocidas como *tlahtolli*, término que significa palabra, discurso, relato, historia, exhortación. Este tipo de composiciones implican una búsqueda de conocimiento, intentan exponer ciertas ideas o acontecimientos y tenían una estructura definida.⁹⁶ Dentro de este género, está el subgénero de los *huehuetlatolli* o testimonios de “la antigua palabra”, en ellos se encuentra lo más refinado de la sabiduría y la retórica de los

⁹⁵ Paul Kristeller menciona el interés de los humanistas por darle un toque personal a sus obras a través de los diálogos. También señala su gusto por exagerar y jugar con la plausibilidad de las situaciones. En “Humanism,” The Cambridge History of Renaissance Philosophy (Cambridge: UP, 1988) 124-126. Lo que los humanistas tienen pues en común con Alvarado Tezozómoc es el gusto por una narrativa fluida en contraposición a argumentos rígidos.

⁹⁶ Cfr. León-Portilla, Miguel. “Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente”. Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Vol. I (Siglo veintiuno: México, 1996) 131-153.

antiguos mexicanos; los rasgos discursivos de los *huehuetlatolli* pueden observarse en los frecuentes paralelismos que se hace de un pensamiento o idea a lo largo de la Crónica mexicana. Además se encuentran también rasgos de los *teotlahtolli* o “palabras divinas” en el tono épico de la narración de Tezozómoc sobre los orígenes divinos del pueblo mexicana, la función de los dioses y el papel de sus gobernantes.

Finalmente está el subgénero del *in ye huecauh tlahtolli* o “relatos acerca de las cosas antiguas”, este tipo de composiciones son de contenido histórico, y después de la conquista consistían en la lectura de lo que estaba inscrito en los viejos códices y en su escritura en el alfabeto latino.⁹⁷ La peregrinación de los mexicas y la victoria sobre los pueblos de Anáhuac es un tema común en este tipo de composiciones. Pero además de todos estos rasgos de los géneros nahuas una de las características más relevantes para el análisis de la Crónica mexicana debido a su carácter performático, es la tendencia del *tlahtolli* a presentar escenas o exposiciones como una manera de iluminar una idea.

Uno de los elementos que más se asocia con la cultura mexicana es el ritual del sacrificio humano. Los ritos y ceremonias funcionan como difusores de símbolos y valores sociales y por lo tanto de un profundo conocimiento de la cultura y la memoria colectiva de la comunidad.⁹⁸

⁹⁷ León-Portilla explica que desde tiempos prehispánicos la transmisión de la historia se hacía de dos modos: a través de los códices y de la tradición oral: “En los centros de educación anexos a los templos donde se estudiaba la *ihmoloca*, ‘lo que se dice de algo o alguien’, las pinturas e inscripciones jeroglíficas de los códices eran el apoyo, con los puntos básicos de referencia, para la elaboración de ‘comentarios’, también especie de ‘lecturas’, que debían memorizarse sistemáticamente”. “Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente”. Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días Vol. I (Siglo veintiuno: México, 1996) 150.

⁹⁸ Enrique Florescano explica la función de los ritos y ceremonias como los transmisores de varios mensajes fundamentales de la cultura: identidad étnica, narrativas del origen y valores sociales. Además explica lo siguiente: “En esas ceremonias el canto, la danza, los discursos, la música y la escenografía que ornaba las plazas unían al individuo con la colectividad. Al participar en esos actos cada persona recibía los mensajes que emanaban de la ceremonia y se convertía, a su vez, en un transmisor de la memoria colectiva. De este modo, al repetir regularmente el simbolismo de la ceremonia en fechas precisas, el rito

Por ello, no es de sorprender que Tezozómoc incluyera al ritual sacrificial como uno de los temas centrales en su obra, puesto que este ritual representa en sí mismo la historia y el conocimiento sobre el origen del pueblo mexicana. Describirlo y representarlo significa retransmitir el mensaje original de ese ritual.

La tensión entre el mundo indígena y el europeo encuentra su espacio simbólico en el sacrificio y en su representación textual. La multitud de relaciones, historias y diarios escritos por europeos habían ya empezado un proceso de tipificación y categorización del nativo del Nuevo Mundo y su religión. El sacrificio humano había sido ya calificado como un acto salvaje que asimismo categorizaba al indio con el mismo adjetivo. Es difícil saber hasta qué punto Tezozómoc estaba consciente de la carga simbólica e ideológica de la narración de sacrificio, pero su texto representa la tensión entre dos discursos: el de la voz indígena que transmite el conocimiento de sus ancestros a partir de cuadros o escenas de gran dramatismo y el del discurso imperial y su proyecto colonialista y asimilador.

Enrique Florescano habla de un proceso de “desindigenización” presente en las historias escritas por indígenas y mestizos durante el siglo XVI. Florescano define el término como la pérdida de las categorías y valores indígenas para interpretar el desarrollo histórico y a la misma sociedad indígena.⁹⁹ Sin embargo, es evidente que en la *Crónica mexicana* la representación textual del sacrificio humano constituye un espacio simbólico de resistencia en el cual se reafirman valores de la cultura mexicana.

se convirtió en uno de los más fieles conservadores de las antiguas tradiciones entre las nuevas generaciones”. En *Memoria Mexicana* (México: Fondo de cultura económica, 2002) 237-239.

⁹⁹ Florescano, Enrique. *La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*. (INAH: México, 1985) 11-20.

El texto de Tezozómoc es el reflejo de una tensión entre etnografía y performance. Etnografía entendida como la descripción de los ritos y su interpretación desde una perspectiva eurocéntrica. Performance es la representación del rito como si se estuviera llevando a cabo en vivo, es una representación de la acción, de los movimientos y de los sentidos, es en suma una perspectiva que intenta darse desde dentro de la propia cultura que describe. La textualización del sacrificio representa una estrategia del sujeto colonizado para transmitir el conocimiento y la herencia del pueblo mexicana dentro de la cultura hegemónica europea. Dentro de la tradición oral mexicana y en general en todas las culturas orales, el ritual como elemento performático funciona como el vehículo que transmite un mensaje y el conocimiento intrínseco de una cultura.¹⁰⁰ Tezozómoc es el transmisor de este conocimiento y como tal se avoca a traducir el sacrificio al formato escrito.

La Crónica mexicana representa el texto más cercano al ritual del sacrificio humano tal y como se concebía en la sociedad mexicana. Las descripciones de los sacrificios humanos se insertan en el contexto de la cultura y religión indígenas: El acto no es mera crueldad sino un ritual que regenera, mantiene el orden y asegura la sobrevivencia del pueblo mexicana.

5. La secuencia performática del sacrificio.

Es gracias a Tezozómoc que es posible asomarse al aspecto performático de los sacrificios humanos. Mientras que los otros historiadores mestizos se dedicaron a condenar y emitir juicios de valor desde la moralidad cristiana, Tezozómoc transmite un conocimiento del sacrificio como acto ritual. Gracias a él conocemos la secuencia performática del sacrificio, el

¹⁰⁰ Según Richard Schechner, el conocimiento intrínseco que transmite el performance es característico de las tradiciones orales y es su principal medio de transmisión. Schechner incluye los rituales dentro de su definición de performance. En Between Theater and Anthropology. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 23-25.

efecto que el ritual tenía tanto en el espectador como en los participantes, el aspecto social y político, la interacción entre espectador y “actor” y cómo se transmitía el conocimiento ritual dentro de la cultura mexicana.

Tezozómoc no busca transmitir el conocimiento del ritual para ser actuado o representado por otros, aun así Tezozómoc revela mucho de la manera en que se representaban y se llevaban a cabo estos rituales, nos dice mucho sobre el lenguaje mismo del ritual. La acción o praxis en el sentido aristotélico cobra una importancia fundamental en la Crónica mexicana.

La representación del ritual del sacrificio enfatiza la “otredad” del amerindio. La representación textual del ritual es un “como si”, una manera de experimentar la cultura del otro a través de la vívida descripción de movimientos, sonidos, secuencias e incluso gestos.

Tezozómoc describe el preludio al sacrificio, a las personas invitadas, el gesto de los sacrificados al dirigirse al templo, la manera en que se sujeta a la víctima, los elementos kinésicos del ritual, la vestimenta de los sacerdotes, la comida que se prepara, etc. Son olores, sabores, texturas, sensaciones e imágenes las que invitan al lector a experimentar el ritual.

Por ejemplo, en el capítulo 32 se describen con lujo de detalles las preparaciones que el rey Moctezuma I hace para las festividades del *tlacaxipehualiztli*, una de las más importantes del calendario¹⁰¹. Tezozómoc describe desde la construcción del templo hasta el momento en que se celebra el ritual sacrificial principal. Los prisioneros de guerra primero deben erigir un templo y construir sus gradas, además se les encomienda a los de Azcapotzalco y Coyoacán la piedra sacrificial en donde habían de morir los prisioneros:

¹⁰¹ Isabel Bueno Bravo menciona que millones de personas de todos los rincones de Anahuac acudían y eran testigos de esta celebración. “El sacrificio gladiatorio y su vinculación con la guerra en la sociedad mexicana,” Gladius XXIX (2009) 185-204.

Y así, luego fueron llamados todos los pueblos comarcanos con piedra labrada de rostro, para <que>fuese todo el cu de esta piedra y por tres partes se subiesen y tuviesen tantos escalones como días del año [...] De manera que <en> las tres quadras de subida, la principal subida está frontero del sur, la segunda del oriente y la tercera al poniente y por el norte estaua, que començaua de allí con tres paredes, como una sala que estaua y miraua frontero del sur, y así su patio grande y plaça mexicana, toda çercada con çerca de piedra pesada de más de una braça de simiento y quatro estados del alto de las paredes, con tres puertas, las dos pequeñas la que está frontero del oriente y la otra del poniente, y la grande que está frontero del sur, que es allí la gran plaça y mercado (tiangles) de Monteçuma ” (Crónica mexicana 146)

La arquitectura y posicionamiento de las entradas del templo responde a la cosmología del pueblo mexicana, la cual ordena y divide las regiones del cosmos y señala las cuatro esquinas del universo. Es decir, a partir de la geografía y arquitectura del templo se transmite el conocimiento cosmológico implícito en ella. En esta geografía además de demarcarse los rumbos del universo, se ubica también su centro, la unión de los distintos niveles y direcciones. El templo constituye ese punto de unión, se convierte en el *axis mundi* y el ritual sacrificial adquiere también su valor simbólico¹⁰². Además de la afirmación del templo como lugar sagrado y ombligo del mundo, el sacrificio humano representa la recreación y ratificación del mito cosmogónico del pueblo mexicana.¹⁰³

¹⁰² Mircea Eliade explica el simbolismo religioso que tienen las ciudades y los templos así como el simbolismo arquitectónico del “centro” en El mito del eterno retorno (Emecé: Buenos Aires, 2001)11-15.

¹⁰³ Eduardo Matos Moctezuma relaciona el mito con el ritual y menciona: Una vez creado el mito por los hombres, tiene que trascender constantemente, por lo que la conducta social y el rito vienen a convertirse en el acto repetitivo de lo que aconteció en el tiempo mítico. En Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte (Fondo de cultura económica: México, 2000)50.

Posteriormente Tezozómoc hace referencia a la preparación de los sacerdotes en el ritual: “Abezaos a emborrachar y a enseñaros a aspar en parrillas a los esclavos, porque abemos llegado el tiempo y año que llaman tlacaxipelhualiztli tiempo de desollar y aspar en sacrificio a los vencidos en guerras” (Tezozómoc 147). En este pasaje es notoria la importancia que se le da al ensayo del ritual. Es importante también la función del texto como transmisor de instrucciones para una puesta en escena. El autor utiliza el verbo avezar, cuya definición según el Diccionario de Autoridades es: acostumbrar, enseñar y hacer que uno se habitúe a ejecutar alguna cosa naturalmente y sin repugnancia.¹⁰⁴ Este sentido enfatiza la cualidad iterativa de la preparación para el ritual sacrificial. El ritual es en ese sentido similar a una representación teatral en la que la perfección recae en la calidad de los ensayos y en la familiarización de los actores con su papel previos al evento público:

Y luego se començaron los sacerdotes a <en>sayar en cuerpos de bulto y lançar con presteza la sangre caliente y rroçiallo al ydollo diablo de piedra y ponerle el coraçón <en> la mano como si biuo fuera y de esta manera se ensayaron los sacerdotes ençima de la piedra pintada para el día señalado del sacrificio. (Crónica mexicana 147)

Esta similitud del ritual con un evento teatral enfatiza su inclusión dentro del campo del performance puesto que incluye una de sus características más importantes: la de ser un evento dinámico y no fijo. A pesar de la apariencia rígida del ritual sacrificial, en realidad éste es un evento que se ensaya, se arregla e incluso se recrea con cada representación. En ese sentido, el ritual se define como una manera física de recordar, de recomponer las piezas de un pasado ya perdido. No está de más decir que ese acto de recordar, no necesariamente significa representar lo que fue, sino representar lo que se hubiera querido ser. En palabras de Robert Schechner:

¹⁰⁴ R.A.E. Diccionario de Autoridades (Madrid: Gredos, 1763).

“Restored behavior offers to both individuals and groups the chance to rebecome what they once were –or even, and most often, to rebecome what they never were but wish to have been or wish to become” (38). De esto se deriva también que el pasado es tratado como un concepto vivo que siempre está en proceso de transformación. El ritual constituye entonces una recreación, y no simplemente una representación o reconstrucción de un evento mítico. La Crónica Mexicana es en ese sentido una construcción textual de la cultura mexicana.

En la narración de las festividades del *tlacaxipehualiztli*, Tezozómoc describe cómo los mensajeros de Moctezuma avisan y mandan llamar a los gobernantes de los pueblos comarcanos para ser testigos de los ritos sacrificiales en Tenochtitlan. El día del sacrificio principal, se lleva a los prisioneros a lo alto del templo para que canten y bailen al ritmo del tambor. Las descripciones de sonidos e imágenes es sumamente pormenorizada:

Començaron a cantar y bailar alrededor de la piedra rredonda, frontero del gran ydolo de piedra, untados todos los cuerpos de albayalde (tiçatl) y enplumados y por çima de las cabeças atados los cauellos como trançado, todos con sus pañetes (maxtlatl), y los sacerdotes asentados <en>sillas de hojas de çapotes verdes y todo el suelo sembrado de las mismas hojas de çapote y alrededor de la piedra <que> llaman amalocoyo. (Crónica mexicana 147)

Este es otro ejemplo de la teatralización en la narración. A pesar de haber sido traspuesto al formato escrito, todavía es posible admirar la recreación del evento como si se tratara de un espectáculo, dicho evento es rico en movimientos (los bailes de los cautivos alrededor de la piedra sacrificial), sonidos (el tambor, los cantos de los mismos cautivos), colores (el blanco del albayalde, el verde de las hojas de zapote), y formas (los cuerpos de los cautivos, su pelo trenzado, las plumas en sus cabezas). Asimismo Tezozómoc describe los trajes de los sacerdotes,

los cuales están vestidos a la manera de dioses con trajes que simulan animales: águila, tigre y lobo. Todos llevan espadas y rodela. Una vez descritos los trajes de los sacerdotes, la fase climática del sacrificio comienza:

Puesto el guasteco primero encima de la piedra rredonda, baxaua de lo alto uno llamado Yohualahua (Rriñe de noche), comiençan de bailar biniendo de medio lado para sacudirle golpe al guasteco, y le dan un cuero de lobo, que se pone el guasteco, y una espada sin nabaxa ni pedernal, sólo de palo, y comiença el de a pie a rrodealle y el guasteco asimismo a quererle dar, y esto bailando, siguiendo el uno al otro, y çañen al guasteco de una soga blanca, <que> llaman aztamecatl, y antes de esto le dan de beuer de un bino <que> llaman teuoctli, y andando de esta manera el uno en poz del otro. (Crónica mexicana 148)

Es evidente el nivel de detalle del ritual. Todo en él está codificado en un formato predeterminado pero flexible. Tezozómoc describe también lo que se hace dependiendo de distintos escenarios:

Y si es baliente el que a de morir en la piedra para bençer o matar al otro, muchas bezes se arroja de la piedra rredonda y, no le pudiendo herir al mexicano, se sube en un ynrouiso en la piedra, y quando algùn tanto se siente cansado el mexicano <que> conbata con el que a de morir, se desbía y baxa otro <en> su lugar y luego a porfia conbaten, y dándole gran golpe el mexicano en los lomos o pierna al guasteco y cae, luego en un ynrouiso, le arrebatan quatro y le tienden ençima de la piedra boca arriba; y biene luego el Yuhualtlahuan, nonbre que dize De noche se enbriagó, tra en las manos un nabaxón ancho de nabaxa y luego le abre en ymrouiso por el pecho y le saca el coraçón caliente y se lo dan y presentan al ydolo y la sangre del muerto lo rroçían, caliente como

está, al sol, y con la demás sangre untan el cuerpo todo del ydolo Huitzilopochtli; y luego ponen otro guasteco y con él <en>tra en campo, encima de la piedra biene, otro mexicano <que> llaman cuetlaxteohua, y por lo consiguiente haze las ceremonias del primero.

(Crónica mexicana 148)

También se describe lo que se hace al final del ritual. Se realiza el desollamiento, un rito postsacrificial. Según Robert Schechner, todo acto performático puede incluir actos de “calentamiento” que se realizan antes del evento mismo o actos que se realizan después del evento principal. En el caso de las festividades del *tlacaxipehualiztli*, el desollamiento forma parte de la fase final y uno de sus propósitos es el de hacer una transición entre el momento del performance a la realidad de la vida cotidiana.

Acabada esta fiesta <en>diablada, queriéndose despedir los preñcipales vasallos, les dan y hazen nuevas mercedes de ropas, armas, diuisas, y se despiden. Y los tales sacrificadores que pelearon primero con los muertos, asimismo les haze mercedes Montecuma de ropas, armas, devisas, maíz, frisol, legumbres y servicios <en> sus casas de los pueblos <que> vienen a servir a los mexicanos. Y los sacerdotes desuellan los miserables cuerpos de los muertos y se los ponen bisten, y las cabeças les ponen pegadas a las paredes del templo de Huitzilopochtli. (Crónica mexicana 148-149)

Es importante notar que estas descripciones se hacen en el tiempo presente, es decir, no como un suceso ya pasado. El ritual se narra como si fuera un espectáculo teatral, en el aquí y ahora. Más que un recuento del pasado, la narración del sacrificio se acerca más a un acto creativo. Esta dimensión imaginativa del discurso es una de las características de lo que Diana Taylor llama memoria cultural o “cultural memory”, es decir una práctica o un acto de

imaginación e interconexión, en la que un intermediario recuerda trayendo al presente un suceso colectivo.¹⁰⁵

La figura del intermediario es también una de las características que diferencian esta narración del sacrificio de otras escritas por europeos. A pesar de que Tezozómoc es parte del sistema colonial y utiliza la escritura como medio de transmisión del conocimiento indígena, este autor representa una figura que no sólo describe a la cultura del otro, es también parte de esa cultura y producto de ella. Su identidad cultural y racial importan, puesto que Tezozómoc es un observador de su propia cultura y en ese sentido funge como traductor del conocimiento de sus antepasados.

Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and in its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society. Rewritings can introduce new concepts, new genres, new devices and the history of translation is the history also of literary innovation, of the shaping power of one culture upon another. But rewriting can also repress innovation, distort and contain, and in an age of ever increasing manipulation of all kinds, the study of the manipulation processes of literature as exemplified by translation can help us towards a greater awareness of the world in which we live. (Lefevere, Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame vii)

En ese sentido, Tezozómoc es el intermediario que reescribe y reinventa el pasado de su pueblo y al hacerlo introduce una nueva forma de narrar la historia. En un sentido positivo esta

¹⁰⁵ Taylor, Diana. The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas. (Durham—London: Duke University Press, 2003) 82-86.

reescritura y reescenificación del pasado introduce innovaciones estéticas en el género historiográfico, pero por otro lado, esta reescritura constituye una manipulación que articula una imagen parcial de la cultura e historia del pueblo mexicana.

6. El espectador y el espectáculo.

Ya se ha explicado que el ritual del sacrificio humano forma parte del campo del performance y como tal puede ser analizado como espectáculo en su sentido más amplio. Sin embargo no se debe perder de vista el hecho de que este espectáculo está inscrito en un texto. Como se ha dicho anteriormente, la figura de Tezozómoc como narrador funciona como un intermediario entre la cultura europea e indígena, pero también funciona como un intermediario que traduce el performance al formato escrito, el evento al discurso histórico y los actores a personajes. Sin embargo, la función intermediaria de Tezozómoc es fundamental en la relación espectador-espectáculo, en este caso la estrategia discursiva de Tezozómoc es compleja y debe funcionar en diferentes niveles. Así mismo, en el texto se hallan diversos tipos de espectadores y distintos niveles en el posicionamiento del espectador.

En primer lugar, como narrador de la historia de su pueblo, Tezozómoc construye su autoridad basándose en su conocimiento de la lengua y la cultura mexicana. Aunque no se hace explícito en la *Crónica mexicana*, Tezozómoc establece en su *Crónica mexicayotl* que su historia se basa en el relato oral de los ancianos mexicanos que preservaron la memoria de su pueblo: "...yo mismo Don Hernando de Alvarado Tezozómoc que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma certifico y doy fe, de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación... ya que no es tan solo la boca de unos cuantos la relación que aquí comparo; por ello atribuyo el relato a los ya nombrados, a los ancianos que la ordenaran" (7-8). Consecuentemente, la voz testimonial

de esos ancianos en la Crónica mexicana es la que indirectamente describen el espectáculo sacrificial. La inclusión de esta voz en el texto tiene una repercusión importante puesto que el posible receptor del discurso oral, es decir el mismo pueblo mexicana, no es el lector europeo a quien el texto está dirigido. En otras palabras, en un primer nivel la Crónica mexicana tiene un doble receptor: el receptor indígena a quienes el discurso oral de los ancianos se dirige, y el receptor europeo a quien Tezozómoc se dirige.

En un segundo nivel, existen varios receptores o espectadores del sacrificio dentro del texto, pues el espectáculo del sacrificio no sólo iba dirigido a la masa congregada frente al templo, los mismos cautivos destinados al sacrificio eran partícipes y espectadores del ritual. En una de las escenas más reveladoras del efecto que este espectáculo tenía sobre los cautivos y a través de la voz de los antiguos ancianos mexicanos, Tezozómoc muestra claramente el sentimiento de este grupo de esclavos en su camino a la piedra sacrificial:

Y con esto, comenzó de marchar el campo y Moctezuma a la postre de todos. Ya los esclavos presos estaban cautivos estaban puestos en dos rringleras, <que>, comenzando a <en>trar por Maçatlan, comiençan luego los pobres cautiuos a dar siluos con dolorosas bozes y cantan muy alto <en> su lengua, <que> hera grande compasión y lástima hazelles cantar contra su voluntad. Y los que abían quedado, biexos y sacerdotes, <en> la ciudad comiençan de rresonar ençima de el templo de Huitzilopochtli las cornetas de caracol y alabales <en> todos los templos de los dioses. (Crónica mexicana 376)

A partir de esta escena, no es difícil imaginar el escenario que dichos cautivos tuvieron frente a ellos: el gran Templo Mayor en cuya cima se encontraban un grupo de sacerdotes tocando los caracoles y atabales en espera de su llegada. Tezozómoc le da una pista al lector de las emociones de estos cautivos en la descripción de sus cantos realizados con “dolorosas voces”

y en el efecto que crea en los demás espectadores: “era de grande compasión y lástima”. Por otro lado, en esta misma cita aparece también otro tipo de participante del ritual: los sacerdotes que oficiarán el sacrificio. Éstos también aparecen en la escena tocando varios instrumentos y a la vez son espectadores desde lo alto del templo de la peregrinación de los cautivos. Finalmente toda esta escena es a su vez observada por la comunidad, la cual también juega un papel importante a pesar de no adoptar un rol activo como el de los otros participantes.

El templo y la localización de todos los participantes es fundamental en la inclusión del espectador como elemento del ritual. La narración de Tezozómoc enfatiza la arquitectura de los templos dedicados a las deidades mexicas y la colocación de los sacerdotes y la piedra sacrificial en lo alto de dichos templos, pues muestra claramente que todas las acciones relacionadas con el sacrificio eran observadas por toda la comunidad.

A partir de este ejemplo, es evidente que este evento tiene más de un tipo de público, primero el ritual se realiza frente a la población mexicana como acto de expiación y ofrenda, pero también este ritual busca tener un efecto en los mismos cautivos pues funciona como acto de intimidación y sometimiento. Además el sacrificio humano también se presenta como un espectáculo de intimidación para los pueblos de estos cautivos que no están bajo el poderío mexicano. El espectáculo del sacrificio tiene como objetivo mostrarles a los dirigentes de estos pueblos cuál es la suerte que corren los enemigos del imperio. Esto se observa particularmente en la ceremonia de coronación del rey Ahuitzotl, quien invita a los reyes de Tlaxcala, Huexotzingo, Cholula y Michoacán a ser testigos de su coronación y de la ceremonia sacrificial a Huitzilopochtli “para que lo vean los que son nuestros convidados de la muerte de sangre cruda de nuestros enemigos” (*Crónica mexicana* 282)

Pero además del “público” mexicana Tezozómoc incluye a los españoles como espectadores cuando en los últimos capítulos narra la llegada de los europeos a Tenochtitlan. Para los españoles el ritual sacrificial representa el horror y la barbarie. Tezozómoc hace una relación entre el momento del sacrificio y la reacción de los españoles al encontrar el resultado del ritual:

...quando binieron a esta Nueva España los españoles, antes del rrebelión de México, subieron a lo alto del cu ocho soldados españoles y contaron aber en las paredes sesenta y dos mil calabernas de los bençidos y sacrificados en guerras, cosa espantosa de beer tan gran crueldad <en> sus próximos. Esto sucedió y fue comienzo de esto rreynado Huehue Monteçuma, al quinzeno año de su rreynado en Tenuchtitlan. (Crónica mexicana 149)

En esta cita resulta obvio el repudio de los españoles hacia el ritual mexicana. Es interesante ver que Tezozómoc introduce a los españoles en la escena cuando el evento ritual ha finalizado. Los españoles presencian la escena subsiguiente al evento y son espectadores de un espectáculo muy diferente al que presenció el pueblo y los dirigentes indígenas. Los españoles además son incapaces de interpretar el hecho como un evento sagrado, pues a diferencia de los mexicas y los demás pueblos indígenas de América, no están familiarizados con el contexto en el cual se realizan estos rituales.

Evidentemente esta diversidad de espectadores tiene como consecuencia una diversidad de efectos y de interpretaciones. Una de las características del performance, y dentro de esta categoría, el ritual, es que los espectadores no son solo observadores pasivos de un espectáculo. Los espectadores tienen un papel importante en el performance. Como lo muestra Tezozómoc en su narración de los cautivos camino al sacrificio, en el ritual sacrificial mexicana celebrar el

sacrificio ante un público es de fundamental importancia.¹⁰⁶ Además en la composición del ritual el principal beneficiario es el espectador mismo, puesto que alcanza cierto beneficio o conocimiento al ser testigo del sacrificio. Los mismos españoles son beneficiarios de este ritual aunque de manera muy distinta a la de los pueblos indígenas. Los españoles adquieren un conocimiento que usan para posteriormente justificar la conquista y colonización de estos pueblos.

Por otro lado, es necesario no perder de vista el hecho de que este ritual es una representación textual y por lo tanto el lector puede considerarse como el último y más importante espectador y se diferencia de los otros tres tipos de espectadores de varias maneras. En primer lugar la comunidad o el público que presencia el acto en vivo, es un participante más en el ritual, en cambio, el lector toma el papel de un crítico y está influido por un contexto cultural y religioso diferente. El lector, a pesar de ser absorbido por la acción, está separado del evento geográfica y temporalmente.

El lector tiene la ventaja de poder ser espectador de todos los participantes del ritual: sacerdotes, las víctimas y los asistentes al evento. Este espectador, por su perspectiva abarcadora, tiene la habilidad de juzgar, criticar y a fin de cuentas aceptar o rechazar el evento del cual es testigo a través del texto. Tezozómoc, como autor y en cierto modo “director” del performance, está consciente de este público y por lo tanto sus estrategias discursivas están dirigidas a este espectador.

¹⁰⁶ Richard Schechner explica el papel del público en eventos performáticos como el ritual: Spectators at transformation performances usually have a stake in seeing that the performance succeeds. Often they are relatives of the performers or part of the same community. Thus, in transformation performances the attention of the transported and that of the spectators converge on the transformed. This convergence of attention and the direct stake spectators have in the performance- is why so many transformation performances use audience participation. En *Between Theater and Anthropology*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 131-132.

Como lectores aprendemos lo que se espera de este espectáculo y de los participantes en él. Tezozómoc examina las experiencias y acciones de los participantes, desde los que dirigen la ejecución y ensayo del ritual hasta las víctimas y los espectadores. Obviamente los espectadores frente a quienes se realiza el ritual conocen las reglas y sus expectativas culturales coinciden con lo que ven. Sin embargo, el lector del texto se encuentra fuera de la realidad y la sociedad mexicana. Como ya se ha mencionado, el texto no está dirigido al común del pueblo mexicana, sino a un público europeo que poco sabe del contexto político, social y religioso de esta experiencia.

Por ello es fundamental el papel que tiene Tezozómoc como intérprete de la cultura autóctona pues al traducir el ritual sacrificial como una representación performática está transfiriendo no solo ideas o conceptos abstractos, sino que está transfiriendo la experiencia del ritual con todos los elementos sensoriales que conlleva. Peggy Phelan, en su artículo “The ontology of performance” señala que una de las características del performance es que no puede ser reproducido integralmente, sin embargo el intento por representarlo evoca una promesa para el lector “to learn to value what is lost, to learn not the meaning but the value of what cannot be reproduced or seen (again)” (152). A partir de su acto de traducción, Tezozómoc actualiza un evento ya perdido y aunque no logra una completa transferencia de significado sí transmite el valor de lo perdido.

Sin embargo, el intento por reproducir el ritual se vuelve indispensable en la Crónica mexicana. Sin la representación de Tezozómoc del escenario del ritual sacrificial con todos sus elementos y fases este evento se reduce a un evento ininteligible y exótico y la experiencia tan compleja del rito se reduce a un acto bárbarico. Este acto solo se vuelve inteligible para aquél que experimente el ritual como un performance para así ser partícipe, aunque no en toda su integridad, de la cultura y el pensamiento indígena.

Por otro lado, para el pueblo mexicana los rituales sacrificiales recrean la historia y el origen del pueblo mexicana, una historia de sobrevivencia y sacrificio. El ritual encarna el significado y reafirma los valores de un pueblo errante. Sin embargo, en un contexto más amplio el ritual sacrificial juega un papel fundamental dentro de la historia colonial, puesto que la historia de este pueblo es también una historia de conquista y subyugación de otros pueblos. La Crónica mexicana revela a través de la narración del sacrificio el performance de la conquista, narra la historia y los mecanismos del poder y en ese sentido el texto funciona como un puente de comunicación entre dos potencias colonizadoras.

El sacrificio humano como espectáculo del poder resulta particularmente importante en este contexto colonial, ya que el uso de la violencia por parte del pueblo mexicana como forma de control social y político significaba una amenaza para el proceso colonizador europeo. Para colonizar, España tenía que establecer el monopolio de la violencia y hacerla legítima. Hasta ese momento el imperio azteca era el gran poseedor de ese monopolio a través de las guerras floridas y el sacrificio humano, el cual legitimaba y justificaba la violencia y era la forma en que los mexicas mantenían el control de su territorio. Por ejemplo, en la Crónica mexicana Tezozómoc muestra hasta qué punto el pueblo mexicana dominaba e intimidaba a los pueblos comarcanos que estaban bajo su poder. En el camino hacia una batalla, los mexicas hacen alarde de su poder frente a los pueblos bajo el control del imperio: “Y <en> los pueblos que llegauan y no los rreçibían con comidas y rregalos, dexáuanlos rrobados, que cosa alguna dexauan, y aun los matauan con enoxo, cosa de tanta crueldad” (177).

El tema de la guerra es también de fundamental importancia en la articulación de este discurso del poder. La guerra mexicana se describe en términos europeos y se enfatizan los principios renacentistas de gloria y fama:

Otro día los quatro capitanes mexicanos, Tlacateccatl, Tlacocheccatl, Cuauhnochtli, Tilancalqui y con ellos el otomí y cuachicme, adelantados primeros <en> las guerras, y hazen al campo un largo parlamento, práctica muy eloquente, tocante <en> la onrra, gloria que en semejante ocasión se alcanza mediante balor y esfuerço y ayuda grande de Huitzilopochtli, abiéndoles amonestado la pobreza y miseria de sus casas, mugeres, hijos, hermanos, padres, madres deudos, parientes, y como era llegado el tiempo de abentajar en rriquezas, rrenta, esclauos, onrra y fama. Y con esto, animando los mançebos nobeles, y a los biexos soldados codiçia de rriquezas, bienes, esclauos, poniéndoles muy balerosos ánimos, poniéndoles nombres de águilas rreales, leones osados, tigueres abentaxadores, chichimeca, gente de ellos deçindientes, benedizos, temidos <en> todo el mundo presente.” (Crónica mexicana 178)

Desde el punto de vista de un lector español, el espectáculo que narra la Crónica mexicana es la de un pueblo excesivamente eficaz en el dominio y administración de la violencia.¹⁰⁷ Tezozómoc narra paso a paso cómo el imperio mexicano fue formando su discurso de poder y dominio. De la narrativa de la sobrevivencia del pueblo mexicana se pasa a una justificación militar y a la afirmación de la guerra como su propósito y destino: “pues otra cosa no es su fin de los mexicanos sino esta bitoria en guerras ganado, y no estar asentados haciendo ofiçios mujeriles a escuras” (Crónica mexicana 177)

¹⁰⁷Rocío Cortés identifica al lector de la Crónica Mexicana como un lector europeo: “La Crónica mexicana se dirige a una audiencia europea/criolla, no solo por escribirse en español, sino también, como se ve en el siguiente capítulo, por las explicaciones que el narrador suple sobre conceptos y prácticas de la cultura mexicana. Además, su transcripción utiliza un formato híbrido de crónica-historia influido por las prácticas historiográficas europeas. Su enfoque principalmente es la política guerrera que estableció la grandeza de Tenochtitlan”. En Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica Mexicana y Crónica Mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc. (Diss. University of Wisconsin-Madison, 1998)133.

La exaltación del pueblo mexicana como pueblo guerrero es evidente y constante en la obra de Tezozómoc. El espectáculo de la guerra encuentra su punto culminante en el regreso victorioso del ejército mexicana:

Y a una jornada antes de entrar en Mexico Tenuchtitlan <en>biauan mensajero a Monteçuma dándole cuenta como venía su ejército victorioso, triunfante, e que todos los más traían esclavo para su servicio, fuera de los que habían de ser sacrificados a Huitzilopochtli (Crónica mexicana 179)

Finalmente, se hace una conexión entre la guerra y la religión. El sacrificio humano cierra el ciclo del espectáculo. Tezozómoc muestra la íntima relación entre el acto ritual y la guerra y muestra también que para el pueblo mexicana uno no puede existir sin el otro:

Y otro día llamó Monteçuma a Çihuacoatl Tlacaeltzin, díxole: “Páreseme, si os parece a vos, que con estos de Guaxaca hagamos gran sacrificio a Huitzilopochtli, pues beis lo mucho que por nosotros haze y siempre somos bençedores <en> las guerras y mediante él tenemos tantos vasallos, pueblos, rentas, riquezas” (Crónica mexicana 180)

Tal vez por eso el ritual no solo les pareció salvaje a los españoles sino que formó una parte fundamental de las historias y relaciones que narraban las costumbres indígenas, pues los españoles reconocieron su poder de coerción político y social. Los españoles entendieron que el poder dependía de quien ejercía el monopolio de la violencia legítima y el espectáculo del sacrificio mostraba precisamente eso. El espectáculo representado frente al lector español cuenta la historia del uso religioso y místico de la violencia. En suma, muestra el uso calculado de la violencia como una fuerza que estructuraba la sociedad mexicana e instrumento de intimidación.

7. Ritual y memoria.

Tezozómoc, como ya se ha mencionado, funciona como el intermediario que regula el flujo de información y que “traduce” la historia, la religión y la cultura del pueblo mexicana al lector español. Pero el proceso de traducir y transmitir la historia del pueblo mexicana se da a diferentes niveles: se traduce la oralidad a la escritura, el evento ritual-performático al evento discursivo y en el último nivel se traduce la cultura indígena al formato cultural europeo.

La importancia categórica que Tezozómoc le da al sacrificio humano en su obra es prueba definitiva de que este ritual es el elemento que encapsula la memoria de la nación mexicana¹⁰⁸. Como ya se ha visto, el sacrificio humano funciona dentro del texto como vehículo de la identidad del pueblo mexicana, como afirmación de su poderío y como explicación de los valores e ideología de su sociedad. El ritual es en la *Crónica mexicana* un sinónimo de memoria, sin embargo, como también se ha mostrado, su representación textual problematiza la transmisión de esta memoria. Enrique Florescano habla de esta complicación en la narrativa colonial y en su opinión la memoria de los pueblos indígenas perdió su riqueza de significados:

A partir de la puesta en letras del mensaje ideográfico de los códices, el texto histórico indígena adquirió un sentido unívoco que no tenía antes. Esta nueva escritura de la historia rompió la antigua relación entre los ideogramas del texto indígena y su explicación por los intérpretes del mismo, que era una combinación rica de desciframiento, glosa y comentario oral, un vaivén incesante entre el contenido de las pictografías y la digresión creativa, siempre renovada y cambiante. (La memoria y el olvido 13)

¹⁰⁸ Defino el concepto de memoria en el sentido que Enrique Florescano le da, es decir como los testimonios que tienen como objetivo la recuperación de los orígenes y las imágenes que los pueblos mesoamericanos elaboraron de su pasado. Cfr. *Memoria Mexicana* (Fondo de cultura económica: México, 2002)9.

Por su parte, Peggy Phelan describe el problema de la transmisión de significados del performance de la siguiente manera: “performance occurs over a time which will not be repeated. It can be performed again, but this repetition itself marks it as “different.” The document of a performance then is only a spur to memory, an encouragement of memory to become present” (146).

Sin embargo, aunque es innegable que la escritura borró gran parte de la complejidad de la memoria y pensamiento indígenas, es cierto también que la Crónica mexicana abre una rendija a ese conocimiento. La memoria indígena es oral y performática, y la obra de Tezozómoc reproduce una parte de esa dimensión de la historia de su pueblo. El evento performático del ritual sacrificial y su representación en el texto ofrece un tipo de conocimiento faltante en la mayoría de los textos coloniales, el performance en el texto es una manera de entender al otro que no puede traducirse completamente al formato escrito pero que paradójicamente está ahí, listo para ser recreado en la imaginación del lector.

La narración de los rituales sacrificiales es por lo tanto lo más auténtico al pasado indígena que cualquier otro elemento del texto porque es lo único que se resiste a la domesticación de la escritura. El ritual además de constituir la transmisión de un conocimiento, es fundamentalmente la transmisión de un comportamiento, a través del cual nos es revelada una ideología y una visión del mundo que no puede ser explicada en un discurso lineal como el de la escritura.

La restauración del ritual sacrificial en el texto articula principalmente la memoria de un pueblo guerrero. El sacrificio humano es la liga que une al ritual con la identidad guerrera de los mexicas. Esta idea se refleja en boca de los sacerdotes mexicas al momento de nombrarse al nuevo emperador Tīçōçic como líder de los mexicas:

Pues ya, señores, tenemos rrey, está hecha cabeça otra bez de este ymperio, conbiene <que> se haga una solene conquista, pues es la primera empresa que haze el rrey para el acrecentamiento de la onrra del tetzahitl Huitzilopochtli con los cautiuos que della rresultaran. (Crónica mexicana 251)

Tezozómoc retrata al pueblo mexicana como un pueblo que vive y sobrevive de la guerra. En ese sentido, el sacrificio humano ilustra la necesidad del imperio mexicana por hacer la guerra a otros pueblos y capturar víctimas para derramar su sangre y mantener el ciclo de vida activo. La historia que se cuenta a partir del sacrificio y la guerra es la historia de un pueblo que se alimenta de la energía de los propios hombres para mantener la maquinaria del universo en acción pero ilustra también la filosofía guerrera de la élite mexicana:

Y agora venimos a pagar n<uestra> obligación del señorío mexicano, que es prestado y es de el tetzauitl Huitzilopochtli lo que gozamos, comemos, bestimos, calçamos, la rrosa, perfumaderos. Agora es tiempo <que> lo gratifiquemos con las propias bidas. (Crónica mexicana 253)

La memoria del pueblo mexicana en la obra de Tezozómoc no se lee, sino que se recrea de manera más palpable con todos sus gestos, colores, olores y movimientos a través de la representación performática del sacrificio. Si se analiza el ritual del sacrificio en una de sus múltiples funciones, por ejemplo como proceso de actualización del evento mítico del surgimiento de Huitzilopochtli como el Dios más importante del panteón azteca, es evidente esta cualidad. El sacrificio humano es un performance del triunfo de Huitzilopochtli y como ritual intenta reconstruir ese evento y traerlo al presente. Esa función del ritual del sacrificio es la misma función que tiene el texto de Tezozómoc, pues éste “actualiza” o “revive” todos esos eventos a través del texto, a través de la escritura. Sin embargo, la transmisión de la memoria del

pueblo mexicana reside en la lectura y en la imaginación del lector. El texto de Tezozómoc funciona un objeto simbólico en espera de ser decodificado.

En ese sentido el sacrificio humano en la Crónica mexicana es un evento ambivalente, se puede analizar como un objeto literario dentro de la narrativa, pero también como objeto escénico, o como un objeto intermedio, como el espacio liminal colonial del que habla Homi Bhabha. El sacrificio humano en la obra de Tezozómoc es ambivalente también por su cualidad de objeto simbólico inacabado, puesto que el ritual sólo llega a su fin cuando se representa frente a un espectador, en este caso el lector del texto. Como todo performance, el ritual adquiere su total significación cuando ha cumplido su propósito de afectar al espectador.

El concepto de memoria que se refleja en la Crónica mexicana es en fin una memoria encarnada, una memoria en acción representada en el sacrificio:

Y dixo el Çihuacoatl a Monteçuma: “Mirá, señor, que xamás abrá de faltar memoria de vuestro rrenombre para siempre como bos acabastes, como tal Monteçuma Ylhuicamina, rrey de los mexicanos y de todo el mundo hasta oy bisto por nosotros, el templo de Huitzilopochtli y acreçentando sus sacrificios de sangre caliente y de n<uest>ro balor y memoria de buestros padres y conçexeros que somos nosotros, que, <en> fin, oy que mañana, diez, veinte días y muchos años, todo se acaba, mas la memoria es perpetua y abrá para siempre memoria de nosotros” (174)

Memoria y sacrificio son conceptos unidos. Tezozómoc pone en boca Cihuacoatl, el máximo sacerdote mexicana esta consigna: mientras que exista memoria del sacrificio perdurará también la memoria del pueblo mexicana. Tezozómoc transmite el concepto de memoria de sus antepasados pero también refleja algo más sobre el significado de esa memoria en la historia universal. Si la memoria se recrea en el ritual y el ritual es un concepto vivo y cambiante,

entonces la historia lo es también. Según Robert Schechner la historia no es lo que pasó sino lo que se codifica y se transmite a través del performance. En el caso de la Crónica mexicana esto es más cierto que nunca pues la memoria del pueblo mexicana vive en el ritual, un ritual cambiante y sujeto a la interpretación del espectador. Gracias a la intermediación de Tezozómoc, esta memoria logró ser transmitida a pesar de los estragos de la conquista y de la opresión de la escritura y la cultura europeas.

8. Legitimidad, campo y traducción.

Como hablante nativo del náhuatl y como conocedor de la cultura mexicana, Tezozómoc reclama su autoridad en el campo historiográfico incorporando nuevos conocimientos sobre el pasado de su pueblo e incluyéndolos en el corpus occidental de textos históricos. Tanto en México como en el Perú, el conocimiento de las lenguas indígenas se consideró decisivo para acceder a la realidad histórica. Por lo cual, el dominio de la lengua original de las fuentes históricas se hizo imprescindible para la agencia historiográfica de cualquier autor que escribiera sobre el mundo indígena y determinante en la nueva posición historiográfica. Fernando Horcasitas señala la importancia de la lengua náhuatl en la conquista de la Nueva España:

Consumada la conquista de la capital en 1521 ninguna expedición española saldría hacia Oaxaca, Michoacán, Chiapas o al norte de la Nueva España sin llevar consigo hablantes del náhuatl. Los misioneros –franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas- siguieron más tarde el ejemplo de los conquistadores [...] La lengua mexicana resultó la llave que abrió, para los españoles, las puertas de muchas regiones de Mesoamérica, despejando el camino para la conquista material, cultural y espiritual. (50)

Como se mencionó en el primer capítulo muchos de los autores de historias sobre el Nuevo Mundo en lugar de colocarse en las posiciones de más prestigio o legitimidad ya existentes en la península eligen posicionarse en los espacios más riesgosos del campo, y desde ahí tratan de reformular y redefinir la manera de escribir historias. En ese sentido, Tezozómoc representa una nueva posición en el campo historiográfico americano, el del historiador nahuatlato. Gracias al valor que los humanistas desde la península le dieron al conocimiento de las lenguas originales y a su capital simbólico como descendiente de la nobleza azteca, Tezozómoc logra reclamar su lugar dentro del círculo de historiadores del Nuevo Mundo.

Sin embargo la innovación que introduce Tezozómoc dentro del campo no sólo se reduce al conocimiento del náhuatl sino al método historiográfico que utiliza basado en la expresión performática del ritual sacrificial azteca. Esta textualización del sacrificio representa una redefinición del concepto de historia; la historia ya no solo es como lo afirmaron los clásicos “testigo de los tiempos, luz de la verdad, mensajera de la antigüedad y maestra de la vida”, la historia es ahora también una traducción de la cultura.

Tezozómoc hizo llegar la fama del pueblo mexicana a una audiencia mayor que la que habla náhuatl, a Tezozómoc le interesaba hacer saber al europeo de la grandeza de la civilización azteca y para ello, no sólo realizó una traducción lingüística, sino una traducción cultural en la que el ritual y la religión conformaban el centro de su argumento. La falta de modelos lingüísticos y conceptuales del español hacen difícil la traducción de la religión azteca a los modelos de la cultura europea sin embargo el uso que los humanistas hacen de la retórica y la oratoria clásica sirve de vehículo para lograr que el lector sienta una afinidad emotiva con el indígena y su cultura.

De acuerdo con Cicerón en De oratore, para que un discurso sea efectivo es necesario mover los afectos de los oyentes entre los que se encuentran el amor, el odio, la ira, la envidia, la misericordia, la esperanza, la alegría, el temor y la tristeza. Tezozómoc busca infundir el amor en su auditorio de lectores europeos como una manera de extender un puente de entendimiento hacia el otro. Cicerón afirma en boca de Antonio en De oratore que “se concilia el amor cuando defendemos una causa útil a los que nos oyen, y cuando trabajamos por hombres buenos y útiles, o que al menos lo sean para el auditorio, porque esto nos concilia amor, y más aprovecha la esperanza de la utilidad futura que el recuerdo del beneficio pasado”. (II, L) Y eso es precisamente lo que intenta hacer Tezozómoc, los métodos y pautas humanistas para la transmisión de la historia y la traducción son adoptadas por éste como un medio para la representación del ritual sacrificial azteca que mostrara la perspectiva mexicana sobre su propio pueblo ante un público europeo. Tezozómoc presenta a la cultura indígena en una luz positiva para que así el lector condone e incluso entienda las cuestiones más controversiales de su religión como lo son los sacrificios humanos.

A diferencia de otros agentes en el campo, como Oviedo o Motolinía, Tezozómoc se vale de su habitus y capital cultural único para inaugurar una nueva posición en el campo historiográfico. Tal como lo define Bourdieu, habitus es un esquema de percepción y apreciación interiorizados por el autor, a su vez, es una serie de principios para actuar o percibir la realidad (Intelectuales, política y poder 42). El habitus de Tezozómoc es la perspectiva indígena con la que narra la historia del pueblo mexicana, y su capital cultural consiste principalmente en ser descendiente de la nobleza mexicana. Tezozómoc afirma este nuevo espacio desde la posición de historiador nahuatlato que ocupa y a partir de su disposición como conservador de la memoria

mexica e intérprete de su propia cultura. Al inaugurar esta nueva posición Tezozómoc apela por la transmisión del pasado mexicana y legitima su historia.

Conclusión.

La conquista y colonización del Nuevo Mundo es un evento que dio lugar a la actualización del campo historiográfico. Las campañas de exploración y conquista de México durante el siglo XVI fueron el origen de un proceso de transformación y redefinición de la historia como género y de los concretamente la representación sacrificios humanos constituyeron el nudo temático de desencuentro y un espacio textual que disparó el lado imaginativo de la expresión histórica en el Nuevo Mundo.

En esta tesis he mostrado cómo se redefine el género historiográfico en el Nuevo Mundo a partir del tratamiento de los sacrificios humanos en los textos que narraron la conquista y colonización de México durante el siglo XVI. He explicado cómo el modelo retórico e historiográfico humanista sirvió como base para la articulación de una nueva historiografía en los textos de los cronistas de Indias. También he demostrado que los cronistas de Indias adoptan actitudes anti-hegemónicas las cuales se ven representadas en sus textos a partir de nuevos métodos, preceptos y valores en la escritura de la historia. Estas actitudes y reformas constituyen la manera en que estos autores buscan y legitiman su posición en el campo intelectual americano. Asimismo, he explicado el papel que los sacrificios humanos juegan en la articulación de tres posiciones fundamentales en el campo historiográfico: la del conquistador o voz oficial del imperio, representada por Gonzalo Fernández de Oviedo; la del evangelizador, representada por Motolinía y la del historiador indígena, representada por Tezozómoc.

En la Historia general de Gonzalo Fernández de Oviedo la representación de los sacrificios humanos sirve para redefinir el papel del historiador como un agente capaz de interpretar los signos de la voluntad divina en la historia universal. Además su texto sugiere un

concepto de historia en el que la imaginación y la dramatización juegan un papel fundamental en su interpretación. Por último Oviedo pone de manifiesto que el campo historiográfico, aunque sea el género que se dedica a la búsqueda de la verdad, es un campo irremediabilmente subordinado al campo del poder político y económico.

En la Historia de los Indios, Motolinía explota la dimensión performática del ritual sacrificial para hacer un comentario sobre la evangelización al mismo tiempo que construye un discurso de la diferencia ambiguo. Muestro que la representación de los rituales sacrificiales en el texto de Motolinía intentan presentar un proceso de evangelización viable y pacífico a través de una serie de comparaciones con los ritos cristianos, pero al hacer esto, el texto revela también una paradoja y una consecuencia ética que Motolinía no es capaz de aceptar: la de la legitimidad de la religión azteca.

Hernando Alvarado Tezozómoc en su Crónica mexicana presenta la memoria del pueblo mexica en acción representada en el sacrificio. Tezozómoc funciona como el intermediario que traduce su propia cultura al lector europeo a través de una textualización del rito sacrificial para mostrar los valores y los principios bajo los que se regía la cultura azteca. Al hacer esto Tezozómoc reclama una posición en el campo historiográfico americano como un agente que conoce a profundidad los valores y prácticas culturales del pueblo azteca.

Oviedo, Motolinía y Tezozómoc dan origen a tres posiciones fundamentales en el nuevo campo historiográfico americano. Oviedo ocupa una de las posiciones de más prestigio por ser el primer historiador oficial de Indias, en ese sentido Oviedo posee la legitimidad dada por la corona española. Motolinía inaugura la posición del historiador-evangelizador puesto que es uno de los doce primeros frailes en llegar a territorio azteca y el primero en estudiar a fondo los rituales y religión de los indios de la Nueva España. Tezozómoc por su parte ocupa el papel de

intérprete de la cultura indígena, y más concretamente del pueblo mexicana, el cual dominó una gran parte de Mesoamérica y cuyos ritos formaron la base del gran imperio azteca.

Como lo mencioné en capítulos anteriores, el lado imaginativo y la expresión estética de la historia cobra una mayor relevancia cuando se narran los sacrificios humanos aztecas. El problema planteado por el humanismo entre expresión y significado y la idea de la elocuencia como la manera más eficaz de revelar una verdad es aplicado por los historiadores en sus descripciones de los rituales amerindios. Estas descripciones adquieren un aspecto “performático” que en cada texto cumple una función acorde con los valores de su autor, desde ahí cada historiador establecerá su postura y posición en el campo historiográfico y articulará una innovación en dicho campo. Oviedo reforma la escritura de la historia al cuestionar la idea de la verdad de una sola voz, en su comentario metahistoriográfico y en la dramatización de la historia como medio para revelar la verdad histórica, Motolinía presenta la historia como un espectáculo de evangelización y Tezozómoc introduce el concepto de historia como traducción de la cultura.

Estos tres historiadores produjeron formas historiográficas nuevas y sus textos son el fundamento sobre el cual otros historiadores basarán sus propias posiciones, a veces retomando las mismas ideas y principios pero sobre todo debatiéndolas. Por ejemplo, Torquemada y Mendieta basarán sus propias historias en los textos de Motolinía, pero también Fray Bernardino de Sahagún y Fray Bartolomé de las Casas establecerán sus posiciones oponiéndose a las ideas de Motolinía y Oviedo. A su vez, autores como Bernal Díaz propondrán su propia poética del sacrificio como una manera de oponerse a la perspectiva de otros historiadores y conquistadores y a la política de la corona española con respecto a la encomienda. Es decir, que el campo historiográfico americano tiene su origen en las tres posiciones que mencioné pero es un campo con un número indefinido de posiciones. Es por ello que el analizar el tratamiento de los

sacrificios humanos en los textos de otros historiadores dará más luz sobre las dinámicas del emergente campo historiográfico en el Nuevo Mundo.

En síntesis, he mostrado que los historiadores de Indias no sólo fueron innovadores en relación al contenido de sus textos sino en el hecho de que las nuevas interrogantes filosóficas y metodológicas que proponen implican una redefinición del concepto mismo de historia. Al incorporar las estrategias narrativas y los principios humanistas antes mencionados a su narración sobre los ritos y culturas indígenas, los primeros historiadores de la conquista del Nuevo Mundo inauguran una nueva poética y el origen de un campo historiográfico propiamente americano.

Fuentes citadas

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. Crónica mexicana. México: Leyenda, 1994
- . Cronica mexicayotl. México: UNAM, 1975
- Alcántara Mejía, José Ramón. Textralidad. Textualidad y teatralidad en México. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- Arias, Santa. Retórica, historia y polemica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista. Lanham: University Press of America, 2001.
- Aristóteles. El arte poética. Madrid: Espasa Calpe, 1979.
- Auerbach, Erich. Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Bataillon, Marcel. Erasmus y España. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Baudot, Georges. Introducción. Historia de los indios de la Nueva España. De Fray Toribio de Benavente Motolonia. Madrid: Castalia, 1985.
- . La pugna franciscana por México. México: Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- . Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Trad. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Niwot: University Press of Colorado, 1995.
- Bhabha, Homi. The Location of Culture. New York: Routledge, 1994.
- . "One of Us" The Translatability of Cultures. Proceedings of the Fifth Stuttgart Seminar in Cultural Studies 03.08. - 14.08.1998. Ed. Heide Ziegler. Stuttgart: Metzler, 1999. 107-123.
- Beckford, Sarah H. Territories of History. Humanism, Rhetoric and the Historical Imagination in the Early Chronicles of Spanish America. University Park, Penn: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Bellini, Giuseppe. "Motolinía y Las Casas frente al hombre de América." Thesaurus. 50 (1995): 554-571.
- Benjamin, Walter. "The task of the translator" Illuminations: Essays and Reflections. New York: Harcourt, Brace and World, 1955. 69-72.
- Beuchot, Mauricio. Historia de la filosofía en el México colonial. Barcelona: Herder, 1996.

- Black, Robert. "The New Laws of History," Renaissance Studies. 1 (1987): 126-156.
- Bourdieu, Pierre. Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Intelectuales, política y poder. Buenos Aires: Eudebia, 1999.
- The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature. New York: Columbia University Press, 1993.
- Brading, David. First America. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Carrasco, David. "Representing Aztec Ritual. A Commentary from the History of Religions" Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún. Ed. Eloise Quiñones Keber. Boulder: University Press of Colorado, 2002. 277-291.
- Campana, Augusto. "The origin of the word 'humanism'" Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 9(1946): 60-74
- Carrera Stampa, Manuel. "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII." Revista Española de Antropología Americana. 6 (1971): 205-243.
- Carter, Jeffrey. Understanding Religious Sacrifice. A Reader. New York: Continuum, 2003.
- Cervantes, Fernando. The Idea of the Devil. London: Institute of Latin American Studies, 1991.
- Céspedes, Baltasar. El maestro Baltasar de Céspedes y su discurso de las letras humanas. Ed. Gregorio de Andrés. Madrid: Biblioteca "La ciudad de Dios", 1965.
- Cicerón, Marco Tulio. Diálogos del orador. Obras Completas. 17 vols. Tr. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Librería y casa editorial Hernando S.A., 1927
- Colston, Stephen A. "Tlacaélel's Descendants and the Authorship of the 'Historia Mexicana'," Indiana: Beiträge zur Völker-und Sprachenkunde, Archäologie und Anthropologie des Indianischen Amerika. 2 (1974): 69-72.
- Comellas Aguirrezábal, Mercedes. El humanista. En torno al discurso de las letras humanas de Baltasar de Céspedes. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.
- Cortés, Rocío. "¿Dónde está Tlaloc? Edificación real y simbólica del imperio en fuentes escritas y materiales." MLN. 18.2 (2003): 341-362.
- . Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica Mexicana y Crónica Mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc. Diss. University of Wisconsin-Madison, 1998.

Curtius, Ernst Robert. Literatura europea y Edad Media latina. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

“De la institución del sacrosanto sacrificio de la misa.” Sesión XXII del Concilio de Trento. 17 de septiembre de 1562. Biblioteca Electrónica Cristiana.
<http://multimedios.org/docs/d000436/>.

Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. México: Fernández, 1961.

Díaz Migoyo, Gonzalo. Introducción. Crónica Mexicana. De Hernando Alvarado Tezozómoc. Ed. Gonzalo Díaz Migoyo y German Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin, 2001. 1-51.

Diccionario de Autoridades. Madrid: RAE, 1726.

Durán, Diego. Historia de las Indias de la Nueva España y Tierra Firme. 2 vols. México: Editorial del Valle de México, 1974.

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: The Free Press, 1965.

Duverger, Christian. La flor letal. Economía del sacrificio azteca. México: Fondo de cultura económica, 1983.

Elfade, Mircea. El mito del eterno retorno. Buenos Aires: Emecé, 2001

Emilfork, Leónidas. “La doble escritura de Oviedo.” Revista Chilena de Literatura, 19 (1982): 21-38.

Esteve Barba, Francisco. Historiografía indiana. Madrid: Gredos, 1964.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias, Islas y tierra Firme del Mar Océano. 8 vols. Asunción: Guaranía, 1944.

Florescano, Enrique. Historia de las historias. México: Taurus, 2002.

---. “La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos.” La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades. México: INAH, 1985. 11-20.

---. Memoria Mexicana. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI, 2010.

- García, Gregorio. Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- García Icazbalceta, Joaquín. Colección de documentos para la historia de México. México: Porrúa, 1971.
- Garibay, Ángel María. Historia de la literatura náhuatl. 2 vols. México: Porrúa, 1954.
- Gerbi, Antonello. La naturaleza de las Indias Nuevas. México: FCE, 1978.
- Gil Fernández, Luis. Panorama social del humanismo español. Madrid: Alhambra, 1981.
- González Echevarría, Roberto. "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista." Historia y ficción de la narrativa hispanoamericana. Caracas: Monte Avila, 1984.
- Hanke, Lewis. Prólogo. Historia de las Indias. De Fray Bartolomé de las Casas. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Hassig, Ross. Aztec Warfare. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- Horcasitas, Fernando. Teatro Nahuatl I: Épocas novohispana y moderna. México: UNAM, 2004.
- Ingham, John, M. "Human Sacrifice at Tenochtitlan." Comparative Studies in Society and History. 26.3 (1984) 379-400.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. Historia de la nación chichimeca. Madrid: Historia 16, 1985
- Jáuregui, Carlos. "El plato más sabroso: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal." Colonial Latin American Review 12.2 (2003): 199-231.
- Jakobson, Roman. "On Linguistic Aspects of Translation" The Translation Studies Reader. Lawrence Venutti, ed. London; New York: Routledge, 2000.
- Kristeller, Paul. "Humanism" The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Ch. B Smitt and Q. Skinner, eds. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988.
- Las Casas, Bartolomé. Apologética Historia Sumaria. Madrid: Alianza, 1992.
- . "Confesionario" Tratados de Fray Bartolomé de las Casas. 2 vols. Ed. Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, trans. Juan Pérez de Tudela Bueso, trad. Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 2.853-885.
- . Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Madrid: Castalia, 1999.
- . Historia de las Indias. Ed. Lewis Hanke. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

- Lawrence, Jeremy. "Humanism in the Iberian Peninsula" The Impact of Humanism in Western Europe. Ed. Anthony Goodman and Angus Mackay. London: Longman, 1990) 220-58
- Lefevere, André. "Mother Courage's Cucumbers. Text, system and refraction in a theory of literature" The Translation Studies Reader. Lawrence Venutti, ed. London; New York: Routledge, 2000.
- . Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame. London: Routledge, 1992.
- León Portilla, Miguel. "Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente." Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. 2 vols. Ed. Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot. México: Siglo veintiuno, 1996. I.131-183.
- Leonard, Irving. Los libros del conquistador. México: Fondo de cultura económica, 1996.
- López de Gómara, Francisco. Historia de la conquista de México. Caracas: Ayacucho, 1979.
- Maravall, José Antonio. Carlos V y el pensamiento político del renacimiento. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- . "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España." Estudios Americanos 2 (1949): 199-227
- Matos Moctezuma, Eduardo. Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte. México: Fondo de cultura económica, 2000.
- Miller, J. Hillis. "Narrative". Critical Terms for Literary Study. Ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin. Chicago: The University of Chicago Press, 1990. 66-79.
- Moraña, Mabel. "Fundación del canon: Hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 22.43/44 (1996): 17-43.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente. Carta al emperador; refutación a Las Casas sobre la colonización española. México: Editorial Jus, 1949.
- . Historia de los indios de la Nueva España. Madrid: Historia 16, 1985.
- . Memoriales. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1970
- Myers, Kathleen A. Fernández de Oviedo's Chronicle of America. A New History for a New World. Austin: University of Texas Press, 2007.
- O'Gorman, Edmundo. La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía. México: Fondo de cultura económica, 1982.

- Pagden, Anthony. European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Pérez de Tudela y Bueso, Juan. Vida y escritos de Gonzalo Fernandez de Oviedo. Historia general y natural de las Indias, Islas y tierra firme del Mar Océano. De Gonzalo Fernández de Oviedo 5 vols. Madrid: BAE, 1959. vii-clxix.
- Phelan, Peggy. "The ontology of performance: representation without reproduction" Unmarked: The Politics of Performance. London: Routledge, 1993. 146-166.
- Pineda, Victoria. "La preceptiva historiográfica renacentista y la retórica de los discursos: antología de textos." Talia dixit 2 (2007): 95-219.
- Pomar, Juan Bautista. Relación de Texcoco. México: Libros de México, 1975.
- Pupo-Walker, Enrique. La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Madrid: Gredos, 1982.
- Quintiliano, Marco Fabio. Instituciones oratorias. Madrid: Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799.
- Rama, Angel. La ciudad letrada. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramirez, José Fernando. Noticia de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente ó Motolonia. Colección de documentos para la historia de México. Ed. Joaquín García Icazbalceta. 2 vols. México: Librería de J.M. Andrade, 1858 y 1866. 1: xvi-cliii.
- Ricard, Robert. La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. México: Fondo de cultura económica, 1999.
- Rico, Francisco, El sueño del humanismo: De Petrarca a Erasmo. Madrid: Alianza, 1993.
- Roa de la Carrera, Cristián. Histories of Infamy : Francisco López De Gómara and the Ethics of Spanish Imperialism. Boulder : University Press of Colorado, 2005.
- Rodríguez, Ana Mónica. "Templo Mayor: Nuevo hallazgo altera la radiografía de Tenochtitlán," La jornada, 6 de octubre de 2011
<<http://www.jornada.unam.mx/2011/10/06/cultura/a04n1cul>>.
- Sahagún, Fray Bernardino de. Historia general de las cosas de Nueva España. México: Cien de México, 2002.
- Said, Edward. Representations of the Intellectual. London: Vintage Books, 1994.
- Sánchez Alonso, B. Historia de la historiografía española. 3 vols. Madrid: C.S.I.C., 1941.

- Schechner, Richard. Between Theater and Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- Struever, Nancy. The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Taylor, Diana. The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas. Durham: Duke University Press, 2003.
- Todorov, Tzvetan. La conquista de América. El problema del otro. México, D.F: Siglo veintiuno editores, 1987
- Törnqvist, Egil. Transposing Drama. Studies in Representation. London: Macmillan, 1991.
- Valcárcel Martínez, Simón. Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.
- Vázquez Chamorro, Germán. Introducción. Crónica Mexicana. De Hernando Alvarado Tezozómoc. Ed. Gonzalo Díaz Migoyo y German Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin, 2001. 1-51.
- Ventura, Abida. "Arqueólogos descubren plataforma para actos religiosos," El universal, 6 de octubre de 2011 <<http://www.eluniversal.com.mx/cultura/66580.html>>
- Vives, Juan Luis. Del arte de hablar. Obras completas. 2 vols. Madrid: M. Aguilar, 1947-48.
- . De las disciplinas. Obras completas. 2 vols. Madrid: M. Aguilar, 1947-48.
- . "Versiones e interpretaciones" Teorías de la traducción. Ed. Dámaso López García. Cuenca: Servicio de publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996. 66-70.
- West, Delno C. "Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico." The Americas. 45.3 (1989): 293-313.
- Ybarra, Patricia A. Performing Conquest: Five Centuries of Theater, History and Identity in Tlaxcala, Mexico. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009.
- Yndurain, Domingo. Humanismo y Renacimiento en España. Madrid: Cátedra, 1994.
- Zamora, Margarita. "Language and Authority in the Comentarios reales" Modern Language Quarterly 43.3 (1982): 228-41.