

Marialba Pastor\*

## ▷ Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo

**Resumen:** Este texto propone lo siguiente: pese a la distancia temporal, el “estereotipo del pagano”, construido por la Iglesia católica desde sus orígenes (siglos III y IV), con el fin de consolidar su hegemonía y favorecer la expansión del cristianismo, constituyó la base del “estereotipo del indio”, elaborado por los españoles en el proceso de evangelización de los pueblos americanos en el siglo XVI.

**Palabras clave:** Paganismo; Evangelización; Sacrificios cruentos; América; Siglo XVI.

**Abstract:** This article posits the following: that despite the distance in time, the “stereotype of the pagan”, constructed by the Catholic Church since its origins in the 3rd and 4th centuries for the purpose of consolidating its hegemony and favoring the expansion of Christianity, constituted during the 16th century the basis for the “stereotype of the indian” elaborated by the Spanish during the process of evangelization of the peoples which populated the Americas.

**Keywords:** Paganism; Evangelization; Blood sacrifice; America; 16th Century.

### Introducción

Los análisis críticos de la historiografía colonial americana han destacado las limitaciones de los españoles de los siglos XVI y XVII para comprender la forma de vida de los pobladores del Nuevo Mundo, dado que sus creencias y costumbres les parecieron extrañas, hostiles e inferiores. Estos análisis también han destacado los malentendidos en la comunicación, sobre todo al momento de la Conquista, y la recurrencia de los españoles a mitos, relatos y experiencias anteriores para explicar lo que veían, relacionarse y dominar a los indios. Esto puede apreciarse en las crónicas escritas en aquellos siglos, donde aparecen numerosos pasajes de obras de autores grecolatinos, medievales y renacentistas copiados, adaptados o empleados para establecer analogías.<sup>1</sup>

\* *Marialba Pastor es profesora titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT). Ha publicado dos libros sobre el tema de este artículo: Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII (1999) y Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales (2004). Contacto: llaneza@unam.mx. Página web: <<http://www.sites.google.com/site/malbapastor>>.*

<sup>1</sup> Algunos análisis críticos de la historiografía colonial americana son: Tate (1970); Todorov (1989), Esteve Barba (1992), Rozat Dupeyron (1995), Valcárcel (1997), Mendiola (2003) y Restall (2003).

Dado que las crónicas son las fuentes privilegiadas para acercarnos a la historia del primer contacto entre indígenas y españoles, y que de ellas se ha extraído la mayor parte de los conocimientos del mundo prehispánico, su estudio e interpretación resultan fundamentales para distinguir en ellas lo que es plausible e imposible, y para detectar las invenciones, las superposiciones, las traspolaciones y también las aproximaciones a la realidad llevadas a cabo por sus autores. Es imprescindible investigar cuál fue la mentalidad de estos cronistas, de qué mundo procedieron, en qué consistió su educación –siempre religiosa en ese entonces– y en qué forma proyectaron sus intereses, prejuicios, supersticiones y obsesiones sobre los recién descubiertos.

En correspondencia con lo anterior, en este artículo destaco cómo las crónicas de la evangelización describen, siguiendo una imagen fija o estereotipo, un conjunto de conductas consideradas pecaminosas, a saber: la idolatría, los sacrificios cruentos, la antropofagia y las prácticas sexuales *contra natura*.<sup>2</sup> Con tal objetivo, me acerco a estas crónicas y al *corpus* de fuentes cristianas de autoridad que emplearon los cronistas como orientación, por ser parte de su educación teológica. De ahí desprendo que el “estereotipo del indio” por ellos elaborado conservó el mismo núcleo central de otra imagen fija o estereotipo construido desde el cristianismo primitivo para describir a los paganos.

He dividido este artículo en seis partes. Las dos primeras retoman algunos pasajes de las crónicas de la evangelización para observar el peso del “estereotipo del pagano” en la elaboración del “estereotipo del indio” y cómo esto responde a la formación religiosa de los cronistas. Las dos partes siguientes se refieren a la información y argumentación recogidas por la teología cristiana sobre las principales prácticas religiosas y las características de los pueblos paganos con el fin de fundamentar su reprobación y prohibición, y constituir el código ético cristiano. Las últimas dos partes del artículo regresan a las dos iniciales al sintetizar los fundamentos tomistas del “estereotipo del pagano”, la base más firme de la educación escolástica de los cronistas españoles, y al señalar las razones por las cuales la comprensión de la religiosidad prehispánica resulta limitada y deformada en estos textos.

Este trabajo me parece relevante porque destaca algo que, desde mi punto de vista, la historiografía ha pasado por alto: cómo, en el proceso de conversión de los pueblos paganos en Europa, los cristianos elaboraron un estereotipo dirigido a la liquidación del centro de sus religiones, que se caracterizó por la reprobación de sus relaciones sociales, sus relaciones con la naturaleza y con las fuerzas divinas, y principalmente su concepción de la carne y la sangre, de los sacrificios cruentos, la antropofagia y la sexualidad *contra natura*; y cómo este “estereotipo del pagano” o imagen de los enemigos de la cristiandad se conservó como parte de la teología cristiana, enriqueciéndose y perfeccionándose a lo largo de los siglos, para constituir uno de los fundamentos de las crónicas de la evangelización de la población indígena americana, dando lugar al “estereotipo del indio”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Por *estereotipo* -στερό-ς (sólido, fuerte, firme) y *τύπος* (tipo)- entiendo la imagen o el cuadro mental limitado que resulta de una tendencia psicológica a concretar una abstracción o conferirle una mayor realidad y hacerla dominante como patrón de percepción y forma de clasificación. Su posibilidad de ser captada por la mayor parte de las personas en un momento dado permite que estas imágenes sean transmitidas con facilidad de generación en generación. Ver: *Stereotype* en COED (1996) y *Estereotipo* en RAE (1996). Para el análisis lingüístico de estas imágenes mentales, ver: Plantin (1993).

<sup>3</sup> Algunos de los rasgos del “estereotipo del pagano”, actualizados y adaptados a las circunstancias, también se utilizaron para perseguir a los herejes y, después, en la época medieval, a los musulmanes, los judíos, las brujas y a quienes se apartaron de la ortodoxia cristiana (Ginzburg 1986; Girard 1986).

También me parece relevante porque, el proceso de sustitución del “estereotipo del pagano” por el “estereotipo del indio”, en particular las paráfrasis y similitudes que los cronistas recogieron de autores cristianos de otras épocas, es útil tanto para entender la mentalidad de los españoles y sus estrategias de dominación, como para estudiar la América prehispánica. En este último terreno, el artículo intenta probar cómo, en el caso mexicano, la interpretación cristiana del mundo indígena y el sincretismo o yuxtaposición de las culturas impidieron que los cronistas evangelizadores (los franciscanos Olmos, Motolinía, Sahagún y Torquemada; el dominico Durán y el jesuita Acosta, principalmente) se aproximaran a la lógica de los pueblos conquistados, sobre todo debido a la alteración del núcleo articulador de la religiosidad indígena, producto de la ignorancia del sistema simbólico y la concepción integral de la naturaleza (física, humana y social) de los llamados “antiguos mexicanos”.

### Las fuentes de las crónicas de la evangelización de América

El descubrimiento del Nuevo Mundo hizo aflorar en los españoles idealizaciones del indio americano como perfecto cristiano, pero también argumentos para ver en él al mal (Rozat 1995: 79-94). Su ubicación en la historia universal produjo acaloradas discusiones, sobre todo después de 1511, año en el cual el fraile dominico Antonio de Montesinos denunció los malos tratos a los que sometían los españoles a los indios del Caribe con el sistema de encomiendas, así como su casi total desaparición.

La erradicación del paganismo en América puede observarse como el fin de un camino iniciado en el Imperio Romano, pues, al igual que lo ocurrido con los paganos al finalizar el Concilio de Nicea y al institucionalizarse la Iglesia entre los siglos III al VI, los españoles quemaron los códices o libros indígenas prehispánicos; prohibieron que los indios se reunieran en sus lugares sagrados y persistieran en sus sacrificios y ritos idolátricos; castigaron a quienes blasfemaron; asesinaron a las autoridades indígenas que no se sometieron; destruyeron sus templos y lugares sagrados y levantaron iglesias cristianas sobre sus ruinas. También procedieron a escribir la historia del pasado precolombino, como lo habían hecho antes los cristianos al reescribir la historia de la antigüedad griega y romana.

Ya que, según las autoridades eclesiásticas, todo lo ocurrido en la Tierra formaba parte del plan divino y estaba inmerso en la historia de la salvación, el mundo americano debía ser visto conforme a la jerarquización y clasificación dadas por la escolástica. Para superar lo que consideraron la *superstitio* o “falsa religión” de los indios y justificar su conversión, los españoles retomaron los rasgos centrales de la imagen del pagano que la teología cristiana había construido a lo largo de los siglos para identificar a quienes realizaban prácticas religiosas equivocadas. En este artículo, esta imagen se denomina “estereotipo del pagano”.

En el siglo XVI, los cronistas evangelizadores manifestaron que los rasgos característicos de los paganos también se hallaban entre los indios, a saber: la práctica de sacrificios cruentos que en el caso del sacrificio humano se acompañaba de antropofagia; la idolatría con sus correspondientes falsos dioses, hechiceros, magos y pactos con Satán; y las relaciones sexuales consideradas por los cristianos incestuosas, desviadas o anormales.<sup>4</sup> Estos

<sup>4</sup> Algunos de los primeros ejemplos se encuentran en: Cortés (1985: “Primera carta relación (1519)”: 21-22); Díaz del Castillo (1969: 77); Motolinía (1989: 55). López de Gómara copia textualmente algunas

“grandes pecados” constituyeron las principales justificaciones de la guerra santa emprendida por el Imperio español, aunque el tipo de guerra fue motivo de un intenso debate.

En las Juntas de Burgos convocadas por Carlos V en 1512 se planteó el problema de la justicia o injusticia de la guerra. Para esclarecerlo se recurrió a legislaciones y códigos antiguos, así como a la teología cristiana: en el caso de tierras despobladas, no había duda, quien las descubriera podía ocuparlas; en el caso de tierras habitadas, era necesario distinguir: si vivían ahí cristianos, se tenían que respetar sus bienes; si eran herejes, se les podía hacer la guerra por no aceptar la palabra de Dios ni reconocer a Cristo; pero si eran paganos, si no conocían las enseñanzas de Cristo, ¿qué procedía? La manera de resolver este problema fue preguntando por el tipo de paganos. Si eran ingenuos y buenos indígenas –como Colón los había descrito en su primer viaje– había que revelarles la verdad y convencerlos. Si no cambiaban sus costumbres, si no se cristianizaban, obligarlos por la fuerza; con más razón si esos paganos practicaban costumbres bárbaras tales como el sacrificio humano y la antropofagia. De las Juntas de Burgos salieron los *Requerimientos* que decidían emprender o no la guerra.

Las descripciones de idolatría, sacrificios humanos, antropofagia y malos hábitos relacionados con la carne y la sexualidad proporcionadas por Pedro Mártir de Anglería, Fernández de Oviedo y otros allegados de la Corona española, así como los informes de Cortés y otros soldados asegurando haber visto tales excesos, dieron un giro a las discusiones, porque a los españoles se les planteó el problema de que los pecados no los comían tribus aisladas, sino reinos enteros, con reglas y “policía”, como el azteca y el inca.

El hecho de que en las universidades y escuelas españolas, sobre todo en la universidad y el convento de San Esteban de Salamanca, se formara la mayor parte de los misioneros que viajaban a América para convertir a los indios, explica la diferencia que es posible advertir entre las crónicas civiles y religiosas escritas durante el período de la conquista (primera mitad del siglo XVI) y las crónicas de la evangelización (segunda mitad del siglo XVI y siglo XVII). Mientras en el primer período, la idolatría, los sacrificios humanos –que no parece haber presenciado ningún español, aunque su existencia sea evidente en los restos arqueológicos– y los pecados de la carne justificaron la guerra y el sometimiento de los indios, en el segundo período, todo ello fue considerado parte del pasado pagano de la humanidad al considerar que los indios compartían estas prácticas con los griegos, los romanos y otras religiones antiguas, y ver que –tal como había ocurrido en el Viejo Mundo– eran signos de una elevada religiosidad que preparaba la llegada y expansión del cristianismo, aunque esa religiosidad estuviera invertida, es decir, fuera producto del Demonio. Esto significó que, en las crónicas de los evangelistas, la manera de concebir y tratar el cuerpo y la sangre ya no fuera juzgada como un acto propio de bárbaros, salvajes o seres irracionales, sino de gente atrasada e ignorante de “la verdadera religión”, pero cuya elevada religiosidad debía ser motivo de alabanza, pues preparaba la conversión al cristianismo.

---

descripciones de Cortés y coloca en orden lo que llama “grandísimos pecados”: “idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así” (López de Gómara 1979: 7). Estos elementos se repiten varias veces hasta el final de su obra, donde afirma que los españoles les quitaron a los indios: “la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados...” (López de Gómara 1979: 319).

La presencia obsesiva de los elementos del “estereotipo del pagano” en la teología cristiana fue tan importante que, aparte de encontrarse en las crónicas de Indias, constituyó el centro de las controversias organizadas por las autoridades eclesiásticas en Valladolid entre 1551-1552 para dilucidar qué tipo de guerra había desplegado España contra los indios, y si era justa o no. Antes y después de estas controversias, tres miembros de la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo Soto y Domingo Bañez) abordaron extensamente los problemas del sacrificio humano, la antropofagia, la idolatría y la sexualidad desviada de los indios. Para ello recuperaron los elementos básicos del “estereotipo del pagano” que –como se expuso antes– la teología católica había configurado en el proceso de conversión de los paganos al cristianismo.<sup>5</sup> De esta forma, Francisco de Vitoria, el teólogo más destacado de la Universidad de Salamanca, y Domingo Soto, su seguidor, repitieron en sus lecciones de dos horas (“reelecciones” o repeticiones) lo asentado por Tomás de Aquino sobre la idolatría, los sacrificios y otros pecados (Vitoria 1960: De la templanza, 1004-1054), para que esto mismo fuera retomado por los misioneros que viajaban a América y constituyera la base de su interpretación del Nuevo Mundo.

Para los cronistas de Indias una parte importante del presente, el pasado y el futuro de los pueblos mesoamericanos ya estaba narrada, pues al igual que los griegos y los romanos, había sido proyectada por Dios para preparar el camino del reino universal de Cristo. De este modo, en las Controversias de Valladolid, el erudito jurista Juan Ginés de Sepúlveda retomó afirmaciones de Fernández de Oviedo y justificó la guerra no sólo por la infidelidad de los indios, sino por sus sacrificios, su antropofagia y sus perversiones sexuales:

No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impío de los ídolos.

[Y afirmó que] no se podía esperar nada de hombres que adoraban ídolos y comían carne humana, pues esas maldades pertenecían a los más feroces y abominables crímenes; excedían toda la perversidad humana (Ginés de Sepúlveda 1987: 133).

En cambio, para su opositor, Bartolomé de las Casas, los sacrificios realizados por los indios no debían entenderse como asesinatos u otro tipo de acto violento, sino como demostraciones de un elevado sentimiento religioso y un riguroso cumplimiento de las obligaciones impuestas por sus dioses; a diferencia del sacrificio fácil, “digno, sancto, puro, limpio y deleitable” realizado por los cristianos (Las Casas 1967: II, clxix, 184). De este modo, la posición de Ginés de Sepúlveda correspondió a las crónicas de la conquista elaboradas en la primera mitad del siglo XVI, mientras la de Las Casas abrió la posibilidad de ofrecer nuevas interpretaciones del Nuevo Mundo.

Los debates de Valladolid –transcritos por Domingo Soto– implicaron una nueva exégesis del Viejo Testamento que permitió profundizar las diferencias entre paganos y herejes. Esto se debió a la oposición de Las Casas a identificar a los indios con los judíos y musulmanes y a su insistencia en ubicarlos al lado de los paganos, al afirmar que, antes

<sup>5</sup> Puede advertirse cómo Vitoria actualiza a Tomás de Aquino y éste a Aristóteles y Agustín (Vitoria 1960: De la templanza: 1004-1054).

del arribo de los españoles, los indios nunca habían escuchado la verdad evangélica. Además, según Las Casas, como España era la nación más católica, mientras Alemania e Inglaterra estaban salpicadas de herejías y errores, Dios no quería que se menospreciaran “las indianas gentes” confundiénolas con aquellas.<sup>6</sup>

A pesar de las diferencias entre las posturas de Ginés de Sepúlveda y Las Casas, las cuales representaron las dos formas predominantes de interpretación de la religiosidad indígena, ambas recurrieron al mismo *corpus* de textos organizado y autorizado por las universidades de Salamanca y Alcalá para identificar el paganismo y proceder a su erradicación. Este *corpus* fue extenso y algunos de sus autores están citados por Las Casas en sus obras.<sup>7</sup> Al revisarlo se advierte cómo, en el transcurso de trece siglos –entre el siglo III y el XVI–, la defensa y la lucha del cristianismo por imponerse como religión habían generado adaptaciones y actualizaciones del “estereotipo del pagano”, a las cuales se habían incorporado experiencias y conocimientos acumulados por la Iglesia católica a lo largo del tiempo en relación con la mayor o menor tolerancia de otras religiones.

### La formación de los cronistas

Las crónicas de los evangelizadores fueron escritas a petición o bajo la influencia de las autoridades eclesiásticas españolas, con la finalidad de contribuir a la mayor expansión del cristianismo<sup>8</sup> y el dominio del Imperio español, es decir, se destinaron a un público selecto y cerrado. Están plagadas de pasajes bíblicos y de identificaciones y transfiguraciones de descripciones del mundo grecorromano tomadas de teólogos cristianos y adaptadas convenientemente; o sea, se apegan a la tradición que siguen las interpretaciones de los apologistas y Padres de la Iglesia de los siglos II al VIII, y algunos escritores de la escolástica medieval, especialmente Tomás de Aquino. En ellas es posible encontrar referencias a dioses, mitos y ritos del mundo clásico que fueron recuperados por el mundo medieval, así como los códigos cristianos de conducta y su concepción maniqueísta del

<sup>6</sup> Si bien Bruno Rech demuestra la recurrencia de Bartolomé de las Casas a Aristóteles, el Antiguo Testamento y un extenso *corpus* de textos de autores cristianos, desde mi punto de vista, no enfatiza que estos textos se refieren, fundamentalmente, a la concepción de la carne y la sangre, las formas de sacrificar y las prácticas sexuales y religiosas asociadas a ellas (Rech 1981: 10-13); (Las Casas 1965, 1967, 1986). Agradezco a Reinhardt Liehr la recomendación de los trabajos de este autor.

<sup>7</sup> En términos generales, este *corpus* está integrado por textos clásicos de los apologistas preniceanos (Tertuliano, Orígenes, Lactancio y el pagano Porfirio de Tiro); de los niceanos (Rufino de Aquileya, Osio de Córdoba y Eusebio de Cesárea); de los Padres de la Iglesia del rito latino (Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Jerónimo de Estridón, Gregorio I Magno, Paulo Orosio e Isidoro de Sevilla); y de los escolásticos medievales (Guillermo de Auxerre, Enrique de Susa el Hostiense y Tomás de Aquino). Además, los cronistas citan textos clásicos precristianos (sobre todo Platón, Aristóteles, Pausanias, Virgilio y Cicerón), conocen la legislación conciliar de Nicea, el *Código Teodosiano*, las decretales, las bulas pontificias y obras sobre persecución de magos y brujas como el *Malleus Maleficarum*.

<sup>8</sup> Motolinía dice que lo primero que se les enseñó a los indios fue quién era Dios, intangible, invisible y todopoderoso, sin principio ni fin, creador de todas las cosas, de suma bondad y también quién era María; qué era la inmortalidad del alma y quién era el Demonio que los traía engañados. Por supuesto, se enseñó que el valor del sacrificio de Cristo era superior, infinito y estaba por encima de cualquier otro, con lo cual se obligó a los indios a someterse a él, a negar los sacrificios precristianos, los sacrificios del Demonio, aunque a escondidas los siguieran practicando (Motolinía 1989: 65).

mundo. De hecho, para los cronistas de América, el mismo Demonio que había engañado a griegos y romanos lo hizo después con los indios, conminándolos a sacrificar y adorar a muchos dioses y objetos de la naturaleza (Acosta 1962: 220-235, 248).

Uno de los problemas de la mayor parte de estas crónicas es que, cuando fueron escritas, habían transcurrido más de cincuenta años desde el triunfo de la conquista española, y la mayor parte de las autoridades indígenas que habían conocido con amplitud y detalle el pasado indígena estaban muertas. Algunos cronistas dicen haber recurrido a informantes indígenas que conservaron en la memoria lo narrado por sus antepasados, sin embargo, muchos de éstos habían sido cristianizados desde pequeños y educados desde jóvenes en escuelas de frailes, lo cual significó la asignación de valores cristianos a la interpretación del pasado. Por esta razón, imágenes de textos bíblicos y principios de la moral cristiana se intercalan constantemente en sus relatos (Escalante Gonzalbo 2002: 72 y ss.). Otro problema es el tipo de intereses que guió a los cronistas, pues, como afirma Diego Durán, “los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban” (Durán 1984: I, 3). Un objetivo similar persiguió Sahagún al recopilar sus materiales y escribir sus obras. Para ambos cronistas, esas supersticiones, ceremonias y cultos de los falsos dioses fueron, básicamente, las numerosas fiestas de sacrificio celebradas por los indios. Por eso, la mitad de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* de Durán y la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún están dedicadas a su descripción. Asimismo, aunque con la intención de defender la religiosidad indígena e incorporar a esta población en el proyecto universal cristiano, el asunto central abordado en el segundo volumen de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas es la historia antigua del sacrificio humano (Las Casas 1967: II), encaminada a mostrar cómo los ritos y las ceremonias indígenas “de los tiempos de su infidelidad” fueron los mismos que los llevados a cabo por los pueblos precristianos, y a sustentar la tesis de que todos los pueblos de la humanidad han sido sacrificadores y han atravesado las mismas etapas desde la barbarie hasta la civilización (Pastor 2003: 7-20). La *Apologética* de Las Casas se convirtió en la fuente de autoridad y el modelo de interpretación del sacrificio que siguieron cronistas posteriores, los cuales repitieron pasajes completos en forma casi textual (Martínez Lazy 1994: 94, 96; Las Casas 1967: II).<sup>9</sup>

Las crónicas de los evangelistas debían someter la razón a la fe cristiana ortodoxa y seguir el principio de autoridad: *magister dixit*. Ningún escritor podía emitir opinión propia sobre temas tan delicados como el estado y la naturaleza de las Indias occidentales (Pagden 1982: 113; Friede 1963: 167-192). Además, debían ajustarse a las extensas y complicadas reglas de la retórica cristiana, la cual señalaba qué se debía escribir, cómo, con qué fuentes, ejemplos, imágenes, etcétera. Ésta era la forma de expresión oral y escrita que habían instituido las autoridades eclesiásticas como modelo de interpretación y composición. La repetición de imágenes y el conocimiento a partir de analogías fue normal para su época. De ahí que la clasificación de la naturaleza americana siguiera los patrones occidentales (Mendiola 2003: 158).

Un ejemplo de lo anterior puede observarse con claridad en la obra de Diego Vala-

<sup>9</sup> Con base en Las Casas, Juan de Torquemada elaboró uno de los primeros tratados del sacrificio, el cual forma parte de su *Monarquía Indiana* (Torquemada 1975: vol. 3, VII).

dés, *Retórica Cristiana*, cuyo objetivo fue enseñar a los predicadores el arte de la retórica para la mejor conversión de los indios al cristianismo. Es un tratado detallado que señala la manera de componer los discursos, especialmente los sermones, para establecer la comunicación con los indios y alcanzar el mejor entendimiento de la doctrina cristiana y la eliminación de la antigua religión y sus prácticas idolátricas. Por eso, la obra incluye extensos ejemplos sobre los cultos, los antiguos ritos y costumbres de los indígenas. Pone atención especial en los modos de ejercitar la memoria y mover los sentimientos de los indios por medio de la fuerza de la declamación, para lo cual considera que los oradores deben contar con amplios conocimientos sobre la historia sagrada del cristianismo y sus principios teológicos. Para ello proporciona las fuentes de la ortodoxia que deben consultar los sacerdotes, sobre todo, las obras de los Padres de la Iglesia y la escolástica.

Valadés recoge los fundamentos grecolatinos de la retórica, principalmente de las obras de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Tanto en los textos como en las imágenes y las explicaciones escritas que las acompañan, este autor sustituye el sacrificio humano por el sacrificio de Cristo aunque, de acuerdo con la descripción que hace del primero y sus prácticas asociadas, es evidente que no ha presenciado ninguno, ni cuenta con referencias testimoniales directas. Ignorando los muchos dioses, los cultos particulares y las distintas formas de sacrificio practicadas en Mesoamérica antes de la Conquista, Valadés reproduce la visión estereotipada del sacrificio humano consignada en textos anteriores, e intenta conmover a los escuchas con frases como: “la ferocidad y la infeliz ceguera de esos bárbaros”; había dos mil dioses, algunos “de dimensiones casi gigantescas”; “Este ídolo exigía se le ofreciesen víctimas humanas”; “eran sacrificados, en medio de danzas y músicas muy delicadas”. O bien repite la imagen fija, múltiples veces narrada del sacrificio humano:

Eran colocados sobre la mesa antedicha, y entonces se les arrancaba primeramente el corazón, después de abrirles el pecho con navajas y cuchillos de piedra. Una vez ejecutado esto, ofrecían el corazón al ídolo, ya sea introduciéndoselo en la boca, o ya bien lo depositaban en sus manos” [... rociaban] “las paredes del templo con la sangre humana [...] El cuerpo ya sin vida era arrojado por las mismas gradas; y, recogido por los amigos, era sepultado en los atrios que se tenían destinados al efecto (Valadés 1989: 393-394).

Según Valadés, el fin del paganismo concluye con la inigualable adopción de los indios del sacrificio de Cristo en la cruz (Valadés 1989: 433).

### **Fundamentos del “estereotipo del pagano”**

Las razones que motivaron a los conquistadores y colonizadores del Nuevo Mundo a horrorizarse de las prácticas religiosas y sexuales prehispánicas nos conducen, necesariamente, a los textos cristianos donde constan los elementos característicos del “estereotipo del pagano”. Estos textos se remontan a los apologistas preniceanos –primeros cristianos ubicados entre los siglos I y IV d. C.–, cuyos argumentos fueron recuperados y afinados por los niceanos, los Padres de la Iglesia y la escolástica tomista llegada a España en los siglos XV y XVI.

Los elementos más destacados se refieren al significado y la función de la carne y la



sangre, asuntos abordados extensamente por la filosofía griega, que fueron objeto de polémicas entre estoicos, escépticos, cínicos y epicúreos por influencia de sectas asiáticas practicantes del ascetismo, la castidad y la purificación del cuerpo y, relacionados con ellos, la abstinencia y las relaciones sexuales (Harnack 1962: 292-293; Brown 1988). Al respecto, los primeros cristianos mantuvieron su apego a la reglamentación de las conductas entre los sexos establecida en el Levítico, sobre todo del semen masculino, la sangre menstrual femenina y la sangre de las recién paridas; pero argumentaron en contra del sacrificio de animales en el templo, el consumo de su carne y el esparcimiento de su sangre, y manifestaron la imposibilidad de que estos sacrificios favorecieran el perdón de los pecados (*Santa Biblia* 1971: Levítico 1-12). En cambio, conminaron a sus adeptos a ofrecer el sufrimiento de su propio cuerpo como “hostia viva”, agradable a Dios, mediante la abstinencia, el ayuno, la continencia, la castidad, el martirio y todo lo que calificaron virtuoso. En este sentido, Pablo de Tarso (ca. 10-67 d. C.) fijó la correcta postura cristiana en varias de sus epístolas consideradas posteriormente fuentes de autoridad (*Santa Biblia* 1971: Romanos, Corintios I, Hebreos).

En los siglos II y III, la discusión en torno a los sacrificios cruentos y a la moral sexual fue intensa, porque alrededor del mar Mediterráneo, desde España hasta Egipto y Antioquía, se registró un dinámico intercambio de ritos, creencias y ceremonias, y se practicaron numerosos cultos domésticos y familiares (Nock 1952). Este momento fue decisivo en la elaboración de discursos que insistieron en la necesidad de sustituir los sacrificios cruentos por otras formas de sacrificio o comunión con lo divino. Tertuliano (160-220 d. C.), un pagano convertido al cristianismo, dejó constancia de ello en sus argumentaciones, las cuales constituyeron una base de la doctrina cristiana y fueron citadas, siglos más tarde, en las crónicas del Nuevo Mundo, sobre todo en lo tocante a la consideración de la idolatría como principal crimen de la humanidad<sup>10</sup> y los pecados de la carne como los principales vicios cardinales (Tertullianus 1987: 1.1, 1.2.). Los escritos de este cartaginés muestran su aversión a los sacrificios cruentos por significar el desorden de las pasiones, la muerte, la noche, la impureza y la putrefacción (Tertullianus 1987: 13.1). De ahí que los cristianos se distingan por su “obstinación en no ofrecer sacrificios”; porque “se niegan a sacrificar” (Tertuliano 2001: C. II).

Si bien la sangre de los cristianos era la simiente de la Iglesia y al derramarla el mártir recibía el perdón de sus pecados, para Tertuliano el cuerpo sólo era un recipiente del alma y su disciplina constituía la premisa de la sabiduría y la espiritualidad cristianas, sinónimos de superación de la barbarie y acceso a la racionalidad humana (Tertuliano 2001: C. XVII). Quienes acostumbraban sacrificar animales o seres humanos, alimentarse de sangre e intercambiar sangre fresca después de perforarse algún miembro, eran ruines y corruptos; peores aún eran los padres que entregaban a sus hijos al sacrificio (Tertuliano 2001: C. IX).

Tertuliano trazó el camino de la moral sexual cristiana al reprobar los sacrificios cruentos, los incestos y las prácticas lujuriosas acostumbradas por los paganos y considerar que la castidad era un valor supremo (Tertuliano 2001: C. IX-XI). De este modo,

---

<sup>10</sup> Para Tertuliano la idolatría no se limita a los ritos y la realización de los sacrificios; implica toda una forma de vida, porque determina el arte de hacer ídolos, su comercio, las profesiones de astrólogo y maestro, la manera de realizar las fiestas públicas y privadas. Además, la idolatría provee de dignidad y honra a sus practicantes (Tertullianus 1987).

los cristianos no debían aceptar invitaciones a presenciar sacrificios ni asistir a este tipo de fiestas y ceremonias; tampoco elaborar y comerciar con ídolos u objetos destinados a ellas, porque esto significaba tomar parte de la idolatría (Tertuliano 2001: C. IX-XI; Tertullianus 1987: 16.3).

En la misma época, el polémico teólogo alejandrino Orígenes (185-254 d. C) escribió la obra *Contra Celso*, en la cual defendió a Jesucristo frente al dios pagano Esculapio y expuso cómo la doctrina cristiana era la verdadera medicina del cuerpo y el alma por permitir dominar las bajas pasiones a través del control corporal (Orígenes 1967: III, 24). Explicó la diferencia entre la adoración a un solo Dios, en un solo templo y altar, practicada por los judíos, y el culto realizado por otros pueblos adoradores de los *démons* o falsos dioses, y las razones por las cuales éstos imponían la “ley del pecado” (Orígenes 1967: VII, 64):

Por eso, todo el culto de los démons es extraño a quienes adoramos al Dios de todas las cosas; y el culto de los démons es culto de los falsos dioses, *porque todos los dioses de las naciones son démons* (Ps 95,5). Lo mismo aparece también claro por el hecho de que se hicieron curiosos conjuros sobre los supuestos templos que parecen más eficaces al tiempo que se levantaron tales templos con sus correspondientes estatuas; conjuros que hacen los que, por fórmulas mágicas, consagran su tiempo al culto de los démons. De ahí nuestra resolución de huir, como de peste, del culto de los démons; y culto de los démons afirmamos ser todo lo que los griegos tienen por religión con sus altares, estatuas y templos de dioses (Orígenes 1967: VII, 69).

Inmediatamente después de abordar este asunto, Orígenes critica a los paganos que consumen lo que sacrifican a los ídolos o *démons*, por desconocer la verdad sagrada y los verdaderos sacrificios que deben ser incruentos (Orígenes 1967: VIII, 21). Elogia el sentido de las fiestas cristianas que se apartan de los placeres de la vida, que no fomentan el sentir de la carne, sino que enseñan al cristiano a “abofetear” su cuerpo y “reducirlo” a servidumbre (Orígenes 1967: VIII, 22).

Además, el que comprende que Cristo, nuestra Pascua, fue inmolado y que debemos celebrar fiesta comiendo de la carne del Logos (1 Cor 5,7; cf. Io 6,52 ss.), ése no hay momento en que no esté celebrando la pascua, que se interpreta “sacrificio para el tránsito” (cf. PHILO., Vita Mos. II 224), pues constantemente está pasando de las cosas de la vida a Dios y acelerando el paso a la ciudad de Dios (Orígenes 1967: VIII, 22).

En este alejandrino es posible advertir cómo los pecados se vinculaban estrechamente con las prácticas sexuales equivocadas, y cómo distinguían las fiestas públicas los gentiles porque el “sentir de la carne” “se desenfrena y se propasa a embriagueces y disoluciones”; en cambio, las fiestas cristianas enseñan a mortificar la carne para elevar y gozar del espíritu (Orígenes 1967: VIII, 23).

Las ideas y argumentaciones de Orígenes, muchas de ellas recogidas de la Biblia, se conservaron en la teología cristiana y se transcribieron en las crónicas de la evangelización del Nuevo Mundo, que, como hemos señalado antes, reprobaron la concepción indígena de la sangre y la carne, así como las fiestas públicas en las que realizaban sacrificios y consumían a las víctimas. Estas crónicas también identificaron a los ídolos con los demonios y a los brujos y hechiceros con los peores enemigos de la cristiandad, por uti-

lizar remedios naturales para curar el cuerpo y desconocer que sus enfermedades eran producto de la impureza del alma.

En los siglos III y IV, continuando con la necesidad –ahora urgente por la intensificación de las persecuciones– de defender al cristianismo frente a otros credos, Lactancio (245?-335? d. C.) consideró que el mundo precristiano estaba dominado por la ignorancia y la oscuridad, sintetizadas en la afición por el “adorno, alimento y deleite del cuerpo” (Lactancio 1990: IV, 3), la existencia del sacrificio humano (Lactancio 1990: VI, 10) y la adoración de muchos dioses.<sup>11</sup> Sus claras argumentaciones influyeron en los cronistas de la evangelización de América, quienes sostuvieron, por ejemplo, que la llegada de Cristo estaba anunciada en la época gentil de los indios americanos, al igual que él decía que los anuncios de Cristo estaban contenidos en los oráculos paganos (Lactancio 1990: IV, 1).

Lo que Lactancio consideró racional y comprensible para la Antigüedad fue aprovechado por Bartolomé de las Casas para atribuir el origen del canibalismo y los sacrificios humanos a los pueblos antiguos y explicar cómo el Demonio transmitió estas costumbres como cargas pesadas a los indios americanos. También sirvió para que este fraile dominico estableciera una similitud entre la decadencia del mundo antiguo y el mundo azteca, aunque señalando que los griegos habían sido peores, porque los padres enviaban a sus hijos a las escuelas a cometer pecados nefandos y corromperse (Las Casas 1967: v. I, 1, 10, 17; Rech 1979, 1981, 1980, 1985).

Las extensas reflexiones y preocupaciones elaboradas por Porfirio de Tiro (234-305? d. C.) en relación con el alma y el cuerpo –muchas de ellas basadas en Teofrasto– también fueron recuperadas por la teología cristiana, aunque este autor haya sido un pagano neoplatónico que inclusive cuestionó la divinidad de Jesucristo. Su tratado *Sobre la abstinencia* evidencia las discusiones de la época sobre el significado y tratamiento de la carne y la sangre de los hombres y los animales. Escrito a fines del siglo III, su tendencia a la desacralización de las prácticas paganas fue especialmente útil a los cristianos. De él se recogieron razonamientos sobre el cultivo y la alimentación del alma frente al pobre valor material del cuerpo, los beneficios de la abstinencia del consumo de la carne animal para el cuerpo y el alma, la explicación de la recurrencia a los sacrificios humanos cuando se experimentaban hambres y guerras, la condenación de los sacrificios cruentos y la postulación del único sacrificio válido: la contemplación de Dios a partir de la impasibilidad del alma (Porfirio 1984: II, 24; VII, 2).

El Libro II de *Sobre la abstinencia* aborda específicamente el tema de los sacrificios, explica su origen y describe algunas prácticas sacrificiales llevadas a cabo por numerosos pueblos antiguos del Mediterráneo, incluidos el sacrificio humano y la antropofagia. En muchos casos, Porfirio atribuye el sacrificio de unos animales y la prohibición de sacrificar otros a cuestiones de índole nutricional, económica o demográfica, como, por ejemplo, la mayor o menor cantidad de alimento, pero en todos los casos afirma la inter-

---

<sup>11</sup> “Y son llamados supersticiosos [...] aquellos que adoran el recuerdo supérstite de los muertos o que adoran en casa, en honor de sus antepasados, las imágenes supérstites de aquellos como a dioses penates. Efectivamente, a aquellos que adoptaban nuevos ritos para adorar como a dioses a hombres muertos, de los cuales pensaban que habían sido recibidos en el cielo, los llamaban supersticiosos, mientras que aquellos que adoraban a los dioses públicos y antiguos los llamaban religiosos” (Lactancio 1990: IV, 16).

vención de los *daimones* para inducir a los hombres a creer que los sacrificios sangrientos eran agradables a Dios (Porfirio 1984: II, 24; VII, 2; Grant 1983: 68-70).

### Prohibiciones y restricciones

De la reprobación verbal de los vicios de los paganos, en los concilios de Elvira (celebrado en España entre 303 y 315?) y de Nicea (325), se pasó a la prohibición práctica, al acordar cánones disciplinares que, entre otras cosas, fijaron la relación de los cristianos con los paganos, los gentiles y los herejes, establecieron restricciones sexuales (celibato del clero, matrimonio, virginidad) y conminaron a los cristianos a no asistir a sus sacrificios y ceremonias. Asimismo, señalaron la atención especial que debían dispensar a la celebración del sacrificio de Cristo en la Pascua.

El primer canon del Concilio de Elvira es revelador de todo ello. Marcelino Menéndez Pelayo lo recogió textualmente. Dice:

Para condenar a los apóstatas, escribióse el canon 1, que excluye de la comunión, aun en la hora de la muerte, al cristiano adulto que se acerque a los templos paganos e idolatre. Igual pena se impone a los *flámines* o sacerdotes gentiles que, después de haber recibido el bautismo, tornen a sacrificar, o se manchen con homicidio y fornicación; pero a los que no sacrifiquen con obras de carne ni de sangre, sino a los que se limiten a ofrecer dones, otórgales el perdón final, *hecha la debida penitencia* (Menéndez y Pelayo 1978: I, 97).

Las obras de los niceanos –Osio de Córdoba (256-357), Eusebio de Cesárea (275-339), Rufino de Aquileya (345-411), Jerónimo (345-419) y Juan Crisóstomo (347-407)– fueron recogidas por los cronistas españoles como apoyo a su proyecto de conversión de los indios y a otros asuntos relacionados con la misión cristiana, así como para demostrar cómo el error de “inmolar carnes humanas” había sido “generalmente aceptado en los pueblos de la antigüedad” (Las Casas 1967: II, 276; Rech 1980: 11), y probar cómo, además de los indios, otros pueblos que sacrificaban seres humanos y practicaban la antropofagia, la idolatría y la homosexualidad habían cambiado estas costumbres “por la cruz y Cristo” (Las Casas 1967: II, 205, 276, 290; Rech 1980: 11).

En el siglo IV, aconsejado por Osio de Córdoba, el redactor del Credo Niceno, Constantino El Grande favoreció a las autoridades eclesiásticas cristianas para integrar sus dogmas en la estructura estatal romana,<sup>12</sup> dando con ello inicio a la persecución del paganismo y, por ende, a la prohibición de los sacrificios sangrientos (Smith 1976: 166; Nock 1952: 225). Estas acciones fueron necesarias para que los cristianos dismantelaran el centro de cohesión de las religiones paganas y lograran la ansiada centralización del poder y la unificación de la Iglesia (Barceló 2004: 124-126).

Después del Concilio de Nicea y el cambio radical en la relación entre las autoridades cristianas y el Estado romano, se celebraron varias reuniones para establecer y revisar el dogma cristiano. Mediante metáforas y comparaciones, la retórica antigua se adaptó a los nuevos tiempos y formuló nuevos estereotipos con los cuales se alabó a los cristianos y se

<sup>12</sup> Al parecer Osio de Córdoba fue uno de los participantes del Concilio de Elvira y una figura central en la fundación de la Iglesia católica en España (Barceló 2004: 64).

censuró a quienes no lo eran. Asimismo, las autoridades eclesiásticas se impusieron sobre las “religiones difusas” (sin una Iglesia instituida y jerarquizada), consideraron sus creencias un veneno o peste contagiada por el Demonio o la serpiente, y promovieron la destrucción de sus templos y la quema de sus códices (Gil 2007: 310-311).

En su *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesárea sostuvo que, a lo largo de la historia, la razón concedida a los hombres por la naturaleza se había impuesto sobre la vida de las bestias caracterizada por la inmoralidad y la brutalidad. El advenimiento del cristianismo señalaba el fin de los hombres primitivos que practicaban el canibalismo, se corrompían unos a otros y se mataban entre sí, así como el inicio de la era de las ciudades, la convivencia, el establecimiento de las leyes y el invento de las artes, en suma, el inicio de la civilización. Eusebio retomó algunos temas de Porfirio y, repitiendo los elementos del “estereotipo del pagano” presentes en su obra, acusó a pueblos como los persas de ofrecer sacrificios humanos, realizar actos de canibalismo, casarse con sus madres, hacer mercado sexual con sus hermanas y sus hijas y practicar la homosexualidad (Grant 1983: 63-68).

La prohibición de las religiones antiguas fue esencial en el proceso de cristianización y fortalecimiento de la Iglesia unificada en tiempos de la dinastía constantina (280-361 d. C.), aunque todavía se toleraron algunos de sus ritos —no el sacrificio humano— cuando resultó conveniente. Los obispos y otras autoridades eclesiásticas fueron conscientes de que la supresión o modificación del núcleo religioso constituido por el sacrificio era clave para dismantelar la cohesión entre los pueblos, evitar conspiraciones y garantizar la fidelidad al emperador (Barceló 2004: 124-126). Este método no fue nuevo. Años antes los romanos habían exigido a bárbaros y cristianos realizar sacrificios a sus dioses como prueba de lealtad al Imperio, los habían enviado al circo cuando se negaban a ello, y los habían acusado de antropofagia, incesto y homosexualidad (Grant 1983: 150-170; Smith 1976: 145-165; Momigliano 1963: 1-16).

Durante la dinastía constantina la persecución de los paganos y herejes registró altibajos, pero se corroboró que la supresión de las múltiples religiones y su sustitución por una sola, controlada por una única Iglesia, produciría efectos positivos para la centralización imperial (Barceló 1992: 181). La ortodoxia cristiana se plasmó en el *Código Teodosiano*, el cual exigió, en forma clara y expresa, que los paganos abandonaran sus antiguos sacrificios cruentos (*Codex Theodosianus* 1952: XVI). La rígida organización de la Iglesia y, sobre todo, el poder de los obispos favorecieron que, junto a la expansión del cristianismo, la imagen fija del pagano se difundiera.

Desde el siglo IV, los denominados Padres de la Iglesia del rito latino —Ambrosio de Milán (333-397), Jerónimo de Estridón (342-420), Agustín de Hipona (354-430), Paulo Orosio (383-420), Gregorio I Magno (540-604) e Isidoro de Sevilla (560-636)— criticaron las filosofías que veían en el placer sexual un camino para relacionarse con lo sagrado o una manera de trascender lo mundano. Estos teólogos recuperaron las creencias expresadas por Platón en *La República* en relación con la limitación de la práctica de la sexualidad y la condenación de la homosexualidad como “antinatural”. Con base en las Sagradas Escrituras y particularmente en San Pablo, consideraron que el apetito sexual era una cárcel para el cuerpo, razón por la cual era necesario superarlo. Asimismo, rechazaron la magia y la adivinación como prácticas relacionadas con la idolatría, en especial las reuniones y sacrificios nocturnos.

Más adelante, los Padres de la Iglesia recuperaron a Aristóteles, quien había visto en

la gula y el sexo deseos irracionales y había afirmado que el tipo de amor deseable era el frío, racional y no sexual (Gil 2007: 310-311). Todas estas ideas se plasmaron en las actas apostólicas que prohibieron el consumo de las comidas ofrecidas a los ídolos, la carne de los animales estrangulados sin drenar su sangre y la sangre misma, y reprobaban la idolatría y lo que consideraron libertinaje sexual. Así prosiguió la identificación de los ídolos con los demonios que se alimentan con sangre y vapores de sangre (Grant 1983: 305).

El sacrificio que debía repetirse al infinito y producir un bastidor de cráneos fue, para Agustín de Hipona, imperfecto, ya que dejaba el problema del pecado sin resolver. Según él, Dios no tenía necesidad de bienes temporales o corruptibles, porque éstos eran suyos, suyo era el orbe entero; tampoco quería los sacrificios de animales al modo como los ofrecían “los ignorantes”; lo que Dios deseaba era alabanza y cumplimiento de las promesas para liberar a los hombres. De ahí que, para este teólogo y predicador, la esencia del sacrificio de Cristo era completamente distinta a la de naturaleza carnal, ya que los sacrificios que Dios reclamaba y se le ofrecían en el templo sólo significaban su misericordia y amor. Para Agustín, el cristiano es el único sacrificio verdadero y todos los sacrificios falsos han cedido a él (Agustín de Hipona 1992: X, v).

Tomando como base las doctrinas de los Padres de la Iglesia, en particular los “vicios” y las “virtudes” de los pueblos antiguos, la obra *Historias* del hispanorromano Paulo Orosio (383?-420?), un discípulo de Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón, se divulgó durante la Edad Media y sirvió a los escolares españoles como una historia universal de la vida precristiana (sus guerras, matanzas, pestes, enfermedades; el terror, el sufrimiento, la crueldad, los incestos, los sacrificios, etcétera).<sup>13</sup> Asimismo, esta obra fue muy consultada y citada en la época del Renacimiento, entre otros por el cronista de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo.

Entre los siglos VI y VII, el también religioso hispanorromano, Isidoro de Sevilla (560-636), se distinguió por sus trabajos como evangelizador de los arrianos visigodos, particularmente de sus reyes, y por ser un erudito, autor de numerosas obras, más tarde elevado a santo por la Iglesia católica. Sus *Etimologías*, una enciclopedia copiada durante siglos en numerosas ocasiones, intentaron reunir toda la sabiduría humana acumulada hasta el siglo VII. Esta obra se convirtió en fuente histórica y texto de consulta obligatoria en las escuelas españolas hasta bien entrado el Renacimiento, en parte por su intento de dejar de condenar y, en cambio, comprender la historia pagana con el fin de armonizar el pasado y el presente. Lo expuesto en el capítulo VIII, relacionado con las herejías y el paganismo, es de particular interés para las actividades de los evangelizadores del Nuevo Mundo, pues en él, Isidoro de Sevilla describe sintéticamente, pero con claridad y detalle, las costumbres paganas, las prácticas de sus magos y hechiceros y los atributos de cada uno de sus dioses y diosas (Isidore of Seville 2006: VIII, ix-xi). Estos atributos, memorizados en las escuelas españolas, sirvieron a los cronistas de Indias para identificar a los dioses y diosas mexicas, de tal manera que —entre decenas de ejemplos que podrían citarse—, según Bernardino de Sahagún, la diosa Chicomecoatl “es otra diosa Ceres”, Chalchiuhtlicue “es otra Juno” y Tlazolteotl “otra Venus” (Saha-

<sup>13</sup> Orosio denomina *paganos* a quienes viven en el campo alejados de la civilidad y las buenas costumbres y *gentiles* a “quienes gustan de cosas terrenas”. Dice que en tiempos de los paganos “reina la sangrienta muerte, cuando la religión, enemiga de la sangre, es olvidada” (Orosio 1982-1999: I, 80).

gún 1975: 33-38).

El intento de armonizar los mundos pagano y cristiano prosiguió en el manual de teología del profesor escolástico de la Universidad de París, Pedro Lombardo, titulado *Libro de Sentencias*. Esta obra fue escrita en el siglo XII y difundida hasta el siglo XVI, como puede advertirse en el texto antes citado del evangelizador franciscano de Nueva España, Diego Valadés, *Retórica Cristiana* (1579), en cuya última parte (80 páginas) sintetiza cuatro de los libros de Lombardo (Valadés 1989: 803-807). En las Distinciones dedicadas al sacramento de la Eucaristía (8-13), Valadés apunta, sintetizando a Lombardo, que “[...] Cristo al marcharse de aquí dejó saludables efectos, instituyendo el sacrificio de su cuerpo”. Con él finalizaron los sacramentos de la Ley Antigua (Valadés 1989: 803). “Ocúltanse bajo especie de pan los sacratísimos miembros y vinos líquidos se convierten en sagrada sangre” (Valadés 1989: 805).

### La llegada de la escolástica tomista al Nuevo Mundo

La Biblia, Aristóteles, Agustín de Hipona, el muy difundido *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo, Alberto Magno y otros pensadores cristianos permitieron que en el siglo XIII Tomás de Aquino condensara los conocimientos más relevantes en su *Suma teológica* (1266-1273). En esta extensa obra, el también llamado Doctor Angélico, sometió a examen el saber universal y obtuvo lo que consideró una conciliación o solución de las contradicciones. Entre las múltiples materias abordadas y como continuación de su obra *Suma contra los gentiles*, estableció una única verdad sustentada en argumentos aristotélicos, racionales y comprobables para atacar a los herejes y a las sectas cristianas no conformes con la Iglesia católica.

Para Tomás de Aquino, el cristianismo hizo posible alcanzar la perfección porque presentó la exacta concordancia entre la ley natural y la ley moral, desconocida para los precristianos. Separó la esfera de lo sobrenatural de la natural, y señaló que la ley natural había sido dada por Dios a los hombres como una ley inmutable y universal para establecer a través de ella el orden moral al que debía ajustarse la vida humana con sus normas, ritos y creencias (Tomás de Aquino 1997: Templanza, 2-2 q.141 a.1, 2; Ley Antigua Intr., a.1-6; Ley en general, 1-2, q. 94). En el “Tratado de la templanza” expuso cómo la templanza, la moderación o la búsqueda del equilibrio humano, es una de las cuatro virtudes cardinales, o sea, una cualidad que hace bueno al sujeto al hacer que la razón domine sus apetitos sensuales (Tomás de Aquino 1997: Templanza, 2-2, q. 141, a 1, 2). El pecado de lujuria es para Santo Tomás el que lleva a más hombres al infierno y es propio de los irracionales que buscan el placer carnal fuera del orden de la razón (Tomás de Aquino 1997: Templanza, Introd. q. 153; 2-2, 184-185). Los pecados *contra natura* o pecados nefandos (la homosexualidad y la bestialidad, principalmente) son los más graves. A ellos siguen el sacrilegio, el incesto, el adulterio, el estupro y la fornicación simple (Tomás de Aquino 1997: Templanza, 2-2, 184-185). Los pueblos precristianos –sostiene– expiaban sus pecados (la idolatría, el homicidio, el adulterio y el incesto) con sacrificios que significaban el anuncio o adelanto de la expiación que llegaría con Cristo. Con esos sacrificios alejaban ciertas “inmundicias corporales” (fluidos o aquello que provenía del contacto con las cosas inmundas, expuestas a corrupción o muerte), pero como las consideraban cosas sagradas, esparcían sangre y semen y bebían la sangre de las víc-

timas sacrificiales quedando manchados por participar de la impureza de la idolatría (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, introd., 1-2, q. 102, 404-409).

De acuerdo con Santo Tomás, los pueblos idolátricos no distinguían entre cuerpo y alma, entre lo más inmundo del cuerpo y lo que no lo era, de ahí que sus hechiceros y sacerdotes usaran en sus ritos carnes y huesos de hombres muertos y se contaminaran con ellos. Los ritos idolátricos se podían reconocer, precisamente, por la realización de sacrificios cruentos, “pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre”. Sin embargo, todos los pueblos habían prohibido la ingesta de ciertos animales o productos en días especiales (ayunos) por considerarlos sagrados o por ser usados por pueblos enemigos para realizar sus ritos mágicos o maleficios. De ahí que algunos de ellos llegaran a prohibir el consumo de la sangre y la grasa de cualquier animal (Tomás de Aquino 1997: Ley Antigua, 1-2, q. 102, a. 6).

Después de un intenso período de debates entre nominalistas, humanistas y escolásticos, la Universidad de París se convirtió en el centro del tomismo. Aunque las obras de los humanistas, especialmente la de Erasmo de Rotterdam, fueron conocidas y discutidas en España, los erasmistas sufrieron la persecución de la Inquisición, y las universidades católicas de Salamanca, Valladolid y Alcalá (Vitoria 1960: 24-34) retornaron a la escolástica que los teólogos españoles, principalmente Francisco de Vitoria, habían estudiado en París. Las argumentaciones asentadas en la obra de Tomás de Aquino sobre las antiguas religiones sintetizaron el largo proceso de configuración de lo que hemos denominado “estereotipo del pagano”, se tomaron como condensaciones de “la verdad” y sirvieron de fundamento para que los religiosos españoles llegados a América pudieran reprobar las prácticas prehispanicas.

## Problemas de comprensión

En el extenso *corpus* de textos acumulado por la teología cristiana, desde los prenicenos hasta los cronistas españoles de Indias, se pone de manifiesto una visión extremadamente centrada en los “vicios” de la carne y la sangre, lo cual evidencia un problema severo de comprensión de los comportamientos de los habitantes precolombinos del Nuevo Mundo, el mismo que los historiadores de la Antigüedad han observado en las interpretaciones cristianas de las religiones griega y latina. Este problema de comprensión podría sintetizarse en dos frases: la desacralización de los sacrificios, esto es, de los centros de cohesión y determinación de las relaciones de los seres humanos con sus dioses, con sus comunidades y entre hombres y mujeres; y la separación de lo sagrado de su contexto cultural para reducirlo a una práctica motivada por los demonios, la maldad, la crueldad, el hambre, las guerras y la ignorancia (Veyne 2008: 80-86).

La desacralización de los sacrificios, inclusive del sacrificio humano, y de lo que esta práctica conlleva es un obstáculo para comprender la complejidad religiosa de las sociedades no cristianas, porque en ellas la vida y la muerte, la reproducción y la sexualidad, dependían del sacrificio; lo espiritual y lo material se amalgamaban; lo sagrado y lo profano constituían una unidad y los sacrificios eran la explicación y el motor de la acción, tanto de las fuerzas sobrenaturales como de las sociales y humanas. En las religiones consideradas por los cristianos “paganas” y gentiles (persas, egipcias, judías,



griegas, romanas) los sacrificios realizados en grandes fiestas o ceremonias, y en pequeño en la vida cotidiana, ponían en comunicación al cielo y la tierra, y servían para que los dioses aplacaran su ira, concedieran los dones necesarios para la supervivencia, favorecieran las cosechas, reprodujeran las especies, fertilizaran a las mujeres y garantizaran los ciclos cósmicos. Ellos proporcionaban energía a los soldados para doblegar a los enemigos e iluminar a las autoridades para establecer las jerarquías, calcular el monto de los tributos, establecer las reglas de convivencia y, sobre todo, para impedir que la violencia ocurriera al interior del grupo.<sup>14</sup>

Al abandonar los antiguos sacrificios con sus rituales de preparación y realización, las comunidades precristianas cambiaron de vida, pues, como bien lo percibió Lactancio, la cría de animales para los sacrificios, su venta a la entrada o dentro de los templos, el cultivo de yerbas asociadas a ellos, el comercio de conchas, metales y piedras preciosas, la confección de vestidos y la fabricación de ídolos, figuras votivas y otros objetos empleados en las fiestas de sacrificio, imponían un ritmo de trabajo particular, un calendario, una contabilidad, el desarrollo de ciertos oficios y formas de trabajo y la prohibición de otras (Lactancio 1990: II, 9-17). Además, las guerras y las unciones de los altos dignatarios se iniciaban con sacrificios que recordaban los relatos míticos a través de los cuales se transmitían las tradiciones y normas, en particular lo referente a la moral sexual.

Sería largo exponer aquí lo que ha significado el sacrificio y analizar sus consecuencias sociales, sirva lo anterior sólo para subrayar que al erradicar las antiguas prácticas sacrificiales y sustituirlas por otras nuevas se alteró aquello que daba sentido a la vida y la muerte de sociedades que, como las precolombinas, se habían fundado en sacrificios y su vida giraba en torno a ellos.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph de (1962): *Historia Natural y Moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Agustín de Hipona (1992): *La ciudad de Dios*. Madrid: CSIC.
- Alcides Reissner, Raúl (1983): *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Barceló, Pedro (1992): “Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum”. En: Gottlieb, Gunther/Barceló, Pedro (eds.): *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts: Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis*. München: E. Vögel, pp. 151-209.
- (2004): *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brown, Peter (1988): *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University.
- Codex Theodosianus (1952): *The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitu-*

<sup>14</sup> Algunos textos sobre la teoría del sacrificio son: Westermarck (1906); Smith (2002); Mauss (1970); Eliade (1987); James (1973); Marcuse (1983); Heinrich (1986); Kurnitzky (1992); Girard (1983).

- tions. Princeton: Princeton University Press.
- COED (1996): *The Compact Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon.
- Cortés, Hernán (1985): *Cartas de Relación*. México: Porrúa.
- Díaz del Castillo, Bernal (1969): *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Durán, Diego (1984): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Porrúa, 2 vols.
- Eliade, Mircea (ed.) (1987): *The Encyclopedia of Religion*. New York/London: MacMillan, 12 vols.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2002): "Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI". En: Kügelgen, Helga von (ed.): *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen, Bremen, del 6 al 9 de abril de 2000*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 71-93.
- Esteve Barba, Francisco (1992): *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- Friede, Juan (1963): "La censura española y la 'Recopilación historial' de fray Pedro Aguado". En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*, VI, 2, pp. 167-192.
- Gil, Luis (2007): *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, Carlo (1986): *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik.
- Girard, René (1983): *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- (1986): *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Grant, Robert M. (1983): *Christian Beginnings: Apocalypse to History*. London: Variorum Reprints.
- Harnack, Adolf von (1962): *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. New York: Harper & Brothers.
- Heinrich, Klaus (1986): *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern.
- Isidore of Seville (2006): *The Etymologies of Isidoro of Seville*. Cambridge: Cambridge University.
- James, Edwin Oliver (1973): *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- Kurnitzky, Horst (1992): *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*. México: Siglo XXI.
- Lactancio, Lucio Celio Firmiano (1990): *Instituciones divinas*. Madrid: Gredos, 2 vols.
- Las Casas, Bartolomé de (1965): *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 vols.
- (1967): *Apologética historia sumaria*. México: UNAM, 2 vols.
- (1986): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Orbis.
- López de Gómara, Francisco (1979): *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas: Ayacucho.
- Marcuse, Herbert (1983): *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Martínez Lazy, Ricardo (1994): "El clasicismo de Las Casas". En: De los Ríos, Norma et al.: *XIV Jornadas de Historia de Occidente. V Centenario (1492-1992). Otros puntos de vista*. Jiquilpan: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, pp. 94-102.
- Mauss, Marcel (1970): *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*. Barcelona: Barral.
- Mendiola, Alfonso (2003): *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1978): *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Gredos, 2

vols.

- Momigliano, Arnaldo (1963): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon.
- Motolinia, Fray Toribio (1989): *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. México: CONACULTA.
- Nock, Arthur Darby (1952): *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon.
- Orígenes (1967): *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Orosio, Paulo (1982-1999): *Historias*. Madrid: Gredos, 2 vols.
- Pagden, Anthony (1982): *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University.
- Pastor, Marialba (2003): “El sacrificio en la conversión de los indios de Nueva España”. En: *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*, III, 11, pp. 7-20.
- Plantin, Christian (1993): *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*. Paris: Kimé.
- Porfirio (1984): *Sobre la abstinencia*. Gredos: Madrid.
- RAE (1996): *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española.
- Rech, Bruno (1979): “Las Casas und die Autoritäten seiner Geschichtsschreibung”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 16, pp. 13-52.
- (1980): “Las Casas und die Kirchenväter”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 17, pp. 1-47.
- (1981): “Las Casas und das Alte Testament”. En: *Jahrbuch über Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 18, pp. 1-30.
- (1985): “Bartolomé de Las Casas und Aristoteles”. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas*, 22, pp. 39-68.
- Restall, Matthew (2003): *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford.
- Rozat Dupeyron, Guy (1995): *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sahagún, Bernardino de (1975): *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Santa Biblia* (1971). Versión directa de las lenguas originales, por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Smith, John H. (1976): *The Death of Classical Paganism*. London/Dublin: Geoffrey Chapman.
- Smith, William Robertson (2002): *Religion of the Semites*. New Brunswick/London: Transaction Publishers.
- Tate, Robert B. (1970): *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo xv*. Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino (1997): *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 14 vols.
- Tertullianus (1987): *De Idololatria*. Leiden/New York: E. J. Brill.
- Tertuliano (2001): *Apologética. A los gentiles*. Madrid: Gredos.
- Todorov, Tzvetan (1989): *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Torquemada, Juan de (1975): *Monarquía Indiana*. México: UNAM, 7 vols.
- Valadés, Diego (1989): *Retórica Cristiana*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Valcárcel Martínez, Simón (1997): *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Veyne, Paul (2008): *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Vitoria, Francisco de (1960): *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Westermarck, Edward (1906): *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London: MacMillan, 2 vols.