

Marialba Pastor*

⇒ El sacrificio en la conversión de los indios de Nueva España

Resumen: Si concebimos al sacrificio como el eje articulador de las comunidades prehispánicas, que desempeña múltiples funciones, incluyendo la de propiciar la reproducción económica y cultural, observaremos cómo los españoles desplegaron conocimiento, esfuerzo e imaginación para sustituir los múltiples sacrificios humanos por el único y, para ellos verdadero, sacrificio de Cristo.

Según los españoles del siglo XVI, los indios de Nueva España se distinguieron del resto de los pueblos del mundo por sacrificar grandes cantidades de cuerpos humanos de manera cruel y sangrienta, sin ver en ello pecado alguno¹, sin llorar, enternecerse u horrorizarse, y creyendo en cambio que con ello le hacían un gran servicio a los dioses.² En sus primeros escritos, Hernán Cortés dio a conocer la tremenda impresión que causó a los conquistadores ver esos sacrificios. Afirmó que todos los días, antes de comenzar alguna obra, los indios quemaban incienso y algunas veces sacrificaban “sus mismas personas, cortándose unos las lenguas y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas” (Cortés 1985: 21). El fraile franciscano Toribio Motolinía sostuvo que a los indios les producía gran placer dar de comer su propia sangre a los ídolos (Motolinía 1989: 55). Y para invitarlos a que aceptaran mejor sus peticiones —anota Cortés—, tomaban muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abrían vivos por los pechos y les sacaban el corazón y las entrañas, después quemaban éstas y ofrendaban su humo. Todo esto lo hacían muy frecuentemente y, como eran muchas las mezquitas, anualmente morían alrededor de cuatro o cinco mil ánimas en cada una (Cortés 1985: 22).

* Profesora e investigadora en el Posgrado de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones se destacan *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII y Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales (en prensa)*.

¹ Así lo expresa también Bernardino de Sahagún: “En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España; ni los judíos, ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años [...]” (1956: vol. 1, 30). Con él coincide Juan de Torquemada (1975: vol. III, 136). Algo similar puede leerse en Acosta: “El demonio tenía ciega a esta gente y en México se hicieron los mayores y más crueles sacrificios del mundo [...]” (1962: 250).

² Sahagún (1956: libro II, cap. XX: 142).

En algunas crónicas e informes, el sacrificio humano aparece como una costumbre cotidiana que podía llevarse a cabo en las pequeñas aldeas casi en cualquier momento. Sin embargo, la mayor parte de los testimonios coinciden en ubicarlo como el ritual central de las grandes fiestas que se realizaban en los majestuosos centros religiosos, sujeto, por consiguiente, a un orden preestablecido y controlado (López de Gómara 1979: 353-356).

El sacrificio en la Monarquía Indiana

Más que los soldados, el clero español era quien mejor conocía la importancia de los sacrificios humanos porque así constaba en la Biblia, en la obra de Aristóteles y en los libros de teología cristiana que daban cuenta pormenorizada de todas las experiencias de lucha de los cristianos contra pueblos paganos e infieles, entre los cuales la mayoría realizaba sacrificios de animales y, esporádicamente, sacrificios humanos (Smith 1976: 5-10). El cristianismo enseñaba que todos los hombres eran hermanos y tenían la obligación de ser probos y auxiliar al prójimo, evitar los sacrificios y salvar a los inocentes que se encontraran expuestos a la muerte. En su obra, *La ciudad de Dios*, Agustín de Hipona –uno de los teólogos más autorizados entre aquellos españoles– sostenía que Dios no quiere los sacrificios de animales al modo que los ofrecen los ignorantes para complacerlo o divertirlo. Tampoco tiene necesidad de bienes terrenales porque éstos ya son de él. Lo que Dios quiere es alabanza y cumplimiento de las promesas para liberar a los hombres. Quiere que los seres humanos vivan justa y sanamente, que sean benignos y misericordiosos, prontos y dispuestos a servir y agradar a Dios (San Agustín 1975: 213).

Para los españoles, la razón del sacrificio humano se debía a la presencia del Demonio que, al ser expulsado del Viejo Mundo por el *Evangelio*, se había ido a refugiar al Nuevo Mundo –la región más apartada de la tierra– para deshonorar a Dios y destruir a sus habitantes. El mismo Demonio que había engañado a griegos y romanos lo había hecho con los indios, conminándolos a adorar a muchos dioses y objetos de la naturaleza y a hablarles a través de ellos (Acosta: 1962: 220-235, 248). La muerte violenta del cuerpo respondía al deseo del Demonio de apoderarse del alma para condenarla a tormentos y penas en las tinieblas porque odiaba a los seres humanos, se deleitaba en la crueldad de los sacrificios y disfrutaba de ver derramar sangre humana. Así ocurrió –de acuerdo con el fraile franciscano Juan de Torquemada– en todas las naciones donde se practicó el sacrificio humano, del cual muy pocas o ninguna pudo escapar antes del advenimiento del cristianismo (Torquemada 1975: vol. III, 157; 178-179).

El séptimo libro de la obra de Torquemada, *Monarquía Indiana* –escrito en Nueva España a principios del siglo XVII–, es un tratado sobre el sacrificio. Aquí, a diferencia de otros soldados y misioneros españoles, el fraile franciscano, además de asombrarse y reprobar el sacrificio humano, se esfuerza por ubicarlo en su dimensión histórica universal y explicar sus fundamentos sociales.

Torquemada dice que el sacrificio es “de suyo bueno”. Por ello, una vez que los pueblos paganos superaron el sacrificio humano, éste se continuó en el sacrificio del cuerpo y sangre verdadera de Cristo, porque la nueva ley entró junto con un nuevo modo de sacrificar que fue “ofrecer en el altar a Cristo en sacrificio” (vol. III, 141). Los que nos preciamos de españoles y blasonamos ser más valiosos que los de otras naciones también hemos de reconocer –afirma Torquemada– que nuestros antepasados sacrificaron seres

humanos por influencia de los fenicios y africanos, quienes enseñaron a aplacar a los dioses con sangre humana.

Todas las naciones del mundo –según Torquemada– han reconocido que hay Dios superior en todas las cosas, del cual necesitan para ser ayudadas y socorridas. Para acallar su furia, para evitar la muerte y librarse de la adversidad, los hombres le ofrecen a Dios sacrificios y quedan siempre en deuda con él por la vida que les concede. El sacrificio es un medio por el cual los hombres agradecen los beneficios que obtienen. Es una prueba de la honra y reverencia que Dios les merece y una manera de pedirle las cosas necesarias para la vida. Pues si a los reyes temporales los hombres les hacen servicios de las cosas que trabajan, con más razón deben reconocer “por mayor y supremo en todo” al criador de todas ellas que es criador también de aquellos que las poseen. Por un instinto natural, los hombres saben que “todo su ser y vida, conservación y sustentación” se las deben a Dios (vol. III, 137).

Además de ver en el sacrificio la acción y representación básicas del intercambio de dones, Torquemada observa en el sacrificio la función nodal de contener la violencia interna que pueden desencadenar algunos “hombres desatinados” y de permitir la unión de los hombres en comunidad. Según él, los sacrificios fueron permitidos para “evitar mayores males y locuras”, para que todos los miembros de una comunidad se reconocieran “sujetos y obedientes a Dios” (vol. III, 139), y para que, siguiendo la ley natural, ofrecieran el sacrificio en común (vol. III, 137).

Cuando Torquemada señala que la práctica del sacrificio es “ley natural”, está indicando que, en el origen de la formación de las comunidades, los seres humanos enfrentaron los mismos problemas de reproducción y supervivencia y respondieron a ellos de modo similar. No obstante, Torquemada hace una distinción importante: las cosas que se ofrecen en sacrificio las determinan los hombres, las comunidades o las leyes o costumbres que rigen a éstas (vol. III, 145). Es decir que las ofrendas y las prácticas del sacrificio varían de una cultura a otra. En este sentido, el Dios cristiano ni come ni bebe, porque esas son pasiones de la naturaleza humana (vol. III, 155).

La teoría del sacrificio

Para algunos científicos sociales como Émile Durkheim, Robertson Smith y Edward Evans-Pritchard, el sacrificio –el acto de matar violentamente a algún ser vivo para ofrendárselo a una divinidad, o bien, ofrendarle objetos preciados o excedentes– tiene como función básica fortalecer los lazos de solidaridad, afirmar la cohesión de la comunidad y garantizar el mantenimiento del grupo; de ahí su repetición constante, la inversión de trabajo colectivo en celebrarlo y la obligación de que todos participen; de ahí también que, durante el culto al sacrificio, se recuerden los antepasados, el mito fundacional y sus dioses primigenios.

Para otros científicos sociales como Edward B. Tylor, Henri Hubert y Marcel Mauss, lo sagrado constituye el centro de las religiones y el sacrificio es más que un rito. Su función es establecer una comunicación e intercambio entre los hombres y los dioses o las fuerzas superiores a fin de agradecerles los bienes recibidos, de pedirles algo, de venerarlos y propiciar que ahuyenten las calamidades y eviten la catástrofe (Eliade 1973; Lévi-Strauss 1969).

Para Sigmund Freud, el sacrificio se explica como el primer intento de los seres humanos por dominar y domesticar la naturaleza; como el acto cuyo objetivo principal es sublimar la violencia que produce la represión de los instintos impuesta por la comunidad a sus miembros (originalmente el tabú del incesto); es la forma de desviar los deseos destructivos y orientarlos hacia la creación y la reproducción. Para Freud, el sacrificio es un paso esencial en la humanización, en el desarrollo de la cultura. Permite mantener la cohesión del grupo y atenuar el miedo que todo sujeto siente ante la muerte.³

Tomando en cuenta los trabajos de los autores antes citados y, especialmente, las reflexiones de Freud, los miembros de la Escuela de Francfort, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, y algunos de sus continuadores –Klaus Heinrich y Horst Kurnitzky– han planteado cómo en todas las comunidades religiosas y parareligiosas⁴ el sacrificio es el centro que estructura y organiza la vida social; cómo la práctica de diversos tipos de sacrificios es una reiteración en toda la historia humana, así como los procesos de sustitución de unas formas de sacrificio por otras, los intentos de superar los sacrificios humanos y las frecuentes regresiones.

Para este grupo de filósofos, el sacrificio cumple las funciones de cohesión de la comunidad, de comunicación entre el mundo sagrado y el profano, de control de la naturaleza salvaje y contención de la violencia, pero –a diferencia de otras corrientes de pensamiento– debido a que a partir de él se establecen los modos de producir y reproducir la vida en términos biológicos, económicos y culturales. Así, el sacrificio no es un acto para lograr la cohesión, el intercambio y comunicación, sino al revés, del sacrificio surgen la cohesión, la comunicación y el intercambio. Lo dado y lo recibido, los dones y contradones, entrañan el gran conflicto humano de desear y, al mismo tiempo, de verse obligado a reprimir o renunciar a los deseos propios para pertenecer a la comunidad. Aquellos que siguen el llamado de sus instintos y pasiones y trasgreden las reglas son castigados o expulsados de la vida social. De este modo, el sacrificio y el culto al sacrificio establecen los acuerdos colectivos por los que se determina la justicia: los modos prohibidos y permitidos de preservar y reproducir la vida social. Por ellos se desarrollan las guerras, las técnicas, los conocimientos y se calculan los pesos y las medidas de los intercambios permitidos. Esto es visible en la comunión o ingestión simbólica o real de los dioses, en el reparto que hacen los sacerdotes de los animales víctimas del sacrificio y cuando, en el banquete del sacrificio, distribuyen los tributos o excedentes de producción conforme a lo que las fuerzas sagradas han establecido que le corresponde a cada quien. Según este concepto de justicia, al monarca le corresponde más o lo mejor porque es la figura semidivina que se autosacrifica y realiza los mayores esfuerzos por preservar la repetición de los sacrificios y con ello la cohesión, supervivencia y reproducción de la comunidad. También según este concepto, es justo que, de él hacia abajo, se establezca

³ Freud (1986), (1989a) y (1989b). En su libro *La violencia y lo sagrado*, René Girard (1983), recurriendo a las mitologías griega y cristiana, retoma a Freud y hace un planteamiento similar.

⁴ Se entiende por religiosas y parareligiosas no sólo a las comunidades que profesan abiertamente un credo o se reconocen como parte de una iglesia, sino a todas las comunidades en las que la explicación de la vida y la muerte se basa en la acción de fuerzas sobrenaturales; en donde el acaecer responde a designios mágicos, misteriosos, divinos, extrahumanos o extramundanos; donde no existe disociación entre lo sagrado y lo profano, donde lo espiritual y lo material se amalgaman.

la jerarquía social que señala los merecimientos y el lugar que debe ocupar cada uno de los miembros de la comunidad.⁵

La relación entre el sacrificio y la reproducción de la comunidad puede verse con claridad en las sociedades agrícolas donde el culto primordial es a las diosas-madre que a veces son ambivalentes y aparecen transformadas en figuras masculinas o adquieren diversas formas o advocaciones: diosas de la fertilidad, del agua, de la tierra, de la vida, de la muerte, protectoras del guerrero o de los esclavos. Asimismo, puede observarse en la necesidad que tuvo el cristianismo de recuperar los atributos de las diosas-madre de los pueblos paganos (principalmente de la Diana de Efesia) en la figura de María, la cual aparece en las inundaciones, los terremotos, las guerras de conquista, la cura de las enfermedades y como modelo de madre y mujer.

Otro caso en el que se evidencia la función central del sacrificio en la reproducción y articulación de la vida social es el de las comunidades que encuentran en el cristianismo la explicación del mundo y el sentido de la vida. Para ellas, por el sacrificio de Cristo es posible la salvación de toda la humanidad. Este es el acontecimiento más importante del relato mítico, es el centro de la religión, es la misa, es el más excelso modelo de conducta, está presente en los cantos y rezos, en el tránsito a la muerte, en la fiesta principal de Semana Santa, en las representaciones artísticas del martirio y la crucifixión y en otras manifestaciones culturales.

Los días de fiesta, de culto al sacrificio, son los momentos de expresión y exteriorización más importantes de una comunidad religiosa. La Semana Santa o Semana Mayor, el Corpus Christi, la Natividad y otras celebraciones vinculadas con Cristo, al igual que las celebraciones menores consagradas a la Virgen o al santo patrón están establecidas en el calendario, o sea, tienen un lugar y relación con el cosmos, y se verifican en el templo, en el espacio terrenal-sagrado especialmente elegido por la divinidad. Las comunidades se preparan durante todo el año para esos días excepcionales, disponen las cosechas y producen los excedentes que serán ofrendados y consumidos; confeccionan los vestidos y adornos; componen la música; ensayan los cantos y las danzas... Las actividades que promueve la veneración de Cristo, la Virgen o el santo son la base de la colaboración, la fraternidad, la formación de los mismos sentimientos, la esperanza de continuidad del grupo, son, en suma, de lo que depende la reproducción de la comunidad (Paz 1991: 13).

El sacrificio como fundamento de la cohesión y la reproducción

En el ensayo "Voluntad de forma", Octavio Paz, al referirse a la conquista de México, sostiene que el puente que conectó el cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana fue el sacrificio:

El fundamento de la religión mesoamericana, su mito fundador y el eje de sus cosmogonías y de su ética, era el sacrificio: los dioses se sacrificaban para salvar al mundo y los hombres pagan con su vida el sacrificio divino. El misterio central del cristianismo también es el sacrificio: Cristo desciende, encarna entre nosotros y muere para salvarnos. Los teólogos

⁵ Cf. Adorno/Horkheimer (1969); Marcuse (1983); Heinrich (1986); Kurnitzky (1992).

cristianos habían visto en los ritos paganos vislumbres y premoniciones de los misterios cristianos; los indios, a su vez, vieron en la eucaristía el misterio cardinal del cristianismo, una milagrosa aunque sublime confirmación de sus creencias (Paz 1991: 22).

Existe una general aceptación entre los científicos sociales sobre el papel central que tenía la religión entre los mexicas. Miguel León-Portilla afirma que la religión era “el sustrato último en el cual todo tenía su fundamento y a la vez se podía volver comprensible” (León-Portilla 1977: 467). Todo se hallaba integrado en un universo sagrado: el cómputo del tiempo, las edades cósmicas, el calendario, la guerra, los ciclos de las fiestas, los mitos y los dioses, la educación, el trabajo, el juego, etcétera. Todo giraba en torno a la religión. La religión regulaba el comercio, la política, la conquista e intervenía en todos los actos de las personas desde el nacimiento hasta la muerte (López Austin 1998; González Torres 1985).

Lo mismo ocurría en otros pueblos mesoamericanos y, también para ellos, como para los mexicas, el sacrificio y, particularmente, el sacrificio humano, era central. Como ha subrayado Octavio Paz y como muestran los testimonios prehispánicos y las fuentes de la época de la conquista, en especial el tratado de Torquemada: “Es imposible cerrar los ojos ante la función central de los sacrificios humanos en Mesoamérica” (Paz 1991:13). Por ello, es especialmente importante preguntarse qué ocurrió cuando los españoles prohibieron éstos, así como otros sacrificios no cruentos acostumbrados por los pueblos mesoamericanos, y responder dejando de lado las interpretaciones emocionales que se horrorizan ante el hecho, lo minimizan, le restan importancia o lo justifican con argumentos simples y biologicistas como la necesidad de matar por hambre, de mantener el equilibrio demográfico o consumir proteínas (González Torres 1985: 70-82).

Los mitos mesoamericanos de la creación del mundo y de la fundación de Tenochtitlan tienen como centro el sacrificio y el autosacrificio: los dioses se sacrifican y autosacrifican para dar origen al mundo y mantenerlo en movimiento. Después, para continuar y preservar la vida del cosmos y de las comunidades o para que ocurran otros orígenes y otras fundaciones, será necesario recordar periódicamente el mito, re-producirlo, con sacrificios y autosacrificios de hombres divinizados. Por ello, el lugar de la fundación de Tenochtitlan fue aquel donde brotó el nopal como producto del corazón de primer sacrificado. El Sol, representado en el águila, se alimenta de los corazones humanos de los prisioneros que toman los mexicas en la guerra (Caso 1971: 25-33). El corazón está ampliamente representado y tiene una profunda significación pues está presente en muchos ámbitos de la vida: como maíz en la agricultura, como el órgano más importante del cuerpo humano, como una parte del dios patrono de la comunidad (López Austin/López Luján 1996: 220).

La guerra, la “guerra florida”, es la actividad primordial de reproducción para los mexicas, porque a través de ella se consiguen las víctimas del sacrificio que permiten la continuidad de la vida propia y de las comunidades sometidas; pero además, al mismo tiempo, se obtienen los tributos (granos, mantas, aves, flores) que aseguran la subsistencia del aparato religioso-militar encargado de organizar y expandir el culto y de establecer las normas. Siempre que alguna tribu se rendía a los mexicas, ambas partes determinaban la cantidad y calidad de los productos que debían pagar por concepto de tributo (Bandelier 1966: 313). El tributo imponía la cantidad y el tipo de trabajo que debía realizar cada quien para entregarlo los días de celebración del sacrificio o en las fechas preestablecidas por los centros de poder.

Los sacerdotes-guerreros, actores y directores principales del sacrificio, son quienes, como representantes de la comunidad, toman en sus propias manos la muerte violenta. Con ello intentan dominar la naturaleza y arrebatarle su mayor arma, que es la muerte ineluctable o sorpresiva. El miedo a la parte cruel de la naturaleza, a las enfermedades, la esterilidad, las inundaciones, los terremotos, las sequías; el miedo a la catástrofe y la muerte tiene momentos de liberación en el sacrificio, pues éste garantiza todo lo contrario: la salud, la fertilidad, la abundancia, el equilibrio, en síntesis, el permanente renacimiento y continuidad de la vida. Según la mitología náhuatl existe la amenaza del fin del mundo, pero con sacrificios se puede posponer.

A los sacerdotes-guerreros que están más cerca del monarca les corresponde realizar autosacrificios (perforaciones en las orejas, la lengua, las piernas, los brazos, el pene) con el fin de ofrendar su sangre y obtener beneficios para toda la comunidad. Su especial posición en la estratificación social determina que ellos sean quienes señalen las reglas de reproducción en la actividad económica y en la guerra; y que señalen el papel de los sexos, o sea, las normas y conductas prohibidas y permitidas.

De acuerdo con las interpretaciones antropológicas, Coatlicue era la diosa de la reproducción que adoptaba distintas formas y cumplía funciones similares a las de cualquier otra diosa-madre: era la fertilidad, daba la vida, el alimento, la muerte; también era el ser guerrero que imponía el orden. En ella o en la simbología mexica de la flor puede constatarse la función central del sacrificio para la reproducción de la comunidad: las flores son la primavera, el renacer de la vida; son las flores “de nuestra carne”, es decir, el maíz; también están en relación con el origen mítico del hombre y con las guerras que son “floridas” porque las flores son los corazones humanos de los sacrificados (Fernández 1959; Garibay 1953-1954). Quizá también, como en otras culturas, son el símbolo del sexo femenino.

El hecho de que la cerámica, la escultura, la pintura y los relieves prehispánicos aludan a la guerra, a los sacrificios y autosacrificios, pone en evidencia cómo éstos procuraron ser los transmisores de la cosmovisión mexica, de su historia y tradiciones; cómo trataron de funcionar como integradores de una misma cultura o cohesionadores de las comunidades en torno a un mismo centro de poder.

Según Bernal Díaz del Castillo, cuando Cortés visitó el Templo Mayor de Tenochtitlan le dijo a Moctezuma que sus dioses eran diablos. La respuesta que le dio entonces el monarca mexica a Cortés es una prueba de la necesidad de los sacrificios como fundamento de la reproducción:

Señor Malinche: si tal deshonor como has dicho creyera que habías de decir, no te mostrara mis dioses. Estos tenemos por muy buenos, y ellos nos dan salud y aguas y buenas sementeras y temporales y victorias cuantas queremos; y tenemoslos de adorar y sacrificar; lo que os ruego es que no se digan otras palabras en su deshonor (Díaz del Castillo 1969: 162).

El lugar central del sacrificio en la conversión

La guerra contra el mundo indígena fue considerada “justísima” por Juan Ginés de Sepúlveda. Para este teólogo y cronista oficial de la Corona española, la intervención armada de España en Indias estaba plenamente justificada por la necesidad de detener las

nefandas liviandades, los sacrificios de víctimas humanas, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos (Ginés de Sepúlveda 1987: 133). Era inminente enseñarles a los naturales las cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas que acostumbraban para liberarlos y civilizarlos (Sahagún 1956: 88), para darles la verdadera religión que los llevaría a la salvación eterna (Ginés de Sepúlveda 1987: 133).

Informado sobre los sacrificios humanos, y preocupado por la justicia o injusticia de la guerra, Carlos V ordenó trabajar en la salvación de las almas de la población indígena, así como notificar, amonestar y, si fuera necesario, castigar a aquellos que sacrificaran criaturas, comieran carne humana o tuvieran ídolos o mezquitas. Al interpretar que la antropofagia era una necesidad provocada por el hambre, el rey informó que enviaría ganado a Nueva España para que se multiplicara y se tuviera carne para comer. Además, temeroso de que la población indígena sucumbiera –como había ocurrido con los taínos de la isla La Española– el rey aconsejó que se empleara más el convencimiento y la armonía que la violencia y el maltrato.⁶

El proceso de sustitución del sacrificio humano por el de Cristo se inició desde los primeros días de la conquista. Para Hernán Cortés y sus seguidores, Dios había querido que se descubrieran esas regiones para convertir en servidores de su Dios, sus reyes y Papa, a esos que eran los más devotos al Demonio. En tono heroico, Cortés dijo haber tirado a los principales ídolos escaleras abajo, haber ordenado limpiar las capillas donde los tenían porque estaban llenas de sangre, y haber puesto en su lugar las imágenes de Nuestra Señora y de otros santos.⁷

Según las indicaciones dadas por Cortés para el buen gobierno, en lo sucesivo, los españoles debían cuidar que los indios no mataran gente, ni honraran a sus antiguos ídolos, ni realizaran sus ritos y ceremonias antiguas. Donde vivieran más de dos mil indios tendría que ir un clérigo u otro religioso para instruirlos en la fe y administrarles los sacramentos. Además, los españoles estaban obligados a delimitar un espacio para tener ahí una imagen de Nuestra Señora y para que cada día, antes de salir a las faenas, se les enseñara a los naturales cosas de la santa fe y se les mostraran las oraciones del *Pater-noster*, el *Ave María*, el *Credo* y *Salve Regina* (Cortés 1963: 350-355).

Bernal cuenta que en un pueblo de Veracruz, Bartolomé de Olmedo –el fraile de la Merced que acompañaba a Cortés– les explicó a los indios que en una cruz semejante a aquella ante la cual él y los conquistadores se inclinaban

[...] padeció muerte y pasión el señor del cielo y de la tierra y de todo lo criado [...] y que quiso sufrir y pasar aquella muerte por salvar todo el género humano, y que resucitó al tercer día y está en los cielos, y que habemos de ser juzgados por él [...] y también se les declaró que una de las cosas por que nos envió a estas partes nuestro gran emperador fue para quitar que no sacrificasen ningunos indios ni otra manera de sacrificios malos que hacen, ni se robasen los unos a los otros, ni adorasen aquellas malditas figuras; y que les ruega que pongan en sus ciudades, en los adoratorios donde están los ídolos que ellos tienen por dioses, una cruz como aquella, y pongan una imagen de nuestra señora, que allí les dio, con su hijo precioso en los brazos, y verán cuánto bien les va y lo que nuestro Dios por ellos hace (Díaz del Castillo 1969: 63).

⁶ Cortés (1963: 585-586); *Recopilación* (1973: vol. I, libro I. tit. I); Gandía (1952).

⁷ Cortés (1985: 64); Cortés (1963: 368).

Contraria a la posición de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas pensó que al exceder y aventajar en sacrificios a todas las antiguas naciones del mundo, las mesoamericanas mostraban su más claro y sutil juicio de razón, su mejor entendimiento y su mayor religiosidad y entrega a Dios. La extrema religiosidad indígena era una fuerza rica en potencia que al ser transfigurada le proporcionaría frutos inconmensurables a la cristiandad.⁸ Y aunque los ásperos y costosos sacrificios humanos fueran cosas para espantar (Las Casas 1999: 82), Las Casas creía que la tan subrayada devoción de esa gente y su tan elevado conocimiento y estimación de los dioses eran la demostración del gran discurso natural; pues todos ellos eran actos de buen entendimiento y excelente razón, muy superiores a los de otras naciones del mundo (Las Casas 1999: 105; Zavala 1947: 83). Para Las Casas, los indios no estaban en desventaja frente a los griegos y romanos, al contrario, entre ellos no se conocían las lascivias, deshonestidades y desvergüenzas que habían ocurrido en las orgías, fiestas y ceremonias de estos últimos (Las Casas 1999: 119).⁹

Porque los españoles y, particularmente, los religiosos doctos sabían muy bien que el sacrificio constituye el centro de la religiosidad, lo primero que hicieron fue prohibir su realización y destruir todos los elementos de su culto: templos, ídolos, instrumental, calendarios y códices. Inmediatamente, en su lugar, celebraron misas, o sea, sacrificios cristianos, construyeron templos y elaboraron imágenes, libros y códices que reemplazaran a los antiguos. También, muy pronto, los frailes establecieron escuelas para hijos de nobles mexicas y eliminaron a sus sacerdotes. La posibilidad de establecer una comunicación entre lo mesoamericano y lo español radicó en la elevada religiosidad de ambas culturas, en el hecho de que para ambas el sentido de la vida estaba plasmado en una cosmovisión en la cual el mundo tangible e intangible, visible e invisible, el cielo y la tierra, el bien y el mal, los dioses y los hombres, en suma, lo profano y lo divino estaban en estrecha comunión. No podía ser de otra manera porque sólo en la época moderna, cuando realmente se dio un proceso de desacralización o secularización, lo natural y lo sobrenatural se divorciaron. De hecho, aunque para el siglo XVI el Estado ya era una entidad separada de la Iglesia, el Imperio español que conquistó América fue cristiano-católico, sus normas y leyes apoyaron a la religión y fueron intolerantes de otros credos.

Si el sacrificio y, fundamentalmente, el sacrificio humano, era el centro que le daba sentido a la vida y la muerte de las comunidades mesoamericanas, con su eliminación, todo se vino abajo. Lo sustancial de estas cosmovisiones se perdió: se abandonó el calendario en el que se establecía, cada veinte días, la obligación de sacrificar y, con él, la idea

⁸ Esto lo comprobaba Las Casas con nueve hechos relacionados con los sacrificios: la preparación y penitencia con las que los celebraban; la diversidad y multitud de cosas que ofrendaban; la preciosidad y valor en los que los tenían; el dolor, aspereza y tormentos que por ofrecerlos padecían; las ceremonias, solicitud, diligencia, temor, mortificación y devoción grandísima con que los llevaban a cabo; la perpetuidad del fuego, el cual siempre conservaban de noche y de día; la modestísima, religiosísima y admirable honestidad con las que celebraban todas sus ceremonias, ritos, y divinos oficios; la excelencia y santidad (según ellos creían) de las solemnidades pascales que de ciertos años a ciertos años tenían; y, por último, el mayor número de fiestas y días solemnes que solían guardar y celebrar (Las Casas 1999: 103).

⁹ Torquemada tiene una vista similar a Las Casas pues reconoce las virtudes indígenas en la organización del gobierno, leyes y costumbres; en su gran habilidad e ingenio en los oficios; y en la gran devoción y fe en las ceremonias y cosas de la iglesia (1975: vol. V, libro 17).

del cosmos y el ordenamiento de las actividades económicas; se dejaron de repetir los mitos y leyendas de los antepasados que cohesionaban y explicaban los orígenes de la comunidad y lo que de ella se esperaba; se destruyeron los templos, las imágenes y esculturas de los dioses en torno a las cuales se reunían las comunidades, así como las técnicas e instrumentos que los acompañaban. Los sacerdotes-guerreros, los amos o señores que dictaban las reglas, las autoridades que transmitían las enseñanzas, que recogían y distribuían los tributos, murieron en la guerra, fueron asesinados u obligados a convertirse. Sin ellos, las posibilidades de estructurar a la sociedad, de recordar las antiguas leyendas y seguir los códigos morales y jurídicos fueron muy escasas.

La sustitución del sacrificio humano por el sacrificio de Cristo fue posible gracias a que en todas las religiones los sacrificios comparten una estructura similar. El sacrificio del cordero pascual había sido desplazado por el de Cristo en la cruz. Este era, para los cristianos, el último de los sacrificios humanos realizados para la completa redención de la humanidad y sólo quedaría simbolizado. En el futuro, cada semana, ese sacrificio o misa se recordaría en el templo con la participación de toda la iglesia o comunidad reunida y hermanada (Hinkelammert 1991). Aquí, un cuerpo de expertos, los sacerdotes, conducirían el acto del sacrificio pero para difundir una nueva cosmovisión: la fe en un único Dios y la garantía no sólo de la reproducción en esta Tierra, sino de la salvación de la comunidad en el más allá.

Para llevar a cabo la conversión y pacificación, para recibir servicios y excedentes de producción, los españoles, al igual que conquistadores de otros tiempos y lugares, aprovecharon el trabajo colectivo y las formas de organización comunitarias existentes en el mundo prehispánico y, en muchos casos, las conservaron casi intactas, pero atenuadas a un centro de cohesión y reproducción que ya no fue el antiguo sacrificio.

Si cada comunidad agrícola, si cada *calpulli* había tenido como figura sagrada a un dios particular al cual le sacrificaban y tributaban (Lomnitz 1999: 43), éste fue cambiado por algún santo patrón de la iglesia cristiana. En las iglesias —ahora espacios cerrados construidos conforme a una arquitectura europea—, de acuerdo con el nuevo calendario y la nueva liturgia, se establecieron los días de realización, de continua repetición de los sacrificios cristianos: las misas dominicales, las de los santos o auxiliares de Dios, las de honra a la Virgen María, la gran intercesora entre Dios y los hombres, etcétera.

Los que llegaban al Nuevo Mundo tenían la intención primordial de hacer que los indígenas cambiaran de fe, que la conversión fuera sincera y profunda. De ahí que se quemaran los códices y otros vestigios donde se narraban otras historias y que se elaboraran nuevos testimonios bajo las directrices de los frailes.

Para darles una propia identidad, los sitios donde se asentaban las comunidades fueron antecidos con el nombre del santo patrón o de la advocación de la Virgen. En la Biblia, en los Textos Sagrados y las hagiografías cristianas, plétoras de relatos sobre los autosacrificios de los mártires, se encontraron los nuevos mitos o relatos de la fundación y formación de las comunidades, aunque —como había sucedido en situaciones anteriores en el Viejo Mundo— éstos fueron sometidos a nuevas interpretaciones y tuvieron que sufrir algunas adaptaciones o alteraciones para convencer e incorporar a la nueva población al programa universal de la historia cristiana.

Pablo Escalante ha analizado cómo Sahagún y sus discípulos acomodaron la *Psalmodia Christiana* para que fuera mejor recibida por los indígenas para quienes las plumas de quetzal y las cuentas de jade o chalchihuites eran los objetos más preciados:

[...] el alma del creyente es semejante a un chalchihuite y a una pluma de quetzal; las campanas que suenan el día de Pentecostés son de jade, y es de jade también el sepulcro de María en el valle de Josafat. Las alas del arcángel San Gabriel son de quetzal, Jesús mismo es comparado con una pluma preciosa (Escalante 2002: 72).

Así, en algunas representaciones, las piedras de jade que entre los mexicas se empleaban en los actos de sacrificio o autosacrificio se colocaron en las llagas de Cristo crucificado (Escalante 2002: 72 y ss.) haciendo evidente la sustitución. Por supuesto esta sustitución pudo ser más fácil en el caso del tránsito de la sangre y el corazón del sacrificio mexica a la sangre y el sagrado corazón de Jesús.

Si para facilitar la comprensión de los textos cristianos los frailes introdujeron elementos de las cosmogonías mesoamericanas, del mismo modo trasladaron elementos cristianos a ellas. Quizá un caso ilustrativo son las coincidencias entre las vidas de Quetzalcoatl y Jesucristo: ambos nacidos de una virgen que quedó encinta por medios milagrosos; ambos guías religiosos y mediadores entre los hombres y los dioses que ejercitan la penitencia y el autosacrificio y, lo más importante, ambos enemigos del sacrificio humano (Casas 1999: 53-54; Mendieta 1980: 92).

Como era usual en otros procesos de evangelización en Europa, los españoles permitieron la conservación de aquellos elementos indígenas que no alteraran la religiosidad cristiana y que no fueran sustanciales, o sea que no recordaran los sacrificios y los cultos al sacrificio mesoamericanos. Aunque las prácticas de idolatría prosiguieron el resto del siglo XVI, los estragos causados por la conquista y la posterior desaparición del 90% de la población indígena, principalmente a causa de epidemias, las hicieron casi desaparecer, obligando a las nuevas comunidades a conservar sólo algunos elementos periféricos o bien a inventar nuevas prácticas de carácter mágico-religioso en las que se incorporaron elementos cristianos o que funcionaron como abierta oposición o resistencia a la religión católica.

Los evangelistas impusieron un código moral, un conjunto de reglas de comportamiento para hombres y mujeres especialmente concentrado en la sexualidad y la reproducción biológica. Enseñaron que el sacrificio de Cristo, de la Virgen María y de los santos conlleva toda una vida de control de los instintos libidinales, de lucha contra las tentaciones a las que incita el Demonio. La manera de disciplinar el cuerpo, de evitar sus inclinaciones al placer y de mantener permanentemente limpia el alma se alcanza con una intensa actividad espiritual, con la penitencia y el autosacrificio, con la participación en la misa y la confesión. Pronto, en Nueva España, la familia, constituida sobre la base del matrimonio monogámico, la virginidad, la maternidad y la abnegación femeninas, así como la autoridad superior y castidad de los varones, serían el modelo de las relaciones entre los sexos.

Los cronistas españoles sostienen que el Imperio mexica estaba organizado en corporaciones o cuerpos sociales análogos a los del Imperio español, o sea que los sacerdotes pertenecían a algo parecido a una orden religiosa, los guerreros a una orden de caballería, las mujeres solteras a conventos de monjas, los jóvenes a colegios y los artesanos a gremios. Esto es posible en la medida en que, para los Estados centralizados, burocratizados y autoritarios –como parece haber sido la teocracia mexica–, el mayor y mejor control y dirección de las comunidades se obtiene cuando todos los sujetos pertenecen a algún cuerpo social que vigila a cada miembro y norma su criterio; cuando nadie queda libre de pensar u obrar por sí mismo.

En el Imperio español, tanto la Iglesia como el Estado estaban organizados en cuerpos sociales estratificados que cumplían todas las funciones: las civiles en la audiencia, los cabildos, los tribunales, los consulados, las órdenes de caballería y los gremios; las religiosas en los cabildos eclesiásticos, las órdenes religiosas, las hermandades, los conventos, los colegios y las cofradías. Esta organización probó su eficacia pues, durante los trescientos años que se mantuvo el régimen colonial, no hubo grandes conflictos que pusieran en peligro su estabilidad.

Las corporaciones garantizaron la reproducción biológica, económica y cultural de las comunidades pues todos sus miembros quedaron protegidos en vida y muerte e inclusive en el más allá, a través de su trabajo, sus tributos, las cuotas o donaciones que proporcionaron. Estos cuerpos sociales transmitieron y vigilaron los comportamientos de sus miembros y arreglaron los matrimonios; también organizaron el ahorro y concedieron préstamos o créditos para producir, invertir o enfrentar las malas rachas. Asimismo, difundieron el pasado cristiano que todos compartirían y transmitieron la ética de sumisión a la autoridad que el nuevo credo reclamaba: sumisión a los varones representantes de la Iglesia y el Estado (padre, cura, cacique, mayordomo; rey, virrey, arzobispo, alcalde); y la ética del sufrimiento que se desprende del centro del sacrificio condensado en Cristo, María y los santos. De esta forma, el sacrificio cristiano, evidenciado básicamente en las conductas de humildad, sumisión y sufrimiento, cohesionó y fortaleció los lazos de solidaridad mostrados en vida, pero, particularmente, a la hora de la muerte y el entierro.

Si —como lo afirmó Octavio Paz— aceptamos que el sacrificio fue el puente que conectó el cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana; si aceptamos que en las comunidades mexica y novohispana —predominantemente religiosas— la función central del sacrificio fue la reproducción socioeconómica y cultural, entonces, surge un conjunto de preguntas a cuyas repuestas ayuda la comparación con comunidades sacrificiales y conversiones efectuadas en otros tiempos y lugares; así como también ayuda el análisis de la función del sacrificio humano en formaciones sociales de carácter tribal, de los sacrificios cruentos e incruentos ocurridos en grandes civilizaciones como la egipcia o la griega, o del sacrificio en el tránsito del paganismo romano al cristianismo. En suma, queda un largo trabajo por realizar.

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 ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México, D. F./Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, Theodor/Horkheimer, Max (1969): *Dialéctica de la Iluminación*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bandelier, Adolph [1966]: “Sobre la organización social y las formas de gobierno de los antiguos mexicanos”. En: León-Portilla, Miguel (1977): *De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 309-317.
- Caso, Alfonso (1971): *Pueblo del sol*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, Hernán (1963): *Cartas y Documentos*. México, D. F.: Porrúa.
- (1985): *Cartas de Relación*. México, D. F.: Porrúa.

- Díaz del Castillo, Bernal (1969): *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, D. F.: Porrúa.
- Eliade, Mircea (1973): *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- 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, 6-9 abril, 2000, Frankfurt am Main/Madrid: Veruert/Iberoamericana, pp. 71-93.
- Fernández, Justino: "Coatlique" [1959]. En: León-Portilla, Miguel (1977): *De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 570-579.
- Freud, Sigmund (1986): *Tótem y tabú*. Madrid/México, D. F.: Alianza.
- (1989a), *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid/México, D. F.: Alianza.
- (1989b), *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid/México, D. F.: Alianza.
- Gandía, Enrique de (1952): *Francisco de Vitoria y el Nuevo Mundo. El problema teológico y jurídico del hombre americano y de la Independencia de América*. Buenos Aires: Biblioteca de la Cultura Vasca.
- Garibay, Ángel María (1953-1954): "Poesía religiosa". En: León-Portilla, Miguel (1977): *De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 563-569.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, René (1983): *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- González Torres, Yolotl (1985): *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heinrich, Klaus (1986): *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main/Stroemfeld: Roter Stern/Basel.
- Hinkelammert, Franz J. (1991): *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Kurnitzky, Horst (1992): *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría e la femineidad*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Las Casas, Bartolomé de (1999): *Los indios y Nueva España*. México, D. F.: Porrúa.
- León-Portilla, Miguel (1977): *De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lomnitz, Claudio (1999): *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México, D. F.: Planeta.
- López Austin, Alfredo (1989): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1998), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo/López Luján, Leonardo (1996): *El pasado indígena*. México, D. F.: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco (1979): *Historia de la Conquista de México*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marcuse, Herbert (1983): *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Mendieta, Gerónimo de (1980): *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*. México, D. F.: Porrúa.

- Motolinía, Toribio (1989): *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Paz, Octavio (1991): "Voluntad de forma". En *México. Esplendores de treinta siglos*, Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 3-37.
- Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* (1973), 4 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- San Agustín (1975): *La ciudad de Dios*. México, D. F.: Porrúa.
- Sahagún, Bernardino de (1956): *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. México, D. F.: Porrúa.
- Smith, John Holland (1976): *The Death of Classical Paganism*. London/Dublin: Geoffrey Chapman.
- Torquemada, Juan de (1975): *Monarquía Indiana*, 7 vols. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zavala, Silvio (1947): *La filosofía política en la Conquista de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.