

## De *teules* al regreso del Señor desterrado: la imaginación política de las élites mesoamericanas

Rafael Montano

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/799>

DOI : 10.4000/bulletinhispanique.799

ISSN : 1775-3821

### Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 601-624

ISBN : 978-2-86781-543-0

ISSN : 0007-4640

### Référence électronique

Rafael Montano, « De *teules* al regreso del Señor desterrado: la imaginación política de las élites mesoamericanas », *Bulletin hispanique* [En ligne], 110-2 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/799> ; DOI : 10.4000/bulletinhispanique.799

---

# De *teules* al regreso del Señor desterrado: la imaginación política de las élites mesoamericanas

---

RAFAEL MONTANO  
*University of Western Ontario - Canada \**

*Cet article examine la récente hypothèse selon laquelle la perception par les Mésoaméricains de Cortés et de ses hommes comme étant des teules, ou des dieux, ne serait qu'une construction post-conquête élaborée par les descendants des Aztèques, sous l'influence des Franciscains et de la Deuxième lettre de Cortés. Je suggère plutôt que si effectivement l'histoire a été retouchée et améliorée après la chute de Tenochtitlán, il y a trop de témoignages contradictoires qui font qu'on ne peut écarter que les Mésoaméricains aient vu les Européens comme des teules. Je soutiens aussi que la protothèse à l'origine du mythe du retour de Quetzalcóatl ne devrait pas être attribuée à Cortés, mais plutôt aux besoins politiques des élites mésoaméricaines.*

*Este trabajo examina el reciente cuestionamiento de la narrativa que presenta a Cortés y sus hombres como teules o dioses como un constructo posterior a la conquista y posiblemente inspirado por los franciscanos españoles. Sugiero que si bien la historia se reelaboró y mejoró después de la conquista, quedan todavía demasiados testimonios contradictorios para eliminar la posibilidad de que los mesoamericanos consideraron a los europeos como teules. Sostengo también que la protonarrativa que dio origen al elaborado mito del retorno de Quetzalcóatl no se le debe atribuir a Cortés, sino a las élites mesoamericanas, que lo necesitaban por razones políticas.*

---

\* Este trabajo se llevó a cabo gracias a un fondo de investigación otorgado por *The University of Western Ontario* y por el *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada / Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC)*.

*This work examines the recent hypothesis according to which the Mesoamericans' perception of Cortés and his men as teules (gods) is a post-conquest construction elaborated by the descendants of the Aztecs, probably influenced by the Franciscans and Cortés' Second Letter. I suggest that, though the narrative was indeed re-elaborated after the fall of Tenochtitlan, there are still too many contradictory testimonies to discard the possibility that the Mesoamericans thought the Europeans were 'teules'. I also support the idea that the proto-narrative at the origin of the myth of the god Quetzalcóatl's return should not be attributed to Cortés, but more likely to the Mesoamericans elites who needed it for political reasons.*

Mots-clés: Dieux - *Teules* - Cortés - Imagination politique - Díaz del Castillo - Mémoire.

COMO portadoras de las noticias del descubrimiento del Nuevo Mundo y de los avatares de las conquistas, las crónicas de Indias han suscitado una merecida fascinación historiográfica y literaria. En los últimos años sin embargo se han cuestionado casi todos los aspectos de estos documentos, y conforme pasa el tiempo las crónicas están adquiriendo la categoría de espurios constructos narrativos. Por lo tanto, no es sorprendente que la recepción como *teules* (dioses), bien documentada en las crónicas, y en particular el mito mesoamericano del retorno de Quetzalcóatl, y la supuesta coincidencia con la llegada de Cortés, se considere cada vez más como una historia construida posteriormente a la caída de la capital azteca<sup>1</sup>. El creciente escepticismo sobre si los indígenas habrían recibido a los españoles como dioses durante los primeros momentos del violento encuentro ha contribuido mucho para comprender mejor lo que pasó entre americanos y españoles; no obstante, quedan todavía demasiadas contradicciones para eliminar la historia que describe a los conquistadores como *teules*. Para examinar este problema, propongo primero que no se puede seguir considerando que los indígenas recibieron a los españoles con una visión homogénea sobre su

1. Sobre el cuestionamiento del mito de Quetzalcóatl véase la obra de Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989, especialmente la segunda parte, p. 123-230. También el artículo de Camilla Townsend, «Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico», *The American Historical Review*, vol. 108, 3, 2003, p. 659-687. Una de las objeciones principales de los autores que contestan la realidad histórica del mito la resume sucintamente Ross Hassig: «I strongly oppose the Cortés-as-god interpretation because it finds very little support in the earliest accounts and only appears decades after the Conquest as a way of explaining the Aztec defeat. That it has been accepted by modern scholars is, in my opinion, a deficiency of in-depth analysis», *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001, p. 1-4; 177-78, n. 14.

naturaleza. El acontecimiento de la llegada de insólitos foráneos provocó de seguro una discusión en las élites mesoamericanas, y sugiero que ésta tomó una forma asimétrica en relación al debate que ocupó a los españoles en torno a la naturaleza de los nativos. Mientras los europeos vacilaron entre imágenes idílicas –las primeras impresiones de Cristóbal Colón y la defensa de fray Bartolomé de las Casas– y posiciones más duras que cuestionaban la naturaleza racional de los indígenas, respaldadas por la mayoría de los conquistadores, la duda de los mesoamericanos también osciló entre imágenes divinas, sobrenaturales, y humanas para definir a los extranjeros. Segundo, sugiero que para explicar el origen de la narrativa que ahora se pone en duda se concede demasiada relevancia a la inventiva de Cortés como autor de la protohistoria que más tarde se convirtió en el elaborado mito del retorno de Quetzalcóatl. Por obvios intereses políticos del conquistador, la versión del discurso de Moctezuma reproducido en la *Segunda carta* debería interpretarse con mucha cautela, sobre todo, si se le quiere considerar como la protonarrativa que dio origen al mito del regreso del dios emplumado. Tercero, no se ha examinado la narrativa de los españoles-*teules* en el contexto de la necesidad, utilidad e imaginación políticas de las élites mesoamericanas, especialmente de los tlaxcaltecas y del mismo Moctezuma. En breve, para aceptar o rechazar que los mesoamericanos consideraron a los foráneos como dioses resulta insuficiente considerar que esta idea provenía sólo del asombro ante la superior tecnología de los europeos, sin tomar en cuenta que también las élites necesitaban políticamente una narrativa para justificar y explicar ciertas acciones: la alianza con los extranjeros o la subordinación de su soberanía al recién llegado.

### **La inexplicable visión homegénea mesoamericana**

La imagen de una posición indígena homogénea domina tanto las interpretaciones a favor como aquéllas que cuestionan la narrativa del mito del regreso de Quetzalcóatl, o del recibimiento de los españoles como dioses. Esto se debe sobre todo a las fuentes consultadas que privilegian el enorme trabajo del franciscano Bernardino de Sahagún, y la segunda misiva de Hernán Cortés a Carlos V<sup>2</sup>. ¿Se debe sin embargo seguir pensando que

---

2. Como es sabido la primera versión sobre la perspectiva indígena de la conquista, cuyo material recoge Sahagún a mediados del siglo XVI, y que luego revisa aproximadamente treinta años más tarde, presenta sobre todo la imagen de nobles aztecas de Tlatelolco o de sus descendientes. Para una explicación de las razones políticas que motivaron al religioso a hacer los cambios, con una defensa abierta de las acciones de los españoles, que no aparecía en la

sólo existió una versión de los vencidos? Aunque no hayan quedado huellas documentales sobre una posible discusión ante la llegada de los españoles a la costa de México, no es difícil imaginar las interrogantes que desencadenó dicho acontecimiento.

Desde la publicación de la *Historia de la Conquista de Mexico* de Francisco López de Gómara en el siglo XVI ha dominado la versión de que los indígenas atribuyeron una naturaleza divina a Cortés y a sus hombres, presentando a los indígenas con un pensamiento homogéneo. Con los años esta creencia se ha interpretado como la causa principal de la rápida caída del imperio azteca; sin embargo, en los últimos años esta supuesta historia se considera cada vez menos satisfactoria para explicar la victoria de los españoles. Hay varias propuestas que intentan sustituirla. La más reciente y mejor elaborada es sin duda la de Camila Townsend. De acuerdo con Townsend, los mexicas en lugar de haber sido impresionados por un supuesto origen divino de Cortés comprendieron el poder de la supremacía tecnológica de los invasores: «Mexicans themselves immediately became aware of the technology gap and responded to it with intelligence and savvy rather than wide-eyed talk of gods. They knew before we did, it seems, that technology was the crux» (660). De esta forma, pasamos del fatalismo mitológico al determinismo tecnológico para explicar la súbita derrota del reino de Moctezuma<sup>3</sup>. Uno de los problemas del debate es que se toman como inseparables la percepción de los españoles como dioses, y la interpretación que asocia este equívoco para explicar la precipitada derrota azteca. Se puede, sin embargo, poner en duda la creencia generalizada de que este error de los mexicanos fue la causa principal de la contundente victoria de los hombres de Cortés

---

primera versión, véase el trabajo de S.L. Kline «Revisionist Conquest History: Sahagun's Revised Book XII», *The Work of Bernardino De Sahagun*, J. Jorge Klor de Alva et al, eds., New York, The Institute of Mesoamerican Studies, 1988, p. 93-106.

3. Sin duda el avance tecnológico fue un factor decisivo en la conquista, pero hasta qué punto fue el factor determinante entre todas las variables que contribuyeron a la precipitada caída del poderoso imperio de los aztecas. Aun en la era extremadamente tecnológica en la que vivimos no hay un claro consenso sobre la tecnología como elemento clave para ganar las guerras. En un informe preparado para el Pentágono, Michael Howard concluye con la siguiente reflexión: «In spite of all the technology of the industrial and post-industrial age, does not still lie at the core of all warfare a need to engage in the basic, primitive encounters of the agrarian age? And was not the lesson of Vietnam that, if the capacity to do so disappears, no amount of technology is going to help? To put it in brutal terms, soldiers must not only know to kill, but must also be prepared if necessary to die... The Vietnam war and the recent experience in Somalia indicate that if those agrarian age armies are well-led, and if their leaders develop superior strategies they can still prevail», *Two Historians in Technology and War*, Strategic Studies Institute (SSI), July 20, 1994, p. 5-6.

y a la vez pensar que por lo menos una parte de la élite mexicana haya atribuído a los extranjeros un carácter divino, sobre todo en los primeros momentos de la llegada de los españoles. La rápida caída del imperio azteca fue un acontecimiento muy complejo, y siempre será cuestionable cualquier interpretación que privilegie sólo uno de sus múltiples agentes y factores para explicarlo. Para los mexicanos el arribo de los europeos constituyó también un desafío epistemológico, y saber quiénes eran y cuál era su naturaleza tampoco fue una tarea fácil, puesto que no se trataba sólo de saber cómo nombrarlos<sup>4</sup>.

Para la mayoría de los críticos de la narrativa del retorno de Quetzalcóatl, la *Segunda carta* de Cortés a Carlos V ha sido la fuente documental que más ha influenciado la aceptación del recibimiento como *teules* que los mexicanos supuestamente dieron a los españoles; existen sin embargo en este documento suficientes datos para suponer que aun entre los aliados de Moctezuma había posiciones contradictorias. Cortés escribe esta carta después de haber sido expulsado de la capital azteca, pero en ella relata retrospectivamente sus encuentros con los diferentes señores indígenas en su camino a Tenochtitlán. El español responsabiliza en gran parte a Moctezuma por muchos de sus contratiempos, ya que el monarca azteca manifiesta una inexplicable duplicidad: lo recibe con gestos de hospitalidad y simultáneamente da órdenes a sus aliados para que lo asesinen. Tal vez esta imagen contradictoria del comportamiento del monarca indígena que describe Cortés fue influenciada por los acontecimientos dramáticos de la Noche Triste, o quizá obedece a la necesidad del capitán de justificar la muerte de Moctezuma. La narración de Cortés puede también reflejar con cierta exactitud el desconcierto que se produjo en las élites mesoamericanas al momento de reaccionar ante la llegada de los españoles. El documento cortesiano es un relato muy controlado por los imperativos políticos del conquistador; no obstante, hay suficiente información en la carta que sugiere que hubo profundas diferencias entre las élites indígenas sobre cómo recibir a los extranjeros. Cortés describe en su misiva cuatro tipos de recibimiento que los indígenas acordaron a sus hombres, y éstos se pueden

---

4. Townsend propone que para resolver el obvio y práctico problema de nombrar a los españoles («indigenous had to call the Spaniards something, and it was not at all clear what that something should be» (670), los mexicanos recurrieron al único pero a la vez ambiguo vocablo de *teotl*, cuya versión españolizada aparece en las crónicas como *teul*. Según ella, esta palabra no sólo poseía el significado de dios, sino también el de persona poderosa o de humano personificador de dios. De acuerdo con su interpretación, fueron los españoles que eventualmente impusieron la asociación de *teul* con el vocablo de dios, eliminando los otros posibles significados.

clasificar en dos grupos: la reacción de los enemigos de Moctezuma, y la de los aliados del monarca azteca. De acuerdo con el relato, ambos grupos se diferencian en el trato que le dan a Cortés y a sus hombres, ya que ciertos pueblos utilizaron la violencia y otros la acogida pacífica y amigable. En el documento, por ejemplo, el primer encuentro que describe el capitán es el sometimiento de vasallos de Moctezuma que buscan, según Cortés, su liberación y protección: «eran súbditos de aquel señor Mutezuma, y según fui informado lo eran por la fuerza y de poco tiempo acá. Y como de mí tuvieron noticias de vuestra alteza y de su muy grande y real poder, dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía» (32). Sin embargo, entre los enemigos del rey azteca no todos reaccionaron de la misma manera. Aunque se convirtieron más tarde en los principales aliados de los españoles, los tlaxcaltecas lo reciben en pie de guerra. Sólo después de cruentas batallas se someterán como vasallos de los cristianos. En cuanto al grupo de los aliados de Moctezuma, la reacción indígena se puede dividir en tres formas de comportamiento: los que acogen a Cortés con gestos pacíficos y de amistad, los que pretenden recibirlo con los brazos abiertos pero que en realidad conspiran –según Cortés– contra su vida, por ejemplo, los señores de Cholula, y por último los que lo atacan y muestran sólo signos de hostilidad. Pocos estudios han abordado el problema de cómo interpretar las reacciones de las élites mexicanas descritas en la segunda carta más allá de la visión que el conquistador ofrece al lector, quien en este caso es el destinatario de la relación, el Emperador Carlos V.

Seguramente por razones políticas, Cortés presenta una interpretación no muy compleja de las reacciones que describe. Para el conquistador, por ejemplo, la diferencia del comportamiento entre los vasallos de Moctezuma, se debe a precisas órdenes del rey azteca, cuya estrategia parece consistir en enviar confusos signos a los españoles: mientras ofrecía ciertas señales de bienvenida a través de sus mensajeros y ordenaba a sus vasallos que trataran bien a los españoles, organizaba secreta y simultáneamente tentativas para destruirlos. Esta es la queja constante que Cortés hace a Moctezuma, e incluso Cortés a utilizó como pretexto para arrestar al rey azteca después de un ataque orquestado por uno de los señores aliados de Moctezuma que dejó como resultado varios españoles muertos. Confesaran o negaran los nobles indígenas el vínculo entre el emparador azteca y los ataques, para Cortés no había más que una razón: nadie podía tomar iniciativas contra los españoles sin la explícita o tácita aprobación de Moctezuma. Utilizando generalmente la violencia, el capitán siempre extrajo la confesión que quería: los instigadores de los ataques obedecían órdenes directas de Moctezuma. Hay sin embargo

suficientes indicios en las descripciones de Cortés para suponer que no todo es como lo insinúa el conquistador. Pudo existir un estado de rebelión en el reino de Moctezuma –que obviamente favorecía al español en términos prácticos–, pero que él siempre trata de esconder por razones políticas puesto que presentar un reino en un estado más caótico de lo que sugieren las cartas no era conveniente para convencer a Carlos V; o a lo mejor el capitán creía que el monarca azteca controlaba todo, y no comprendió totalmente la frágil red de alianzas que los aztecas habían establecido con diferentes pueblos. La idea de Moctezuma en completo control de sus aliados, y aun de sus propios hombres es irrealista, especialmente ante el extraordinario momento histórico que representó la llegada de los españoles.

En la mayoría de los casos, Moctezuma y sus consejeros rechazan las acusaciones de Cortés. Por ejemplo, de acuerdo con el relato del conquistador, la supuesta conspiración para matar a los españoles en Cholula –confirmada por ciertos nobles de la ciudad– había sido una orden del monarca azteca, aunque en el mismo relato se afirma que los mensajeros de Moctezuma respondieron con sorpresa ante las acusaciones: «aquellos suyos me respondieron que ellos había muchos días que estaban conmigo y que no sabían nada de aquel concierto más de lo que allí en aquella ciudad después que aquello se ofreció supieron, y que no podían creer que por consejo y mandato de Moctezuma se hiciese, y que me rogaban que antes que me determinase de perder su amistad y hacerle la guerra que decía, me informase bien de la verdad y que diese licencia a uno de ellos para ir a le hablar, que volvería presto» (46). En la relación de Cortés no queda claro cuándo los nobles confiesan y aceptan que todo fue un plan de Moctezuma. Gómara sitúa la confesión en dos momentos, una que a todas luces es inventada, ya que es la reproducción de un supuesto monólogo interior de los nobles que preparaban el ataque, pero que mienten a Cortés al ser interrogados sobre la conspiración: «Ellos respondieron que eran sus amigos y servidores, y que lo serían siempre; y que ni le mentían ni mentirían, sino servir y acompañar armados» (152). Más adelante, sin embargo, Gómara se imagina con suficiente humor negro el monólogo interior que vincula a los nobles de Cholula con los deseos del rey azteca: «¿para qué quieren comer éstos [en referencia a la comida que Cortés acaba de pedirles], pues pronto los tienen que comer a ellos cocidos en ají, y si Moctezuma no se enojase, que los quiere para su plato, aquí los habríamos comido» (152). La confesión directa descrita en la historia de Gómara ocurre más tarde, después de una acción punitiva de los españoles: «aquellos capitanes que estaban presos, viendo la destrucción y matanza de su ciudad, vecinos y parientes, rogaron con muchas lágrimas a Cortés que soltase a alguno de ellos, para ver qué habían hecho sus dioses de la gente

menuda; y que perdonase a los que quedaban vivos, para volverse a sus casas, pues no tenían tanta culpa de su daño como Moctezuma, que los sobornó» (154). El empleo de la violencia para extraer la confesión de las supuestas órdenes de Moctezuma queda aún más claro en el caso ya mencionado que Cortés utilizó para apresar a Moctezuma, puesto que la información proviene de la propia mano del capitán. De acuerdo con Cortés, Qualpopoca<sup>5</sup> y sus hombres negaron la responsabilidad de Moctezuma; sin embargo, Cortés agrega que, al ser enviados a la hoguera los condenados, confirmaron su sospecha: «Y asimismo les pregunté si lo que allí se había hecho había sido por su mandato [de Moctezuma], y dijeron que no, aunque después, al tiempo en que se ejecutó la sentencia que fuesen quemados, todos a una voz dijeron que era verdad que el dicho Mutezuma se lo había enviado a mandar y que por su mandato lo habían hecho» (55). Por esta razón, no es de extrañarse que Gómara exprese cierta duda sobre la veracidad de la confesión de Cuauhopoca, y se vea obligado a proporcionar más detalles para confirmar la versión del capitán: «Pudo ser, pues también lo confesaron al tiempo de la muerte: mas otros dijeron que por excusarse echaban la culpa a los de México» (202). Por la excesiva violencia para extraer las confesiones, la insistencia de Cortés sobre la responsabilidad de Moctezuma en todos los ataques contra los extranjeros debe considerarse con suma cautela. Por tanto, si examinamos la posibilidad de que estas arremetidas no fueron orquestadas necesariamente desde Tenochtitlán, y que por el contrario, fueron iniciativas de los diferentes señores que las organizaron o, como en el caso de Cholula, pretendían realizar, podemos suponer que no todos los aliados del imperio azteca estaban de acuerdo con la estrategia escogida por Moctezuma para tratar con los intrusos. ¿Qué pudo significar en el plano militar y político esta diferencia entre Moctezuma y algunos de sus aliados?

### **Hombres o semihombres, dioses o semidioses: los debates hispano-indígenas**

Está bien documentado que durante la mitad del siglo XVI, las mentes españolas más lúcidas en ambos lados del Atlántico debatieron sobre la naturaleza de los habitantes del Nuevo Mundo, y sobre diferentes aspectos de su cultura y civilización. Pero, como afirma Lewis Hanke, «no agreement

---

5. Cortés escribe Qualpopoca, y Gómara, Cualpopoca; pero la versión española del náhuatl es Cuauhopoca, véase la edición de José Luis Rojas de la *La conquista de México* de Francisco de Gómara, Madrid, Historia 16, 1987, p. 193, n. 61. Todas las citas de la obra de Gómara provienen de esta edición.

was reached by many ecclesiastics, colonists, royal officials, jurists, and others who participated in the dispute. Thus it is not surprising that a baffled Crown and its advisors turned to a commission of wise men and experts to hear the argument» (45)<sup>6</sup>. Tampoco el debate que comenzó en Valladolid, en 1550, entre el humanista Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, resolvió definitivamente el problema, aunque de allí haya salido una decisión legal a favor de la protección de los indígenas. En cuanto al otro dilema epistemológico que representó la gesta de Colón para los europeos, el geográfico, éste tuvo un feliz desenlace a principios del siglo XVI, con el viaje de Américo Vespucio; se constató que la naturaleza de las tierras descubiertas no tenía nada que ver con la India, ni con Cipango, ni mucho menos con China; se trataba de un nuevo continente. No obstante, la naturaleza y origen de los habitantes del Nuevo Mundo resultó ser un desafío intelectual mucho más complejo. Comienza con la equívoca conjetura que realiza Colón, al confundir a los indígenas de las islas del Caribe con habitantes de la India. En su primer viaje también surge una representación casi edénica de la naturaleza indígena:

Son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo no ay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman a sus proximos como a sí mismos, y tienen un habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa. Ellos andan desnudos como madres los parieron, hombres y mugeres, mas crean Vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas, y el rey muy maravilloso estado, de cierta manera tan continente quíes plazer de verlo todo ... (151)<sup>7</sup>.

Esta percepción paradisíaca de los habitantes de las islas fue, como se sabe, efímera, y casi inmediatamente aparece en el diario de Colón la cara más cruel de los caribes, supuestos antropófagos para el Almirante. Conforme avanza la conquista se consolida también la rivalidad entre encomenderos y misioneros, cuyos modelos muy diferentes de dominación fueron la raíz de sus disputas. La discusión sobre la naturaleza del indio no se llevó a cabo, como sostiene Rolena Adorno, «en un plan abstracto de teorización sino como la respuesta a un conjunto particular de circunstancias, sean éstas reales y comprobadas o meramente aseveradas y creídas» (Adorno 48). A partir de la tercera década del siglo XVI, el debate se centró en torno a la naturaleza

6. Lewis Hanke, *All Mankind is One*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1974.

7. Cristóbal Colón. *Los cuatro viajes*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

racional de los americanos. Si entre los religiosos y humanistas pocos (sólo los dominicos Tomás Ortiz y Domingo de Betanzos) compartieron la idea de la naturaleza bestial de los habitantes del Nuevo Mundo, hubo muchos sin embargo que sí cuestionaron su capacidad racional, su disposición natural para ser educados e incluso para comprender la enseñanza cristiana<sup>8</sup>. A mediados del siglo XVI, dos posiciones se habían consolidado: por un lado, la visión de Ginés de Sepúlveda, para quien los indígenas constituían una raza inferior, irracional, que se encontraba en un estado de barbarie, y que debía ser tutelada –incluso si para ello fuera necesario el empleo de la fuerza– por la cultura superior española; y por otro lado, la postura que representó Las Casas en el debate de Valladolid, que defendía a los indígenas como un pueblo con un desarrollo incompleto –como niños– pero capaz del empleo de la razón, y suficientemente inteligente para recibir las enseñanzas cristianas y para asimilarse a la civilización europea. A la base de la disputa estaba la diferencia en la apreciación del desarrollo cultural de los pueblos del Nuevo Mundo. Sepúlveda ponía el énfasis en aspectos como la práctica de los sacrificios humanos, y Las Casas subrayaba el desarrollo en la administración, la arquitectura y las artes de los mexicanos.

¿Por qué habríamos de suponer que la aparición de insólitos extranjeros no pudo desencadenar un debate entre las élites mesoamericanas, y continuar sosteniendo que siempre tuvieron una visión única, compuesta de uno de los conceptos excluyentes, dioses o hombres? Mucha razón tiene Townsend cuando afirma que «despite our consciousness of narrative as political intervention, the story of the white gods in the conquest of Mexico has remained largely untouched», pero la crítica que ella elabora según la cual esta visión es «essentially a pornographic vision of events, albeit in a political rather than a sexual sense» no ayuda a comprender mejor el problema<sup>9</sup>.

---

8. Para más detalles sobre el debate véanse los trabajos de Rolena Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 9, 1992, p. 47-66, y de Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1972.

9. El argumento de Townsend consiste en vincular lo que según ella –no hay referencia a ningún estudio– «most males say they find so enticing about pornography is not violent imagery –wich after all takes center stage relatively rarely– but rather the idea that the female is *not* concerned about any potential for violence or indeed any problematic social inequalities or personal disagreements but instead enthusiastically and unquestioningly adores –even worships– the male», y por tanto, de igual manera, «it perhaps comes as no surprise that a relatively powerful conquistadors and their cultural heirs should prefer to dwell on the Indians’ adulation for them, rather than on their pain, rage, or attempted military defense» (660). El problema con esta explicación es que aun dentro de los parámetros del argumento hay de seguro más de una visión masculina sobre la «atracción» que proporciona la pornografía.

El argumento central de quienes critican la narrativa sobre la apreciación indígena de los europeos como dioses supone que esta explicación es una reconstrucción posterior, sospechosamente vinculada con el trabajo de los franciscanos, particularmente con la extensa labor de Bernardino de Sahagún; de igual manera se consideran las interpretaciones de supuestos augurios que anunciaban la llegada de los extranjeros<sup>10</sup>, el mito del retorno de Quetzalcóatl y su asociación con Cortés. No cabe la menor duda de que muchas de las interpretaciones indígenas que se conocen fueron reelaboradas, embellecidas y mejor articuladas muchos años después de los acontecimientos. No obstante, no por ello éstas deben ser automáticamente descartadas como «constructos» sin ninguna relación con los avatares de la conquista. Como aproximación historiográfica este camino nos podría llevar a cometer la imprudencia de arrojar el bebé con el agua.

Para los españoles y también para los mesoamericanos la interpretación de los acontecimientos a través de augurios, señas e intervenciones divinas fue quizá más dinámica –porque cambiaba según las circunstancias–, y más dialógica –porque se reconstruyen en tiempos diferentes y bajo la influencia de diferentes voces y fuentes–, que la explicación según la cual las narrativas indígenas sobre *teules* fueron creadas por los descendientes de los aztecas con el propósito de justificar (o quizá consolarse de) la incomprensible rápida derrota propinada al poderoso imperio de Moctezuma por un puñado de españoles.

Las crónicas de los españoles contienen muchos ejemplos de lo que para ellos fue intervención divina, aparición de señales y augurios a favor o en contra de la conquista. Comencemos con Cortés, quien pese a su reconocido cálculo y racionalidad político-militar, también parece recurrir a veces a interpretaciones de naturaleza sobrenatural para explicar los resultados de sus acciones. En la segunda carta, tras una intensa batalla antes de llegar a Cholula, el conquistador explica su suerte reconociendo el favor divino: «Bien pareció que Dios fué el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear, y con tantos géneros de armas para nos

---

Por otra parte, en la lógica de esta caracterización pareciera que las crónicas no están llenas de batallas ni de descripciones de la violencia contra los indígenas (o de éstos contra los europeos), y sólo de la adoración «pornográfica» a la que alude Townsend. En realidad, hay en las crónicas otra adoración que sí se destaca más que la de los indígenas a supuestos dioses blancos: la que los españoles narran con muchos detalles sobre su propia astucia, su capacidad militar y su voluntad de conquistar, sobre todo en torno al héroe de la aventura, Hernán Cortés.

10. Véase Felipe Fernández Armesto, «Aztec auguries and memories of the conquest of Mexico», *Renaissance Studies*, vol. 6, nos. 3-4, p. 286-305.

ofender, salimos tan libres»<sup>11</sup>. Por supuesto, podríamos dar a esta frase sólo un valor retórico, un lugar común en las escrituras de la época, sobre todo porque se trata de una sentencia del frío y ambicioso capitán. Sin embargo, como sugiere Germán Vázquez Chamorro, la historiografía de la conquista se ha nutrido de «especies tópicas» y una que se destaca es la supuesta diferencia entre «la psiquis mágica y simbólica del indígena y la mentalidad racional, tecnológica y utilitaria del castellano». Para Vázquez Chamorro, «lo mágico no es patrimonio exclusivo del guerrero azteca, también el conquistador está sumergido en un mundo sobrenatural y prodigioso, que obnubila ese famoso sentido práctico» (16). De igual manera, lo racional y lógico no era patrimonio del castellano, y los indígenas reaccionaron igualmente con un sentido práctico y lógico ante la llegada de los españoles. No obstante, en la convulsa situación de la guerra la misma persona podía reaccionar a veces con una visión mágica y otras con una más lógica y racional. Considérese el caso de Francisco de Aguilar, quien, por ejemplo, atribuye la victoria de los españoles a la superioridad técnica, contradiciendo la creencia de Andrés de Tapia y Bernaldino Vázquez sobre la supuesta milagrosa aparición del santo patrón de España, Santiago de Compostela, para explicar la derrota de una numerosa cantidad de indígenas; sin embargo, el mismo cronista acepta con mucha naturalidad y con valor de profecía el relato de un soldado que supuestamente predijo su propia muerte y la de muchos otros españoles seis días antes de la estrepitosa salida de Tenochtitlán, durante la Noche Triste<sup>12</sup>. Nótese que las interpretaciones de contenido mágico o supersticioso de algunos de los españoles aparecen siempre en los momentos más adversos, cuando los conquistadores sienten que están mortalmente amenazados, y cuando parece que no pueden luchar contra un enemigo numerosamente superior. Si en momentos de apuro y terror, la vulnerabilidad a las interpretaciones irracionales aumentó considerablemente en la hueste de los conquistadores, es poco probable que el mismo tipo de reacción no se haya

---

11. Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1993, p. 37. Todas las citas provienen de esta edición.

12. Véase Germán Vázquez Chamorro, ed., «Introducción General», *J. Díaz, A. de Tapia, B. Vázquez, F. de Aguilar. La conquista de Tenochtitlán*, Madrid, Destin Historia, p. 158, n. 9, y 182, n. g. Vázquez Chamorro con mucha razón sostiene que para Cortés la actitud supersticiosa de sus compañeros «debió de ser un verdadero problema, pues los agüeros desmoralizaban a la tropa y echaban a perder cuidadas estrategias». En referencia a las supuesta lecturas astrológicas de Blas Botello –personaje que parece haber adquirido cierto halo de adivino entre los hombres de Cortés– Vázquez Chamorro sugiere también que sus predicciones provocaron la precipitada salida de Tenochtitlán, ya que habría previsto que todos morirían si no lo hacían esa noche, y por ello, los capitanes forzaron a Cortés a actuar (p. 13).

producido en los rangos de sus rivales indígenas. Además, las circunstancias para los mesoamericanos eran asimétricamente desfavorables, puesto que para ellos los momentos de angustia consistían no sólo en el temor de la pérdida individual, sino también en el horror ante la inminente catástrofe de la desaparición de su mundo y cultura. Si de acuerdo con los cronistas, los españoles tuvieron un puñado de momentos muy críticos, para los pueblos mesoamericanos la llegada de los europeos significó un estado permanente de angustia, con escasos intersticios para la esperanza.

Por tanto, las interpretaciones sobre la naturaleza del Otro no se hicieron en el vacío ni tampoco fueron estáticas, sino que cambiaban de acuerdo con el equilibrio/desequilibrio y las necesidades de las fuerzas en pugna, y conforme avanzaba el conocimiento mutuo que adquirirían los contendientes. Las fuentes muestran a veces la condición dinámica de la historia; sin embargo, en muchas ocasiones la esconden. Por esta razón, determinar la utilidad de los testimonios escritos que sobrevivieron es quizá el problema más difícil de la historiografía de la conquista.

### **Las cartas de relación de Cortés versus las otras crónicas**

Con la excepción de la explicación de Townsend sobre la confusión semántica en torno al término polisémico náhuatl *teul*, y –según ella– la interesada inclinación de los españoles de apropiarse del significado de dios contra otros posibles sentidos derivados del mismo vocablo, los críticos no han aportado razones que aclaren las abundantes referencias en las crónicas al recibimiento de los españoles como divinidades o como poseedores de poderes sobrenaturales. La segunda carta de Cortés se ofrece también como un argumento contra la narrativa del origen divino de los extranjeros y a favor de que ésta es un constructo posterior, ya que en el único documento escrito durante la conquista no aparece esta idea; tampoco en el discurso de Moctezuma de la misma epístola, el monarca azteca nombra a Cortés como *teul*, ni mucho menos se hace referencia a Quetzalcóatl. La narrativa sólo aparecerá posteriormente, en las crónicas de Andrés de Tapia (1536), Gómara (1552), Díaz del Castillo (1575), Francisco de Aguilar (1570?), y en las versiones indígenas escritas bajo la tutela de los religiosos españoles.

Si, como propone Townsend, la palabra *teul* tenía por lo menos dos acepciones: se utilizaba para describir una fuerza sobrenatural, y también podía traducirse como un impostor humano de lo divino o de lo diabólico<sup>13</sup>

---

13. Recurriendo a la anécdota reproducida por Bernal Díaz del Castillo en *Historia*

(«the word could mean “devil” in the sense of a capricious immortal over whom mortals had no control, or a ceremonial human impersonator of such a character»), ninguno de los dos sentidos –ambos distintos del concepto europeo de dios– resuelve el problema, ya que con el primer contenido semántico persiste un elemento sobrenatural, es decir, los españoles en el peor de los casos habrían sido considerados como diablos (traducción que hace Díaz del Castillo en su historia), e interpretar la naturaleza de los españoles con la segunda acepción habría sido poco probable, por su ingenuidad. Si los indígenas usaron el concepto de *teules* para definir a los españoles como impostores de carácter ceremonial, es decir, actores que encarnan a los dioses o fuerzas sobrenaturales en los ritos de sacrificio, esta apreciación de parte de los indígenas sería totalmente insensata debido al deslumbrante poder real mostrado por los intrusos<sup>14</sup>. La propuesta de Townsend haría sentido sólo si consideramos que los españoles por razones obvias transformaron –o confundieron– el primer sentido más ambiguo de una fuerza sobrenatural (diabólica o divina) con el concepto cristiano de dios, pero esto nos remite al punto de partida.

---

*verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Miguel León Portilla, Madrid, Historia 16, 1988, la noción de *teul* parece más bien como la de un farsante o timador. Según Díaz del Castillo, Cortés habría enviado a uno de sus hombres con ciertas características: una cara fea llena de cicatrices, cojo, con una gran barba, y ciego de un ojo, disparando su arcabuz. La idea era que los caciques sometidos ya a los españoles difundieran las noticias de que contaban con un *teul* para matar a los aliados de Moctezuma y así convencerlos a la obediencia de los extranjeros. Díaz del Castillo no le da importancia al incidente, de hecho, afirma que se trata de un chiste dentro de su historia: «esto pongo aquí por cosa de risa, porque vean las mañas que tenía Cortés» (Cap. XIX, 193).

14. Townsend sugiere que el envío de Moctezuma de hechiceros para combatir a los españoles en su camino a Tenochtitlán –documentado en las crónicas indígenas y también en varias españolas– no hace sentido si los extranjeros «were really understood to be “gods” according to the term’s definition in Spanish», ya que los hechiceros pelearon contra humanos y no contra dioses (672). Obviamente no podíamos exigir a Moctezuma que enviara nigromantes a luchar contra dioses cristianos; sin embargo, si suponemos que el monarca actuó dentro de otro marco lógico, sería muy plausible imaginar que esta iniciativa fuera un intento para saber si los extranjeros eran impostores o *teules*, es decir, «a capricious immortal over whom mortals had no control». Si Moctezuma dudaba de los informes que obtenía en cuanto a si los extranjeros eran humanos que pretendían pasar por dioses, el informe de la impotencia de sus hechiceros debió haberlo dejado perplejo, y con un serio dilema entre sus manos. En la obra de Bernardino de Sahagún, se reporta la incapacidad de los «encantadores» de esta manera: «y así se volvieron a dar las nuevas a Mochteuczoma de lo que había pasado, y dijéronle que aquella gente que habían visto era muy fuerte, y que ellos no eran nadie para contra ellos», *Historia de las cosas de Nueva España*, Vol. IV, México, Porrúa, 1981, p. 34.

¿Cómo explicar la ausencia de la palabra *teul* en la segunda carta de Cortés, y sobre todo la asociación del capitán –o en realidad del Emperador español– con Quetzalcóatl<sup>15</sup>? Primero, por el género de la comunicación: una relación dirigida directa y únicamente a Carlos V, la que obviamente no requería detalles superfluos para describir la magnitud de su gesta. Segundo, por prudencia y necesidad políticas. Para Cortés habría sido más complicado obtener de la Corona la aceptación de la contestada ilegalidad de su iniciativa si hubiera tratado de explicar que en el nuevo reino se vinculaba a Carlos V con un dios pagano, y que el representante de su majestad no sólo no hacía nada para desmentirlo, sino que se aprovechaba de esta herejía. Además, mencionar el recibimiento de los españoles como dioses podría disminuir la imagen de héroe que Cortés quería proyectar en la carta. Aun si consideramos que el discurso de Moctezuma fue inventado por él, véase el cuidado con que Cortés lo trata: «Yo le respondí a todo lo que me dijo, satisfaciendo a aquello que me pareció que convenía, en especial en hacerle creer que vuestra majestad era a quien ellos esperaban; y con esto se despidió» (52). Por las implicaciones teológicas y legales, y porque la relación habría sido innecesariamente más compleja, Cortés habría sido torpe si hubiera agregado en el discurso de Moctezuma referencias a *teules*. En su comunicación con Carlos V lo imperativo era dejar por sentado que estaba haciendo las cosas de una manera legal, y una sumisión del rey azteca a un supuesto antepasado divino pagano no sólo rompía la legalidad de la gesta de Cortés, sino también el de la conquista. Recuérdese que el derecho de la Corona a tomar posesión de los nuevos reinos estaba basado en la aceptación por los nativos de la soberanía del rey español. Por tanto, la razón más importante para excluir la referencia de *teules* de la segunda carta es que ésta pretendía ser ante todo un documento jurídico –o paralegal–, y en efecto fue el sustituto de un acta de toma de posesión. Con toda la astucia jurídica que se le atribuye a Cortés, sería impensable que el conquistador dejara en la carta a Carlos V las referencias a *teules*, y sobre todo la de Quetzalcóatl, hubieran sido estos conceptos parte o no del supuesto discurso de Moctezuma.

---

15. En el discurso de Moctezuma que aparece en la segunda carta es claro que se asocia al capitán sólo como un enviado del supuesto antepasado indígena que un día partió con la promesa de regresar, y de ninguna forma el monarca azteca confunde a Cortés con el dios exiliado. Se puede inferir esta asociación que hace Moctezuma sólo con Carlos V: «y siempre hemos tenido que los que de él descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según de la parte que vos decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural» (52). La reelaboración posterior asociando a Cortés con Quetzalcóatl fue por tanto sólo un desplazamiento metonímico.

El origen de la narrativa sobre el vínculo entre la llegada de Cortés y el supuesto mito del anunciado regreso de Quetzalcóatl es otro de los misterios de la historiografía de la conquista. Los escépticos atribuyen a la inventiva política de Cortés el germen de lo que más tarde se convertirá en la elaborada historia del supuesto dios mesoamericano desterrado que habría profetizado su regreso en el preciso año que el extremeño y sus hombres comenzaron la empresa de conquista. Esta interpretación se puede sostener sólo descartando la versión de las otras crónicas, indígenas y españolas<sup>16</sup>. Proponemos en este trabajo sin embargo que es más probable que la fuente original de esta historia se halle en la inventiva de las élites mesoamericanas, especialmente de los tlaxcaltecas, debido a una necesidad no sólo epistemológica (saber quiénes eran los extranjeros) sino también política. Desde la publicación de la versión panegírica de Gómara se han atribuido demasiados aspectos inexplicables a la imaginación y astucia de Cortés, y por muy imaginativo que haya sido el extremeño, no se le pueden adjudicar a su fantasía todos los inescrutables detalles de la conquista.

Las *Cartas de relación* de Cortés poseen la importante característica de haber sido escritas durante la conquista; sin embargo, detienen el límite que el género les impone, sobre todo la propiedad legal y eminentemente política del documento. Por el contrario, aunque desprovista de la proximidad entre la escritura y los acontecimientos, la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo, básicamente una memoria personal del autor, permite la inclusión de más información, aun si detrás del proyecto de escribir el libro esté una precisa intención política o literaria<sup>17</sup>. A pesar de que Díaz del Castillo siguió muy

---

16. Sobre la versión de Díaz del Castillo –que es la que analizaremos en el presente trabajo–, los críticos hacen básicamente tres ataques para descartarla como fuente fiable: 1) el autor fue demasiado influenciado por los escritos de Cortés y particularmente de Gómara; 2) en los medios académicos la *Historia verdadera* no goza de la autoridad del libro de Gómara por considerársele en la frontera del plagio, y por su estilo desordenado y confuso; y 3) algunos han llegado incluso a cuestionar si en realidad el cronista fue parte de los hombres de Cortés. Curiosamente casi todos los escépticos de la narrativa sobre Quetzalcóatl utilizan esta hipótesis, aun aquéllos que aceptan que Díaz del Castillo fue parte de la hueste de Cortés agregan este detalle con la obvia intención de aumentar la incertidumbre sobre la fiabilidad del soldado cronista (Gillespie, p. 182, Townsend, p. 664, n. 14, véase también el artículo de John Ochoa, «The Paper Warrior : Education, Independence and Bernal Díaz's War to Stop Time», *MLN*, 114, 1999, p. 341-356).

17. Bernal Díaz del Castillo sostiene que el propósito de escribir su historia es el de corregir la visión estrecha de Gómara, cuya versión excluye el aporte de los hombres de Cortés. Rolena Adorno sugiere otra intención : la defensa de los intereses económicos de los ex conquistadores, cuyo poder a finales de la primera mitad del siglo XVI, cuando Díaz del Castillo decide escribir su *Historia*, estaba amenazado por los oficiales recién llegados y nombrados por la Corona, «Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the

de cerca el plan de la historia de Gómara, en muchos de los acontecimientos descritos hay profundas diferencias con las versiones de Cortés y las de su biógrafo. Por ejemplo, el soldado cronista sitúa la primera versión de lo que podría ser el discurso de Moctezuma que aparece en la segunda carta de Cortés en el momento en que los tlaxcaltecas «hacen la paz» con los españoles. Además, en el texto de Díaz del Castillo no sólo hay un desplazamiento temporal sino también de énfasis: en la *Historia verdadera* la descripción de las supuestas palabras del rey azteca es pálida y lacónica en comparación con el relato de las palabras de los nobles tlaxcaltecas. En breve, Díaz del Castillo contextualiza con muchos detalles la decisión de los tlaxcaltecas de someterse a los españoles: describe reuniones o consejos de los nobles, también informa sobre las divisiones en el círculo de los más altos jefes indígenas, y la duda que existía sobre la naturaleza de los recién llegados.

Aunque no se puede exigir que las crónicas representen la angustia que de seguro supuso para los tlaxcaltecas el arribo y la guerra contra los europeos, la historia de Díaz del Castillo es la que más describe la tribulación de los enemigos de Moctezuma. Ante las repetidas derrotas, por ejemplo, el cronista afirma que los nobles tlaxcaltecas

mandaron llamar todos los adivinos y papas, y otros que echaban suerte, que llaman tacalnaguas, que son como hechiceros, y dijeron que mirasen por sus adivinanzas y hechizos y suertes qué gente éramos, y si podríamos ser vencidos dándonos guerra de día y de noche a la continua, y también para saber si éramos teules, así como lo decían los de Cempoal; que ya he dicho otras veces que son cosas malas, como demonios; e qué cosas comíamos, e que mirasen todo esto con mucha diligencia (Cap. LXVI, 239).

En la narración se pasa de la duda sobre la naturaleza de los españoles a la certidumbre: después de la reunión de los adivinos y de «echadas sus suertes y todo lo que solían hacer, parece ser que dijeron que en las suertes hallaron que éramos hombres de hueso y carne, y que comíamos gallinas y perros y pan y fruta cuando lo teníamos, y que no comíamos carne de indios ni corazones de los que matábamos» (Cap LXVI, 239-40). El soldado también asegura que aunque el consejo acordó hacer la paz con los españoles, la decisión no fue unánime, ya que un joven capitán quería continuar la guerra: «y el capitán Xicotenga ‘el mozo’ no los quiso escuchar

---

Twentieth Century Reader», *Modern Languages Notes*, 103, 1988, p. 239-258.

a los cuatro principales, y mostró tener enojo, y los trató mal de palabra, y que no estaba por las paces; y dijo que ya habían muerto muchos teules y la yegua, y que él quería dar otra noche sobre nosotros y acabarnos de vencer y matar» (Cap. LXVI, 244). Tanto Gómara y Díaz del Castillo ofrecen detalles sobre el significado político que tuvo para los tlaxcaltecas la decisión de someterse a los conquistadores, puesto que por más de cien años habían peleado contra los aztecas para conservar su preciada independencia. Gómara parece entender la trascendencia del momento, y por eso recoge con detalles el supuesto testimonio de un noble tlaxcalteca: «En fin, al cabo de todo, le rogó mucho [a Cortés], y hasta con los ojos arrasados, que mirase que nunca jamás Tlaxcallan reconoció rey ni tuvo señor, ni entró hombre nacido en ella a mandar, sino aquel al que llamaban y rogaban» (141). No obstante, Gómara no menciona la narrativa sobre la profecía del arribo de hombres por «donde sale el sol». Díaz del Castillo sin embargo no sólo la recoge sino que también la vincula con la decisión de los nobles tlaxcaltecas de hacer la paz con Cortés:

también dijeron aquellos mismos caciques, que sabían de aquellos sus antecesores que les había dicho su ídolo en quien ellos tenían mucha devoción, que vendrían hombres de las partes hacia donde salía el sol y de lejanas tierras a les sojuzgar y señorear; que si somos nosotros, holgarán dello, que pues tan esforzados y buenos somos nosotros; *y cuando trataron las paces se les acordó desto que les había dicho su ídolo* (Cap. LXXVIII, 274, el subrayado es mío).

El detalle parece insignificante, casi olvidado en el enmarañado estilo del cronista, pero sin embargo éste suscita importantes interrogantes. Por ejemplo, ¿por qué este inusitado recuerdo de la profecía del ídolo surge convenientemente en los momentos cuando los tlaxcaltecas tomaron la decisión más importante de su historia, es decir, el abandono de una centenaria tradición de independencia? Un cambio tan radical asumido por los nobles tlaxcaltecas necesitaba a todas luces una narrativa que lo justificara, puesto que de ahora en adelante, se le exigiría a todos los súbditos y nobles someterse y servir a los extranjeros. La historia de la profecía buscaba sin duda cumplir esa misión. Los tlaxcaltecas aceptarían más fácilmente el acuerdo tomado por sus líderes, puesto que la llegada de los extranjeros había sido profetizada por los dioses. ¿Inventó esta historia Díaz del Castillo, influenciado por la segunda carta de Cortés que de seguro había leído, ya que había sido publicada en 1522? Es probable; pero la historia en realidad es

diferente. El soldado agrega en su informe un relato de los nobles tlaxcaltecas sobre restos humanos cuyos huesos podían corresponder más al tamaño de los europeos, y para demostrar su existencia de estas extrañas osamentas, los nobles habrían mostrado a Cortés algunos vestigios: «trajeron un hueso o zancarrón de uno de ellos, y era muy grueso, el altor del tamaño como un hombre de razonable estatura ... yo me medí con él, y tenía tan gran altor como yo» (LXXVIII, 274). Independientemente del origen –animal o humano– de los huesos, este extraordinario relato hace sentido sólo si se le considera dentro del esfuerzo que hacían los indígenas para comprender el origen de los intrusos. Recuérdese que también los españoles concibieron historias incluso a veces más insólitas para tratar de crear un inexistente vínculo histórico y religioso entre el Viejo y el Nuevo mundo como por ejemplo la supuesta llegada de Santo Tomás a Mesoamérica<sup>18</sup>.

La pregunta surge sobre la fiabilidad de una crónica escrita muchos años después de los acontecimientos narrados, y por esta razón convendría quizá mejor marginar –como se ha hecho– el relato de Díaz del Castillo debido a la confusión de la reconstrucción de los hechos, ya sea que ésta se haya hecho intencionadamente –para desautorizar la historia de su rival, Francisco de Gómara, produciendo una versión distinta–, o debido simplemente a un natural fallo de la memoria, o en última instancia, por los cambios atribuibles a la desbordante imaginación del cronista. No obstante, creemos que la diferencia es demasiado grande como estrategia para desacreditar a Gómara, sobre todo si la versión del discurso de Moctezuma en la segunda carta ya se había impuesto cuando Díaz del Castillo emprende la escritura de sus memorias. Quedan las distorsiones en la memoria y la imaginación para explicar el desajuste entre las versiones. Sólo examinando más rigurosamente cómo se pudieron haber comportado la memoria y la imaginación del cronista podríamos proponer una interpretación más realista sobre la discrepancia.

Estudios cognitivos demuestran que la memoria es más susceptible a la influencia de la imaginación cuando el sujeto recuerda información familiar que cuando lo hace al recuperar datos con un alto contenido de novedad<sup>19</sup>.

---

18. Aun ya entrado el siglo de la Ilustración se seguían creando teorías para explicar ciertos aspectos desconcertantes de las civilizaciones mesoamericanas. El viajero científico alemán Humboldt, por ejemplo, descartando la supuesta visita de Santo Tomás, optó por una selecta visita de apóstoles budistas. Según él, esto explicaría los rasgos avanzados, como el calendario, de las culturas indígenas, véase David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, p. 564. También el libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe*, París, Gallimard, 1974, examina la narrativa de Quetzalcóatl-Santo Tomás en el desarrollo del nacionalismo mexicano.

19. R. R. Hunt, «The subtlety of distinctiveness: What von Restorff really did»,

A la base de este principio está la presencia de un reflejo del sistema nervioso que es esencial para la sobrevivencia de todos los mamíferos. La existencia de este reflejo nervioso fue probada en la década de los sesenta por el neurólogo ruso S.N. Sokolov<sup>20</sup>. Por tanto, es importante estudiar cómo este reflejo afectó la memoria del cronista en el momento de retener la novedad, y cómo a partir de estos datos se pueden evaluar en nuestro caso el relato que aparece en la *Historia verdadera*<sup>21</sup>. Si como demostró Sokolov, detectar la novedad<sup>22</sup> es un atributo esencial del sistema nervioso de todos los mamíferos, y esta capacidad interviene de manera crítica en el proceso de memorizar ya que «items that are novel, or distinctive, are remembered better than those that are

---

*Psychonomic Bulletin & Review*, 2, 1995, p. 105-112, y A. Parker et al., «The von Restroff effect in visual object recognition memory in human and monkeys: the role of frontal/perirhinal interaction», *Journal of Cognitive Neuroscience*, 10, 1998, p. 691-703.

20. En 1962 se publicó el artículo de S.N. Sokolov «Higher Nervous Functions: the Orienting Reflex», *Annual Review of Physiology*, 25, 1963, p. 545-580. En este trabajo se exponen los resultados de un largo estudio sobre las funciones del «orienting reflex» para demostrar la hipótesis de otro fisiólogo ruso, Ivan Pavlov (1849-1936). De acuerdo con Pavlov:

«It is this [orienting] reflex which brings about the immediate response in man and animals to the slightest changes in the world around them, so they immediately orientate their appropriate receptor-organ in accordance with the perceptible quality in the agent bringing about the change, making the full investigation of it. The biological significance of this reflex is obvious. If the animal were not provided with such a reflex its life would hang at every moment by a thread. In man this reflex has been greatly developed in its highest form by inquisitiveness—the parent of that scientific method through which we hope one day to come to a true orientation in knowledge of the world around us». Sokolov, p. 545.

21. Este principio se puede aplicar en realidad al espinoso problema de las crónicas que a lo largo de los años han sido consideradas paradójicamente a veces como documentos fantásticos. El escritor colombiano Gabriel García Márquez, por ejemplo, considera con mucha razón la relación de la primera vuelta al mundo del navegante florentino Antonio Pigafetta como «una crónica rigurosa que sin embargo parece una aventura de la imaginación», *La soledad de América Latina; Brindis por la poesía*, Valle Cali, Colombia: Corporación Editorial Universitaria de Colombia, 1983, p. 3. Tratar de separar lo que es fantasía de lo realista ha sido y seguirá siendo una tarea difícil. Tradicionalmente la diferenciación entre estas dos esferas —lo imaginario y lo documental— se ha llevado a cabo a través de la interpretación de los documentos y el cotejo de las diversas versiones referidas en los escritos de la misma época; desafortunadamente se ha creado también una jerarquización de las fuentes. En el caso de la historia del arribo de los dioses, la *Segunda carta* de Cortés y la historia de Gómara han adquirido toda la autoridad de ser los documentos fundacionales de la protohistoria del mito del retorno de Quetzalcóatl.

22. Como definición de novedad tomaremos una de las que proporciona el diccionario de la Real Academia Española: «extrañeza o admiración que causan las cosas antes no vistas ni oídas». Vinculados a esta defición están también los conceptos de raro o extraño.

less distinctive»<sup>23</sup>, el caso del recuento del soldado-cronista es paradigmático de un registro de la novedad. La memoria de Díaz del Castillo, aun en la escritura, deja manifiesta la realidad de estar inscribiendo información nueva, y por eso agrega al final del relato de los tlaxcaltecas: «y cuando acabaron su razonamiento, todos quedamos espantados, y decíamos si por ventura dicen verdad» (LXXVIII, 275)<sup>24</sup>. Si como suponemos el recuerdo de Bernal Díaz es fiable, la protohistoria del mito del retorno de Quetzalcóatl se originó (inventada o no) con los tlaxcaltecas, y de seguro por razones más políticas que religiosas, y no como sostienen los críticos, en la imaginación política de Cortés. Por el contrario, es muy probable que el conquistador se aprovechó de ella para elaborar el supuesto discurso de Moctezuma. Podemos incluso pensar que el propio monarca azteca haya recurrido a esta noción para justificar otro de los misterios de la historiografía de la conquista: su decisión de dejar entrar a Cortés a Tenochtitlán en lugar de montar un ataque contra los españoles antes, o una vez dentro de la ciudad como muchos de los españoles temían que lo hiciera.

No se ha proporcionado una interpretación convincente para explicar el gesto de Moctezuma, sobre todo si se considera que el rey azteca debía saber con plena exactitud la intención del español, cuya narrativa, repetida *ad nauseam* desde su llegada a Veracruz, era la obvia búsqueda de la sumisión de los reinos que encontraba. Moctezuma no podía albergar dudas sobre ello, ya que sabía muy bien cómo Cortés exigía la soberanía de los pueblos en nombre de Carlos V, cuyo poder subrayaba con palabras y con la deslumbrante fuerza de sus armas y métodos de guerra. Por tanto, cualquier razón que habría convencido a Moctezuma a abrir las puertas

---

23. Mark M. Kishiyama y Andrew P. Yonelinas, «Novelty effects on recollection and familiarity in recognition memory », *Memory & Cognition*, 31, 7, 2003, p. 1045.

24. ¿Es posible crear recuerdos falsos con información novedosa? De acuerdo con Pezdek *et al.*, sí pero sólo si el recuerdo de un evento falso o imaginado se desarrolla como consecuencia de una información relacionada con éste existente ya en la memoria. Por lo tanto, «if a script does not exist for a particular event, it would be significantly more difficult to create a false memory». Por ejemplo, debido a que los eventos utilizados en los experimentos realizados por Pezdek *et al.* eran improbables o inusuales, los participantes fueron menos susceptibles de inventar falsos recuerdos. Si el sujeto no había participado (o visto) un servicio religioso católico o judío, no estaba por lo tanto consciente «of the script information associated with that event», Ayanna K. Thomas, Elizabeth F. Loftus, «Creating bizarre false memories through imagination», *Memory & Cognition*. Austin: Apr 2002, vol. 30, p. 424 . ¿Funcionó la versión de Cortés como el «script» en la memoria de Díaz del Castillo? Difícilmente ya que la cantidad de detalles diferentes que integra son demasiados. Puesto que Bernal Díaz no estuvo presente y afirma haber recogido la información inmediatamente después de los tlaxcaltecas, ¿la información es menos probable de ser cierta? Creemos que no, ya que esto no le quita la calidad de novedad a la información que almacenó en su memoria.

de Tenochtitlán a Cortés necesitaba una narrativa que la acompañara para justificar políticamente tal decisión, especialmente porque el conquistador no exigía sólo el recibimiento de los europeos, sino también el de sus aliados indígenas, enemigos de los aztecas que entraban a la ciudad únicamente en calidad de esclavos o de cautivos para ser sacrificados<sup>25</sup>. Será imposible saber con exactitud cuáles fueron las razones que hicieron que Moctezuma abriera las puertas de la capital azteca a Cortés, a la hueste de españoles y sus aliados indígenas. Posiblemente muchos factores incidieron en esa decisión fatal: la incertidumbre epistemológica sobre la naturaleza de los foráneos<sup>26</sup>, la duda sobre la eficacia de los medios religiosos y militares con los que contaba para luchar contra los recién llegados, la fragilidad de las alianzas aztecas, el cálculo de las consecuencias político-militares de una derrota, la posible división entre la nobleza azteca sobre la naturaleza y las intenciones de los españoles.

La narrativa que acompañó la rendición y sometimiento de los tlaxcaltecas así como la entrada de Cortés a Tenochtitlán la elaboraron las élites mesoamericanas seguramente a partir del discurso de Cortés, quien repetía que él era el enviado de un poderoso señor que exigía el vasallaje de los pueblos indígenas. Con la concepción cíclica del tiempo que tenían los mesoamericanos, la transformación del discurso de Cortés por parte de las élites mesoamericanas es en realidad más plausible que la interpretación que

---

25. Se han ofrecido varias posibilidades para explicar la decisión de Moctezuma. Por ejemplo, Moctezuma recibe a Cortés por miedo, o para preparar un ataque más tarde. Townsend propone dos posibilidades: Moctezuma calcula que no podía procurar una derrota rápida a los invasores, lo que tendría enormes consecuencias políticas y humanas «the casualties would have been immense, beyond anything ever seen» (683), y por eso Cortés habría sido recibido como huésped de honor: «It is perfectly possible to believe that he was doing all these things as an honored visitor but not as the leader of a handful of coup-staging interlopers» (675), o «Until that point, the city's only relationship with the newcomers had been to provide them with food, water, and firewood, as they would have done for any honored guests» (676), pero un huésped se espera que parta un día, y Moctezuma sabía que ésa no podía ser la intención del capitán.

26. Quizá sólo en el contexto de esta duda se puedan interpretar las palabras de Moctezuma –si es verdad que son suyas– tratando de desmentir todo lo desfavorable que sus enemigos pudieron haber dicho a Cortés: «Las casas ya véis que son de piedra y cal; y entonces alzó la vestidura y me mostró el cuerpo diciendo : 'A mí véisme quí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable» (*Cartas de Relación* 52). Difícil pensar que Moctezuma hubiera creído que Cortés lo podía considerar como dios o inmortal, aun suponiendo que sus enemigos así lo hubieran representado, dato que no se menciona en ninguna crónica de los españoles. Posiblemente estas palabras representen más bien la indirecta constatación de que Moctezuma por fin está convencido de que Cortés es un hombre poderoso, pero mortal como él.

atribuye a Cortés la invención de dicha historia. Los tlaxcaltecas transformaron al poderoso señor aludido por el capitán en un sabio antepasado que señoreó esas tierras, y lo mismo hará más tarde Moctezuma, quizá inspirado en la narrativa tlaxcalteca. Además de la conveniencia política de esta recuperación del discurso de Cortés, esta narrativa llenó el espacio de otra necesidad que compartían indígenas y españoles: el imperativo que sentían las dos culturas de integrar al otro en su propia historia. Los españoles lo intentaron, sobre todo los franciscanos inmediatamente después de la conquista, con la historia de la supuesta presencia de Santo Tomás en tierras mesoamericanas; con esta historia los nativos se convirtieron en cristianos que habían perdido el camino. En circunstancias asimétricas –en medio de una brutal guerra, y ante el poder desplegado de Cortés y sus hombres– las élites indígenas también se lo propusieron –puesto que política y epistemológicamente lo necesitaban– y por eso transformaron o reinterpretaron el discurso de Cortés, haciéndolo suyo, creando una narrativa que formara parte de la historia de sus antepasados. Aunque los críticos de la narrativa del recibimiento de los españoles como *teules*, y especialmente de Cortés como Quetzalcóatl, tienen razón al afirmar que esta historia no es una explicación satisfactoria de la derrota del imperio azteca, y que en gran medida es el producto de una reinterpretación posterior, no es factible sin embargo descartar por ello que los mesoamericanos nunca consideraron a los españoles como *teules*. Los indígenas se dieron cuenta –unos más rápido que otros– de la vulnerabilidad humana de los intrusos<sup>27</sup>, pero los testimonios tanto de españoles como de indígenas muestran que en realidad hubo diferentes formas de actuar ante el inesperado arribo, y éstas diferentes reacciones sólo pueden corresponder a las diferentes formas de apreciación sobre la naturaleza de los extranjeros, y del poder que desplegaban. Si como hemos sugerido la protohistoria del mito del regreso de Quetzalcóatl se originó en las élites mesoamericanas por una necesidad política más que por una creencia religiosa, y no en la

---

27. Andrés de Tapia recoge el siguiente testimonio de un indígena llamado Teuche, después de que los tlaxcaltecas hicieron la paz con los españoles, aconsejando al capitán no avanzar hacia Tenochtitlán: «Señor, no te fatíques en pensar pasar adelante de aquí, porque yo siendo mancebo fui a México, y soy experimentado en guerras, y conozco de vos y de vuestros compañeros que sois hombres y no dioses, y que habéis hambre y sed y que os cansáis como hombres», *La conquista de Tenochtitlán*, edición de Germán Vázquez Chamorro, p. 88. ¿Qué quiso decir el indígena que había acompañado a los españoles desde muy temprano en la conquista? ¿Que él sabía que no eran dioses ya que los conocía muy bien, pero que todavía había muchos indígenas que no lo sabían, o que los españoles ya no engañaban a nadie con esa historia? Lo más probable es que el consejo del indígena refleja la confusión del momento, y que la idea de los españoles como *teules* todavía suscitaba la duda entre quienes no habían tenido un contacto directo con los intrusos.

imaginación de Cortés como afirman sus críticos, el posterior desarrollo de la narrativa, en el elaborado mito del regreso del dios emplumado el año de la llegada de Cortés, demostró ser una narrativa eficaz ya que muchos años más tarde de la derrota seguía justificando las acciones y la impotencia de las élites mesoamericanas.