

REFRACCIÓN

REVISTA SOBRE LINGÜÍSTICA MATERIALISTA

La construcción imaginaria-colonial del salvajismo. El horizonte histórico profundo de la criminalización racista en la narrativa de la extirpación de las idolatrías del siglo XVI

The imaginary-colonial construction of savagery. The deep historical horizon of racist criminalization in the narrative of the extirpation of the idolatries of the 16th century

Isabel Galindo Aguilar
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
sokosavi@icloud.com

Resumen

En el presente artículo se indaga respecto al horizonte histórico profundo de la criminalización de la *sabiduría insurgente* (Guerrero 2010) desde una perspectiva materialista con una mirada anticolonial. El objetivo es mostrar la potencia explicativa de las *Formaciones imaginarias* de Michel Pêcheux (1969) a partir de una ruta analítica que nos legó Francisco Pineda (2007): *la construcción imaginaria del salvajismo*. A partir de dicha ruta se reflexiona en torno al correlato material de la narrativa de la extirpación de las idolatrías del siglo XVI. Para clarificar estas reflexiones, inicialmente se explica cómo en las crónicas se fundó la narrativa racista que fijó la imagen del salvaje para justificar el destierro, la esclavitud y el genocidio de las naciones

invadidas. Finalmente, se analiza la relación entre los juicios inquisitoriales y las estrategias de contrainsurgencia a partir del juicio contra Ocelotl, quien fue criminalizado por la Inquisición de la Nueva España en 1536

Palabras clave: formaciones imaginarias, discurso, racismo, demonización, criminalización

Abstract

This article investigates the deep historical horizon of the criminalization of insurgent wisdom (Guerrero 2010) from a materialist perspective with an anti-colonial gaze. The objective is to show the explanatory power of the *imaginary Formations* of Michel Pêcheux (1969) from an analytical route that Francisco Pineda (2007) left us: The imaginary construction of savagery. From this route, we reflect on the material correlate of the narrative of the extirpation of the idolatries of the 16th century. To clarify these reflections, it is initially explained how the racist narrative was founded in the chronicles that set the image of the savage to justify the exile, slavery and genocide of the invaded nations. Finally, the relationship between the inquisitorial trials and the counterinsurgency strategies is analyzed from the trial against Ocelotl, who was criminalized by the Inquisition of New Spain in 1536.

Keywords: imaginary formations, discourse, racism, demonization, criminalization

interacciones disimétricas que funcionan para sostener o destruir las estructuras de dominación (Haidar 2006:93).

En cuanto al racismo, Francisco Pineda sintetiza el alcance explicativo de las *formaciones imaginarias* de la siguiente manera: “Para deconstruir el discurso del racismo hay que trabajar sobre los códigos de poder, porque el discurso racista habla menos del referente, la población racializada, que de las relaciones de poder codificadas racialmente; dice más del racista y sus mitos que de aquello que dice tratar” (Pineda, 2003:311).

El objetivo de este artículo es mostrar que la criminalización de los insurrectos tiene su horizonte histórico profundo en la demonización del enemigo, para ello, se traen al presente discursos fundantes del racismo, los cuales fueron movilizados como argumento de la esclavitud y el genocidio, pues así podremos acercarnos a la comprensión del movimiento cíclico y renovable de la historia y la reactualización del hecho colonial (Rivera 2010). Para ello se analiza la narrativa de la extirpación de las idolatrías en las Crónicas y en los Juicios Inquisitoriales, como estrategias de contrainsurgencia, pues dichas narrativas son discursos fundantes de las *formaciones imaginarias* (Pêcheux 1969) que los colonizadores tenían acerca del “Otro” (Todorov, 2010) y de sí mismos. Por lo que se revisaron autores que han encontrado en estos discursos una forma de acercarnos a la demonización como estrategia de contrainsurgencia: Tzvetan Todorov (2010), Francisco Pineda (2007), Elvira Buelna (2009) y Serge Grunzinski (1994).

Las Crónicas. Textos fundantes de la construcciónn imaginaria-colonial del salvajismo

El *hambre por los metales* es una categoría construida por Joaquín Barriendos (2010), y es “entendida como la fuerza que comandó las formas de la acumulación primitiva durante el capitalismo mercantil expansivo” (Barriendos, 2010:136). El *hambre por los metales* es una forma metafórica de nombrar lo que llevó a los colonizadores a cometer el más grande genocidio de la historia de la humanidad y que se explica como el hambre que tenían de acumular metales, en un ciclo económico donde el oro y la plata eran los valores de cambio. El término *hambre* condensa el sentido con relación al deseo que los metales provocan en los invasores, una codicia que se asume no sólo como algo biológico, sino como parte de un mandato divino, como evidencia Florescano: “Acosta llegó a escribir que la divina providencia había colmado al Nuevo Mundo de metales preciosos con el evidente propósito de atraer a los colonos y de ese modo asegurar la conversión de los indios” (Florescano, 1994:302).

Por otro lado, el *hambre por la alteridad* (Barriendos, 2010), es una categoría también metafórica que ayuda a entender la necesidad que satisfacían los colonizadores al producir y consumir narrativas del *Otro exterior* (Todorov, 2010). El *hambre por la alteridad* expresa, además, la contradicción desde la que escriben estos proto-etnógrafos— como los llama Joaquín Barriendos— quienes califican al *Otro exterior* de caníbal desde su hambre de alteridad, es decir,

a partir de su necesidad de consumir al *Otro*, desde la cual alimentaron la construcción imaginaria-colonial del salvajismo.

Así, el *hambre por la alteridad* se funda en la necesidad de justificar el despojo, la esclavitud, la tortura, las masacres, el genocidio y el destierro a través de la demonización[criminalización] del enemigo. Por consiguiente, el discurso que narra al *Otro* lo objetiva, es decir, no lo considera sujeto. La narrativa imaginaria-colonial del salvajismo describe al invadido como inferior—subhumano, en la *zona del no ser*, en términos de Franz Fanon (2001)— desde el discurso y la representación racista fundada en la *colonialidad del ver* (Barriendos 2010). En consecuencia, la mirada del colonizador y el régimen narrativo que instaaura pone en circulación la imagen que racializa al *Otro*, sobre el que ejerce su *derecho de conquista* (Rivera 2010) como invasor.

Las Crónicas son textos fundantes de *la construcción imaginaria colonial del salvajismo*¹, por lo que es importante hacer un recorrido por los *deslizamientos sucesivos* (Gruzinski, 1994) o *deslizamientos progresivos* (Todorov, 2010), que el símbolo demonio sufrió durante la invasión colonial, y como la criminalización de los insurrectos tiene su horizonte histórico profundo en la demonización del enemigo. Así, para entender la demonización del enemigo en el discurso de las crónicas, es necesario iniciar precisando que en tiempos de Colón en Europa había dos formas de nombrar las representaciones religiosas “paganas”: los *zemíes* y los *fetiches*. En cuanto al primero, “A diferencia de los ídolos que representaban al diablo o a falsos dioses, los zemíes son esencialmente cosas, dotadas de existencia o no: ‘cosas muertas formadas de piedra o hechas de madera’ (Gruzinski, 1994:21). En cambio, para los portugueses, en dicha época, fetiche era “una cosa-dios, singular en su origen, su forma, su sexo, su composición” (Gruzinski, 1994:21).

Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) utilizó el término “*zeme*” y como una muestra de los alcances de la *colonialidad del ver* (Barriendos, 2010) “El zemí de Pedro Mártir queda identificado y visualizado a partir de un modelo iconográfico occidental” (Gruzinski, 1994:24-25), lo cual dio como resultado que a dichos símbolos religiosos se les atribuyeran usos que transgreden su sentido. Cabe destacar que en el discurso de Pedro Martír, el *zemí* se va deslizando hasta caer en lo demoníaco y lo monstruoso “se disuelve en la figura del diablo como si el autor cediera a la tentación del cliché y renunciara a precisar la especificidad del objeto” (Gruzinski, 1994:28).

Estas formas de entender el sentido de los zemíes, por medio de *deslizamientos sucesivos*— como explica Gruzinski: zemí-espectro, zemí-ídolo, zemí-demonio— tuvo como consecuencia que las deidades fueron vaciadas de sentido. Un proceso similar al descrito por Todorov (2010), en el que,

¹ Las citas de las Crónicas a las que se hará referencia a lo largo de este apartado forman parte de lo que ha sido considerado por algunos autores como la primera etapa de la historiografía novohispana, situada en el siglo XVI, la cual inicia entre 1517 y 1519 y está conformada con base en cartas, informes, relaciones y memoriales. Las crónicas citadas surgen en el ámbito cortesano y/o eclesiástico, las cuales siguen, como tradición de la época, la copia literal de sus fuentes con la pretensión de escribir “Historias generales” con las cuales describir detalladamente las condiciones naturales y morales del territorio invadido, para así ofrecer, en los ámbitos desde las que se originaban, herramientas para conformar estrategias para gobernar y dominar los territorios vencidos militarmente.

mediante *deslizamientos progresivos* en los discursos de los cronistas, los naturales pasan de ser descritos como los mejores hombres a ser calificados como violentos salvajes.

En síntesis, la transgresión del sentido de las deidades religiosas operó en beneficio del poder colonial, como explica Serge Gruzinski: “La mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco” (Gruzinski, 1994:31). En cuanto a las crónicas destaca—por el uso del término ídolo— el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), el “primer cronista del nuevo mundo” y su *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar oceánico* (escrita en el siglo XVI y publicada en 1853).

Serge Gruzinski (1994) explica que, en el caso de México, el uso del término ídolo provocó una parálisis de la mirada, que ofrecía a Cortés una vía para justificar el saqueo que dejaba a su paso, pues la destrucción de los ídolos le permitió torturar, esclavizar y desterrar, enunciando que el objetivo era arrancar de raíz el mal: la narrativa de la extirpación de las idolatrías. Por lo cual funcionó como un argumento del genocidio que estaban llevando a cabo, pues mediante el uso del término “ídolo”, se vació y transgredió el sentido de los símbolos religiosos de los invadidos, ya que el ídolo y la idolatría oscurecían cualquier interpretación.

En consecuencia, las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo son un ejemplo de esta transición del término *zemí* al término ídolo y de los *deslizamientos sucesivos* que se pusieron en circulación para demonizar las culturas derrotadas militarmente. Sin embargo, esta narrativa no sólo se puso en circulación para posibilitar el *destierro* (Arboleda, 2007), también se utilizó como estrategia de contrainsurgencia.

Uno de los principales autores que nos permite entender la demonización como estrategia de contrainsurgencia es Francisco Pineda, quien explica que el discurso que se usó contra los invadidos se funda en *la construcción imaginaria del salvajismo* (Pineda 2007) y que el objetivo de esta construcción ha sido deshumanizar a los pueblos para justificar la esclavitud y el genocidio. Pineda llegó a estas premisas al realizar una reflexión de los antecedentes históricos del discurso racista en México, en el cual analizó el discurso del fraile Tomás Ortiz, a partir de una carta que éste le dirigió al fray García de Loaisa en el siglo XVI. El fraile dominico Tomás Ortiz hacía parte de la inquisición, y años antes de ser comisario del Santo Oficio, escribió esta carta que lo evidencia como esclavista.

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse y matar; no guardan verdad sino es en su provecho; son inconscientes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; precianse de borrachos, tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y grano; emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y

de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas y gusanos crudos donde quiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas, y si algunas les nacen, se las arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna, y aunque sean vecinos y parientes os desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes morir con sendos pocos de pan y agua; cuanto más crecen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se toman como brutos animales; en fin, digo que nunca creó Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen ahora las gentes para qué puede ser cepa de tan malas mañas y artes (Ortiz en López de Gómara 1554:168).

Es necesario tomar en cuenta que la mayoría de los frailes que acompañaron la empresa colonial fueron frailes inquisidores, cuya ideología posibilitó la demonización del *Otro* (Todorov, 2010). La historiadora Elvira Buelna explica el largo alcance de las funciones inquisitoriales que cumplían estos frailes cuando aún no se establecía formalmente la inquisición en la Nueva España.

Las funciones inquisitoriales fueron desempeñadas a partir del año 1522 por los franciscanos que llegaron a las tierras conquistadas por Cortés. Estos frailes incluyeron las actividades de inquisición contra la herejía entre las amplias funciones y privilegios que les concedían las Bulas de los Papas León X y Adriano VII. Posteriormente la Audiencia de Santo Domingo envió entre 1526 y 1530 a tres comisarios del Santo Oficio, los dominicos fray Tomás Ortiz, fray Domingo de Betanzos y fray Vicente de Santa María (Buelna, 2009:37).

Además, para reflexionar en torno al alcance de este discurso es indispensable indagar en las *formaciones ideológicas* (Pêcheux, 1969 y Haidar, 2006) a las que pertenecen, pues de ello depende su circulación y fijación. Para lo cual es importante la distinción que realiza Todorov (2010) entre lo verdadero y lo verosímil, pues un discurso racista verosímil es reflejo de una sociedad racista.

...tener en cuenta al mismo tiempo el acto y las circunstancias de su enunciación [...] un hecho pudo no haber ocurrido, contrariamente a lo que afirma un cronista determinado. Pero el que éste haya podido afirmarlo, que haya podido contar con que sería aceptado por el público contemporáneo, es algo por lo menos tan revelador como la simple ocurrencia de un acontecimiento, la cual, después de todo, tiene que ver con la casualidad. La recepción de los enunciados es más reveladora, para la historia de las ideologías, que su producción, y cuando un autor se equivoca o miente, su texto no es menos significativo que cuando dice la verdad; lo importante es que la recepción del texto sea posible para los contemporáneos, o que así lo hay creído su productor. Desde este punto de vista, el concepto de “falso” no es pertinente (Todorov, 2010:66).

La carta de fray Tomás Ortiz es una evidencia de la ideología esclavista que prevalecía en su discurso. Francisco Pineda encuentra que *la construcción imaginaria del salvajismo* se da a partir

de tres elementos en los que se fundaba la idea de civilización en la narrativa de los invasores: la moralidad, la racionalidad y la gobernabilidad (Pineda 2007). Este autor destaca que en el discurso de fray Tomas Ortiz se despoja de moralidad a los pueblos al describirlos como: caníbales, cobardes, crueles, infieles, ingratos, mentirosos; se les despoja de racionalidad al calificarlos como: bestias, animales, degenerados, hechiceros, ignorantes y; se les despoja de gobernabilidad cuando en el discurso se enfatiza en el desorden, la ilegalidad, la inconstancia y el robo (Pineda, 2007).

Las palabras de fray Tomás Ortiz, circularon con fuerza, inicialmente fueron registradas por Pedro Mártir de Angluía, quien en 1524 las integró a su obra *Décadas del Nuevo Mundo*, un año antes de aquel Consejo de Indias. Dos décadas después, esta carta que Ortiz envió a fray García de Loaisa fue replicada en la *Historia general de las indias* (1554) de Francisco López de Gómara, como uno discurso indispensable de la discusión del apartado CCXVII, titulado: “De la libertad de los indios”. En el cual Gómara explica que fray Tomás Ortiz, de la orden de los dominicos, y otros frailes franciscanos “aconsejaron la servidumbre de los indios, y para persuadir que no merecían libertad presentó cartas y testigos al Consejo de Indias” (López de Gómara, 1554:168).

Finalmente, el contexto en que se da esta carta es sumamente importante. León-Portilla explica:

Los dominicos habían enviado en 1519 a dos miembros de su orden religiosa a evangelizar a los indios de Chiribí, en lo que hoy es Venezuela. Debido a intromisiones de otros españoles que ofendieron a los nativos, éstos como represalia dieron muerte a los misioneros. Ante tal hecho el dominico fray Tomás Ortiz hizo denuncias adversas a los indios ante el Consejo de Indias (León-Portilla 2010:285).

La carta de fray Tomás Ortiz, un discurso fundante de *la construcción imaginaria del salvajismo* (Pineda 2007), se dio como una respuesta a la rebelión de los Chiribí, es pues, una estrategia discursiva de contrainsurgencia. La carta iniciaba con la frase: “Estas son las propiedades [atributos] de los indios por donde no merecen libertades” (León-Portilla, 2010:285). Esta carta fue enviada a fray García de Loaisa, quien como presidente del Consejo de Indias “dio grandísimo crédito a fray Tomas Ortiz y a los otros frailes de su orden; por lo cual el Emperador, con acuerdo del Consejo de Indias, declaró que fuesen esclavos, estando en Madrid, el año de veinticinco” (López de Gómara, 1554:168).

Los Juicios inquisitoriales. La extirpación de las idolatrías como estrategia de contrainsurgencia.

Los discursos de Cristóbal Colón, Hernán Cortés, y de los frailes y cronistas que los acompañaban, son fundamentales en la construcción imaginaria-colonial del salvajismo, porque muestran la narrativa racista como argumento de la esclavitud y el genocidio. Los alcances materiales de dicha construcción se pueden analizar en los castigos que se infligieron contra el cuerpo racializado-demonizado-criminalizado.

El aperreamiento, por ejemplo, fue una de estas estrategias de contrainsurgencia que tanto Colón como Cortés implementaron. Al respecto, Tzvetan Todorov (2010) explica que, en un primer momento, Colón contribuye al mito del buen salvaje, al describir a quienes llamaba “esta gente” o “los naturales del lugar”, como “sin codicia de lo ajeno”, “sin engaño”, “tan liberales de lo que tienen”, en cartas a Santángel entre los años de 1492-1493. Más tarde, por medio de *deslizamientos progresivos y distinciones sutiles*, Colón invierte su discurso: de generosos pasan a ser ladrones, “de los mejores hombres del mundo en violentos salvajes” (Todorov, 2010:53).

El discurso condescendiente y burlesco con el que Colón calificaba a sus enemigos como cobardes, miedosos e ignorantes de las armas, se tornó iracundo cuando las rebeliones mostraron su fuerza de contraataque. Entonces, los castigos se infligieron de forma más cruenta y despiadada, como los que se usaban entonces en Castilla, a quien robaba se le cortaba la nariz y las orejas, una forma de castigo que marcaba en el cuerpo el delito, que lo hacía evidente a su paso. Colón, que consideraba que los “naturales del lugar” eran tan cobardes que un perro valía como diez hombres, instauro la cacería de indios con perros (Todorov, 2010:53). Una tortura infligida a los cuerpos de los invadidos, una tortura ideada por Colón que Cortés imitó, y que quedó registrada en el *Manuscrito del aperreamiento* (1540). Es importante destacar que esta práctica de tortura se puede observar en fragmentos de la escena del “Infierno musical” del *Tríptico del Jardín de las delicias* (1490-1500) y de *Visio Tondali* (Siglo XV) de El Bosco, mostrando como el imaginario-colonial-religioso ha funcionado como fundamento de la tortura y el castigo al cuerpo desobediente.

Este códice debe su nombre a la cruda escena central que muestra un suplicio poco referido en las fuentes conocido como aperreamiento. Consistía en azuzar a un perro contra una persona indefensa para que lo devorara [...] Consta de una sola foja y muestra a Hernán Cortés y doña Marina (Malinche) dirigiéndose a seis indígenas encadenados que por su indumentaria se identifican como señores. Los prisioneros atestiguan el aperreamiento del otro; el ejecutor es un soldado europeo que sostiene con una cadena a un enorme perro, probablemente un lebel, que muerde ferozmente el cuello del indígena. El *tlacuilo* lo pintó con las manos atadas y una clara expresión de agonía, mientras la sangre se derrama por su pecho; porta un *tlalpiloni* o banda de la cabeza, que denota su rango; de acuerdo con la glosa se trata de Tlalchiachteotzin, un sacerdote cholulteca de Quetzalcóatl (Carrillo 2014:40).

La demonización de la *sabiduría insurgente* (Guerrero, 2010) también se puede encontrar en las narrativas que el sistema inquisitorial puso en circulación con el objetivo de aniquilar cualquier intento de rebelión al nuevo orden establecido. La vida de Ocelotl tras la caída de Tenochtitlán permite entender la demonización del enemigo como estrategia de contrainsurgencia y podemos acercarnos a ella gracias a Elvira Buelna (2009), quien ha encontrado en los archivos de los juicios inquisitoriales la forma de reconstruir historias de vida, desde la voz [juzgada] de sus protagonistas: Ocelotl, Mixcoatl, Papalotl, Tecatecle, Huitzinahuatl, Puchtecatlayotla y Chichimecatecotl [Nieto de Nezahualcóyotl e hijo de Nezahualpilli], quienes fueron acusados de idolatría, herejía, hechicería o incluso de encubrir ídolos, siendo los más castigados, a quienes se

les inculpaba por qué lo hacían con fines “dogmatizantes”, como Martín Ocelotl, uno de los cinco *Tlamatini* [conocedor, el sabio que siente y sabe el origen cambio y estado de lo que existe en su entorno; *tlamatinih* es el plural (Meza, 2017:236)] condenados por la inquisición de la Nueva España.

La demonización es indisoluble de la hechicería, incluso la inquisición en la Nueva España incluía en la categoría de hechiceros a “curanderos, adivinos, nahuales, ‘brujos’ y encantadores” (Buelna 2009:127) y constantemente relacionaba a los hechiceros con los demonios. Un ejemplo evidente está en el *Códice Magliabechiano. Libro de la Vida que los Indios antiguamente hazian y supersticiones y malos Ritos que tenian y guardavan* que data de la segunda mitad del siglo XVI, en el que se juzgan las prácticas religiosas de los mexicas y se denominan como demonios a sus deidades. Por ejemplo, en cuanto a las prácticas de los médicos, se describe “una manera de medicina diabólica” mediada por una ceremonia de “adivinación” [Magliabechiano, Folio:78], una estrategia narrativa para degradar la medicina Mexica.

La relevancia de esta denominación radica en sus alcances materiales, pues durante la Inquisición en la Nueva España los “hechiceros” fueron juzgados como idólatras por el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, no sólo por politeístas, sino porque desde su imaginario pensaban que encarnaban al demonio, pues “los españoles consideraban demonios a quienes los indígenas les conferían poderes sobrenaturales, tales como Ocelotl y Mixcoatl” (Buelna 2009:168).

En cuanto a Ocelotl, se sabe que en 1509 fue uno de los *Tlamatini* que le anunció a Moctezuma la llegada de los españoles. Tras la invasión colonial, en 1525, este *Tlamantini* texcocano fue bautizado como Martín Ocelotl, y cinco años después fue acusado por Cristóbal Cisneros, el entonces corregidor de Texcoco, de hechicero y adivino ante la Primera Audiencia.

Según la versión de Cisneros, él mandó llamar al sacerdote texcocano porque los españoles consideraban que perturbaba la conversión de los indios. Para demostrar el delito de adivinación, ordena una india ‘suya’ guardar un trozo de oro abajo de la camisa; luego llamó a Ocelotl para que adivinara quién lo había hurtado. A pesar de que el sacerdote se negó al principio, finalmente accedió. Conmino a los indios a regresar el oro, preparó una jícara con agua, pidió unos frijoles negros y otros amarillos. A cada indio les dio dos granos de frijol negro para masticarlos y uno amarillo para que lo pasaran entero, luego les pasó un manojo de pajas mojadas en agua y les hacía sacudir sus ropas. El corregidor aprehendió a Ocelotl, pero los miembros de la Audiencia no siguieron el juicio. Según la versión del sacerdote texcocano, el corregidor Cisneros lo había llamado para curar a una yegua enferma, y cuando acudió a la diligencia, el corregidor le pidió que adivinara quién le había hurtado cierto oro, lo conminó a utilizar frijoles y chile, pero él se negó a cumplir la petición (Buelna, 2009:347-348).

La trampa que Cristóbal Cisneros había desplegado contra Ocelotl no pudo culminar en esos momentos con un juicio contra él, ya que ser “curandero” aún no era tan perseguido—“los mismos españoles recurrían a los conocimientos de los curanderos para solucionar problemas de salud de

animales” (Buelna, 2009:130)— pero, sobre todo, porque aún no se establecían las condiciones materiales necesarias para implementar la persecución de los *Tlamatinih* como estrategia de contrainsurgencia. Sin embargo, para 1536 “fray Antonio de Ciudad Rodrigo mencionó explícitamente que Ocelotl alborotaba y embaucaba a los indios. Lo consideraba una persona pernicioso para los naturales y propuso desterrarlo de Nueva España (Buelna, 2009:94). Ante las acusaciones contrainsurgentes de fray Antonio de Ciudad Rodrigo, la Inquisición de la Nueva España retomó el caso.

Los sucesos que detonaron que Ocelotl fuera llevado ante la Inquisición de la Nueva España, fueron las previsiones que el *Tlamatini* estaba tomando ante una inminente sequía. Es necesario precisar que se presume que quienes conocían el simbolismo Mexica sabían que Ocelotl se estaba preparando para enfrentar al orden colonial, y que la inquisición en ese punto no alcanzaba a entender dicho simbolismo pero que sí temían del poder que Ocelotl tenía, por ello lo demonizan[criminalizan].

El 21 de noviembre de 1536 se inició un proceso inquisidor contra Ocelotl, “Los cargos que se imputaron fueron el de ser adivino, idólatra y dogmatizante, así como de transformarse en tigre, león o perro” (Buelna, 2009:225). La inquisición de la Nueva España juzgó a Ocelotl por idolatría dogmatizante, el que fuera un “hechicero” era permisible pero que fuera “obedecido, apreciado y temido por los naturales” fue lo que lo convirtió en un demonio desde la mirada colonial que temía una insurrección. Así, la demonización del enemigo no puede ser entendida sin la función política de la religión, “el hereje dogmatizante era peor que el hereje simple porque trataba de convencer a otros de su herejía, y era calificado como sectario. Ocelotl, y don Carlos Chichimecatecotl fueron los únicos condenados por este grave delito, pero el primero no pertenecía a la nobleza indígena” (Buelna, 2009:176). En cuanto a la acusación de hechicería en el juicio inquisitorial, “Los testigos indígenas afirmaron que Ocelotl había resucitado, según algunos, después de haber sido despedazado por mandato de Moctezuma” (Buelna, 2009:181). Cabe señalar que Ocelotl confesó frente a la inquisición de la Nueva España “que Moctezuma tuvo preso a este declarante y a otros muchos, un año y doce días porque le enviaron a decir a este declarante y a los que prendió el dicho Moctezuma que habían de venir españoles con barbas a esta tierra” (Buelna, 2009:129).

Entre las cualidades que le atribuían estaba la de ser inmortal. Se decía que aproximadamente en 1510 el Señor de Chiautla, habiendo percibido ciertas señales, lo había enviado con otros nueve sacerdotes a advertir a Moctezuma el fin del imperio. La respuesta del hueytlatoni fue la de enjaular a los portadores de la noticia, y todos, excepto Ocelotl, perecieron. Otros afirmaban que Moctezuma lo había mandado aprender por hechicero y adivino, y ordenó hacerlo pedazos por burlarse del castigo, pero después de haberle molido los huesos, el sacerdote se levantó sin haber sufrido daño alguno en el cuerpo. También se decía que Ocelotl podía transformarse en joven o viejo, según su voluntad; que había desaparecido cuando lo despedazaban por orden del corregidor de Texcoco, y momentos después, apareció riéndose en otra parte. Los

testimonios de indígenas y españoles coincidían en que Ocelotl era obedecido, apreciado y temido entre los naturales (Buelna, 2009:347).

En el discurso inquisitorial de los frailes se pone en evidencia ese temor a una insurrección dirigida por los *Tlamatinih*, o teólogos en la voz colonial. Las acusaciones que fueron usadas en contra de Ocelotl reflejan que la inquisición de la Nueva España temía una rebelión liderada por “un diablo, el mayor que tenían y adoraban los indios” (Buelna, 2009:94), como lo llamó fray Alonso de Molina, pues “Según él, la población indígena lo concebía como una deidad, un hombre dios” (Buelna 2009:94).

El fraile franciscano, Antonio de Ciudad Rodrigo “relató que lo había llamado para corregirlo y enmendarlo, para predicarle la verdad y para que aprendiera la doctrina y Ocelotl le daba respuestas ‘muy agudas, como un teólogo’ (Buelna, 2009:96), al declarar contra Ocelotl “Afirmó que, cuando había sido Guardián en el convento de Texcoco, oyó decir que Ocelotl era un diablo, el mayor de la región [...] se enteró que Ocelotl había ‘hecho y dicho muchas cosas contrarias a la fe’ y que él lo creía porque conocía su astucia y sagacidad” (Buelna, 2009:349).

El juicio contra Ocelotl no fue un caso aislado, formó parte de una estrategia que criminalizó la cosmo-existencia ancestral y la insurrección de los *Tlamatinih*. Elvira Buelna asegura que en el Archivo General de la Nación de México existen 157 expedientes del periodo de la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga, entre los que destacan también los procesos inquisitoriales contra Puchtecatlaylotla y Chichimecatecotl.

En cuanto a Puchtecatlaylotla, él fue acusado de “encubridor de ídolos, idólatra, sacrificador, guardián de los demonios, hereje e infiel” (Buelna, 2009:365), por resguardar efigies de las deidades mexicas. En el caso de Chichimecatecotl, Nieto de Nezahualcoyotl e hijo de Nezahualpilli, este fue acusado de idólatra, sacrificador, de diabólico pensamiento, “hereje dogmatizante por haber querido introducir la secta de sus pecados y volver a la vida perversa y herética que solían tener antes de ser cristianos” (Buelna, 2009:98). Respecto a Chichimecatecotl, él fue señalado por manifestar “una crítica profunda al adoctrinamiento de los frailes, a las nuevas normas morales impuestas a los indígenas y a la sujeción al dominio español” (Buelna, 2009:369), por lo que Chichimecatecotl fue sentenciado a la hoguera.

La Inquisición de la Nueva España demonizó[criminalizó] a los rebeldes, a los *Tlamatinih* y a los integrantes de la nobleza indígena que se oponían al orden colonial, los juzgó desde una narrativa que los calificaba como: guardianes de demonios, demonios adorados por los naturales e idólatras dogmatizantes. En estos casos, Elvira Buelna asegura que “Los procesos, sentencias y castigos fueron la forma de frenar a estos miembros de las élites indígenas que podían desestabilizar la relación con el resto de la comunidad. Por esta razón fueron objeto de juicio en calidad de individuos que podían ejercer una influencia nociva sobre los macehuales” (Buelna, 2009:314).

A Ocelotl se le confiscaron sus bienes, fue desterrado y condenado a encierro perpetuo en la cárcel de la Inquisición de Sevilla, fue exhibido por las calles de la ciudad de México y el tianguis de

Tlatelolco por idólatra dogmatizante, en ese acto de humillación pública se pregonaron los “delitos” del *Tlamatini*. Ocelotl fue el único al que se le castigó con tanta severidad, la humillación se debió a su origen, por ser un hombre dios que no pertenecía a la nobleza indígena. El juicio contra Ocelotl, la humillación pública y el destierro, fueron acciones que se sumaban a la usurpación de los símbolos religiosos, demonizar a los *Tlamatini* era la forma en que la Inquisición de la Nueva España buscaba “erradicar el mal”, transgrediendo el horizonte de sentido de los vencidos militarmente. De Ocelotl, no se sabe si llegó a Sevilla, tras la humillación pública no se supo más de él.

Conclusiones

El objetivo de este artículo es reflexionar respecto al horizonte histórico profundo del discurso racista, desde una perspectiva materialista con una mirada anticolonial, por ello se coloca especial atención en los fundamentos materiales, históricos, dialécticos y contrainsurgentes de la narrativa de la extirpación de las idolatrías en el siglo XVI, encontrando que esta perspectiva tiene una amplia potencia explicativa para seguir explorando estos fundamentos, en otros marcadores históricos, otros lugares de enunciación y otras prácticas semiótico discursivas.

En consecuencia, la guía analítica que se sigue coloca énfasis en los fundamentos materiales del racismo y no sólo en la cuestión discursiva, por lo tanto, es un estudio centrado en la empresa colonial y su relación con el surgimiento de la ideología que deshumaniza, desde el marcador raza, a los vencidos militarmente. Entonces, se indaga en torno al carácter histórico, siguiendo una ruta analítica que lleva a esta investigación hacia la reflexión del origen del fundamento material del racismo: la construcción imaginaria-colonial del salvajismo como argumento de la criminalización.

En suma, el carácter ideológico de la narrativa de la extirpación de las idolatrías en el siglo XVI, se analiza en diálogo con el correlato material, así pues, se incluyen no sólo Crónicas, sino también Juicios Inquisitoriales y *El manuscrito del aperreamiento*, como *textos* (Lotman, 1996) que muestran los alcances materiales del *poder disciplinario* (Foucault 2009) que se ejerce contra la *sabiduría insurgente* (Guerrero 2010).

Finalmente, el análisis de las *formaciones imaginarias* propuestas por Pêcheux fue fundamental para explicar el carácter contrainsurgente de las narrativas racistas contenidas en las Crónicas y en los Juicios Inquisitoriales, pues permite un acercamiento a las condiciones de producción de estos discursos, con énfasis en el lugar de enunciación, al tiempo que hace posible analizar las operaciones de poder que se ponen en circulación mediante estas narrativas.

Referencias

- Arboleda, S. (2007). “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: La encrucijada de los afrocolombianos”. En *Afro-Reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para Negros, Afrocolombianos y Raizales*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Barriendos, J. (2010). “La colonialidad del ver. Visualidad, capitalismo y racismo epistemológico”. En *Desenganche. Visualidades y sonoridades otras* (pp.130-156). Quito: La Tronkal.
- Buelna, E. (2009). *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Carrillo, C. (2014). “Manuscrito del aperreamiento”. *Arqueología mexicana*, núm.54, pp.40-43.
- Fernández, G. (1853). *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar oceánico*. Tomo segundo de la segunda parte. Tercero de la obra. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Grunzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE.
- Haidar, J. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2010). “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”. En *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 41, 281-295.
- López de Gómara, F. (1554). *Historia general de las indias*, Tomo II. Ambreres: Casa de Juan Steelsio. Transcripción y revisión de Miguel Andúgar Miñarro.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Meza, A. (2017). *Mosaico de jade con reflejos de obsidiana*. México: Ediciones Malinalli.

Pêcheux, M. (1969). *Analyse automatique du discours*, Editorial Dunond, Paris. (1978, Hacia el análisis automático del discurso, Madrid: Editorial Gredos).

Pineda, F. (2003). “La representación de ‘indígena’. Formaciones imaginarias del racismo en la prensa”. En *Imágenes del racismo en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Pineda, F. (2007). *El discurso racista en México. Antecedentes históricos*. Manuscrito sin publicar.

Rivera, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.

Todorov, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo