

# La escritura de Juan de Torquemada: la historia como literatura

Alfonso Mendiola\*

*¿Qué es la verdadera historia? ¿Por qué escribimos o leemos historia? Los humanistas del Renacimiento tenían una respuesta segura a estas preguntas. La «verdadera historia» era la historia escrita a imitación de los historiadores clásicos, en particular César, Salustio y Livio, con escenas de batallas cuidadosamente construidas y largos discursos imaginarios puestos en boca de los personajes históricos. Su objetivo era ético: aprender de los «ejemplos» de los personajes históricos como evitar el vicio y seguir la virtud, cómo llevar una vida moral. La exactitud factual, el uso de fuentes documentales, el análisis de las conexiones causales entre acontecimientos, todo esto eran cosas subsidiarias de la meta principal de una «historia verdadera»: enseñar la ética por medio de «ejemplos».<sup>1</sup>*

Esta descripción que hace Frances A. Yates, en su artículo *La historia de la historia*, de la forma y finalidad de la escritura de la historia en la época renacentista destaca las grandes diferencias que tiene esa manera de hacer historia con la nuestra. Lo que Yates denomina lo subsidiario —secundario— de la historia de esos siglos es lo principal en la actual: «exactitud factual, uso de las fuentes documentales, análisis de las conexiones causales entre los acontecimientos». Todo aquello que caracteriza a la operación historiográfica actual como científica, en la de los siglos XV al XVII está subordinado a su función ética: la historia es maestra de vida.<sup>2</sup> La historia,

<sup>1</sup> Frances A. Yates, *Ensayos reunidos, II. Renacimiento y Reforma: la contribución italiana*, tr. de Tomás Segovia, FCE, México, 1991, p. 163.

<sup>2</sup> «La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helenísticos. Se encuentra en el contexto de la retórica: sólo el orador sería capaz de conferir inmortalidad a la vida de las *Historien* instructivas, de hacer perenne su tesoro de experiencia». Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, tr. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.

hasta antes del siglo XIX, era, prioritariamente, un género más próximo de lo que en la actualidad designamos literatura<sup>3</sup> que de la ciencia. La historia con pretensiones de ciencia es algo muy reciente. De esto se desprende la paradoja siguiente: mientras la mejor historia para los cronistas era la más literaria o retórica, para nosotros es lo contrario: a más literatura menos ciencia. La lucha de la historia, en estos dos siglos, ha sido la de desprenderse de aquello que la relaciona con la literatura; quiere ser más ciencia que moral.

### Texto, libro y autor

¿Cuál es la función social de la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada? ¿Cómo entra<sup>4</sup> en la sociedad de inicios del siglo XVII un libro como éste? ¿Qué significa ser franciscano en esta época?, etcétera. Una serie de preguntas rodean a esta obra y a todas las crónicas de la Conquista. Sólo en la medida en que vayamos dejando de lado nuestras evidencias podremos empezar a entender estas obras que son tan usadas como fuentes documentales.

En este ensayo sólo vamos a estudiar el libro IV de la *Monarquía indiana*, el cual se compone de 106 capítulos y contiene un relato de la Conquista de la Nueva España. De esta narración nos interesa, de manera central, la parte que cuenta la caída de Tenochtitlan. A pesar de que no vamos a analizar la obra en su conjunto, de todos modos trataremos de esbozar algunas pistas para contestar las preguntas que hemos planteado.

La *Monarquía indiana*, cuyo título completo es *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, se compone de tres tomos y veintiún libros. La obra, que sigue el modelo de las historias medievales, inicia con la creación del mundo y termina en el momento en que está escribiendo Torquemada, a principios del siglo XVII. Se centra en el origen de los pueblos de los indios occidentales, y después nos cuenta el descubrimiento y la conquista llevada a cabo por Hernán Cortés (libro al que nosotros dedicamos este ensayo), para relatarnos posteriormente

<sup>3</sup> «Estas “disciplinas” [la historia y la literatura] se distribuyen actualmente según las instituciones (asociaciones profesionales, departamentos universitarios) que las administran y las aseguran contra los accidentes. Ciertamente, el divorcio entre la historia y la literatura compete a un proceso muy antiguo y demasiado largo para ser contado. Patente desde el siglo XVII, legalizado en el siglo XVIII como un efecto de la división entre las “letras” y las “ciencias”, la ruptura ha sido institucionalizada hasta el siglo XIX por la organización universitaria. La división está fundada en la frontera que las ciencias positivas establecieron entre lo “objetivo” y lo imaginario, es decir entre lo que ellas controlan y el “resto”». Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris, 1987, p. 118.

<sup>4</sup> Cf. Roger Chartier, *El orden de los libros*, tr. de Viviana Ackerman, Gedisa, Barcelona, 1994.

el trabajo de conversión y evangelización de los conquistados. Es lo que los siglos XVI y XVII entenderán como historias globales o generales.

En 1609, Bernardo Salvá, comisario general de la orden franciscana de las Indias, le solicita a fray Juan de Torquemada que escriba una historia de las Indias que se centre en la labor franciscana. Para realizar este trabajo le señala que consulte todas las relaciones y escritos que encuentre, incluyendo el manuscrito de fray Gerónimo Mendieta. En 1609 se le pide, como cronista oficial de su provincia, que haga este trabajo. Sin embargo, se sabe que había dado inicio a un estudio similar desde 1605. Este texto, acabado en 1612, se convertirá en libro hasta 1615 en que aparece, en Sevilla, la primera edición. Se volverá a publicar, en Madrid, hasta el siglo XVIII (1725). Y, finalmente, hasta el siglo XX se harán varias ediciones del mismo.

En relación con la vida de Juan de Torquemada se tienen pocos datos seguros. Se cree que posiblemente nació en 1562, y por el Torquemada se piensa que haya sido de la Villa de Torquemada, en Castilla la Vieja. Ingresa a la orden de Frailes Menores en 1579 u 80, recibe el sacramento del sacerdocio en 1587 u 88, y muere en el día de año nuevo de 1624. Ocupó dentro de la Orden varios cargos importantes, entre ellos tenemos los de Cronista oficial de su provincia y Provincial del Santo Evangelio.

El título de *Monarquía indiana* tiene que ver con el capítulo II del libro de Daniel. En este capítulo se narra la interpretación que hace Daniel del sueño de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Antes de comentar el sueño del rey babilónico, es importante resaltar lo siguiente: primero, que el texto de Daniel es apocalíptico, es decir, anuncia el fin de los tiempos y, segundo, que Jerusalén es sitiada y destruida por este rey. Esto nos indica la manera en que los cronistas, al igual que Torquemada, van a relatar la caída de Tenochtitlan. La destrucción de Jerusalén, en el 587 a. C., a manos de Babilonia, es el signo de la profecía de los últimos tiempos; de la misma manera, la destrucción de Tenochtitlan (asimilada a la de Jerusalén) a manos del ejército español anuncia también el fin de los tiempos. La destrucción de Jerusalén es prefiguración de la de Tenochtitlan, por ello los cronistas van a seguir el modelo narrativo de los relatos que de las caídas de Jerusalén se han escrito. Esta asimilación de una en la otra hará que la conquista de México se cuente de manera apocalíptica.

El sueño que debe interpretar Daniel es el siguiente:

*Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre*

*y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra.*<sup>5</sup>

La interpretación que Daniel da del sueño es la siguiente:

*Tal fue el sueño; ahora diremos ante el rey su interpretación. Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, fuerza, poder y gloria —los hijos de los hombres, las bestias del campo, los pájaros del cielo, dondequiera que habiten, los ha dejado en tus manos y te ha hecho soberano de ellos—, tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera. Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca; como el hierro que aplasta, así el pulverizará y aplastará a todos los otros. [...] En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente...*<sup>6</sup>

Desde la interpretación teológica-medieval, que sigue Torquemada, esta sucesión de reinos, que narra el pasaje bíblico de Daniel, corresponde a la de los caldeos, persas, macedonios, romanos y, el quinto y último reino, el indiano. Es decir, la Monarquía Indiana es el fin de los tiempos: el fin de la Historia de la Salvación. Esta lectura del pasaje de Daniel nos muestra la manera de leer de esta sociedad. Cada signo dice más de lo que anuncia, es decir, la lectura trasciende lo literal. La escritura de Torquemada está determinada por el uso de metáforas y desde ellas hay que leerla.

### **Las prácticas de la lectura: de lo literal a la metáfora**

Las formas de leer se han transformado radicalmente del siglo XVII al XX. Esta transformación imperceptible hasta hace unos cuantos años nos ocultaba la historicidad de las interpretaciones. Los significados de los libros

<sup>5</sup> Dan. 2, pp. 31-35.

<sup>6</sup> Dan. 2, pp. 36-44.

cambian porque cambian las sociedades. Las prácticas de la lectura no existen por encima de la sociedad y de sus instituciones. Estas prácticas se realizan en y desde lugares institucionales que constituyen distintas comunidades de lectores. Este olvido del lector como parte de una comunidad determinada histórica y socialmente fue la causa de que se creyera en que los libros tenían sentido en sí mismos, es decir, de manera independiente a la interacción con sus lectores. El significado de un libro se consideraba como independiente de las prácticas y saberes de los lectores que entraban en relación con él.

Otra variable que se dejó de lado en las teorías hermenéuticas, hasta hace unos pocos años, fue la forma en que se imprimía el texto. El diseño del libro, tanto en su tamaño como en su tipografía, influye en su comprensión. Al haber olvidado la historicidad del lector y de la edición concebimos el libro como algo puramente semántico, casi puramente espiritual. Esta falacia abstractiva le dio existencia al libro como ser en sí. Es decir, el libro, en cuanto productor de sentido, apareció ante el lector como uno y el mismo. Este ha sido el presupuesto de la filología durante mucho tiempo. Nos quedamos con el sentido desencarnado. Para esta postura, el sentido existe independientemente de su existencia material: una forma más de platonismo.<sup>7</sup>

Las prácticas de lectura y escritura que han hegemonizado los cánones de interpretación, en la actualidad, son las científicas. La institución dominante desde la cual se realiza este tipo de lectura es la universidad. La intención de este tipo de lectura es la de encontrar en los discursos enunciados referenciales que describan adecuadamente el mundo. El lector actual se pregunta, exclusivamente, si lo que lee es verdadero o falso. (Hay otro modelo diferenciado en el mundo moderno: el esteticista; estas dos formas de leer, la científica y la estética, delimitan dos ámbitos separados y escindidos del saber actual). Por ello, la práctica de lectura predominante es la literal. En cambio, las prácticas de lectura y escritura que dominaban en el siglo XVI, y aun en el XVII, eran las teológicas. El lugar social desde donde se hacían era el de la vida religiosa, tanto como institución didáctica (la enseñanza) o monástica, ambas instituciones eran básicamente urbanas. Y la intención que las guiaba era la búsqueda de la comprensión de la voluntad de Dios (Historia de la Salvación). Por esto, la lectura dominante en esa época era la metafórica.

<sup>7</sup> Para profundizar en este estudio de las prácticas de la lectura ver: Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, tr. de Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1993.

¿Qué hay de distinto entre una lectura literal (científica) y una lectura metafórica (teológica)? ¿Cómo las instituciones generan prácticas de escritura y lectura? ¿Qué transformaciones se dieron del siglo XVII al XVIII para que olvidáramos la función de la comunicación polisémica? ¿Cómo y con qué intención se construye un lenguaje unívoco, es decir, «claro y distinto»? Sólo si enfrentamos estas preguntas, y muchas otras, podremos entender la distancia temporal que nos separa de las crónicas de la Conquista, y por supuesto de la *Monarquía indiana*.

Sin que intentemos contestar las preguntas que hemos formulado, vamos a sugerir una dirección que nos guíe en esta aproximación a la obra de Juan de Torquemada. El hilo conductor que seguiremos es el siguiente: ¿qué aspectos se tuvieron que eliminar de la emisión de enunciados, tanto orales como escritos, para producir, cuando menos, el efecto persuasivo en el oyente o lector de que lo que se comunica es unívoco («neutral», «objetivo», «verdadero», etcétera)? Estos cambios, insisto, se deben a transformaciones sociales que permitieron la constitución de nuevas prácticas institucionales de lectura y escritura, es decir, nuevas maneras de interpretar los discursos: de la *ecclesia* al mercado.

El nacimiento de la ciencia en el siglo XVIII lo primero que propone es que el sujeto que habla no aparezca en la enunciación. El enunciado debe presentarse como dicho por «lo real», y no por un sujeto que, en tanto que tal, está situado: negación de todo perspectivismo. Esta negación del locutor del enunciado trae consigo la abstracción de los afectos; el científico no tiene intereses particulares, sino sólo el «deseo» de la verdad. Otra determinación que se elimina es la situación o el contexto institucional desde donde se habla: negación de las relaciones de poder. Y, como consecuencia de lo anterior, la negación del cuerpo: negación de la materialidad del sentido. Estas tres reducciones del análisis de la comunicación (el perspectivismo, el contexto institucional y el cuerpo) son las que posibilitaron la emergencia, ya durante el siglo XIX, de la lectura literal. Si recordamos cuáles han sido las críticas al cientificismo podemos constatar que han tratado de recuperar en el análisis del enunciado científico esos tres elementos. La crítica a la «falacia abstractiva» de la ciencia es lo que permite recuperar las formas de lectura anteriores, en este caso la del texto de Torquemada. Esta reconstrucción de la comunicación —que podemos llamar concreta en oposición a la abstracta de los siglos XVIII y XIX— ha permitido que volvamos al estudio de los manuales de retórica: El reciente redescubrimiento de la retórica es contemporáneo del desarrollo entre los filósofos, lingüistas y críticos litera-

rios de la «pragmática» del discurso: ésta es impulsada por los sociólogos y los etnólogos que estudian las «situaciones del discurso», los «actos» y los «efectos» del discurso. Wolfgang Iser, que tiene en cuenta esas investigaciones, consagró un libro al *Acto de leer*:

*los trabajos de la escuela llamada «de Constanza» relativos a la «recepción» de los textos literarios se ha renovado y refinado, gracias a los avances de la pragmática. La retórica, arte de persuadir, y la pragmática, análisis del habla como acción o interacción, tienen en común que enfocan a los oradores (los locutores) y a su público (los interlocutores) bajo el ángulo exclusivo del movimiento: el habla, en los dos casos, no satisfecha con informar, actúa e impulsa la acción. La retórica, con sus tres géneros clásicos: judicial, demostrativo y deliberativo, se sitúa explícitamente en un orden institucional, cívico y político que emerge enteramente de la vida activa.<sup>8</sup>*

### Las prácticas de lectura en los siglos XVI y XVII

Los lectores implícitos del texto de Juan de Torquemada son los clérigos, tanto seculares como regulares, que trabajan en la evangelización o aculturación de los indios de la Nueva España. Si además tomamos en cuenta que la *Monarquía indiana* es una historia (apologética) de la labor franciscana en estas tierras, podemos concluir que los lectores a los que estaba dirigida la obra eran, principalmente, los propios franciscanos. Esto no viene a negar que el texto también tenía la finalidad de influir en la política de la monarquía española con respecto a que cada vez, desde Felipe II, se daba mayor control en la evangelización al clero secular que al regular.<sup>9</sup> Estamos ante un libro de teólogos para teólogos, es decir, para individuos que habían pasado por la enseñanza universitaria de la época.

La lectura que los teólogos hacían, en la época, de *La Biblia* nos va a servir para reconstruir cómo pudo haber leído esa comunidad-institución la obra de Torquemada.

*La Biblia* se leía a partir de la distinción entre lectura literal y alegórica o espiritual. Dentro del sentido alegórico se distinguían la alegoría en

<sup>8</sup> Marc Fumaroli, *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne a La Fontaine*, Hermann, París, 1994, p. 1.

<sup>9</sup> Cfr. John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1972; Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, UNAM, México, 1986.

sentido estricto, la anagogía y la tropología. Estos cuatro sentidos del texto bíblico<sup>10</sup> expresaban la cosmovisión medieval, a la cual pertenecen aún los cronistas.<sup>11</sup>

La lectura literal o histórica de un texto era la que aceptaba que lo que ahí se contaba «realmente»<sup>12</sup> había sucedido. Pero, este «realmente» dependía de los criterios de verdad, propios de la historiografía medieval, del «yo lo ví» o «yo lo escuché». La verdad estaba sustentada en el ver y oír del testigo y no en documentos como en la ciencia histórica actual. Nada tiene que ver esa verdad con la verdad de la historiografía moderna. La lectura alegórica revela los personajes y los acontecimientos como arquetipos que se reiteran a lo largo de la historia cristiana o salvífica: una mirada litúrgica del tiempo histórico. La lectura anagógica era la que buscaba en la obra leída los anuncios del fin de los tiempos. Esta era una lectura escatológica. Y, por último, la lectura tropológica era una interpretación moral, por supuesto cristiana, del texto. Para la teología medieval la alegoría expresaba la fe, la anagogía la esperanza y la tropología la caridad. Esta forma de leer *La Biblia* se expandía a todos los ámbitos de la cultura medieval:

*La exégesis, establecida fundamentalmente en torno de los textos bíblicos para asegurar su recta interpretación, se aplicó también a la literatura profana, en conjunción con el aparato de comentarios y glosas, propio de la escolástica. La exégesis bíblica desarrolló una interpretación alegórica general y continua, pues La Biblia era una suma literaria en la que se encontraban todos los estilos y géneros. Según Ulrico de Estrasburgo, La Biblia es histórica, poética, didáctica, jurídica, científica, afectiva, profética y musical. Una primera interpretación general relaciona el*

<sup>10</sup> Cfr. Henri de Lubac, *Exégese médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 volúmenes, Montaigne, Paris, 1954-1964.

<sup>11</sup> Para profundizar en la continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento ver: Charles B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, tr. de Luce Giard, PUF, Paris, 1992.

<sup>12</sup> «Al estudiar las obras de la cultura medieval es preciso no perder de vista que durante mucho tiempo los hombres no hicieron una distinción clara entre lo imaginario y lo real. Los hechos que contaban los escritores y los poetas de la Edad Media eran tomados en su mayor parte, tanto por ellos mismos como por sus lectores y oyentes, como hechos verídicos. Como es sabido, las categorías de ficción y realidad son, en general, inaplicables a la épica. Pero el elemento fabuloso y legendario era muy fuerte incluso en la historiografía. La "poesía" y la "verdad" no se habían disociado todavía, de la misma manera que tampoco se diferenciaban claramente la literatura sacra y profana. Ni por sus funciones ni por su estilo es posible contraponer las obras destinadas a hablar del tiempo real, histórico, a las obras en las que cabría esperar que figurase el tiempo subjetivo, artístico». Aron Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, tr. de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra, Taurus, Madrid, 1990, p. 64.



Antiguo con el Nuevo Testamento, de manera que aquél es una prefiguración de éste (Eva es anuncio de la Virgen, y Adán, de Cristo, etcétera). El procedimiento se aplicó a libros gentiles (Virgilio, especialmente; las Sibilas con los Profetas, etcétera).<sup>13</sup>

La lectura que a continuación ofrecemos de la caída de Tenochtitlan se centra en los criterios de la interpretación anagógica o apocalíptica.

### Un relato escatológico: la caída de Tenochtitlan<sup>14</sup> en la *Monarquía indiana*

En la edición de la obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, hecha bajo la dirección de Miguel León Portilla, se deja claro el esquema teológico que guía al texto en su conjunto.<sup>15</sup>

Para este ensayo, como ya se había indicado, hemos escogido analizar sólo una parte del libro cuarto: el relato de la caída de Tenochtitlan. Esta narración empieza con la salida de Cortés de Santo Domingo y termina con el prendimiento y muerte de Cuauhtémoc.

Torquemada, en su relato, destaca la función mesiánica de Cortés. Desde su nacimiento, Cortés está destinado a liberar al mundo indígena de la esclavitud del pecado. Para demostrar esto, Torquemada hace nacer a Cortés el mismo día en que nació Lutero. Al hacer coincidir las fechas de nacimiento de estos dos personajes argumenta que así se recompensa<sup>16</sup> a la Iglesia de los fieles perdidos en Europa por los recuperados en América. Estas relaciones muestran la concepción providencialista de la historia medieval. El horizonte desde el cual se narran los hechos es el de Dios. Todas las interpretaciones que hace Torquemada de la Conquista sólo son posibles si ya se conoce el fin absoluto de la historia, es decir, si se habla en nombre de Dios: el acontecimiento es visto desde la eternidad.

Para Torquemada, la elección de Cortés para llevar a cabo esa misión es divina. En el sistema de correspondencias (lectura alegórica) medieval, Moisés, en relación con las funciones que cumple en la historia salvífica, prefigura a Cortés. En la *Monarquía indiana* se dice que los indígenas sufrían

<sup>13</sup> Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, Gredos, Madrid, 1983, p. 220.

<sup>14</sup> Se puede estudiar la relación entre Jerusalén y Tenochtitlan en Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, TAVA, México, 1993, p. 77-113.

<sup>15</sup> Ver Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975, tomo VII, p. 75-85; 270-271.

<sup>16</sup> «...se recompénsase a la Iglesia católica en la conversión en las muchas ánimas que por este medio se convirtieron...[de] la pérdida y el daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad». Torquemada, *Ibidem*, T. II.

del cruento yugo de quienes los gobernaban; para ejemplificar este yugo Torquemada nos relata la matanza sacrificial que se realizó el mismo año en que Lutero y Cortés nacieron. En esta matanza, según Torquemada, murieron miles de indígenas; esto hizo que Dios se apiadara de este «miserable pueblo» y que providencialmente —nada es azaroso desde la mirada de Dios— mandara a Cortés para remediarlo. La comparación de Cortés con Moisés sugiere más que sólo eso.<sup>17</sup> Moisés, también, evoca la fase idolátrica en que el pueblo de Israel estaba sumido por el dominio de quienes los esclavizaban: los egipcios (resulta obvia, para la mentalidad cristiana de esa época, la analogía entre egipcios y aztecas). Por otro lado, después de haberlos sacado milagrosamente de esa tierra, ya en el camino hacia la Tierra Prometida, el pueblo judío recae en la idolatría —mismo pecado que se les imputa a los indígenas— y nuevamente Moisés es el que renueva la alianza con Dios al pedirle perdón por la idolatría de su pueblo. Cortés, según Torquemada, es el que invita a los indígenas a la alianza con Dios. Cortés antes de empezar cualquier batalla enviaba a sus emisarios para hacerlos entrar en juicio y evitar la ira de Dios. En ocasiones, esta especie de convencimiento para entrar en la nueva grey, va acompañada de escribanos y testigos.<sup>18</sup> En este mismo tono, Torquemada narra —en 326 páginas, 60 batallas— estos mismos hechos decenas de veces. La función moral del texto subordina a la cognitiva, o mejor dicho la verdad es siempre moral. Sólo a partir del siglo XVIII, y de manera definitiva gracias a Kant, la Razón con mayúscula se escinde en razones con minúscula. Desde las críticas kantianas, la verdad científica nada nos enseña de lo bueno (moral) y de lo bello (estética), mientras que en la sociedad anterior hay una unidad entre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Por ello, no se puede hacer un estudio de las crónicas exclusivamente cognitivo.

Ante la reiterada negativa de los indígenas, Cortés tenía que redimirlos por medio de la sangre. La guerra devastadora y purgativa era inevitable. Es la justificación de la guerra en el plan bíblico-escatológico lo que nuestro autor relata. Para él, Cortés no había tenido otra alternativa, era guiado por la voluntad divina, y Tenochtitlan venía a formar parte de la secuencia de los Imperios, que según los profetas, habrían de sucederse. Torquemada, en la explicación final de la caída de Tenochtitlan,<sup>19</sup> menciona dicha sucesión: caldeos, persas, macedonios y, finalmente, romanos se habían sucedido en el orden temporal. No habla de la quinta monarquía (¿la indiana?) que,

<sup>17</sup> Torquemada retoma esta comparación de Mendiola.

<sup>18</sup> Torquemada, *op. cit.*, p. 113.

<sup>19</sup> Torquemada, *op. cit.*, pp. 319-320.

según muchos profetas, sería el reino milenarista del Apocalipsis. Según John L. Phelan, en su obra *El reino milenarista de los franciscanos*, el sitio y la caída de Tenochtitlan eran comparables a la destrucción de Jerusalén por los babilonios basada en las profecías de Daniel. Lo que este autor no explicita claramente es que esta forma de narrar es un estilo historiográfico constante en las crónicas de estos siglos. Phelan buscaba el pensamiento milenarista, no el estilo historiográfico de narración. Todas las crónicas del periodo remiten a *La Biblia* como modelo explicativo, y esta forma narrativa es rastreable, como hemos visto, a lo largo de la Edad Media, concretamente en las historias de las cruzadas y de la reconquista.

Aunque Torquemada menciona la sucesión de los cuatro imperios, no se atreve a mencionar algo sobre la quinta monarquía, según Phelan, por temor a que la obra no se imprimiese. Para Phelan, la razón por la que la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta no se imprimiera<sup>20</sup> fue el milenarismo visible —para él— en su obra. Lo cierto de todo esto es que la Iglesia, con el Concilio de Trento, agudizaba la supervisión de las obras, pues el luteranismo y el mismo pensamiento de estos siglos tenía visos muy claros de este apocalipticismo o milenarismo.<sup>21</sup>

Torquemada sostiene la elección divina del pueblo español para redimir a los indígenas: «...y aquellos que fueron enviados al descubrimiento de esta tierra no fueron herejes, ni moros, ni turcos, ni judíos, ni gentiles, mas fueron cristianos católicos obedientes a la santa iglesia romana, españoles, gente más limpia en las cosas de la fe católica que en estos tiempos hay».<sup>22</sup>

Otra característica que demuestra que el relato de Torquemada sigue la interpretación apocalíptica son los elementos de destrucción que destaca. El relato escatológico presenta una visión de destrucción total: guerra, peste, hambre y muerte (los cuatro jinetes del Apocalipsis). Si hay algo constante en el texto de Torquemada son estos cuatro elementos de destrucción. Se podrían llenar páginas enteras con citas de estas cuatro funciones destructivas, pues la intención del cronista es mostrar que ante todas las iniciativas de paz de Cortés para lograr la rendición de los indígenas el mal es obcecado, tozudo e intolerante ante el bien. Debido a que al mal que se refiere es al Demonio, se volvía necesario aniquilarlo, acabar con ese imperio satánico, para de este modo poder pactar una nueva alianza con los que quedaran

<sup>20</sup> Nos referimos a qué no se publicó en el momento en que fue escrita.

<sup>21</sup> Esto lo apoyamos con Jean Delumeau, «La espera de Dios», en *El miedo en occidente*, (Trad. Manro Armiño), Taurus, Madrid, 1989, pp. 307-359.

<sup>22</sup> Torquemada, *op. cit.*, p. 223.

vivos después de haber purgado en sangre los pecados de los gentiles. Exponemos algunas citas de esta destrucción total del Maligno:<sup>23</sup> «Y el mismo Andrés Nuñez, en otra refriega, con su bergantín, desbarató a más de tres mil indios» (p. 296); «Viendo Cortés que aunque aquel día habían muerto muchos indios, que según afirmaban fueron veinte mil y habían entrado muy adentro de la ciudad, no se acababa la guerra...» (p. 296); «...hizose gran mortandad, espantados los mexicanos de ver tantos caballos; no hubo indio amigo que no llevase brazo o pierna, con que tuviera buena cena. Mataron seiscientos de los más principales» (p. 299); «...dijeron que se padecía mucha hambre en México, aunque estaban determinados a morir en la demanda» (p. 299); «...hicieron gran matanza en los mexicanos, los cuales comenzaron a huir por las calles que van hacia el rincón, donde estaban fortalecidos» (p. 301), «Subió Cortés a una gran torre, halló cabezas de castellanos y tlaxcaltecas sacrificados, puestas ante ídolos, que le causaron gran dolor» (p. 303); «...halláronse las calles llenas de gente menuda que se moría de hambre» (p. 304); «No tenían agua dulce para beber, ni pan de ninguna semilla para comer; bebían del agua salada y hedionda, comían ratones y lagartijas y corteza de árboles y raíces de yerbas no comestibles; y a esta causa enfermaron mucho y muchos más de los niños y las mismas madres se los comían todos» (p. 304); «...hallaron grandísimos montones de ellos [muertos] ... de manera que no se podían poner los pies sino sobre ellos» (p. 308); «De los mexicanos murieron cien mil, sin los que perecieron de hambre y pestilencia, porque comían poco y bebían agua salada; dormían entre los muertos y estaban en perpetua hedentina, de donde nació la pestilencia que acabó a muchos porfiando en su pertinencia ... porque jamás quisieron paz; aunque a la postre la recibieron, el rey no la aceptó, porque al principio, contra su consejo, la rehusaron» (p. 312).

En el libro de Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, se demuestra que las crónicas de la reconquista española seguían la estructura de los relatos bíblicos.<sup>24</sup> Las escenas dramáticas de las batallas reiteran permanentemente la forma narrativa de las batallas narradas en el *Antiguo Testamento*.

*La mentalidad cruzada se demuestra también en los verbos que utilizan los autores al describir los daños que causaron a los musulmanes, siendo características las descripciones y la terminología que expresan una*

<sup>23</sup> Están tomadas del tomo II de la edición de la UNAM, 1975.

<sup>24</sup> Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, pp. 133-135, 141, 142 y 162.

*aniquilación total —ad nihilum— de toda la población. [...] También los sistemas de matanzas en masa son una repetición de las que encontramos en las crónicas de las cruzadas, siendo las descripciones que con mayor fruición relata el autor aquellas en que cuenta cómo los musulmanes son quemados en los lugares santos para ellos. Al describir la conquista de Jerusalén por los cruzados, fueron quemados los musulmanes en masa en la mezquita Al-Aqsa; Rodrigo (se refiere al cronista Rodrigo Ximénez de Rada de la primera mitad de siglo XIII), por su parte, relata que fueron llevados a la hoguera en la mezquita, en medio de la batalla de las Navas de Tolosa.<sup>25</sup>*

Según Barkai, estos relatos de la reconquista son descripciones típicas de crónicas de cruzadas. Con esto queremos señalar la continuidad estilística, en los relatos de batallas, que existe desde el *Antiguo Testamento* hasta los cronistas de la conquista de la Nueva España.

Tampoco las cifras de muertos y de soldados en estas narraciones de batallas deben ser interpretadas en sentido literal. Barkai indica que en estos relatos la proporción de cristianos en relación con los infieles siempre es notoriamente inferior: «quinientos cristianos pueden derrotar en una batalla a treinta mil musulmanes, siendo sus pérdidas en total sólo dos caballeros y seis caballos».<sup>26</sup> La explicación que se da, tanto en estas crónicas como en Torquemada, es que la victoria es alcanzada por la fuerza de Dios y no por la de los combatientes.

*Y como era la mano de Dios que peleaba contra ellos, perseguía un español a mil indios, como se dice de los que guerreaban contra los de Israel y dos hacían huir a diez mil, porque uno de nosotros valía por mil de los indios, que quiere decir: que pocos, con auxilio y amparo de Dios, valían más que muchos de estos, dejados de su mano ...<sup>27</sup>*

Barkai dice que: «La relación numérica en el campo de batalla entre cristianos y musulmanes se encuentra siempre a favor de estos últimos, más la ventaja de los primeros consiste en su valentía ...».<sup>28</sup> Como podemos ver, el estilo es el mismo, adaptado, desde luego, a las diferentes «realidades» que se intentaban plasmar por escrito.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 215-216.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 252, nota 81.

<sup>27</sup> Torquemada, *op. cit.*, p. 318.

<sup>28</sup> Barkai, *op. cit.*, p. 234.

En las crónicas ibéricas:

*Una base importante en la creación de la autoimagen en la «Primera Crónica General de España» es el apoyarse en fuerzas sobrenaturales en la lucha contra los enemigos (Santiago y la Virgen siempre estarán con los cristianos). Este elemento ya aparece a veces en crónicas anteriores; en ésta es sistemática. La ayuda divina, y con ella la autoimagen, se fortalecen en descripciones de batallas, cuyo fin no es el de transmitir datos históricos, sino exaltar el «ego» propio, frente al desprecio del enemigo.<sup>29</sup>*

En Torquemada, la victoria se debía a Dios, no era Cortés el vencedor, ya que incluso Dios atrasó el triunfo para que: «no se ensoberbeciesen los victoriosos y dijese, nuestras manos hicieron la victoria y no Dios, que fue milagrosa y no de los hombres; y así hay quien diga que en las batallas se vieron la Virgen y Santiago».<sup>30</sup> En la crónica de Torquemada no hay intención, al igual que en las crónicas de la reconquista española, por consignar, con nuestra idea de rigor histórico, lo que sucedió, sino que la intención es dar una interpretación alegórica —en sentido estricto analógica— del acontecimiento. El estilo hiperbólico en que se representa esta hazaña es con el objetivo de resaltar lo milagroso de la misma:

*Eran a ratos y casi siempre, tan espesas las saetas, dardos, piedras y palos que se arrojaban los unos a los otros, que quitaban la claridad del sol y hacían el efecto de muy continuas y espesas nubes; y era tan grande la vocería y grito de los hombres y de las mujeres y niños que lloraban que ponía asombro y grima; era tanta la polvareda y ruido, en derrocar y quemar casas y robar lo que en ellas había y cautivar niños y mujeres, que parecía juicio [¿final?].<sup>31</sup>*

El tono del relato irá creciendo en las escenas de destrucción total, pues el mal, Satán, no se rinde fácilmente. En el sistema de analogías se va comparando la maldad de Israel, que ha pecado (recuérdese que Torquemada se basa en el relato del profeta Daniel y en la caída de Jerusalén a manos de los babilonios en 587 a. C.), con el empecinamiento satánico de los aztecas. Por eso, era necesario mostrar los terribles pecados de esta nación: antropofagia, sodomía, concupiscencia, idolatría, etcétera:

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 236, (las cursivas son nuestras).

<sup>30</sup> Torquemada, *op. cit.*, p. 318.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 302.

*Visto que aquella generación estaba tan endurecida, que ni las muchas muertes, mucha hambre y otras malas venturas que padecía no las ablandaba para abrazar la paz, que tantas veces se le había ofrecido [...] Una de las razones que se pueden dar acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles, con tanto rigor y tan a fuego y sangre como los llevaron, es la abundancia de pecados que cometían, no sólo en lo secreto y oculto de sus casas sino también en lo manifiesto y público de la ciudad y plazas.<sup>32</sup>*

La siguiente cita de Torquemada, aunque extensa, muestra claramente cómo Jerusalén estaba siempre presente cuando se pretendía explicar la derrota de un «imperio» y, que el esquema de las correspondencias sirve perfectamente como modelo narrativo. Hemos dicho que la escatologización de las palabras de los profetas es un elemento constante en este género literario, que trae al presente (en este caso al relato de la caída de Tenochtitlan) cualquier profecía que explique o que se presente ya como cumplida:

*Fue tanta la gente muerta y sangre de indios derramada, que se verifica en ellos lo que dice el psalmo, de los que murieron dentro y fuera de Jerusalén, en la persecución de Antioco, que corrían arroyos de sangre por las calles, como pueden correr de agua, cuando llueve y con ímpetu y fuerza; y no había hombre de todos ellos que enterrase los cuerpos de los difuntos; y pudo decir esta ciudad mexicana, lo que luego dice el psalmo: fuimos hechos oprobio a nuestros convecinos, escarnio y burla a los que estaban en nuestro contorno y redondez; y así, como de la persecución hecha entonces por los gentiles en Jerusalén, se dice en el primero de los Macabeos: toda la casa de Jacob se vistió de confusión. Así este pueblo mexicano, la padeció muy en grande, no sólo de enemigos, sino también de los que hasta entonces había tenido por amigos, que dejando su amistad se pasaron a los españoles y tanto mayor fue esta confusión y oprobio...<sup>33</sup>*

Para concluir este ensayo ponemos la interpretación de Torquemada de la caída de Tenochtitlan, que confirma el carácter salvífico, providencialista y escatológico de su relato:

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 297 y 321.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 312.

*Finalmente feneció este imperio y monarquía mexicana; y eso no acaso, sino muy de propósito, por voluntad de Dios, que es quien dijo Daniel: El muda los tiempos y las edades; da y quita los reinos; los instruye y desbarata; y si no fuera esto así de estos de estas tierras, ¿qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces vieron desbaratados y puestos en huida de ellos? Por manera que fue obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio que había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió.<sup>34</sup>*

La nueva viña es el nuevo Israel, una nueva alianza se había pactado después de la destrucción de Satán. La Nueva Monarquía Indiana surgiría ahora con España a la cabeza y con los sobrevivientes de este holocausto, que habrían de ser evangelizados y, con ello, integrados al esquema de redención universal. Conforme esto se cumpliera podría llegar, finalmente, la esperada consecución de los tiempos.

Podemos concluir enumerando las características básicas de los relatos escatológicos (para insistir en que el de la caída de Tenochtitlan los sigue cuidadosamente): 1) anuncian la proximidad de la destrucción del Mal, misma que se entiende como triunfo final de Dios y castigo definitivo para sus causantes; 2) la interpretación escatológica de presagios y profecías, es decir, se demuestra que los hechos que se cuentan —la destrucción del maligno— había sido profetizada; 3) el fin de los tiempos sólo se consumará cuando la humanidad entera haya sido evangelizada; y por último, 4) la destrucción del mal se realiza por medio del hambre, muerte, peste y guerra. Los relatos que nos ofrecen los cronistas de la caída de Tenochtitlan cumplen con estas características. Para el lector de los siglos XVI y XVII la caída de Tenochtitlan anuncia el fin de los tiempos.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 320.