



**un**  
Universidad  
Internacional  
de Andalucía

**A**



# Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica

David González Cruz (ED.)

EDITA: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA  
Monasterio de Santa María de las Cuevas  
Calle Américo Vespucio, 2  
Isla de la Cartuja. 41092 Sevilla  
[www.unia.es](http://www.unia.es)

COORDINADOR:  
**David González Cruz**

COPYRIGHT DE LA PRESENTE EDICIÓN:  
Universidad Internacional de Andalucía

COPYRIGHT:

FECHA:  
2008

EDICIÓN:  
500 ejemplares

ISBN:  
**978-84-7993-068-4**

DEPÓSITO LEGAL:  
**SE-6847/08**

MAQUETACIÓN:  
**equipoars**

IMPRESIÓN:

# **Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica**

**David González Cruz (ED.)**

## Índice

<b>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN</b> <i>David González Cruz (Coordinador)</i>	8
<b>CAPÍTULO II: LA MENTALIDAD RELIGIOSA CATÓLICA EN LOS CONFLICTOS BÉLICOS DE ESPAÑA Y AMÉRICA DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN: EL SIGLO XVIII</b> <i>David González Cruz (Universidad de Huelva)</i>	12
<b>CAPÍTULO III: LA PERVIVENCIA DE UN MITO BÉLICO EN LA ESPAÑA MODERNA: LA IMAGEN DE SANTIAGO CABALLERO</b> <i>Roberto J. López (Universidad de Santiago de Compostela)</i>	42
<b>CAPÍTULO IV: RELIGIÓN Y CONFLICTOS BÉLICOS EN LA AMÉRICA PORTUGUESA: SIGLOS XVI-XVIII</b> <i>Pedro Cardim (Universidade Nova de Lisboa)</i>	76
<b>CAPÍTULO V: MONARQUÍA HISPANA Y DIPLOMACIA PONTIFICIA ¿UNAS RELACIONES COMPLEJAS?</b> <i>María Victoria López-Cordón Cortezo (Universidad Complutense, Madrid)</i>	100
<b>CAPÍTULO VI: LOS CLÉRIGOS DE LOS LUGARES COLOMBINOS EN LOS PERIODOS DE GUERRA Y EN LA EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA DE AMÉRICA</b> <i>Julio Izquierdo Labrado (Universidad de Huelva)</i>	130
<b>CAPÍTULO VII: CEREMONIAS Y PRÁCTICAS DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS EN LOS PROCESOS BÉLICOS</b> <i>María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda (Universidad de Sevilla)</i>	158



**Capítulo VI:**

**Ceremonias y  
Prácticas de los  
Indígenas Americanos  
en los procesos Bélicos<sup>280</sup>**

## 1. Introducción

Respecto a los indígenas americanos y sus prácticas guerreras existe una amplia bibliografía, ya que esta cuestión ha sido considerada un objeto de estudio por muchos investigadores por tratarse de uno de los aspectos más llamativos y característicos de estas comunidades. Ahora bien, si se buscan trabajos científicos que correlacionen la religiosidad indígena y el «mundo guerrero» de las diferentes culturas mesoamericanas y andinas se reducen tan significativamente que es necesario remitirse a las fuentes documentales para encontrar la mayoría de las respuestas a las preguntas que se plantean en este estudio. Por este motivo, para desarrollarlo se han propuesto varios objetivos: reflexionar sobre la estrecha relación que ha existido entre guerra y religión, analizar cómo los nativos americanos tendían a apoyarse en fuerzas sobrenaturales para conseguir sus metas en el plano terrenal y, finalmente, profundizar en algunas de las formas en que se materializó la relación “guerra y religión” entre los indígenas.

Para poder llevar a efecto estos planteamientos se consultaron especialmente las relaciones geográficas de la primera mitad del siglo XVI, los relatos dejados por los cronistas de indias de los siglos XVI y XVII, algunos de los códices prehispánicos y otros confeccionados durante la época de la conquista<sup>282</sup>, puesto que estos últimos son junto con los restos arqueológicos las únicas fuentes directas de la cosmovisión de los indígenas. En este sentido, la crónica de Bernardino de Sahagún ha sido consultada constantemente, especialmente por las particularidades que ofrecía su obra en relación con otras de su época tal como él mismo declaraba:

“...por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista... que los que fuero[n] conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que passaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haver escrito esta historia, la cual se escribió en tiempo que eran vivos lo que se hallaron en la misma conquista”<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto “La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América”, financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (ref.: HUM2007-60178/HIST).

<sup>281</sup> mepetit@us.es

<sup>282</sup> La mayoría de los códices se encuentran disponibles de forma completa o parcial en páginas web en internet.

<sup>283</sup> B. de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Crónicas de América 55b, Madrid, 1990, p. 949.

Además, la iconografía hallada en restos arqueológicos mesoamericanos y andinos -no sólo arquitectónicos, sino también representaciones en cerámicas, tejidos y estatuas- ha sido también de vital importancia para desarrollar algunas de las hipótesis de trabajo. Finalmente se han considerado artículos científicos y libros de diferentes investigaciones relacionadas con el tema de estudio realizados desde el ámbito de la antropología, la historia, la geografía, el arte y la sociología. Precisamente, sin la visión interdisciplinar con la que se ha planteado este estudio habría sido bastante más complicado haber podido realizar comparaciones y llegar a algunas conclusiones relativas a la relación existente entre las ceremonias y prácticas de los indígenas americanos y los períodos bélicos, debido a lo extenso del tema y del área geográfica.

## 2. Antecedentes generales

### 2.1. El concepto de “guerra” para los indígenas americanos

Para poder comprender el verdadero significado de la guerra entre los indios americanos fue necesario revisar las fuentes documentales y a partir de ahí se pudo llegar a la conclusión de que este concepto está directamente relacionado con la protección y expansión del territorio y de sus cultos religiosos; a este respecto, en las civilizaciones mesoamericanas y andina existió una cierta actitud mesiánica en la justificación de la “guerra justa”. En la relación anónima de Michoacán (1541), donde se relata la expansión de los chichimecas, se explica esta percepción de los conflictos bélicos en los siguientes términos:

“...hablando de la historia del dios Curicaueri, cómo los dioses del cielo le dijeron cómo había de ser rey, y que había de conquistar toda la tierra, y que había de haber uno que estuviese en su lugar, que entendiese en mandar traer leña para los cúes<sup>284</sup>. A esto pues, decía esta gente que el que era cazonci, estaba en lugar de Curicaueri”<sup>285</sup>.

Una explicación similar a la de los chichimecas era la que daban los incas en los Andes para justificar su expansión territorial y religiosa:

“Refieren que los reyes ingas, cuando hacían la guerra y conquistaban diversas provincias, daban por razón que de su linaje y su patria se había renovado el mundo. Y así a ellos se les había revelado la verdadera religión y culto del cielo”<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> Se entiende en la documentación que le llaman *cúes* a los diferentes adoratorios dedicados a los dioses de los chichimecas y de otros pueblos de la región.

<sup>285</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*. Crónicas de América, N° 52, 1989, Madrid, p. 192.

<sup>286</sup> J. de ACOSTA, *Obras completas*, p. 38.

En la cita anterior de José de Acosta se advierte que los incas justificaban la expansión y la guerra a la que sometían a otros pueblos por considerarse los elegidos por los dioses, especialmente por el dios Sol con el fin de propagar su culto. Destaca, además, en varios relatos la insistencia de los indígenas en justificar las razones que les llevaban a enfrentarse con otros pueblos; desde luego, los motivos debían ser justos, puesto que de lo contrario sus cautivos no se habrían conseguido de forma “legal” y, por tanto, traicionarían a los dioses que les amparaban en el campo de batalla. En este sentido decía lo siguiente el cronista Hernando de Alvarado:

“E les rreplicaron los mexicanos, diziéndoles: Mirad, tepanecas, que no os llaméis en algún tiempo a engaño de este concierto, pues con justa guerra emos ganado y conquistado a fuerza de armas a todo el pueblo de Cuyuacan, llamados tepanecas”<sup>287</sup>.

Para muchas de las sociedades aborígenes americanas los enfrentamientos armados que se produjeron en el periodo del descubrimiento y posterior conquista formaban parte de un verdadero estilo de vida en que, de alguna forma, participaban todos los miembros de la comunidad. No en vano, la guerra permitió a los mexicas pasar en poco más de un siglo de ser un pueblo marginado en una isla pantanosa, que pagaba un tributo al señor de Azcapotzalco -etapa tributaria-, a convertirse en un rico y poderoso estado militarista por la fuerza de las armas (1325 hasta 1428), que culminó su esplendor y poderío en la etapa imperial desarrollada desde 1428 hasta 1521.

En el caso de los aztecas la conquista del territorio o *yaoyotl* tenía una versión ritualizada conocida como “guerra sagrada”; ésta se encontraba repleta de símbolos que pudieron pasar inadvertidos por los misioneros y españoles en general. No obstante, con el fin de llevar a efecto este tipo de rituales guerreros, el estado azteca tenía unas escuelas llamadas *telpochcalli*<sup>288</sup>, donde los niños plebeyos aprendían la ideología bélica; en concreto, el adoctrinamiento recibido en ellas los preparaba para aceptar la posible muerte en el campo de batalla o en el altar de sacrificios.

---

<sup>287</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *Crónica Mexicana* (1598). Crónicas de América, N° 76, Madrid, 1997, p. 108.

<sup>288</sup> Bernardino de Sahagún le denomina a estas escuelas *telpuchcalli*.

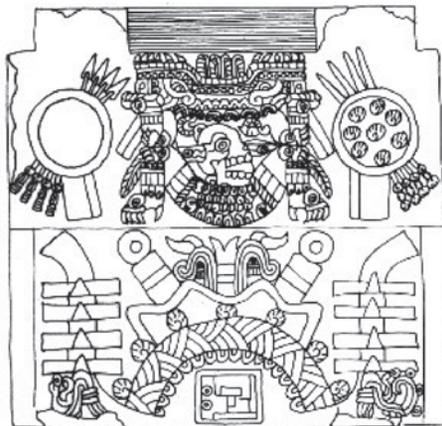


Fig. 1. Teocalli de la “guerra sagrada”; superficies superiores de la Parroquia de Ixmiquilpán (México). Éste y otros grabados similares fueron realizados en un templo católico a mediados del siglo XVI, coincidiendo con la guerra Chichimeca; fueron después cubiertos con cal y descubiertos en 1960.  
En este grabado destacan las flechas y los escudos (*chimalli*)<sup>289</sup>.

Asimismo, Bernardino de Sahagún describía algunos detalles de estas escuelas dedicadas a la formación bélica de los menores de edad:

“En naciendo una criatura, luego los padres y madres hazían voto y ofrecían la criatura a la casa de los ídolos... Y si ofrecían la criatura a la casa de telpuchcalli era su intención que allí se criase con los otros mancebos para servicio del pueblo y para las cosas de la guerra... para que sirvan a los dioses Tlaltecutli y Tonátiuh, que son la tierra y el sol, en la pelea. Y por esto ofrecémosle al señor dios todopoderoso Yáotl, o por otro nombre Titlacaoa o Tezcatlipuca ... en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes”<sup>290</sup>.

<sup>288</sup> Bernardino de Sahagún le denomina a estas escuelas telpuchcalli.

<sup>289</sup> D. WRIGHT, “Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpán, Hidalgo”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real Madrid*, tomo 41, 1998, pp. 73-103.

<sup>290</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, pp. 238-239.



Fig. 2. Gligo *atl tlachinolli*<sup>291</sup> reducidos a sus elementos mínimos (prehispánico).

La guerra era también una forma de conseguir ofrendas para los dioses, especialmente cautivos para los sacrificios al Sol; la justificación de este ritual era alimentarle con sangre humana para que no detuviera su “andar”. En este sentido, es curioso como los aztecas llamaron a este tipo de enfrentamientos “guerras floridas”, diferenciándolas completamente de las que tenían un fin territorial o de ganancias en bienes. De este modo, el *xochiyaoyotl*<sup>292</sup> se llevaba a cabo con el fin primordial de obtener prisioneros para el altar del dios solar, en vez de ser el objetivo conquistar y obtener tributos, puesto que así entendían que se mantenía el equilibrio del ciclo mesoamericano; sin duda, este es un claro ejemplo de que en los indios americanos existió una estrecha relación entre creencias religiosas y conflictos bélicos.

Por su parte, en el caso de los incas la guerra estuvo principalmente ligada a la expansión del territorio y, en este marco, se observa la amplia tolerancia religiosa que demostraron con los pueblos conquistados, siempre y cuando éstos rindieran culto al dios Sol.

---

<sup>291</sup> “Atl tlachinolli” se refiere en un sentido metafórico a la guerra o combate.

<sup>292</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 542.

## 2.2. El contacto entre dos formas de “hacer la guerra”: la europea y la indígena

Si atendemos a las similitudes existentes en cuestiones de guerra y religión entre europeos y nativos americanos se puede considerar que ambos se encomendaban a sus dioses para conseguir favores en el campo de batalla y, además, tenían ejércitos “profesionales”. Entre las diferencias, sin duda la principal, se encontraba el hecho de que unos actuaron como invasores y los otros como conquistados. Además, las herramientas para hacer la guerra de los europeos superaban técnicamente a las de los indios: tenían armas de fuego, caballos preparados para el combate, perros feroces<sup>293</sup> y conocían el manejo de los metales en general, aunque numéricamente eran pocos; también disponían de la confianza en divinidades que -según ellos- les ayudaban en el campo de batalla (generalmente, el apóstol Santiago y la Virgen María bajo distintas advocaciones).

Por su parte, los indígenas conocían el territorio y sabían cómo conseguir alimentos y agua; ésta fue una de sus armas estratégicas para mantener la resistencia durante todo el período colonial. También eran bastante supersticiosos y en más de alguna ocasión los agoreros no les tradujeron buenas señales, afectando su estado de ánimo en el campo de batalla y beneficiando con esta actitud a los españoles; sin duda, para ellos el destino estaba marcado por lo que les indicaban los dioses y sus antepasados a través de sus chamanes o sacerdotes indígenas.

Con respecto al estilo guerrero de españoles e indígenas, las primeras décadas de la conquista de América estuvieron marcadas por algunos sangrientos enfrentamientos que de alguna manera han servido como argumento para aquellos que han sostenido la “leyenda negra” de este período de la historia de España; la mayoría de las veces estos hechos se han descrito interesadamente o sin la pretensión de entender realmente las actuaciones de unos y otros, olvidándose las creencias, las costumbres y los comportamientos de dos colectivos distintos que determinaron la ocupación definitiva de las tierras americanas. Desde luego, el solo relato de los sucesos no nos aporta nada especial, es necesario a la luz de los nuevos conocimientos históricos, antropológicos y arqueológicos ofrecer algunas explicaciones más profundas que clarifiquen causas y consecuencias de lo acontecido en el período colonial.

---

<sup>293</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 960.

Dentro de esta perspectiva se puede mencionar, por ejemplo, la matanza de indios que realizaron los españoles en Cholula. Este episodio fue capitaneado por Hernán Cortés en 1519 cuando se dirigía hacia las tierras de los indios de Cholula. Como fue habitual durante la conquista americana los españoles estuvieron acompañados por indios amigos; en esta ocasión, por un ejército de más de cien mil guerreros tlaxcaltecas, que los escoltaron al menos hasta las inmediaciones de Cholula. Tanto la versión contada por el propio Cortés en sus cartas como las crónicas de Sahagún y Durán, que de alguna forma rescatan la versión indígena, señalan una conspiración y malos entendidos que habrían llevado a los españoles al convencimiento de que Moctezuma les tendería allí una emboscada y tras esa tesitura los hispanos actuaron -según justificación de Hernán Cortés- en defensa propia.



Fig. 3. Matanza de Cholula según el Lienzo de Tlaxcala.

Al parecer, durante el último avance hacia Cholula sólo les siguieron unos cinco mil indios de guerra que fueron suficientes para desencadenar una matanza que tuvo como consecuencia la muerte de miles de indígenas; en este sentido, el propio Cortés relató lo sucedido al Emperador Carlos V en su segunda carta fechada el 30 de octubre de 1520:

“Así se hizo, que después que tuve los señores dentro de aquella sala, déjelos atando, y cabalgué, e hice soltar la escopeta y démosles tal mano, que en pocas horas murieron más de tres mil hombres ... Y así anduve por la ciudad peleando, dejando buen recaudo el aposento, que era muy fuerte, bien cinco horas, hasta que eché toda la gente fuera de la ciudad por muchas partes de ella, porque me ayudaban bien cinco mil indios de Tascaltecatl y otros cuatrocientos de Cempoal”.

Es evidente que la estrategia de Cortés de capturar a los jefes principales fue efectiva, ya que dejaba sin mando visible a las tropas de indios que no supieron reaccionar adecuadamente, ya sea porque fueron descubiertos por los españoles o porque carecían de otro plan alternativo. Desde estas tierras las tropas españolas se dirigieron hacia México-Tenochtitlán, junto con sus aliados los tlaxcaltecas, en busca del esperado encuentro con Moctezuma; para éste el enfrentarse cara a cara con los españoles no trajo más que la confirmación de las peores predicciones de sus agoreros (tlatonís<sup>294</sup>): saqueos, guerras y su propia muerte.



Fig. 4. Matanza de Cholula según el Códice Durán.

Cabe preguntarse, entonces, en qué medida contribuyeron las negativas premoniciones de los sacerdotes indígenas o tlatonís que recorrieron el territorio americano antes de la llegada de los españoles para que unos ejércitos organizados y valerosos, conocedores del terreno y numéricamente mayores, se entregaran a un puñado de hombres, que a pesar de tener adelantos en armas y técnicas de combate es evidente que dependían para su subsistencia en todo momento del apoyo de los indios amigos que siempre sostuvieron

---

<sup>294</sup> Los tlatonís se encargaban de las funciones militares y religiosas.

sus victorias. En este sentido, es posible que se haya desestimado o minusvalorado el temor que sentían los jefes indígenas, entre ellos Moctezuma, a la llegada de los que ellos veían como a sus dioses, especialmente como a Quetzalcóatl, que según la leyenda vendría a recuperar su trono y poder perdido tras haber sido expulsado por Tezcatlipoca; esta creencia se repetía en los códices pre y post hispánicos, en todas las crónicas que relataban la época de la conquista y en las relaciones geográficas de los primeros años de contacto. A este respecto, es un hecho que cuando la expedición española llegó a México en abril de 1519, las tribus del litoral sometidas a los aztecas acogieron a Cortés como la personificación de Quetzalcóatl -el dios rubio, de piel clara y ojos azules, que según la leyenda había de regresar en su ayuda, procedente del mar-; así lo expresaba la crónica anónima de Michoacán:

“Llamóme y díjome, vé a rescibir a los dioses (que ansí llamaban entonces a los españoles) a ver si es verdad que vienen: quizá es mentira: quizá no llegaron sino hasta el río y se tornaron por el tiempo que hace de aguas; velo a ver, y házmelo saber y si son venidos, que se vengan de largo hasta la ciudad”<sup>295</sup>.

Es evidente que existía una mezcla de curiosidad y nerviosismo entre los jefes de las tribus y comunidades indígenas con respecto a la llegada de estos extranjeros, y es lógico que así fuera considerando que algunos años antes de este arribo los más prestigiosos chamanes de la región anunciaban el final del mundo conocido para los indígenas. Un ejemplo concreto fue la contradictoria actitud de Moctezuma con respecto a las noticias que tenía de la llegada de los españoles a las costas aztecas, ya que por una parte les enviaba regalos, entre los que se encontraban las vestimentas de los dioses mayores de México y, por otra, trató de guiarlos erróneamente para que no llegaran a pisar Tenochtitlán. En este contexto, demoró todo lo que pudo su encuentro con Cortés. Habría que analizar con más detalle el desasosiego de Moctezuma, ¿Qué era lo que realmente temía?, Si creía que era Quetzalcóatl quien venía a recuperar su trono por qué le trataría de esa forma. Tal vez dudaba de la identidad de aquellas deidades, puesto que también podría ser el dios Tloque Nahuaque cuyo regreso, según la leyenda, anunciaría el fin de los tiempos; una de las declaraciones de Moctezuma a sus agoreros analizaba el comportamiento a seguir frente a los recién llegados:

“Ya estamos para perdernos; ya tenemos tragada la muerte. No hemos de subirnos a alguna sierra ni hemos de huir. Mexicanos somos. Ponernos hemos a lo que viniere por la honra de nuestra generación mexicana. Pésame de los viejos y viejas, y de los niños y niñas que no tienen posibilidad de discreción para valerse... Nacidos somos; venga lo que viniere”<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*. Crónicas de América, N° 52, 1989, Madrid, p. 268.

<sup>296</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.* p. 967.

En todo caso, si concedemos veracidad al testimonio de Bernardino de Sahagún y a otros documentos de la época, cuando los españoles entraron finalmente en Tenochtitlán el recibimiento por parte de Moctezuma y los mexicanos suponía la aceptación de la supremacía de éstos:

“¡Oh, señor nuestro! Seáis muy bien venido. Havéis llegado a vuestra tierra, a vuestro pueblo y a vuestra casa, México. Havéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo en vuestro nombre he poseído algunos días...Havéis salido de entre las nubes y de entre las nieblas, lugar a todos escondido. Esto es por cierto lo que nos dexaron dicho los reyes que pasaron, que aviadse de bolver a reinar en estos reinos y que aviadse de asentaros en vuestro trono y a vuestra silla. Agora veo que es verdad lo que nos dexaron dicho”<sup>297</sup>.

El atemorizado Moctezuma tuvo que rendir cuentas finalmente a quienes él creía que eran –¿o no?- los dioses que se veneraban en los propios templos de su ciudad. Cabría preguntarse si cuando Hernán Cortés llegó a Tenochtitlán Moctezuma aún estaba convencido de que éste era la personificación de Quetzalcóatl.

Con respecto a la retirada apresurada y nada valerosa por parte de las tropas españolas de la ciudad de México-Tenochtitlán, tras los saqueos y muertes de indígenas efectuados a traición entre los que se contaba el propio asesinato de Moctezuma, el jesuita antes mencionado recogió en su crónica el siguiente relato:

“Después que los españoles y los amigos que con ellos estaban se hallaron muy apretados, ansí de hambre como de guerra, una noche salieron todos de su fuerte, los españoles delante y los indios tlaxcaltecas detrás. Y llevaban puentes hechas, con que se pasavan las acequias”<sup>298</sup>.

Las leyendas e historias relacionadas con la supuesta divinidad de los españoles no sólo se divulgaron en los territorios mesoamericanos, sino que estuvieron generalizadas en todo el Nuevo Mundo. De esta forma, tanto en las crónicas, relaciones de sucesos, relatos de viajeros y en las propias relaciones geográficas de la primera mitad del siglo XVI quedaron registros de los augurios nefastos que para los indígenas predijeron los chamanes de distintos territorios, pues pronosticaban el fin del ciclo cosmogónico conocido por ellos y anunciaban la dominación de los recién llegados: dioses o conquistadores. Si se analizan con detalle los distintos documentos de la época es posible afirmar que estas noticias condicionaron el ánimo de los guerreros indígenas, ya que aquellas predicciones de sus agoreros les anunciaban la derrota antes de iniciar el combate. A este respecto, cuando Pedro de Alvarado fue a conquistar la zona de Guatemala, los indios casi no opusieron resistencia ya que daban por hecho que perderían la guerra contra los españoles; el propio Alvarado llegó a comentar lo fácil que resultó su incursión por aquellos terrenos fértiles y con abundante mano de obra.

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 970.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 978.



Fig. 5. La noche triste. Representa la salida nocturna de Hernán Cortés desde México-Tenochtitlán y el enfrentamiento que tuvieron las huestes españolas con los aztecas. Códice Durán.

Los augurios de la llegada de extranjeros a las tierras americanas trascendieron hasta los Andes; así el inca Guayna Capac tenía noticias de ellos a través de su contacto con las huacas principales de la región:

“Y acá hablava con ellos Topa Ynga Yupanqui y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga. Y no quisieron hablar ni responder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir todas las uacas menores; salváronse las mayores. Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no había lugar de hablar no gobernar porque los hombres que llaman Vira Cocha [los poderosos] abían de gobernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después sin falta. Esto le rrespondió las dichas uacas ydolos al Ynga Guayna CapacYnga; de ello fue muy triste a Tomi”<sup>299</sup>.

Sin duda, los incas conocieron estos vaticinios, aunque para ellos el que regresaba era el gran Viracocha y no el Quetzalcóatl de los aztecas; a este respecto, Guamán Poma de Ayala recogió el siguiente relato:

“Dicen que por suerte de los demonios savia que avían de venir a reynar españoles como rreynó don Felipe el tercero”<sup>300</sup>.

Es evidente que la religiosidad y las creencias de los nativos americanos condicionaron directamente sus comportamientos en el contacto con los españoles y, finalmente, tuvo consecuencias ante sus propias actitudes frente a la guerra.

<sup>299</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *op. cit.*, p. 254.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 107.

Por otra parte, tanto los españoles como los indígenas analizaron las conductas del otro en los primeros tiempos de la conquista; en este sentido, según las distintas fuentes consultadas los jefes de ambos colectivos tenían aparentemente un trato cordial y amable pero en el fondo desconfiaban y esa fue precisamente una constante que se repitió durante toda la época colonial. Ya fuesen dioses o mortales, los españoles terminaron imponiendo su ley y su fe en América, aunque el sustrato indígena ha sabido mantener sus creencias hasta la actualidad, si bien ha pagado un alto precio por ello<sup>301</sup>.



Fig. 6. Enfrentamiento entre indígenas y españoles en el sur de América: guerra defensiva. Batalla de Cangrejeras, 1627. Grabado de la crónica de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán; se trata de una derrota en que fue preso el autor y murieron cien hombres. Manuscrito del *Cautiverio Feliz*, fines del siglo XVII<sup>302</sup>.

<sup>301</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*, Sílex ediciones, Madrid, 2006.

<sup>302</sup> I. CRUZ DE AMENÁBAR, *Arte y Sociedad en Chile 1550-1650*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1986, p. 255.

Al sur del continente americano los enfrentamientos entre españoles e indígenas también se libraron en el campo de batalla complementados con el universo religioso de unos y otros. Para los indígenas araucanos y para la mayoría de los pueblos americanos la guerra se libraba simultáneamente en el mundo real y en el de las divinidades; por su parte, los españoles tampoco estuvieron ajenos a los ruegos hacia los protectores celestiales, especialmente a distintas advocaciones de la Virgen María y Santiago Apóstol. En las crónicas y documentos de la época colonial pueden encontrarse distintos hechos supuestamente milagrosos que narran la intersección de la divinidad en apoyo de los hispanos; algunas veces echando tierra en los ojos a los indios, otras deteniendo lanzas e incluso asustando a los indígenas en el campo de batalla con el fin que se retirasen.

En este sentido, una de las narraciones más ilustrativas de la mentalidad indígena la recogió el cronista Diego de Rosales durante la primera mitad del siglo XVII cuando describía las luchas celestiales entre los espíritus de los guerreros españoles e indígenas que los araucanos llamaban “pillanes”:

“Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes, y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá, prosiguen con la ocupación que acá tenían, de el ejercicio de la guerra, y los mismos dicen, que les sucede a los españoles, que mueren en ella: que suben a las nubes, y allí están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillán”<sup>303</sup>.



Fig. 7. Detalle de la alegoría de la guerra entre los “pillanes araucanos” y los “pillanes españoles”. Crónica de Alonso de Ovalle, 1646.

<sup>303</sup> D. de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, tomo 2. Santiago de Chile, 1989, p. 155.

Sin duda, para la mayoría de los nativos americanos la guerra no sólo se desarrollaba en los campos de batalla, sino que tenía un trasfondo religioso y místico que era controlado por la figura del chamán y los rituales de la comunidad. Esta conducta se comprende si recordamos la estrecha relación de los nativos con la Naturaleza; ésta -según ellos- se comunicaba a través de los “elementos” (lluvias, sequías, erupciones volcánicas, terremotos, etc.) que eran interpretados precisamente por estos sacerdotes indígenas.

Es evidente que muchos de los aspectos de la conquista de América, al parecer conocidos por todos, deberían ser mejor estudiados y repensados a la luz de las nuevas tendencias historiográficas. Desde luego, una debilidad de los indígenas residía en su propia forma de concebir la guerra como parte de su relación con los demás pueblos, pues carecían de una estrategia general de tipo política; en cambio, para los españoles provenientes de una sociedad estatal organizada los conflictos bélicos eran instrumentos de conquista y expansión territorial para los que utilizaban incluso la guerra de exterminio si era necesario.

### **3. El panteón de los dioses de la guerra en Iberoamérica**

En este apartado es preciso resaltar especialmente la correlación que existió en las comunidades indígenas americanas entre los dioses de las fuerzas de la Naturaleza (rayo, viento, lluvia, terremotos y fuego) y los dioses de la guerra (culto en las “alturas”); así como también recordar que muchos de los guerreros destacados adquirirían la categoría de divinidad al morir. Este culto a los antepasados de dioses-héroes divinizados forma parte del sustrato religioso de todas las civilizaciones mesoamericanas y andinas; de ahí seguramente la percepción de unos dioses con apetencias bastante mundanas y con caracteres egoístas, caprichosos y hasta crueles, muy similares a las divinidades antiguas del mundo mediterráneo.

Otro aspecto interesante a destacar en el imaginario colectivo americano es el protagonismo que alcanzó la figura del intermediario; en este sentido, nadie dudaría de la palabra de un chamán (sacerdote indígena que adquiría distintas denominaciones según la región), ya que era visto como la “voz” de los dioses y de los antepasados, puesto que a ellos se les consideraba conocedores de las costumbres ancestrales y receptáculos de la identidad de los pueblos. Así, estos personajes, a quienes se les adjudicaban unos poderes extraordinarios, comunicaban los distintos sacrificios que se debían hacer a los dioses, determinaban los días nefastos y los días de fiesta, así como los momentos en que era conveniente comenzar las guerras o, en su caso, recomendaban a los jefes cuando era pertinente realizar una tregua con los distintos pueblos si los augurios no les eran beneficiosos<sup>304</sup>.

---

<sup>304</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres*, cit., pp. 99-110.

### 3.1. Dioses mayas de carácter bélico

Hasta hace pocos años se tenía una imagen tal vez idílica de los mayas, pero realmente mediante los nuevos estudios arqueológicos y las interpretaciones de los códices se ha podido determinar que, como no podía ser de otro modo, la expansión y el mantenimiento del poder territorial debió ejercerse mediante la fuerza de las armas; y ello apoyado en un panteón de divinidades masculinas y femeninas que les dieron fuerzas en el campo de batalla. Es el caso de Kukulcán, que según los mayas provenía de México y era invocado entre otras cualidades como dios de la guerra. Evidentemente era un dios-cultivo héroe; de hecho era considerado como la personificación de Quetzalcóatl. Otra divinidad era Chaac, que estaba asociada a las lluvias y a las cosechas y vinculada a los vientos y a los cuatro puntos cardinales.



Fig. 8. Representación de Quetzalcóatl (Kukulcán), Códice Ríos, 4 (15r)<sup>305</sup>.

Ek chuac también era invocado por los mayas como dios de la guerra; es la sexta divinidad más representada en los códices y aparece generalmente pintado de negro. El jeroglífico de su nombre es un ojo con un aro negro y se le representaba, en general, armado con una jabalina. A este dios se le considera también como el de los sacrificios humanos entre los mayas.

---

<sup>305</sup> Códice que data de 1566. La figura significa que Quetzalcóatl fue el primero al que se le hicieron sacrificios de sangre humana, entre muchas otras cosas que se ofrecían a los dioses; inicialmente perforaban sus lenguas para que fluyera sangre, así como de sus orejas y penes, hasta que se evolucionó a la muerte hecha ofrenda. Este ritual se realizaba principalmente cuando consideraban que la imagen del dios mostraba infelicidad o, en su caso, necesitaban un favor de él que beneficiara a toda la comunidad, como cuando sucedían sequías, inundaciones, erupciones volcánicas, etc.



Fig. 9. Imagen de Ek chuac, dios maya de la guerra. Códice Dresden, f. 69.

En el panteón maya se encuentra igualmente la diosa lunar Ixchel que fue invocada en las guerras y en las inundaciones; también fue considerada por ellos como la diosa de la medicina<sup>306</sup>.



Fig. 10. Imagen de la diosa Ixchel.

---

<sup>306</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, “Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen”, en GONZÁLEZ CRUZ, D., (Ed.) *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispánico*. Universidad de Huelva, 2007, p. 222.

### 3.2. Divinidades aztecas de connotaciones guerreras

Los aztecas siempre han sido considerados como una sociedad guerrera y de ello dan cuenta la gran cantidad de dioses y diosas que estaban asociados a la obtención de favores en el campo de batalla. La actitud de conquistadores de nuevos territorios les hizo enfrentarse a todos los pueblos que se encontraban en el camino de la consolidación de su imperio, de ahí su amplio historial de guerras y combates.

En este contexto, Tezcatlipoca<sup>307</sup> era reconocido por los aztecas como el dios de todo lo creado, señor del cielo y de la Tierra, fuente de vida, tutela y amparo del hombre, origen del poder y de la felicidad, también era el dueño de las batallas, omnipresente, fuerte e invisible. Bernardino de Sahagún describía las atribuciones que le daban a esta divinidad:

“...cuando andava en tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultavan muchas fatigas y desasosiegos. Dezían que él mesmo incitava a unos contra otros para que tuviessen guerras y por esto le llamavan *Nécoc Yáutl*; quiere decir “sembrador de discordias de ambas partes. Y dezían él sólo ser el que entendía el regimiento del mundo... Por eso le temían y reverenciavan, porque tenían que en su mano estava el levantar y abatir”<sup>308</sup>.



Fig. 11. Imagen de Tezcatlipoca según el Códice Borgia. Destaca su atuendo guerrero y la pintura corporal y facial de color negro (de simbolismo bélico); además su pie derecho se representa como un hueso a la vista.

<sup>307</sup> Tezcatlipoca: “Espejo humeante”. *Dios supremo, deidad del destino. La providencia*. H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 525.

<sup>308</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 10.

Entre los náhuatl (aztecas y otros pueblos de esta lengua), Quetzalcóatl<sup>309</sup> es llamado también Tezcatlipoca blanco, en tanto que el color de Tezcatlipoca es el negro. Tezcatlipoca se representa con una franja negra en el rostro y al mismo tiempo con una pierna en forma de hueso en vez del pie; su iconografía también se identifica con un jaguar. Asimismo, este dios se caracterizaba por exigir sacrificios humanos.

Quetzalcóatl, según los aztecas, era el dios de los vientos, además de una deidad asociada a la actividad guerrera, lo cual demuestra claramente la estrecha relación que existía entre la concepción de la naturaleza y de la guerra. Al igual que sucedió con los mayas, este personaje tuvo la condición de hombre y alcanzó la categoría de dios gracias a las obras que se le suponían haber realizado en vida.



Fig. 12. La ilustración muestra la importancia del sacrificio humano en la religión azteca, así como la leyenda de que Quetzalcóatl -el dios desterrado por Tezcatlipoca- volvería a dirigir a los aztecas. Códice Borbónico.

Por su parte, Huitzilopochtli es uno de los dioses originales de los aztecas procedente de aquellos tiempos en que eran una tribu unida. En náhuatl su nombre significa “el colibrí de la izquierda”; otros autores opinan que se puede traducir como “el que viene del sur” (“colibrí del sur”). Dios de la guerra y del sol triunfante de mediodía<sup>310</sup>; era considerado como la deidad tutelar de Tenochtitlán. Al igual que Quetzalcóatl también fue hombre y según el relato de Sahagún los aztecas le describían de la siguiente forma:

<sup>309</sup> Quetzalcóatl. “Serpiente de preciadas plumas o emplumada”. Gobernante mítico, deidad mexicana. H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, pág. 513.

<sup>310</sup> T. de MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, introducción y notas de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985, p.317.

“En las guerras era como fuego vivo muy temeroso a sus contrarios, y assí la devisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable, que echaba fuego por la boca; también éste era nigromántico y embaidor, que se transformava en figura de diversas aves y bestias. A este hombre, que por su fortaleza y destreza en la guerra le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía, después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos, sacrificándolos en su presencia... Otro semejante a éste hubo en las parte de Traxcala, que se llamava *Camaxtle*”<sup>311</sup>.

Por otro lado, una de las divinidades femeninas más importantes para los aztecas fue Toci o Teteuinnan; sería considerada la madre de todos los dioses aztecas y se le asociaba con las parturientas y la guerra<sup>312</sup>. A este respecto es preciso recordar que a las mujeres que fallecían en el parto se les incluía en la misma categoría de aquellos soldados que morían en el campo de batalla o en los rituales guerreros. El culto de esta diosa estaba unido al de Huitzilopochtli durante el mes onceavo del calendario azteca.

Del mismo modo, estaban unidos los dioses Tlaltecuitli y Tonátiuh que representaban la dualidad tierra y sol en la batalla; según la mentalidad indígena de esta cultura, los guerreros muertos en el combate les alimentaban y así cumplían con el destino que tenían en este mundo: alimentar el cielo y el infierno, según palabras de Sahagún<sup>313</sup>.

Otra divinidad azteca relacionada con la guerra es Tlaloc, también considerado dios de la lluvia<sup>314</sup>; a éste se dedicaban sacrificios humanos para invocar el agua necesaria destinada a las cosechas y se le pedían favores en tiempos de guerra. El hecho de que los rituales dedicados a él se efectuasen montañas y volcanes altos es una muestra más de que la vinculación entre los elementos naturales y la guerra fue una constante en toda América.

Asimismo, otra intermediaria celestial invocada para conseguir que la suerte sonriese en las batallas fue la diosa abuela Temazcalteci, corazón de la tierra y madre de los dioses. Asociada a las parturientas y a la guerra es otra prueba más de la interconexión entre las divinidades protectoras de los embarazos y de los guerreros. Con respecto a esta diosa Sahagún decía lo siguiente:

“Y todos los días de su fiesta, que era una vez al año, hazían ardidés de guerra con vozería y regozijo y con muchas devisas de guerra, y davan dones a los soldados que delante de ella peleaban por hazerla placer y regozijo”<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 9.

<sup>312</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, “Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen”, *cit.* p. 223.

<sup>313</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 350.

<sup>314</sup> *Ibidem.*, p. 11.

<sup>315</sup> *Ibidem.*, pp. 13-14.



Fig. 13. Representación del dios Tlaloc según el Códice Ríos.

En este panteón bélico también se encuentra la figura de Taoyaomqui que era el dios mexica de los combatientes muertos, en especial de los fallecidos durante las batallas. Se creía que las almas de los guerreros sacrificados acompañaban al Sol desde el amanecer hasta el mediodía. Por su parte, el lado occidental del cielo diurno era el lugar reservado a las mujeres que habían muerto en el parto, de manera que acompañaban al Sol desde el mediodía hasta el atardecer. En este marco, el parto se concebía como una lucha, de alguna forma equivalente a la guerra, dentro del orden cósmico.

Por otro lado, Xipe Totec -“nuestro señor dueño de la piel”- era un importante dios ligado a las actividades guerreras; de hecho su traje era utilizado por los gobernantes. Generalmente la piel que vestían los que imitaban a Xipe estaba pintada de rojo, precisamente el color guerrero por excelencia junto al negro.

Curicaueri, era invocado como divinidad del fuego y de los conflictos bélicos en varios pueblos de Michoacán (entre ellos, los chichimecas); a él se dedicaban innumerables sacrificios humanos<sup>316</sup>. Entre otros, podemos citar también a Pungarancha, que era el dios de la guerra de ese territorio. Otra divinidad, también relacionada con el fuego y los enfrentamientos armados fue Huehuetēutl, llamado “el viejo dios” -patrón de los tepanecas de Coyoacán<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), *Crónicas de América* 52, Madrid, pp. 82, 95, 107 y otros.

<sup>317</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, pp. 107 y 497.

Xiuhtecuhtli, otro dios del fuego, también estuvo relacionado con los supuestos favores otorgados en el campo de batalla. Sin duda, la fuerza de las explosiones volcánicas experimentadas por los aztecas hizo que en sus mentes recrearan esa relación entre el fuego y la guerra. Para finalizar, el dios Camaxtli, patrono de Tlaxcalla, Huexotzinco, Chalco y Tepeacac también sería invocado como dios de la guerra<sup>318</sup>.

Por último, es interesante dejar constancia de que los aztecas tenían un templo en México-Tenochtitlán llamado Coatcocalli (también Coatlan) consagrado a las deidades de los pueblos vencidos en las batallas de conquista.

### 3.3. Los dioses de la guerra en la América Andina

Los incas fueron un pueblo guerrero por excelencia que amplió su territorio por el norte hasta Quito (Ecuador) y por el sur hasta el río Maule (Chile), siguiendo la ruta de los Andes. Llevaron su religión y sus costumbres a los territorios que iban conquistando, pero también respetaron a las divinidades locales más poderosas (huacas) con objeto de evitar rebeliones y conflictos con los pueblos autóctonos.

Dentro de sus creencias, Viracocha fue considerado como el esplendor originario o El Señor, Maestro del Mundo. Fue la primera divinidad del área andina, especialmente en el seno de Tiwanaco, que provenía del lago Titicaca. Según la tradición ancestral de los incas, éste surgió de las aguas y creó el cielo y la tierra.



Fig. 14. Representación de Viracocha.

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 479.

Viracocha, al igual que otras divinidades, fue un dios nómada, que además tenía un compañero alado, Inti; ese último era una especie de pájaro mago, sabedor de la actualidad y del futuro (el picaflor o colibrí de oro, mensajero de los dioses).

Por otro lado, al primer inca llamado Topac Inca Yupanqui, también conocido como Pachacuti, por la capacidad que se le atribuía de comunicarse con las huacas más importantes se le llamó Viracocha Inca; de este dato dejaba constancia el cronista Guamán Poma de Ayala:

“Topa Inga Yupanqui hablava con la uacas y piedras y demonios y savía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo y de cómo avían de venir españoles y de todo el mundo y de cómo avían de venir españoles a gobernar y acá por ello el Inga se llamó Vira Cocha Inga [el inka poderoso]”<sup>319</sup>.

Testimonios como el que se acaba de reseñar indican que los incas habrían desarrollado unas facultades propias de los chamanes, aunque unos más que otros, de forma que ellos mismos actuaban como intermediarios entre la divinidad y su pueblo.

Dentro del panteón de divinidades andinas vinculadas a los cultos de la Naturaleza y de la guerra se encontraba Illapa -dios del rayo, trueno y relámpagos-. Por su parte, a Vichama (Arukuté) se le conocía como Dios de la venganza con atribuciones en los conflictos armados. A Wari, como el dios gigante de la guerra (referido a la cultura del mismo nombre) y, finalmente, a Amaru se le identificaba con la serpiente mitológica divina invocada en las batallas.

### **3.4. Otros dioses andinos anteriores a los incas**

Antes de que los incas consolidaran su imperio, especialmente en la América andina, existían otros dioses regionales y locales denominados huacas; algunos de ellos sobrevivieron a la imposición de Viracocha y del dios Sol debido a la importancia y poder que se les atribuía. Es el caso de la figura de Pachacamac (creador del universo), dios subterráneo asociado con los terremotos, los cuales eran característicos de esta región, especialmente del litoral. Su santuario fue mantenido y ampliado por los incas debido a la gran devoción popular que se le tenía y al poder que se le atribuía a esta divinidad; sin duda, su culto se conservaba más debido al temor que a otro tipo de sentimientos. Quizás sea de los pocos lugares sagrados que permanecieron fuera del ámbito cordillerano; no en vano, el santuario de Pachacamac está ubicado en la costa del actual Perú.

---

<sup>319</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, op. cit., p. 254.

Otras huacas importantes que se mantuvieron tras la dominación inca fueron Paria Caca, y la mayoría de las altas cumbres de los Andes -muchas de ellas volcanes activos- como el Pichincha, Chimborazo, Tungurahua, Misti, Aconcagua, Licancabur, Lásca y otros. En estos adoratorios naturales se conserva toda la esencia de la religiosidad y mentalidad de los indígenas americanos que relacionaban a los dioses de los elementos naturales -generalmente identificados con las más altas cumbres- con las divinidades de la guerra; de este modo, testimoniaban que la agricultura y la defensa del territorio eran los dos pilares sobre los que se sustentaba la sociedad prehispánica.

Por último, también se mantuvo el culto al lago Titicaca, que representaba para los incas la cuna de su civilización.

### **3.5. Divinidades de la guerra en otros pueblos americanos**

Entre los araucanos -pobladores del centro y sur de Chile y Argentina- existe la figura de Pillán que actualmente ha evolucionado en la denominación de Nguenechén. Esta divinidad no tenía una representación material, aunque según los indígenas de esta zona se manifestaba a través de los elementos de la Naturaleza, principalmente aquellos que eran excepcionales como las erupciones volcánicas, tormentas, etc. En la época colonial se hablaba de “lo pillán” para referirse a esa fuerza sobrenatural que podía ser buena o mala; se trataba de una dualidad común en la mayoría de las religiones antiguas, especialmente del Mediterráneo. La referencia a Pillán se fue perdiendo en el tiempo debido a la asimilación que hicieron los misioneros y españoles de esta figura con Satanás o algún otro demonio. Esta divinidad es a la que invocaba la machi en los *nguillatunes* -incluso durante el siglo XX- con el fin de pedir distintos favores para su comunidad.

En la cultura mapuche también existe otra divinidad denominada Epunamun, que sería equivalente a un dios de la guerra, el cual se describía como un dador de consejos en la batalla. Los mapuches le dedicaban diversas ceremonias entre las que se destacaba un baile que consistía en una serie de saltos con ambos pies que se efectuaban llevando el compás de ejecución con diversos cultrunes a la vez.

## 4. Ceremonias indígenas ligadas a la guerra

### 4.1. Rogativas a los dioses por favores otorgados en el campo de batalla

Es evidente que la relación entre religiosidad y guerra hace que sean conceptos inseparables en la cosmovisión de los indígenas americanos; por este motivo, existen múltiples ejemplos de estas manifestaciones a lo largo y ancho del territorio estudiado. Algunos de ellos proceden de las ceremonias de carácter guerrero observadas entre los habitantes de Michoacán (México), que fueron relatadas en una crónica anónima del siglo XVI:

“Todo el día y la noche ponen los fogones encienso en los braseros o piras los sacerdotes y hacen la cirimonia de la guerra y van a los dioses de los montes. Dijo a los suyos: Mirad que muy altamente ha sido engendrado Curicaueri y con gran poder ha de conquistar la tierra”<sup>320</sup>.

La concepción religiosa de estos indígenas mesoamericanos generó el mantenimiento de los diferentes adoratorios con el fin de conseguir favores en el campo de batalla en el marco de la conservación del ciclo entre lo terrenal y lo celestial.

Por su parte, los incas también realizaban rituales a sus divinidades para pedir la victoria en los enfrentamientos armados, tal y como lo relataba Juan de Santa Cruz Pachacuti al referirse a los hechos del inca Capac Yupanqui:

“Dizen que en tiempos deste, los imbentaron el sacrificio de capac *huchacocuy*<sup>321</sup>, enterrándole a los muchachos sin mancha y con oro y plata. Y lo mismo an embentado el *arpar*<sup>322</sup> con sangre humana, como con corderos blancos, llamados huacarpaña<sup>323</sup>. Porque en aquello an hecho arpamientos, y con cuyes o conejo y sebo”<sup>324</sup>.

En el caso de los incas, la sangre humana o de animales considerados por ellos como sagrados fueron elementos fundamentales en las ceremonias destinadas a la obtención de triunfos. Por su parte, los incas guerreros siempre estaban acompañados de sus guacas o dioses y a ellos agradecían sus victorias. A este respecto opinaba Guamán Poma de Ayala:

“Mataban mucha gente y pusieron grandes ídolos y *uacas* y sacrificios y templos de los dioses ídolos”<sup>325</sup>.

---

<sup>320</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), cit, p. 42.

<sup>321</sup> Está refiriéndose a la *capacocha*, término que designa a los sacrificios humanos.

<sup>322</sup> Arpamiento es aquella obra de rociar con sangre o sacrificar.

<sup>323</sup> La huacarpaña o corderos blancos son en realidad llamas albinas, por ello eran consideradas especiales y se dedicaban para los sacrificios a los dioses.

<sup>324</sup> *Relación de antigüedades deste Reino del Perú* por Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, p. 208.

<sup>325</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, pp. 144-145.

El culto a estos dioses familiares o particulares resurgió con fuerza tras la caída del imperio de los incas y aún hay algunas devociones que se han mantenido hasta nuestros días.

#### 4.1.1. El juego de la pelota: el ritual de la guerra sagrada en Mesoamérica

El juego de pelota de los mayas se denominaba “Pitz” y la acción de jugar “Ti Pitzil” (en maya clásico) y “Chaaj en K’ich’é” (en el Altiplano). La intervención de dos equipos simbolizaba las batallas entre los dioses del cielo y los del inframundo y, asimismo, la pelota representaba al Sol. En algunos rituales el líder del equipo perdedor era decapitado y su cráneo se usaba para hacer el centro de una nueva pelota. Una interpretación común enfatiza el ciclo de Venus y la muerte y resurrección del dios del Maíz como el centro del sentido religioso del juego. Los antiguos mayas creían que a través de éste se representaba el partido llevado a cabo en el inframundo entre los dioses de la fertilidad, los Gemelos Héroes, y los dioses de la muerte; asimismo, era un ritual relacionado con la agricultura o con la apoteosis de conquistas militares.

En el caso de los aztecas el juego tenía un carácter bastante violento y se utilizaba una pelota de caucho<sup>326</sup>; a esta variante se refería Bernardino de Sahagún:

“Y los mexicanos, después de aber fecho asiento, casas, buhijos, su templo y cú de su dios, comenzaron a hacer casa de adoración de Huitzilopochtli una gran xicara como batea grande... pusieron otros demonios, manera de sanctos... todos sujetos a Huitzilopochtli, por ser el mayoral de todos ellos. Y así, le pusieron como a manera de altar, de piedra grande labrada, su juego de pelota, por nalgas jugado, y cercado, como su juego que fue del Huitzilopochtli, que se llama y *tlach*<sup>327</sup>... se juega con una bola negra... y al que se le cae en el pozo, le quitan la ropa y alzan todos una bozería, diciéndole: ...y que a de benir a morir a manos del marido de alguna mujer o a morir en guerras...”<sup>328</sup>.

Estas mismas características del juego de pelota de los mexicas las describía también Hernando de Alvarado Tezozomoc hacia finales del siglo XVI:

“Y así le pusieron como a manera de altar, de piedra grande labrada, su juego de pelota, por nalgas jugado, y cercado, como su juego <que> fue del Huitzilopichtli, que se llama y *tlach*”<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> A. RECINOS, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 50 y 169.

<sup>327</sup> El propio Sahagún señaló que *tlach* (*tlachtli*) era el juego de pelota jugado por nalgas. Cancha en forma de doble T usada para practicar un deporte ritual jugado con una pelota de caucho macizo.

<sup>328</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 530.

<sup>329</sup> H. de ALVARADO TEZUZOMOC, *op. cit.*, p. 72.

Es evidente que el citado juego de carácter ceremonial estuvo extendido por toda Mesoamérica si atendemos a los numerosos testimonios que se disponen de él en distintos espacios geográficos; uno de ellos aparece reflejado en la crónica de Michoacán:

“...tomaron a su diosa y lleváronla a un lado del monte llamado Tariacaheo, donde entraron las culebras, y de allí la llevaron a Sipixo cabe la laguna y hiciéronle allí sus cúes y un baño y un juego de pelota y estuvo allí algunos años”<sup>330</sup>.

Desde luego, era un ritual practicado con asiduidad durante los periodos de preparación de los guerreros y, de alguna forma, era otra manera de vincular los aspectos netamente religiosos y simbólicos con el campo de batalla real.

#### **4.1.2. El *nguillatún* araucano**

El *nguillatún* es un ritual que tiene como fin rogar o invocar a los espíritus superiores mediante la realización de un sacrificio<sup>331</sup> que busca restablecer la armonía perdida o el orden cultural; de esta manera, las comunidades indígenas piden por las cosechas, por la lluvia o por cualquier calamidad que les preocupe; en particular si se cree que la situación ha estado originada por el descontento de los dioses<sup>332</sup>.

El investigador Tomás Guevara escribió a principios del siglo XX que el *nguillatún* era una de las fiestas de índole religiosa de los araucanos que sobrevivió al período de conquista y a la evangelización y, según sus estudios, era una tradición que creció en importancia si se considera la frecuencia con que se realizaron desde finales del siglo XIX, así como el hecho de que terminaran siempre con celebraciones populares<sup>333</sup>.

En este contexto, el *nguillatún* es una ceremonia rogativa de la que no se tuvo mucha información hasta el siglo XIX y aún se siguen realizando cuando las comunidades mapuches -herederos de los araucanos- necesitan pedir favores especiales a sus dioses y antepasados. Esta ceremonia la lidera la machi, que es la que actúa como chamán dentro de esta sociedad indígena, ya que debe interpretar los designios de la divinidad.

---

<sup>330</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán*, cit., p. 51.

<sup>331</sup> El tipo de sacrificio dependerá del favor solicitado; de ahí que se hiciera con personas, animales o especies. La sangre es considerada símbolo de vida.

<sup>332</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres...*, cit., p. 128.

<sup>333</sup> T. GUEVARA, *Psicología del pueblo araucano*, Santiago de Chile, 1908, p. 303.



Fig. 15. Representación actual de un *nguillatún*.

Como en toda ceremonia de rogativa se ofrecen sacrificios por creerse que la sangre es solicitada por los dioses debido a que era considerada como fuente de vida y de renovación de los ciclos de la naturaleza. A este respecto, existen datos históricos que demuestran la realización de sacrificios humanos<sup>334</sup>, aunque generalmente han sido negados u omitidos; en todo caso lo más habitual ha sido que este tipo de ritual se centrara en ofrendas de animales.

#### 4.2. Ceremonias de los indígenas antes del enfrentamiento

Todos los pueblos indígenas preparaban de una u otra forma a sus niños y jóvenes para cuando tuvieran que enfrentarse en el campo de batalla; esta formación a veces comenzaba desde la infancia como fue el caso de los aztecas que tenían unas escuelas llamadas *telpochcalli* donde educaban a los guerreros haciendo penitencias, rezando y meditando, lo que implicaba una profunda preparación espiritual antes del enfrentamiento.

La relación religión y guerra estaba en todos los preparativos realizados antes de los enfrentamientos; por ejemplo, los chichimecas efectuaban ceremonias de simulación de lo que sería el combate con el fin conseguir la protección y beneficios de los dioses; de ello es una muestra este fragmento extraído de la *Relación de Michoacán*:

“Acabada esta oración, nombrada todos los señores de sus enemigos por sus nombres a cada uno, y decía: Tú señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y deja algunos vasallos, para que tomemos en las guerras-, y así nombrada los sacerdotes y sacrificadores de los pueblos de los enemigos, que decían que estos tenían la gente puesta sobre sus espaldas, y así nombraba a todos los señores...”<sup>335</sup>.

<sup>334</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres*, cit., pp. 129-130 y 134.

<sup>335</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), cit., p. 204.

De esta forma, los guerreros realizaban esta especie de conjuro antes del combate utilizando los nombres de sus adversarios, puesto que creían que así obtenían el poder sobre sus vidas y de esa forma tenían la opción de capturarlos y ofrecerlos a los dioses de la guerra. También oraban a su dios Curicaueri para que enviase enfermedades a los pueblos enemigos que iban a conquistar.

Sin duda, la preparación psicológica de los guerreros era muy valorada por todas las comunidades indígenas, sobre todo si se tiene en cuenta que los nativos americanos no sólo combatían para obtener triunfos, sino que también lo hacían por sus dioses y sus antepasados, así como para lograr su propio sitio en la comunidad una vez que hubiesen muerto en el combate.

### 4.3. Ritos de inicio de la guerra

A pesar de que la guerra tiene en sí misma un componente de acción irracional e injustificada, suele ser un instrumento para cumplir con el objetivo de la expansión territorial y acostumbra a tener sus reglas y sus normas. En este contexto, los nativos americanos tenían sus formas de comunicar sus actuaciones a los aliados y también a sus enemigos; generalmente avisaban de sus intenciones mediante mensajes simbólicos. Un ejemplo de este tipo de comunicación lo encontramos, según relataba Hernando de Alvarado, en el mensaje de carácter bélico dado por los mexicas a los tepanecas con motivo de un suceso que habría ocurrido antes de la llegada de los españoles:

“Llegado el mensajero Tlacaeltzin en presencia de Tecocomoctli, rrey de tepanecas, díxole: “Rrey y señor, estéis en buena ora. Catad aquí que os <en>bía el rrey Ytzcoatl mexicano este pequeño presente con que satisfaze u<uest>ra tristeza y lágrimas, este *ticatl* (albayalde), y pluma, que es la señal de rrodela y dardos, que es tener en atención por onor de u<uest>ra persona y acatamiento, que él propio los aderecó para bos”<sup>336</sup>.

Ésta sería la manera en que los mexicanos avisaron que tomarían las tierras de los tepanecas, como finalmente lo hicieron. De igual modo, con el fin de señalar el inicio de un enfrentamiento armado, los indígenas también utilizaban una flecha ensangrentada que iba de pueblo en pueblo comunicando que el combate iba a comenzar. Además, existía la tradición de que por donde pasaba la flecha y su mensajero los guerreros no podían negarse a combatir. Una muestra de este tipo de prácticas fue atestiguada por el cronista Diego de Rosales que vivió con los araucanos durante más de treinta años:

---

<sup>336</sup> H. de ALVARADO TEZOMOC, *op. cit.*, p. 89.

“Mas quando quieren tratar de algún alzamiento y de volver a abrir la guerra, el Toqui general saca su acha de piedra, junta a los demás caciques y soldados, y clavando en el suelo su toqui, una lanza y algunas flechas, mata allí oveja a de la tierra, y con la sangre, en el corazón unta el toqui, la lanza y las flechas diziéndoles que beban de aquella sangre mientras les traen la sangre de sus enemigos, para que se harten de ella. Toman tabaco y echan vocanadas de humo incensando los instrumentos de guerra y invocando a sus caciques y soldados y difuntos y al Pillán, que juzgan que les es favorable contra sus enemigos”<sup>337</sup>.

Según sus creencias, el inicio de un nuevo período bélico tenía sus normas y ceremonias que debían ser respetadas si pretendían contar con el favor de los dioses en el campo de batalla. En este mismo sentido se pronunciaba el cronista Alonso de Ovalle:

“Se coloca al cautivo frente a su tierra... llueven lanzas sobre él y le levantan con ellas del suelo, o con una grande porra le abren la cabeza, y en un pensamiento se la cortan y se la clavan en una pica y cantan victoria con ella”.

“Dividen el corazón entre todos los caciques y capitanes, y unos se lo comen corriendo sangre y palpitando, y otros untan con la sangre las flechas y los toquis que están clavados en el suelo, y van dando vueltas alrededor los caciques, untando sus toquis y soplando hacia la tierra del enemigo, y luego clavan en los pedazos del corazón las saetas (dardos) y vuelven a cantar, tocando la flauta de la canilla y levantando la cabeza en un palo en medio de los cantores”.

“La última ceremonia fue traer un carnero negro y cortarle la cabeza y ponérsela al cuerpo del difunto en lugar de la suya, y con esto se fueron dejando trazada la fiesta principal, que de allí a un mes, que es hacer una borrachera en que se juntan todos a beber chicha y a bailar; y el que hace la fiesta hace de la cabeza del difunto, pelando el casco, un vaso en que beben los más principales, convidándose y brindándose a otros”<sup>338</sup>.

Nuevamente los rituales indígenas intentan recrear el triunfo frente al enemigo de una forma simbólica, intentando conjurar el futuro enfrentamiento. Con estas ceremonias procuran, además, animar a los guerreros para que a la vez se preparen espiritualmente por si les llegase la muerte en el campo de batalla.

#### **4.4. Ceremonia de la muerte de cautivos o prisioneros**

En varios apartados se ha estado aludiendo directa o indirectamente a los sacrificios humanos realizados para obtener favores de los dioses de la guerra, especialmente en el caso de los cautivos capturados en el campo de batalla. Estas prácticas las llevaron a efecto todas las culturas mesoamericanas y andinas y de ellas existen amplias referencias

---

<sup>337</sup> D. de ROSALES, *op. cit.*, tomo 1, p. 147.

<sup>338</sup> A. de OVALLE, *op. cit.*, tomo 2, pág. 279.

en las fuentes documentales de los primeros años de la conquista de América. Incluso desde época prehispánica las sociedades mayas, aztecas e incas tenían contempladas dentro de sus respectivos calendarios algunas fiestas dedicadas exclusivamente a celebrar la muerte de prisioneros de guerra en honor de los dioses o de los antepasados. En las citadas ceremonias participaban toda la comunidad, aunque las mujeres adultas y ancianas solían tener un papel protagonista. El cautivo de guerra era tratado con todo tipo de agasajos hasta el momento del óbito, incluso a veces se le daba casa y mujer hasta que se realizaba la ceremonia. No obstante, había otros pueblos como los chichimecas que efectuaban los sacrificios de manera más rápida; así, al menos, se desprende de lo expresado en la *Relación de Michoacán*:

“... y ponían miedo grande en los enemigos, y traían todos estos cativos a la ciudad de Mechoacán, donde los sacrificaban en los cúes de Curicaueri y Xarátanga, y los otros dioses que que tenían allí en la ciudad y por la provincia y guardaban los muchachos, y criábanlos para su servicio, para hacer sus sementeras”<sup>339</sup>.

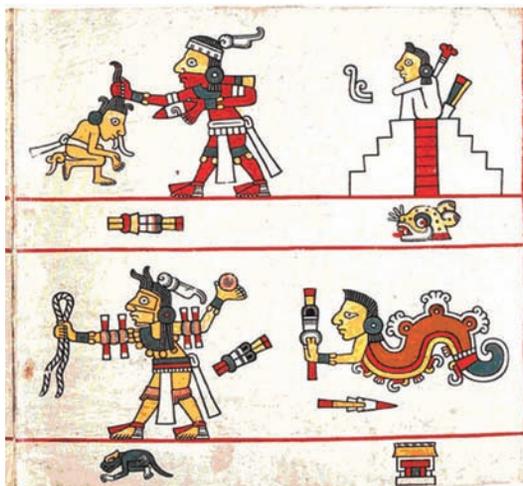


Fig. 16. Códice Laud (prehispánico). Representa diversos sacrificios dedicados a los dioses de la guerra. Como puede observarse, uno de los símbolos de la guerra sagrada consistía en dibujar a los prisioneros cogidos del pelo por otros guerreros.

Como se ha explicado anteriormente, aunque los prisioneros de guerra hubiesen sido incorporados temporalmente al pueblo que los capturaba no perdían su condición de esclavos y sabían que tarde o temprano terminarían siendo ofrecidos como sacrificio a los dioses.

<sup>339</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*, op. cit., p. 212.

## 4.5. Antropofagia ritual

Cuando se intenta estudiar la variable de la antropofagia ritual practicada por algunos pueblos americanos en la época pre y post hispánica existe una cierta tendencia a eludir este aspecto por considerarse a la luz de las creencias occidentales y católicas como una costumbre bárbara, por definirla suavemente. Pero es necesario entender que se trata de unos ceremoniales guerreros que tenían unas raíces mucho más profundas que el mero canibalismo; por tanto, no era cuestión únicamente de alimentarse o sentir el placer con comer carne humana, que también fue una conducta practicada por algunos pueblos americanos o de otros lugares del mundo. Por ello, en este apartado se trata de comprender y analizar las razones y formas en que se ejecutó este ceremonial por las distintas comunidades.

Para empezar es preciso aclarar que la carne humana no tenía que ser consumida cruda obligatoriamente; es más, la mayoría de las fuentes indican que se cocinaba de distintas formas o se asaba. En el caso de los aztecas comían especialmente los corazones de los cautivos para alimentar al dios supremo y de esta forma mantener el ciclo de la vida. Con posterioridad, cada parte del cuerpo estaba asignado a un grupo específico de la sociedad según su categoría; así una parte se repartía entre los sacerdotes, otra en la comunidad en general, incluso a las bestias les tocaba su ración. Durante el desarrollo de estas ceremonias no se desperdiciaba nada del cuerpo de un cautivo sacrificado; precisamente estos rituales fueron estudiados y descritos con detalle por Bernardino de Sahagún.

En cualquier caso, el final de los prisioneros de guerra era con frecuencia el sacrificio: ofrecer sus vidas a los dioses y también terminar siendo comidos por la comunidad; en concreto, en la crónica anónima de Michoacán se relata lo que se hacía con los niños, ancianos y heridos:

“Los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquellas carnes, y comíanselas”<sup>340</sup>.

Por su parte los incas también practicaron la antropofagia ritual aunque se advierte menos claridad en la documentación. Es evidente que hubo sacrificios humanos, pero al parecer sólo los sacerdotes la practicaron con algunas partes del cuerpo del cautivo como el corazón. Por ejemplo, los cronistas Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo citan este ritual entre los incas durante algunas ceremonias realizadas al Sol; sin embargo, algunos autores de mediados del siglo XVI niegan esta costumbre por considerársele bárbara y ajena a esta cultura tan civilizada.

---

<sup>340</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán* (1541), cit., p. 212.

Lo cierto es que leyendo detenidamente las fuentes de principios del siglo XVI aparecen evidencias de estos rituales guerreros en varios pueblos americanos. A este respecto es posible afirmar que los araucanos la practicaron con el fin de amedrentar a sus enemigos españoles, tal y como lo atestiguaba Gerónimo de Vivar:

“Año 1551, expedición de Gerónimo de Alderete... Allí delante de nosotros los hacen pedazos y los comían sin que los pudiésemos socorrer, y nos hirieron veinte españoles. Embarcamos con esta ganancia, aunque habíamos salido a tomar comida, mas ellos nos la defendieron muy bien”<sup>341</sup>.

“Año 1554... Hicieron mucho daño los indios con aquellos lazos que tengo dicho y los comían, de manera que podemos decir que esta gente bárbara fueron sepulcro de aquestos españoles”<sup>342</sup>.

Estas actitudes de los araucanos se explican básicamente por dos razones; por un lado, por el intento de disuadir al enemigo en el avance conquistador sobre sus tierras y, por otro, por el deseo que tenían de apoderarse de la fuerza de los españoles que les quitaban su libertad.

La antropofagia ritual ha sido objeto de diversos estudios, algunos más morbosos que otros, pero todos de alguna forma atestiguan que fue una realidad durante algunos períodos de la historia de muchos pueblos americanos. En este sentido, los tupinambas fueron ampliamente descritos por distintos viajeros de los siglos XVIII y XIX y, por ello, cuentan con análisis más detallados desde el punto de vista antropológico. El investigador Alfred Métraux afirmaba lo siguiente sobre los tupinambas:

“La sociedad tupinamba era eminentemente guerrera. La captura de prisioneros, su sacrificio y la ingestión de su carne eran los actos sucesivos de un drama ritual de profunda inclinación religiosa y social”<sup>343</sup>.

En el caso de los tupinambas toda la comunidad participaba de la ceremonia, siendo de esta forma integrados desde pequeños, de manera que succionaban sangre impregnada en los senos de sus madres o tomaban un poco de caldo donde se había cocido un dedo o una mano del prisionero. Evidentemente, este ritual no tenía como función la alimentación, puesto que su finalidad era tratar de recuperar de alguna forma a parte de los familiares que a su vez antes habían sido consumidos por los prisioneros sacrificados; es decir, por medio de esta práctica de carácter bélico la comunidad intentaba volver a estar completa y unida.

---

<sup>341</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán (1541)*, cit., p. 212.

<sup>342</sup> G. de VIVAR, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)*, Santiago de Chile, edición 1966, p.148.

<sup>343</sup> A. MÉTRAUX, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, 1973, pp. 35-68



Fig. 17. Los tupinambas dominaban casi todo el litoral brasileño a la llegada de los españoles. Los prisioneros de guerra eran capturados para ser sacrificados en rituales antropofágicos (Grabado en cobre de Theodoro de Bry, que ilustró el relato de los viajes de Hans Staden en Brasil, *America Tertia Pars...* 3v. de Grands Voyages, Frankfurt, 1592, p. 127).

¿Quiénes practicaban la antropofagia ritual y por qué razones?

Existen fuentes que demuestran la existencia de este ritual guerrero entre los mayas, aztecas, incas, caribes, chortegas, tupinambas, guaraníes, tribus chaqueñas, araucanos, etc. Lo hacían por razones religiosas, preferentemente como sacrificio a sus dioses; asimismo, a través de estas ceremonias creían que podrían vengar a sus antepasados capturados por tribus enemigas o adquirir la fuerza de sus adversarios, ya que pensaban que al ingerir a sus cautivos recuperaban de algún modo el espíritu de los antepasados.

#### **4.6. Celebración de las victorias**

Los triunfos en el campo de batalla también eran celebrados de forma ritual con bailes y cantos, dando gracias a la divinidad y a los antepasados por haberles favorecido con la victoria. Sin duda, estas ceremonias requerían de una vestimenta especial, acorde con la situación, que evocaran la figura de los dioses de la guerra y los símbolos de sus animales sagrados. Como muestra sirva el ritual efectuado con motivo de la victoria de los mexicas sobre los habitantes de Tepeaca, que fue narrado en estos términos por Alvarado de Tezozomoc:

“Y a la buelta de los mexicanos les binieron a recibir con triunfo de bitoria, bozinas, cornetas y muchos géneros de rrosas, perfumaderos. Y estos llevaron los biexos, <que> llevaban consigo sus basos de *piciete*, señal de biexos y padres de tan balerosos soldados, y detrás de los colodrillos atados los cavellos con cuero colorado *cuauhtalpiloni*, con sus rrodelas y bordones diferentes (cuauhtopilli). Estaban éstos en este camino a ringlera, los unos frontero de los otros, que en medio a de pasar el ejército mexicano, que éstos son llamados cuacuacuiltin, <que> tomaron éstos luego en medio a los presos esclavos <que> traían de la guerra, <que> heran naturales de los quatro pueblos”<sup>344</sup>.

En una sociedad de carácter expansionista como la de los mexicas, los triunfos eran celebrados por toda la comunidad en un momento en que los antiguos guerreros cobraban protagonismo como enlaces con los antepasados. Es destacable el hecho simbólico, tantas veces representado en los códices prehispánicos, de coger al prisionero de guerra por el cabello como representación de la pérdida de libertad.

En la mayoría de estas celebraciones bélicas se consumía chicha<sup>345</sup>, que era la bebida ritual por excelencia tanto en Mesoamérica como en la América andina. También solía ser tradicional la utilización de objetos obtenidos a partir de los cautivos: partes de los cuerpos de los guerreros tales como cabezas o calaveras y pieles. De ello es muestra la descripción de González de Nájera:

“Suelen traer algunos destes bárbaros en estos juegos (de celebración de una guerra), puestas máscaras de la piel seca y amoldada de los rostros españoles”<sup>346</sup>..... Hacen de las calaveras vasos para beber pintados de varios colores...”<sup>347</sup>..

Nuevamente la utilización de miembros de los propios cuerpos de los enemigos resultaba ser uno de los instrumentos rituales fundamentales para celebrar los triunfos, pues era la representación del poder obtenido y el recuerdo que quedaba para toda la comunidad.

#### 4.7. Acuerdos de paz y parlamentos de indios

Si se atiende a las creencias de los indígenas, incluso los acuerdos de paz eran decisiones promovidas por los dioses o antepasados como estrategia para ganar tiempo cuando los augurios no parecían positivos. De esta manera, los denominados parlamentos -reuniones

---

<sup>344</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 144.

<sup>345</sup> La chicha a la que se refieren las fuentes documentales como bebida ritual era un preparado de maíz fermentado elaborado generalmente por las mujeres de la comunidad. Dependiendo de la localidad que fuese, esta bebida ritual tenía distintos nombres como, por ejemplo, mudai entre los mapuches del sur de Chile.

<sup>346</sup> A. GONZÁLEZ DE NÁJERA, “Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile”, en J. Medina, *Cosas de la Colonia*, Santiago de Chile, 1889, p. 56.

<sup>347</sup> A. GONZÁLEZ DE NÁJERA, *op. cit.*, p. 56.

negociadoras- fueron utilizados en todas las comunidades nativas; generalmente solían ser activados por algún chamán que, según sus sueños o interpretaciones del deseo de los dioses, comunicaba la necesidad de hacer la paz. Como ejemplo de ello puede citarse, entre otros muchos, el parlamento de Quillín realizado en 1641, en el que los araucanos del sur de Chile pactaron la paz con los españoles tras la erupción del volcán Llaima en febrero del año anterior<sup>348</sup>, la cual fue interpretada como una premonición. A este respecto, el cronista Diego de Rosales expresaba el impacto que causó este desastre en los indios:

“En los indios de guerra, donde esto sucedió, causó un pavor tan profundo, que se persuadieron era castigo superior, por su reveldía, y interpretandolo contra sí, trataron de dar las pazes, porque no les sucediesen algunas desgracias, que juzgaron amenazarles con aquel suceso”<sup>349</sup>.

Con esta convicción los caciques de la región convocaron al marqués de Baydes para firmar el tratado de paz con el siguiente escenario:

“... Llegado se postraron a sus pies (del marqués de Baydes), y le dijeron de parte de su toqui general Lincopichon; como deseaban él y los suyos dexar las armas, y rendirlas a su rey, en manos de su Señoría, de cuya nobleza, y agrado esperaban ser recibidos con benignidad, y perdonados de lo passado, que si les daba licencia vendrían en persona a gozar de sus favores. El marqués grave y afable le respondió, que viniesse Lincopichon a verle, si venía de buena; que si no, que se estuviesse en sus tierras, que él le iría a ver a ellos. Y con esto los despidió”<sup>350</sup>.

Precisamente se pactó el fin de la guerra en ese momento y los araucanos entregaron libremente, en señal de sus buenas intenciones, a cautivos españoles de ambos sexos que tenían retenidos en distintas tribus de la cordillera sin pedir nada a cambio. Este suceso impactó a los contemporáneos del hecho debido a la estrecha relación que se percibió entre la religiosidad y el desenlace de los conflictos bélicos. Este parlamento trajo como consecuencia la delimitación de una frontera que reconocerá la autonomía de los indígenas ubicados al sur del río Bío-bío y la independencia de esos territorios; esta situación se mantendría durante todo el período colonial hasta la incorporación de la Araucanía a la República de Chile en 1883.

A pesar de la leyenda de la continuidad de la Guerra de Arauco en esta zona de América, la frontera del Bío-bío con toda su diversidad y complejidad tuvo gracias a los parlamentos de españoles e indios diferentes períodos de tranquilidad y de intercambio que nutrieron el mestizaje y la riqueza cultural de esta región. Esta herramienta negociadora también se observa en otras zonas fronterizas de México y del norte de la actual República Argentina con los indios del Chaco.

---

<sup>348</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Historia eruptiva de los volcanes hispanoamericanos (siglos XVI al XX)*, pp. 107-109.

<sup>349</sup> D. de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*. Segunda edición, Tomo 1, editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1989, p. 191.

<sup>350</sup> D. de ROSALES, *op. cit.*, Tomo II, pp. 1112-1113.

## 5. Prácticas de los indígenas en los períodos bélicos

### 5.1. Guerreros representados o vestidos como animales sagrados

El estilo guerrero de los mayas quedó plasmado principalmente en los códices y en los restos arqueológicos; en efecto, en ellos se representaban a los soldados indígenas evocando jaguares, águilas y venados, entre otros animales, así como las armas, escudos y amuletos. La mayoría de ellos eran elementos simbólicos de la guerra sagrada.



Fig. 18. Representación de Tepeyollotl (dios maya, “corazón de las montañas”) como personificación del jaguar. Códice Zouche Nuttall.

Parece evidente que el hecho de vestirse como sus animales sagrados representaba la fuerza de éstos y todo el significado místico existente en sus respectivas cosmovisiones. En este sentido, en las *Crónicas de los Reinos de Chile* de Jerónimo de Vivar de 1558 se evoca la vestimenta de los araucanos que llevaban elementos rituales para obtener, según ellos, un mejor rendimiento en el campo de batalla:

“Cuando vienen a pelear en sus escuadrones por buena orden y concierto, que paréceme a mi que aunque toviesen acostumbrado la guerra con los romanos, no vinieran con tan buena orden... Tienen una armadura que les llega a la rodilla. Hácenla de pescuezos de ovejas o carneros cosidos unos con otros y son tan gruesos como cuero de vaca... Hacen de lobos marinos que también son muy gruesos. Llevan una celada en la cabeza que les entra hasta debajo de las orejas, del mismo cuero, con una cobertura para el ojo izquierdo... Y encima de estas celadas por bravosidad llevan una cabeza de león, solamente de cuero y dientes y boca, de tigres, zorras y de gatos y de otros animales que cada uno es aficionado... Y llevan detrás sus plumajes”.

La religiosidad y este tipo de simbolismos que practicaban los guerreros antes de llegar al enfrentamiento con el enemigo eran complejos y demuestran, una vez más, la estrecha relación que se daba entre la guerra y la religión entre los indígenas americanos.

## 5.2. Vestidos como los dioses de la guerra

Si los indígenas americanos utilizaron las pieles, huesos y plumas de sus animales y aves sagrados para conseguir victorias en las batallas, con mayor razón tratarían de identificarse con la representación de sus divinidades. Así, según la categoría que cada guerrero tenía en la sociedad a la que pertenecía, podía acceder a llevar diversos atuendos “protectores” durante los enfrentamientos con los enemigos.

En este contexto, los gobernantes aztecas llevaban distintas variantes del traje del dios del centro de México, llamado Xipe Tótec, asociado a la guerra y a la conquista. Según Tezozomoc, Xipe Tótec significaba etimológicamente “Nuestro señor dueño de la piel”. Sus ayudantes eran denominados xipeme y participaban activamente en el festival de *Tlacaxipehualiztli* (el desollamiento de hombres), donde portaban trajes menos completos sin tocados de plumas de espátula.



Fig. 19. Imagen de Xipe en el Códice Florentino de Sahagún. Libro primero.

Por su parte, Bernardino de Sahagún afirmaba que el traje de Xipe Tótec consistía en una pintura facial de codorniz, “hule en los labios”, una corona puntiaguda *yopi*, una piel humana desollada, plumas sueltas en su cabeza, orejeras de oro, una falda de hojas de zapote, cascabeles, un escudo con círculos concéntricos y una vara sonaja.



Fig. 20. Xipeme del festival de Tlacaxipehualiztli. Códice Florentino.

El escudo (*chimalli*) de los gobernantes tenía un motivo tripartito, a diferencia de las imágenes del dios que poseía un escudo con círculos concéntricos piel de jaguar y símbolos de jade. Su única representación prehispánica en color está en el Tonalamatl Aubin (Códice Aubin).



Fig.21. Representación en color de un gobernante vestido de Xipe Tótec.  
Códice Aubin (época prehispánica).

Motecuhzoma Xocoyotzin portaba este mismo escudo en el Códice Vaticano A “Ríos”, donde el futuro gobernante también lleva un traje de Xipe. Otro escudo similar al de los gobernantes vestidos de Xipe Tótec, de origen prehispánico, está esculpido en la llamada Piedra Chimalli que ahora se encuentra en Cuernavaca (México). Algunos autores han asociado la realización del tallado de esta piedra con la muerte de Motecuhzoma Ilhuicamina (ca. 1470) y la entronación de Axayacatl, quien fue uno de los primeros gobernantes aztecas de los que se menciona el uso del traje de batalla de Xipe.

De la misma manera que en algunas ocasiones los guerreros vestían como sus dioses, también acostumbraban a llevar los ídolos que les representaban al campo de batalla a modo de protección, incluso en los tiempos de la conquista. De este hecho daba cuenta la crónica anónima de Michoacán de 1541:

“Y los indios de Mechuacán iban a la guerra con sus dioses vestidos como ellos solían en su tiempo, y sacrificaron muchos de aquellos indios y no les decían nada los españoles”<sup>351</sup>.

Si se tiene en cuenta que estos indígenas ayudaron a los españoles a reforzar su ejército con nuevos efectivos se puede comprender que éstos consintieron que siguieran practicando sus rituales ancestrales con objeto de poder anexionarse las tierras de Colima.

---

<sup>351</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán (1541)*, op. cit., p. 283.

### 5.3. Utilización de plumas de aves consideradas sagradas

La mayoría de las culturas prehispánicas consideraban las plumas de algunas aves como verdaderos tesoros, ya fuera por sus colores, texturas o por el significado religioso que se les asignaba. De este modo surgió en diversos pueblos mesoamericanos y andinos, ya desde época prehispánica, una verdadera cultura plumaria que alcanzó distintos niveles dependiendo del fin de los objetos fabricados: vestimenta o adornos de los dioses, atuendos para los gobernantes, decoración o elementos que portaban los guerreros durante los enfrentamientos bélicos. Entre las plumas más cotizadas se encontraban, por ejemplo, las de quetzal, que adornaban la vestimenta de la mayoría de los dioses principales de los mayas.

Los aztecas también apreciaban las plumas para sus trajes ceremoniales y para los ropajes de sus divinidades, así como para los adornos de sus gobernantes principales. Esta costumbre tan arraigada en los pueblos indígenas era practicada desde tiempos ancestrales, aunque al parecer el arte de las “plumas ricas” data del tiempo en que los aztecas conquistaron las provincias de Anahuac<sup>352</sup>; éste sería el inicio de un oficio muy reconocido por los mexicas y que sería llevado a efecto por el gremio de los amantecas, conocidos como “labradores oficiales de plumas”<sup>353</sup> o “artistas de las plumas finas”<sup>354</sup>.

Por otra parte, los aztecas no sólo valoraban las plumas de colores vistosos sino también las que provenían de aves simbólicas como águilas o cuervos; de estas últimas estaba decorada la espalda del traje de Quetzalcóatl<sup>355</sup>. Además, es necesario indicar que entre las joyas de los dioses y gobernantes se solían incluir las “plumas ricas” con el fin de darles mayor belleza y significado; en este sentido el oro no tenía para los indígenas el valor que le daban los españoles, pues no era moneda de cambio; sin embargo, las plumas, la sal y algunas hierbas medicinales y alucinógenos utilizados en las ceremonias guerreras llegaron a ser valiosas “monedas” de cambio entre las tribus americanas.

Del mismo modo, los mayorunas o barbudos amazónicos mantenían comercio de papagayos con otras tribus, aún enemigas, pues utilizaban penachos de ellas. Otras comunidades que las empleaban para su adorno eran los jíbaros-canelos; igual sucedía con los tupinambas brasileños que hacían adornos corporales con la porción amarilla del plumaje del tucán<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup> La provincia de Anahuac corresponde a la tierra situada cerca del agua. Así se llamaba primeramente al valle mexicano ocupado en gran parte por las lagunas; y así se alude a éstas y no al mar, pues los mexicanos llegaron hasta la costa más tarde, cuando ya estaba formado el nombre de Anahuac. J. BUSCHMANN, “De los nombres de los lugares aztecas (1835)”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo 8, N° 5, 1860, p. 33.

<sup>353</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 663.

<sup>354</sup> T. de MOTOLINIA, *op. cit.*, p. 395.

<sup>355</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 955.

Por su parte, los incas utilizaban especialmente las plumas del picaflor -según ellos un pájaro sagrado-; con ellas confeccionaban la *masca paycha* o corona del emperador inca. El picaflor o colibrí., aparte de tener unas plumas delicadas y de colores que se asemejan a los rayos del sol era considerado en los Andes como el “mensajero de los dioses”.



Fig. 22. El inca Manco Capac con su vestimenta guerrera y su borla real o *masca paycha*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, t. 29, pág. 79.



Fig. 23. El onceavo inca Guayna Capac, según Guaman Poma de Ayala “tenía su selada *uma chuco* de azul *anas pacra* y su *masca paycha* y su *chambi* y *uallcanca*”. Manco Capac, *op. cit.*, p. 106.

Por su parte, los guerreros araucanos del sur de Chile utilizaban penachos de plumas de águila para, según ellos, ser más veloces en el campo de batalla.



Fig. 24. Vestimenta de los guerreros araucanos según la crónica de Diego de Ocaña, 1600.

Sin duda, los indígenas se pintaban el cuerpo con motivo de los enfrentamientos armados, especialmente con rojo y negro; además cada color representaba una dirección de los puntos cardinales: Norte (blanco), Sur (amarillo), Este (rojo) y Oeste (negro). En efecto, el rojo y el negro fueron los colores por excelencia de la guerra en Mesoamérica y en la América andina.

Por otro lado, entre los jíbaros se aprecia el carácter de protección mágica concedido a la pintura corporal y facial; asimismo, el color rojo (asociado a las prácticas guerreras) se utilizaba también contra enfermedades, en relación con la brujería, como amuleto amoroso y para obtener beneficios en la caza. Por último, la práctica de la pintura es también antigua entre los omaguas, ticunas y pebas en la región amazónica<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> V. PATIÑO, V., *op. cit.*, cap. 7 del tomo 4.

#### 5.4. Otros rituales relacionados con los conflictos bélicos

Los indígenas americanos tenían la creencia generalizada de que si poseían una parte de sus enemigos (huesos, dientes, cráneo, u otros miembros del cuerpo) o, incluso, parte de sus atuendos o vestimentas (sombreros, espadas o escudos) de alguna forma se apoderaban de la fuerza que éstos tuvieron en vida. Esta realidad no deja de ser paradójica en cuanto que supone la admiración y respeto por quienes han sido sus adversarios y a quiénes se intenta emular mediante sus objetos personales. Por ejemplo, los tupinambas utilizaban los dientes de sus enemigos para hacer collares; de igual modo, los ticunas amazónicos danzaban alrededor de la cabeza desprendida del cuerpo en señal de victoria<sup>358</sup>.

La reducción de cabezas era otra forma mediante la cual pensaban que se apoderaban del enemigo; una muestra de esta práctica se encuentra entre los jíbaros de la Amazonia ecuatorial. Las cabezas humanas reducidas son miniaturas con piel gruesa oscura (a partir de 2,5 mm.) y no tienen huesos en su interior, pero la piel y el cabello están bien preservados; por lo general la boca está cosida y son llevadas con cuerdas.

También se han utilizado en otros lugares de América las cabezas trofeo que se distinguen por un hueco en la frente y en la parte inferior del cráneo; hay ejemplos de cabezas con y sin piel y cabello. A veces, es el caso de la cultura Nazca, se usaron espinas de cactus para cerrar los labios.

## 6. Comentarios finales

Después de realizado este estudio es evidente que en los indígenas americanos hubo una estrecha relación entre guerra y religión. Para ellos los conflictos armados eran un estilo de vida conectado con sus creencias en dioses que -según ellos- les mandaban diferentes señales que a su vez eran interpretadas por los intermediarios celestes -chamanes, agoreros o sacerdotes indígenas-. Por su parte, los españoles, al igual que los indígenas, recurrieron a sus divinidades para solicitar favores en el campo de batalla y de esta forma demostrar a los indígenas el apoyo celestial a la conquista del Nuevo Mundo. La supuesta presencia del Todopoderoso, de la Virgen y de los santos en los acontecimientos bélicos también servía como argumento para consolar a la tropa que muchas veces caía en el desánimo y en la pérdida de moral, tal vez por encontrarse en un territorio indómito y alejado de sus familias.

---

<sup>358</sup>ibidem.

Cuando se estudian los enfrentamientos armados en América y se relaciona con la preparación de unos y otros, queda al descubierto la espiritualidad del ser humano, ya que éste tiende casi siempre, especialmente en situaciones límites como la guerra, a apoyarse en supuestos espirituales como la divinidad, los sueños o los oráculos. Es evidente que los seres humanos ponen su confianza en poderes extraordinarios que van más allá de lo tangible y que de alguna forma les hace sentirse trascendentes; en el caso de los indígenas la valentía y las buenas acciones en vida los llevaba a alcanzar incluso la divinidad si la colectividad así lo estimaba. Por su parte, los españoles decían luchar por su dios y su rey para alcanzar la vida eterna.

Sin duda, la relación entre religiosidad y guerra fue una realidad en la cosmovisión indígena americana y de ello dan fe los distintos rituales y prácticas que éstos hacían antes, durante y después de los enfrentamientos; todo ellos suficientemente documentados en las diversas fuentes reseñadas en esta investigación.

Por último, ambos colectivos -indios y europeos- sentían la necesidad de apoyarse no sólo en la idea abstracta de sus dioses, sino también en los símbolos que les daban fuerza y valor en el combate. No obstante, este encuentro entre dos “mundos” distintos quedó plasmado en conflictos armados, muertes y sufrimientos, que con frecuencia fueron fruto de la desconfianza, la ambición y la intolerancia que podía observarse en las relaciones entre hispanos e indígenas americanos.