



“La inserción cultural del otro”

p. 103-196

*Obras de Miguel León-Portilla. Tomo I
Pueblos indígenas de México.*

Autonomía y diferencia cultural

Miguel León-Portilla

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional

2003

VI + 312 p.

ISBN 968-36-9538-8 (obra completa)

ISBN 968-36-9539-6 (volumen I, pasta dura)

ISBN 968-36-9540-X (volumen I, rústica)

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de junio de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libro/s/412/pueblos_indigenas.html

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



III. LA INSERCIÓN CULTURAL DEL OTRO





1. TESTIMONIOS NAHUAS SOBRE LA CONQUISTA ESPIRITUAL*

Sabemos que, entre los sobrevivientes a la conquista, hubo sabios indígenas que con vigorosa expresión pusieron por escrito sus propios testimonios acerca de ella. En el caso de las gentes de idioma náhuatl tales textos son particularmente abundantes: algunos los hemos incluido en *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*.¹

Nos interesa ahora investigar lo que también manifestaron varios *tlamatinime*, sabios o antiguos sacerdotes, respecto de la religión cristiana que comenzó a implantarse a través de la llamada “conquista espiritual”. Nuestro estudio se circunscribe a la región del antiplano central durante el siglo XVI y principios del XVII. Reconocemos que la investigación sobre este tema presenta especiales dificultades. En lo que toca a manifestaciones de aceptación o rechazo de la nueva religión entre los indígenas, son abundantes los testimonios de los cronistas españoles, en especial de los religiosos. En cuanto se refiere a expresiones netamente indígenas, bien sea en favor o de crítica y repulsa, las fuentes, aunque más limitadas, no son escasas. De hecho hemos reunido un conjunto de textos sobre este asunto, algunos de ellos hasta ahora inéditos y bastante reveladores.

Al ofrecer la transcripción y análisis de los materiales que de diversas formas reflejan los varios puntos de vista indígenas acerca del cristianismo, adoptamos el siguiente procedimiento:

1. Como paso preliminar, nos fijaremos en lo que manifestaron sobre esto varios frailes misioneros, sobre todo a lo largo del siglo XVI. Como veremos, a través de algunas de sus afirmaciones más representativas, la idea prevalente, en especial durante la primera mitad del siglo XVI, es la de una amplia aceptación del cristianismo por parte de los nativos. De tiempos posteriores (segunda mitad del XVI y principios del XVII), provienen opiniones muy distintas, debidas también a misioneros, que denotan serias dudas sobre la conversión

* *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1974, v. 11, p. 11-36.

¹ León-Portilla, *Visión de los vencidos*, UNAM, 1959.



formal de no pocos indígenas y que describen incluso algunas de las actitudes y puntos de vista de éstos frente a la nueva religión.

2. A continuación atenderemos al análisis de los testimonios nativos. Adoptando un criterio lo más objetivo que nos ha sido posible, damos cabida a muy amplia gama de expresiones indígenas en relación con el cristianismo. Por una parte hemos encontrado textos que implican diversas maneras de aceptación. Por otra, aducimos asimismo las expresiones, relativamente frecuentes, de nativos sobrevivientes a la conquista que se muestran hostiles a la nueva religión y aun llegan a hacer críticas específicas de la misma.

Por razones de espacio, hemos tenido que prescindir aquí de algunos de los materiales que tenemos reunidos sobre esta materia. Repetimos, en consecuencia, que los ejemplos que habremos de valorar constituyen sólo una muestra. La complejidad del tema que nos ocupa y la relativa abundancia de las fuentes, abren la posibilidad de una investigación más amplia que posteriormente deseamos llevar a cabo. Pensamos al menos que esta exposición sumaria será prueba de la existencia de diversos puntos de vista indígenas ante el hecho de la conquista espiritual.

I. Opiniones de misioneros sobre actitudes indígenas ante el cristianismo

De las primeras décadas que siguieron a la conquista militar provienen no pocos testimonios que reflejan la que nos atrevemos a llamar euforia de los misioneros a propósito de las conversiones que piensan haber logrado. Citaremos aquí sólo tres pareceres, debidos a fray Pedro de Gante, a Motolinía y a otro grupo de franciscanos, entre los que estuvieron Jacobo de Tastera, Martín de Valencia, Francisco Jiménez y Luis de Fuensalida.

Comencemos por lo que escribió Gante, el 27 de junio de 1529, a los padres y hermanos de la provincia de Flandes. Entre otras cosas dice:

Mas ahora, gracias a Dios han comenzado muchos a seguir el orden natural, y convertidos ya al cristianismo, piden con grande ansia el bautismo y confiesan sus pecados.

En esta provincia de México he bautizado, con otro compañero, más de doscientos mil, y aun tantos, que yo mismo no sé el número. Con frecuencia nos acontece bautizar en un día catorce mil personas, a veces diez, a veces ocho mil...²

² Gante, en García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 1954: 103.

Bien conocido es, por otra parte, lo que sobre igual tema, con particular énfasis en el número de bautizados, consignó Motolinía en su *Historia de los indios de Nueva España*. Así, en un lugar de ella, encontramos lo siguiente:

Yo creo que, después que la tierra se ganó, que fue el año de 1521, hasta el tiempo que esto escribo, que es en el año de 1536, más de cuatro millones de ánimas se bautizaron y, por dónde yo lo sé, adelante se dirá.³

Justamente unos cuantos párrafos después discurre fray Toribio sobre los hechos que, a su juicio, dan fundamento a su anterior afirmación. Recuerda allí que por esa misma fecha había en la Nueva España cerca de sesenta sacerdotes franciscanos, a los que añade otros veinte, que habían muerto, e igual número de los que habían regresado a España. Admite a su vez que “de los sesenta que al presente son este año de 1536”, hay que sacar veinte que no han bautizado por ser nuevos en la tierra o por no saber la lengua. De los cuarenta que quedan debe reconocerse, según Motolinía, haber bautizado cada uno cien mil o más, “porque algunos de ellos hay que han bautizado cerca de trescientos mil...” Su conclusión es que en verdad “serán hasta hoy en día bautizados cerca de cinco millones”.⁴

Pero más abajo, extendiendo su consideración a los que llama “pueblos del Mar del sur”, no se muestra satisfecho con la cifra anterior y, ampliando otra vez sus cálculos, sin titubeos llega a escribir lo siguientes: “Por manera que a mi juicio y verdaderamente serán bautizados en este tiempo que digo, que serán quince años, más de nueve millones de ánimas de indios”.⁵

Una última muestra de esta que hemos llamado euforia de los primeros evangelizadores nos la proporciona la carta de fray Jacobo de Tastera y de otros religiosos —algunos de cuyos nombres ya mencionamos—, dirigida al emperador Carlos, desde el convento de Huexotzinco, el 6 de mayo de 1533. En este caso, más que alusiones a cifras, encontramos nuevas ponderaciones de la forma extraordinaria en que los naturales, sobre todo los más jóvenes, han recibido el cristianismo:

¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano e de órgano e contrapunto, hacen libros de cantos,

³ Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, México, 1941, p. 188.

⁴ Motolinía, *op. cit.*, p. 121

⁵ Motolinía, *ibid.*, p. 121.

enseñan a otros la música, el regocijo del canto eclesiástico en ellos está principalmente; e predicán al pueblo los sermones que les enseñamos, e dicenlo con muy buen espíritu; la frecuencia de las confesiones con sollozos e lágrimas, la confesión pura y simplicísima, la enmienda junta a ella, *nos qui contractavimus de verbo vitae* [nosotros que hicimos pacto de la palabra de salvación] lo sabemos, y ese soberano Dios, que obra milagros escondidos en sus corazones, lo sabe, e aun en los actos de fuera lo podrán ver aquellos a quien ignorancia o malicia no ciega.⁶

No nos alargaremos aquí en comentarios sobre estos tres testimonios. A las claras muestran que efectivamente existía en el ánimo de aquellos primeros frailes una actitud a todas luces optimista, tanto en lo referente al número de conversos, como a las formas de aceptación del cristianismo. Veamos ahora, según el procedimiento adoptado, lo que años más tarde manifestaron otros varones igualmente distinguidos sobre lo que ellos habían podido constatar en esta materia.

Los textos que presentamos, de entre otros muchos que podrían traerse a colación, datan de la segunda mitad del siglo XVI y de principios del XVII. Sus autores son Bernardino de Sahagún, Diego Durán y Jacinto de la Serna.

En el prólogo al libro IV de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que versa sobre el arte adivinatorio de los antiguos mexicanos, hallamos como en síntesis lo que pensaba Sahagún de la conversión de los naturales. Y de paso diremos que resulta casi inexplicable que dicho prólogo, bastante extenso, no aparezca incluido en las modernas ediciones de la obra de Sahagún. Por ello tenemos que citarlo en la transcripción que de él hizo García Icazbalceta y que hemos confrontado con el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de México:

No se olvidaron [los primeros evangelizadores] en su predicación, del aviso que el Redemptor encomendó a sus discípulos y apóstoles cuando les dijo: *estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut culumbae*: sed prudentes como serpientes y simples como palomas. Y aunque procedieron con recato en lo segundo, en lo primero faltaron, y aun los mismos idólatras cayeron en que les faltaba algo de aquella prudencia serpentina y así, con su humildad vulpina, se ofrecieron muy prontos al recebimiento de la fe que se les predicaba. Pero quedáronse solapados en que no detestaron ni renunciaron a todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes, como

⁶ *Cartas de Indias*, 2 v., Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, p. 65.

ellos mostraban, sino como fictos, que recibían aquella fe sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses. Esta paliación no se entendió a los principios, y la causa potísima de ella fue la opinión que los dichos predicadores tomaron de su perfecta fe, y así lo afirmaron a todos los ministros del Evangelio que sobrevinieron a predicar a esta gente...

A todos nos fue dicho (como ya se había dicho a los padres dominicos) que esta gente había venido a la fe tan de veras, y estaban casi todos bautizados y tan enteros en la fe católica de la Iglesia Romana, que no había necesidad alguna de predicar contra la idolatría, porque la tenían dejada ellos muy de veras. Tuvimos esta información por muy verdadera y milagrosa, porque en tan poco tiempo y con tan poca lengua y predicación, y sin milagro alguno, tanta muchedumbre de gente que se había convertido... Hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva Iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua que tenían, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía, tomaban por dios al dios que traían los recién llegados, y de esta manera dicen que Tezcatlipuca es el dios de los de Tlalmanalco, porque le trujeron consigo, y Huitzilopochtli es el dios de los mexicanos, porque le trujeron consigo...

De esta manera se inclinaron con facilidad a tomar por dios al Dios de los españoles, pero no para que dejasen los suyos antiguos, y esto ocultaron en el catecismo cuando se bautizaron, y al tiempo del catecismo, preguntados si creían en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, con los demás artículos de la fe, respondían *quemachca*, que sí, conforme a la conspiración y costumbre que tenían; y preguntados si renegaban de todos los otros dioses que habían adorado, respondían también *quemachca*, que sí, paliadamente y mentirosamente...

... y así esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada.⁷

No es ciertamente éste el único lugar en que Sahagún se expresa en términos como éstos. No siendo posible recargar de citas este trabajo, hacemos referencia al menos a su “Adición sobre supersticiones”, incluida, a modo de apéndice, al final del libro X de su *Historia*.⁸

Amplia es igualmente la cosecha de expresiones de duda sobre una entera conversión de muchos de los nativos en la obra del dominico Diego Durán. Los párrafos que aquí transcribimos son un ejemplo. Tratando del

⁷ Sahagún, en García Icazbalceta, *op. cit.*, 1954: p. 382-383.

⁸ Sahagún, *Historia general...*, 1956: IV, p. 350-361.



modo como celebraban los naturales algunas fiestas de la religión cristiana, insiste en que con ocasión de ellas perduraban solapadamente los antiguos ritos. A este respecto escribe:

Hoy en día los usan [el ritual pagano] en algunas solemnidades, particularmente en la fiesta de la Ascensión y en la del Espíritu Santo, que caen por mayo, y en algunas que corresponden a sus antiguas fiestas. Véolo y callo porque veo pasar a todos por ello, y también tomo mi báculo de rosas como los demás y voy considerando la mucha ignorancia nuestra...⁹

Y hablando más en general sobre la que considera actitud fingida de los indios en las festividades del cristianismo nota:

Informaré de lo más esencial y más necesario al oficio de los ministros, lo cual es nuestro principal intento advertirles la mezcla que pueda haber acaso de nuestras fiestas con las suyas que, fingiendo éstos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremeten y mezclan y celebran las de sus ídolos, cayendo el mismo día. Y en las ceremonias mezclarán su antiguo rito, lo cual no será maravilla si se hiciese agora... Fingiendo ser a Dios aquel regocijo, como su objeto sea el ídolo. No me osaría determinar en un juicio tan temerario si no tuviésemos mucho temor de ello y aviso de algunos... No estamos ya tan ciegos e ignorantes como lo hemos estado hasta aquí.¹⁰

Después de tales consideraciones de Durán, podrían citarse algunas explicaciones que, de la supervivencia de las idolatrías y la poca raíz del cristianismo entre los indios, dieron hombres como Jerónimo de Mendieta y Bartolomé de las Casas. Si para el primero una de las causas debía hallarse en el pésimo ejemplo y en los abusos de no pocos de los españoles que convivían con los naturales, para el segundo, en cambio, la razón principal estaba en las formas que se habían adoptado en el proceso de traer a los nativos a la nueva religión. A juicio de fray Bartolomé, el que tenía por “único modo de conversión” distaba por completo de la casi meteórica imposición de la nueva fe y suponía en realidad un lento camino de enseñanza y persuasión, invitando y atrayendo, según sus propias palabras, “como la lluvia y la nieve bajan del cielo, no impetuosa, no violenta, no repentinamente, con suavidad y blandura...”¹¹

⁹ Durán, 1867-1880: II, 102.

¹⁰ Durán, 1867-1880: II, 79-80.

¹¹ Las Casas, 1942: 95.

Alejados de tal forma de pensar se encontraban ciertamente no pocos de los contemporáneos de Las Casas, al igual que otros eclesiásticos, ya entrado el siglo XVII, que llegaron a escribir obras dirigidas —como sus mismos títulos lo indican—, a lograr la más completa “extirpación de las idolatrías”. Tal es el caso, entre otros, de Jacinto de la Serna que concluyó hacia 1636 un *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. Éste, que había sido cura de Xalatlaco, en el Valle de Toluca, al insistir en que aún entonces, después de más de un siglo de vida novohispana, persistían las antiguas creencias, dio principio al primer capítulo de su libro con la siguiente apreciación:

...habiendo tantos años que, con la venida de los españoles, que fue el año de 1521, aportó a esta Nueva España la luz del Evangelio, se pudiera con razón pensar que, así como las tinieblas de la noche se destierran con la venida del sol a nuestro hemisferio, así las tinieblas oscuras de la infidelidad e idolatría se habían totalmente desterrado con la luz y conocimiento del verdadero sol de justicia, Cristo Señor Nuestro.

Pues, después de tanta luz, de tanta predicación y trabajos, habiendo de estar llenos de luz, están metidos en tan oscuras tinieblas... Y habiéndose de esperar de ellos que eran ya hijos de la luz, se ve por experiencia que lo son de tinieblas; pues brotan en ellos las tinieblas de la idolatría, que tienen y han tenido encubierta, que ésta nunca la han dejado, sino que desde, que a los principios se les predicó la fe, la tienen...

Y pasan más adelante, que tienen sus tinieblas por luz; pues tienen por tan necesarias sus supersticiones e idolatrías que, sin ellas, no les sucederá ninguna cosa bien; y la razón, que de esto dan es: *Can iuh otechilhuitiaque in huehuetque, totahuan, tocalhuan*. Porque no los dejaron dicho así los viejos antiguos, padre y abuelos nuestros. Y hacen tanta fuerza en esta tradición, que viene de padres a hijos, que muestran gran sentimiento cuando ven que se va olvidando, y dicen: *¿Auh quen? ¿Cuix ilcahuiz, cuix polihuiz in otechmachtitiaque huehuetque? ¿Pues, cómo? ¿Háse de olvidar y perder lo que nos dejaron enseñando los viejos antiguos? Pareciéndoles que es ésta bastante razón y, convencidos de ella, aprenden las ceremonias, y supersticiones que son tantas que no hay cosa, oficio, o granjería para la qual no haya que aprender...*¹²

Con la mirada puesta en la extirpación de las idolatrías, Jacinto de la Serna no sólo reconoció la supervivencia de las que llamó “tan oscuras tinieblas” sino que recogió incluso expresiones en náhuatl que son en sí formas de expresión del pensamiento indígena empeñado

¹² De la Serna, s. f.: 62.



en preservar lo antiguo. Y no fue De la Serna, ya entrado el siglo XVII, el único en percibir semejante realidad. Testimonios parecidos hay en los trabajos de autores como fray Juan de Torquemada, Hernando Ruiz de Alarcón y Pedro Ponce.

La serie de pareceres presentados hasta aquí, implica de hecho una cierta manera de confrontación. Por una parte están los testimonios de hombres como Gante, Motolinía y el grupo de los otros franciscanos que hablaron con euforia de la portentosa conversión de millones de indios. Por otra, tenemos las afirmaciones de aquellos que, durante la segunda mitad del XVI y principios del XVII, no sólo pusieron en tela de juicio haberse alcanzado tales frutos sino que resueltamente afirmaron que aún estaba vivo el viejo paganismo. Como lo notó fray Bernardino de Sahagún, había faltado en gran medida “la prudencia serpentina”, y paliadamente habían perdurado los ritos y creencias, inspiración del demonio. Su juicio, aunque podrá parecer extremo a muchos, debe, sin embargo, ser tomado en cuenta: “Así esta iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía muy lastimada y arruinada”.¹³

Teniendo delante estas apreciaciones, pasaremos ya al análisis y valoración de lo que llegaron a expresar los propios indígenas acerca de la religión que, a partir de la conquista, con tanta fuerza se les volvía realidad presente.

II. *Las expresiones indígenas en relación con el cristianismo*

Incansable había sido ciertamente la actividad de quienes, como Gante y los doce primeros franciscanos, se entregaron a aprender las lenguas indígenas, al establecimiento de escuelas, hospitales, iglesias y conventos para hacer posible la implantación de la fe cristiana en un mundo que, inevitablemente, se presentaba a sus ojos, no exentos de medievalismo, como antiguo campo de idolatrías inspiradas por el demonio. Si se toma en cuenta además que muchos de esos apostólicos varones fueron defensores natos de los indios frente a los abusos de que con frecuencia eran víctimas, cualquier forma de condenación apriorística de sus trabajos sería ciertamente resultado de radical ignorancia del momento histórico en que les tocó vivir. En este sentido creemos que podemos hacer nuestras las palabras de Robert Ricard que, en las conclusiones de su libro *La conquista espiritual de México*, escribió: “Muy extraviado andaría

¹³ Sahagún, en García Icazbalceta, 1954: 383.



quien nos atribuyera el designio de denigrar una obra tal, llena de elementos dignos de admiración en tantos puntos”.¹⁴

Obvio parece, por tanto, que deban reconocerse con criterio objetivo los logros que, de un modo o de otro, se alcanzaron de hecho en las tareas de evangelización. Aduciremos así, primeramente, algunos testimonios, a través de los que pueden inferirse determinadas formas de aceptación nativa del cristianismo. No parece una suposición admitir, por ejemplo, que buena parte de los jóvenes indígenas que estudiaron en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, habían abrazado con sinceridad la nueva fe. Encontramos asimismo, citando ya una fuente en particular, que en las colecciones de cantares en idioma indígena hay algunos poemas, obra de nativos, en los que se hace exaltación de determinados misterios del cristianismo. Tal es el caso de un “Canto acerca de la Resurrección de Cristo”, compuesto por el gobernador de Colhuacán, don Baltazar, en la Pascua de 1536. De dicho poema transcribimos algunas líneas bastante representativas:

Ya durante dos cuentas de días,
por ocho veces, se ha hecho el ayuno,
se ha cumplido la penitencia.
Han estado apesadumbrados,
han estado afligidos,
cuantos son hechura Tuya,
aquí en la tierra, rodeada por todas partes de agua.

Más ahora ya pronto vayamos,
vosotras mis pequeñas hermanas, doncellitas,
vayamos ya a ver, vayamos a contemplar:
resucitó, tiene vida, ya se yergue,
ya tiene vida su corazón: Jesucristo.
Que salga hacia acá,
el corazón lo haga salir,
tu canto precioso, a nuestro Dios.
Elevemos ya nuestro canto,
con él, con él
se alegrarán nuestros corazones...¹⁵

Otros ejemplos, parecidos al anterior, se conservan en el mismo manuscrito de *Cantares Mexicanos* de la Biblioteca Nacional, como el fragmento de un himno sobre la “Redención de los hombres” debido

¹⁴ Ricard, 1947: 499.

¹⁵ Manuscritos de *Cantares Mexicanos*, fol. 42 v.

a don Francisco Plácido, gobernador de Xiquipilco.¹⁶ Tampoco son infrecuentes, sobre todo en comunicaciones dirigidas a las autoridades reales por algunos indígenas principales, las reiteraciones de su aceptación del cristianismo y aun la proclamación de haber colaborado con los frailes en sus tareas misioneras. Y si bien en algunos casos podría pensarse que dichas expresiones de aceptación estuvieron influidas por veladas formas de interés, no creemos que en rigor deban ser pasadas por alto, tenidas siempre como mero reflejo de actitudes puramente acomodaticias.

Una muestra de tal tipo de escritos indígenas es la carta de don Pablo Nazareo de Xaltocan a Felipe II, del 17 de marzo de 1566. En ella hay ciertamente una no oculta solicitud de mercedes e igualmente una recordación de lo que el propio don Pablo, que se ostenta como sincero cristiano, había realizado en pro de la evangelización:

Del mismo modo, yo el sobredicho don Pablo Nazareo, habiendo hecho desaparecer con no pocos y diversos trabajos muchos males ocasionados por los idólatras, pacifiqué durante más de cuarenta años, en compañía de otros, y más por medio de la doctrina cristiana que por la espada de los españoles, estas provincias mexicanas, enseñando a los hijos de los indios la doctrina cristiana, así como a leer, escribir, cantar en las iglesias y asimilarse las costumbres cristianas, pacificando así las provincias mexicanas...¹⁷

Reconociendo que testimonios como éste ameritan sin duda ulteriores formas de análisis y valoración, aludiremos finalmente a otra forma de escritos en los que asimismo se proclama abiertamente la aceptación del cristianismo. Nos referimos a algunos de los testamentos que se conservan, hechos sobre todo por indígenas principales. A modo de ejemplo citaremos el que, en fecha algo tardía, el 28 de julio de 1623, hizo en Tlatelolco la indígena María Alonso, natural de San Martín Izquitlan. Profesando explícitamente la fe cristiana, María Alonso manifiesta, entre otras cosas, lo siguiente:

En primer lugar dejo para siempre mi alma en las manos de Nuestro Señor Dios, del cual soy hechura, rescatada por la sangre preciosa de nuestro respetado Señor Jesucristo en cuya fe habré de morir...

En segundo lugar digo tener una casa situada en la orilla del agua, hacia el rumbo de Xochimilco... Digo que, cuando muera, sea vendi-

¹⁶ Manuscrito de *Cantares Mexicanos*, fol. 41r-42r.

¹⁷ Pablo Nazareo, en Paso y Troncoso, 1940: X, 116.

da y que su precio se destine en favor de nuestras almas, la mía, la de mi estimado esposo, Domingo Hernández y la de mi suegra María Xúchil y la de mi suegro Agustín de Escalona...¹⁸

Aunque es cierto que en determinados testimonios, en los que aparecen indígenas haciendo profesión de fe cristiana, cabe entrever algunas formas de temor, de interés o de actitudes acomodaticias, no puede negarse la existencia de expresiones que, según todos los indicios, se muestran como sinceras. Un ejemplo de esto último lo ofrece, según pensamos, el testamento que acabamos de citar.

Pero así como hemos atendido a las palabras que denotan aceptación, nos interesan igualmente otros textos, muy distintos, en los que la postura intelectual del indígena es de abierto antagonismo contra la predicación de los frailes y la nueva religión que pretendían imponer. En la documentación a nuestro alcance saltan a la vista las actitudes de no pocos antiguos sabios y sacerdotes que, con más explícita conciencia que la gente del pueblo, se arriesgan a enfrentarse a la sistemática extirpación de lo que consideraban raíz más profunda de su propia cultura.

El más temprano de estos testimonios antecede incluso a la caída de México-Tenochtitlan. La fuente es el *Códice Ramírez*, que conserva fragmentos de antigua relación indígena hoy desaparecida. Allí entre otras cosas, se habla de la acogida que recibió Hernán Cortés de parte del príncipe Ixtlilxóchitl de Tetzaco, todavía antes de que hiciera su primera entrada en la capital mexicana, en noviembre de 1519. Ixtlilxóchitl, que se encontraba en pugna con su hermano Cacamatzin y con Motecuhzoma, quiso sellar su amistad con Cortés, aceptando desde luego ser bautizado. Y para dar ulterior prueba de su buena disposición hacia los forasteros, no se contentó con esto sino que pretendió también que su madre, la señora Yacotzin, se sometiera por igual al rito de la nueva religión. La violenta reacción de Yacotzin, al enterarse de tales propósitos, tipificó entonces de algún modo la actitud de quienes, como ella, habría de rechazar, como algo incomprensible, el cambio que se les pretendía imponer:

Ixtlilxúchitl fue luego a su madre Yacotzin, diciéndole lo que había pasado, y que iba por ella para bautizarla. Ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos...¹⁹

¹⁸ Texto náhuatl y comentario de Durand-Forest, 1962: 129-158.

¹⁹ *Códice Ramírez*, 1944: 188.

Otro ejemplo de parecido punto de vista ante el cristianismo lo ofrece el texto en náhuatl, recogido por Sahagún, de los “coloquios” que tuvieron algunos de los sabios nativos con los doce franciscanos recién llegados a Nueva España. Tras escuchar la radical impugnación hecha por los misioneros respecto de la religión nativa, los *tlamatinime*, sabios y sacerdotes en la antigua cultura, se muestran hondamente perturbados y, contradiciendo el dicho de los frailes, muestran que su pensamiento y sus prácticas en relación con la divinidad pueden y deben ser respetados. He aquí las palabras, en verdad dramáticas, de los *tlamatinime*:

Señores nuestros, muy estimados señores:

Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra. Aquí ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante... Y ahora ¿qué es lo que diremos? ¿Qué es lo que debemos dirigir a vuestros oídos? Somos tan sólo gente vulgar...

Por medio del intérprete respondemos, devolvemos el aliento y la palabra del Señor del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*). Por razón de él nos arriesgamos, por esto nos metemos en peligro... Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción, es sólo a donde seremos llevados [Mas] ¿a dónde debemos ir aún? Somos gente vulgar, somos percederos, somos mortales, déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto.

[Pero] tranquilícese vuestro corazón y vuestra carne, ¡Señores nuestros! Porque romperemos un poco ahora, un poquito abriremos el secreto, el arca del Señor, nuestro [dios]. Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*), a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a los dioses. Ellos nos estuvieron enseñando todas sus formas de culto, todos sus modos de honrar [a los dioses]. Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca, [por ellos] nos sangramos, cumplimos las promesas, quemamos copal [incienso] y ofrecemos sacrificios.

Era doctrina de nuestros mayores que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron [con su sacrificio nos dieron vida]. ¿En qué forma, cuándo, dónde? Cuando aún era de noche. Era su doctrina que ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol, los bledos, la chía. Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia, por las que se producen las cosas en la tierra. Ellos mismos son ricos, son felices, poseen las cosas, de manera que siempre y

por siempre las cosas están germinando y verdean en su casa... allá, donde de algún modo se existe, en el lugar de *Tlalocan*. Nunca hay allí hambre, no hay enfermedad, no hay pobreza, ellos dan a la gente el valor y el mando...

Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados, fueron suplicados, fueron tenidos por tales, fueron reverenciados? De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, fue allá en Huapalcalco, fue allá en Xuchitlapan, fue allá en Tlamohuanchan, fue allá en Yohualichan, fue allá en Teotihuacan. Ellos sobre todo el mundo habían fundado su dominio. Ellos dieron el mando, el poder, la gloria, la fama.

Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas? Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar.

Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a vuestro pueblo que le acarre la desgracia, que lo haga perecer... Tranquila y amistosamente considerad, señores nuestros, lo que es necesario. No podemos estar tranquilos, y ciertamente no creemos aún, no lo tomamos por verdad, aun cuando os ofendamos. Aquí están los señores, los que gobiernan, los que llevan, tienen a su cargo el mundo entero. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos, lo que contestamos, a vuestro aliento, a vuestra palabra, ¡oh Señores Nuestros!²⁰

No creemos necesario hacer aquí largos comentarios a esta dramática respuesta de los sabios indígenas. Consideramos, en cambio, pertinente recordar lo que también a modo de contestación —según el testimonio ya citado de Jacinto de la Serna— expresaban otros nativos del rumbo de Xalatlaco, en el Valle de Toluca, aproximadamente un siglo más tarde. La razón que daban de por qué seguían apegados a sus antiguas ideas, resuena como un eco de lo que habían dicho los *tlamatinime* en los *Coloquios*:

Ca iuh otechilhuitiaque in huehuetque, totahuan, tocolhuann.

Porque así nos lo dijeron los ancianos, nuestros padres, nuestros abuelos.

¿Auh, quen? ¿Cuix ilcahuiz, cuix polihuiz in otechmachtitiaque huehuetque?

²⁰ *Libro de los Coloquios*, en León-Portilla, 1966: 130-133.



¿Pero, cómo? ¿Acaso tendrá que olvidarse, que perecer, lo que nos dejaron enseñado los ancianos?²¹

Confrontación de lo que es propio, y ha dado raíz a la propia existencia, con aquello que se considera imposición incomprensible, es el meollo de estas respuestas: una primera forma de punto de vista indígena ante la nueva religión. Y encierran a la vez estos textos una especie de advertencia de lo que llegaría a suceder si al fin se abandonaran las creencias y ritos antiguos sin que pudieran sustituirse por una sincera aceptación de las doctrinas de los frailes: “No hagáis algo a nuestro pueblo que le acarree la desgracia, que lo haga perecer... Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno...”²²

Lo que podía ocurrir al abandonar lo antiguo y no asimilar lo nuevo, más explícitamente aún lo expresó otro indio con una sola palabra, atisbo de una auténtica filosofía sobre los eventuales efectos de cualquier choque violento entre culturas diferentes. El testimonio lo debemos a fray Diego Durán que conservó la respuesta del sabio nativo:

Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas y en particular de que había andado arrastrado, recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida a todo el pueblo y gástalo todo y así riéndole el mal que había hecho, me respondió:

Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que, quiere decir *estar en medio*, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.²³

Una especie de teoría del *nepantlismo* cultural —quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo— fue en última instancia la respuesta dada por el indio. En sus palabras implícitamente hubo además una apreciación de lo que había sido para el mundo indí-

²¹ De la Serna, s. f.: 62.

²² *Coloquios*, en León-Portilla, 1966: 132-133.

²³ Durán, 1867-1880: II, 268.



gena la distorsión de sus raíces como consecuencia de las predicaciones de los frailes. Algunos de éstos, de modo muy particular Durán y Sahagún, aunque sin formular tan lapidariamente la teoría del *nepantlismo*, también habían percibido la magnitud del problema. Por ello precisamente insistieron en la necesidad de conocer a fondo las prácticas y creencias paganas para sustituirlas de verdad por el cristianismo.

Pero si a tal fin debía dirigirse la empresa misionera, antagónicos fueron los propósitos de algunos de los sacerdotes indígenas que ocultamente preservaban la tradición prehispánica. A los ojos de estos últimos había que reavivar en el pueblo la religión de sus padre y abuelos. Necesario era obrar también como predicadores, imitando en esto a los misioneros. De tal forma de actuación —en la que inevitablemente se exponía la propia existencia— tenemos prueba en las fuentes que se conservan. Hablan éstas de no pocos casos en que algunos sacerdotes y otros principales indígenas oculta y aun públicamente se empeñaron —desde muy temprana fecha—, en hacer rescate de los que habían aceptado ya las aguas del bautismo. Las palabras que, de diversas formas, han llegado hasta nosotros, de aquellos cuya meta fue restaurar la vigencia de la religión prehispánica, son sin duda revelación de los más significativos puntos de vista indígenas frente al cristianismo.

Comencemos por recordar brevemente algunos de los casos más antiguos de esta forma de actuación de los viejos sacerdotes nativos. Pocos años después de la conquista —según lo refiere Motolinía— apareció en la provincia de Tlaxcala uno de los *teopixque* del culto de Ometochtli. Llegado al *tianquizco*, lugar del mercado, entre otras cosas, manifestó allí lo siguiente: “Que presto se morirían todos porque le tenían enojado y habían dejado su casa e ídose a la de Santa María”.²⁴

El sacerdote de Ometochtli que de esta manera habló, pagó con la vida —como lo consigna el mismo Motolinía— su afán de volver a sus creencias a los que comenzaban a ganarse para sí los misioneros. Otra relación de un hecho semejante, acaecido en el año de 1526, ofrece el cronista indígena Juan Ventura Zapata. La versión de su relato en náhuatl es la siguiente:

Fue entonces también cuando vino a parecerse *Nécoc Yáuhitl*, el de una parte y de otra enemigo [un sacerdote de Tezcatlipoca]. Decía, andaba engañando a la gente, andaba traicionando: nadie debe adoctrinarse, nadie debe bautizarse. Les preguntaba por los antiguos libros, por el copal. Una vez vino a ser cogido *Nécoc Yáuhitl* allá en San Sebastián,

²⁴ Motolinía, 1941: 248.



en una trampa a modo de huacal. En el lugar del mercado lo azotaron, en presencia de fray Luis [de Fuensalida], delante de la gente. Entonces comenzó a hacerse la búsqueda de los hechiceros, allá en Tlaxcalan. La emprendieron los discípulos de los sacerdotes.²⁵

Plenamente conscientes debieron ser del peligro que corrían los que así se exponían a toda clase de castigos y aun a la muerte por continuar profesando y predicando las creencias que los frailes condenaban como inspiración del demonio. Con claridad lo habían reconocido ya los sabios al responder a los doce franciscanos: “Por razón del dueño del cerca y del junto, nos arriesgamos, nos metemos en peligro... Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción es a donde seremos llevados... Mas, ¿a dónde debemos ir aún?”²⁶

Aventurada en extremo fue la empresa que se echaron a costas los que optaron por continuar siendo portadores del mensaje religioso prehispánico. No ya sólo los frailes sino las autoridades reales, y también en sus comienzos, el Santo Oficio de la Inquisición, habrían de lanzarse en su contra. Conocido es el caso de Martín Océlotl, natural de Tetzoco, que, en 1536, tenido por hechicero, fue puesto en prisión, despojado de sus bienes y expulsado de su tierra. A través de las denuncias, en el proceso que le siguió la Inquisición, algo sabemos de lo que fueron sus prédicas. Al parecer había apelado entre otras cosas a la idea de un inminente acabamiento del mundo como consecuencia del abandono de la antigua religión. Hablando con un principal de Acatzinco, se había expresado así veladamente:

Yo he enviado a llamar a todos los de esta comarca, y lo que quiero hacer a ellos es que se den prisa a poner todas las manos que puedan de árboles frutales, así como magueyes, tunales e cerezos e manzanos y todos otros árboles frutales, porque por falta de agua ha de venir mucha hambre e no se dará el maíz...²⁷

Y anunciando igualmente portentos en el cielo, pasaba luego a relacionar la creencia en el posible fin del mundo con la suerte que debían correr entonces los frailes que “se habían de tornar en chichimicle...”, es decir en *tzitzimime*. Clara alusión era ésta a lo que ocurriría cuando, en la fiesta del fuego nuevo,

²⁵ Juan Ventura Zapata, *Crónica de Tlaxcala*, ms. inédito, fol. 4v.

²⁶ *Coloquios*, en León-Portilla, 1966: 130.

²⁷ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912: 20.

...si no se pudiese sacar lumbre, que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas... y que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras feísimas y terribles y que comerían a los hombre y mujeres.²⁸

Así para Martín Océlotl, los frailes que se empeñaban en destruir lo que había dado raíz al pueblo, no eran en el fondo sino disfrazados *tzitzimime*, devoradores de todo lo que es bueno. Más aún, los misioneros eran seres enemigos de toda alegría como verdaderos ignorantes de que “nacimos para morir e que después de muertos no hemos de tener placer ni regocijo”.²⁹

Muy parecida forma de crítica, en lo que toca al último punto, fue la que asimismo hicieron de los frailes otros antiguos señores principales de Tlaxcala. A sus ojos la profesión del cristianismo implicaba precisamente negar aquello que da placer al hombre en la tierra:

Estos pobres deben de ser enfermos o estár locos, dejadlos vocear a los miserables; tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su enfermedad como pudieren. No les hagáis mal, que al cabo éstos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura. Y mirad, si habéis notado, cómo a medio día, a media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran. Sin duda ninguna es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad.³⁰

Críticas como ésta, en el sentido de que los seguidores del cristianismo “no buscan placer ni contento”, constituyen de hecho otro de los puntos de vista que pueden documentarse en las fuentes. Y aunque desde luego cabría argüir que también en la religión prehispánica los sacerdotes nativos insistían de manera constante en la necesidad de los sacrificios y abstinencias, resulta interesante tomar en cuenta el modo como se juzgó específicamente la actitud de los frailes, calificada aquí de “enfermedad de locura”. Nuevamente parece reflejar tal apreciación extrañeza y rechazo respecto de lo que se considera incomprendible y aun absurdo, a pesar de su aparente semejanza con usos y tradiciones de la propia cultura indígena.

Otro caso, en el que salieron también a relucir argumentos dirigidos a impugnar las nuevas doctrinas, lo ofrece el conocido proceso

²⁸ Sahagún, 1956: III, 271.

²⁹ *Procesos...* 1912: 21.

³⁰ Muñoz Camargo, 1892: 165.

que siguió la Inquisición contra el cacique de Tetzoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli. En esa causa, que alcanzó gran resonancia, intervinieron notorios personajes: fray Juan de Zumárraga como obispo e inquisidor apostólico, y Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún y Antonio de Ciudad Rodrigo, en calidad de intérpretes.

Son las declaraciones de los varios nativos que depusieron en contra de don Carlos, las que nos permiten conocer cuáles fueron los cargos que entonces se le hicieron. Prescindiendo de las acusaciones de que, tras haberse bautizado, seguía idolatrando ocultamente e invitaba a otros a hacer lo mismo, nos fijaremos en las argumentaciones que, según los declarantes, había formulado a propósito de la religión cristiana. Como en varios de esos testimonios existe plena coincidencia, nos limitamos a transcribir las palabras que en más de una ocasión se repitieron como dichas por él.

Hermanos, dad acá, ¿quién son éstos que nos mandan y están sobre nosotros y nos vedan y deshacen, pues aquí estoy yo, que soy señor de Tezcuco, y allí está Yoanizi [Huanitzin], señor de México, y allí está mi sobrino Tetzapilli, que es señor de Tacuba; y no hemos de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale; después que fuéramos muertos, bien podrá ser, pero ahora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros agüelos y antepasados nos la dexaron...

¿Qué andas haciendo, qué quieres hacer, quiéreste hacer padre por ventura? ¿Esos padres, qué, son nuestros parientes o nacieron entre nosotros? Si yo viese que lo que mis padres y antepasados tuvieron conformaba con esta ley de Dios, por ventura la goardaría y la respetaría. Pues, hermanos, goardaremos y tengamos lo que nuestros antepasados tuvieron e goardaron...

Y cada uno siga lo que quisiere, porque así lo dicen también los predicadores padres, y esto que los predicadores nos enseñan, oyámoslo y echémoslo atrás, y no curemos de ellos, y ninguno no ponga su corazón en esta ley de Dios ni ame a este Dios. ¿Qué certidumbre véis e halláis en esta ley? Yo no lo entiendo...³¹

En pocas palabras hay aquí reiteración del ya conocido argumento: no se han de dejar ni las propias creencias ni la antigua forma de existencia a cambio de algo que no se comprende. Alegato distinto fue luego aducir el testimonio de los sabios ya idos en particular de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli que, según don Carlos Ometochtzin, nada habían dicho de una nueva fe como la que ahora venían a predicar los misioneros:

³¹ *Proceso criminal... contra Don Carlos*, 1910: 49.

Mirá, oye, que mi agüelo Nezahualcóyotl y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dixerón cuando murieron, ni nombraron a ningunos ni quiénes habían de venir; entiende hermano que mi agüelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y delante... y sabían lo que se había de hacer en largos tiempos y lo que se hizo, como dicen los padres e nombran los profetas, que de verdad te digo que profetas fueron mi agüelo y mi padre que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho. Por tanto hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios e divinidad... ¿Qué es esta Divinidad, cómo es, de dónde vino?³²

Si los más sabios de entre los antepasados nada habían dicho acerca de la nueva ley y la nueva divinidad, por mucho que insistieran los frailes acerca de ellas en sus escuelas y en sus cartillas, no había razón para cambiar la forma de pensar. Por encima de todo importaba mantenerse firme en lo que por la propia tradición se conocía como cierto:

Pues oye hermano que de verdad te digo que eso que se enseña en el colegio, todo es burla... Ni tampoco harán creer ellos con lo que allí deprendieren, como vos e otros, esa ley, y eso que tú dices y enseñas de las cartillas y doctrinas. ¿Por ventura es verdad o es ya acabado...? Pues oye, hermano, que nuestros padres y agüelos dixerón, cuando murieron, que de verdad se dixo que los dioses, que ellos tenían y amaban, fueron hechos en el cielo y en la tierra, por tanto, hermano, sólo aquello sigamos que nuestros agüelos y nuestros padres tuvieron y dixerón cuando murieron...³³

Otra manera, bastante sutil, de crítica consistió en destacar que, aun entre los mismos frailes, había distintas maneras de religión, de lo cual se seguía que también las creencias y las prácticas prehispánicas debían tener su propio lugar y validez.

Mirá que los frayles y clérigos cada uno tiene su manera de penitencia; mira que los frayles de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de Sant Agustín tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen de otra; y los clérigos de otra, como todos lo veemos, y así mismo era entre los que goardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido y una manera de orar e ofrescer y ayunar, y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían su manera de

³² *Proceso criminal...* 1910: 40.

³³ *Proceso criminal...* 1910: 40-41.

sacrificios, y su manera de orar y de ofrescer, y así lo hacen los frayles y clérigos, que ninguno concierta con otros...³⁴

A todo esto añadía también don Carlos, según los declarantes, la idea de que la nueva doctrina interfería de modo directo con lo que cada uno, para su contento y solaz, podía hacer en su vida personal. Así entre otras cosas, decía:

¿Qué hace la mujer y el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan sin que les puedan impedir los padres religiosos? ¿Pues qué es esto que a nosotros nos hacen los padres? Que no es nuestro oficio ni nuestra ley impedir a nadie lo que quisiere hacer. Dejémoslo y echémoslo por las espaldas lo que nos dicen...³⁵

Tales fueron —según el testimonio coincidente de varios declarantes— las principales formas de argumentar de don Carlos Ometochtzin. En pocas palabras, había objetado lo que tenía como manifiesta imposición, y lo que además contradecía las enseñanzas de los sabios antiguos, entre otros de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli. Por otra parte insistía en que el culto y las tradiciones propias al menos debían tener un lugar al lado de las también distintas formas de religión que practicaban los franciscanos, dominicos, agustinos y los otros clérigos. Finalmente se refería a la actitud condenatoria del cristianismo, opuesto a mucho de lo que da placer en la vida. Y reforzaba esto último insistiendo en que las prohibiciones parecían dirigidas no tanto a los españoles sino sobre todo a los nativos.

Don Carlos Ometochtzin —como es bien conocido— pagó con su vida la libertad que había dado a su pensamiento. Mas ni su muerte —como castigo ejemplar— ni la cada vez más intensa persecución de las prácticas y creencias religiosas de origen prehispánico, impidieron que otros, no pocos, indígenas, se esforzaran por preservar y aun difundir lo que tenían como raíz de su cultura.

Un último ejemplo citaremos aquí. Proviene éste del *Diario* inédito, en náhuatl, del indio Juan Bautista, conservado en el Archivo Capitular de la Basílica de Guadalupe. Escrito durante la segunda mitad del XVI, su autor recogió en él multitud de noticias de gran interés. Precisamente al hablar de lo ocurrido en el año de 1558, describe la actuación de otro de esos predicadores nativos a los que ya hemos hecho

³⁴ *Proceso criminal*... 1910: 41.

³⁵ *Proceso criminal*... 1910: 42.

referencia. El nombre de éste era Juan Teton, vecino de Michmaloyan, en el Valle de México. Como vamos a verlo, Juan Teton, insistía en la necesidad de volver a la antigua fe. Para ello exigía que se renegara del bautismo, lavándose las cabezas, suprimiendo así la influencia del rito cristiano. Y como argumento de especial fuerza, anunciaba Teton que estaba muy próxima la fecha en que debía hacerse “la atadura de los años”, al final de un ciclo de 52, que precisamente caía entonces ya que el de 1558 correspondía al de 1-Conejo según el calendario prehispánico. Los que no se hubieran “lavado las cabezas”, habrían de transformarse entonces en toda suerte de animales. He aquí la relación de Juan Bautista con las palabras atribuidas a Juan Teton:

...Juan Teton, vecino de Michmaloyan embaucó y engatusó a los de Coahuatépec y a los de Atlapolco, les hizo burla de su bautismo. Y la forma en que los embaucó y engatusó Juan para lavarles la cabeza [hacerles renunciar al bautismo], fue ésta... Los de Coahuatépec primeramente renegaron del bautismo, lavando su cabeza. Y cuando ellos hubieran lavado la cabeza, luego en seguida les mandaron un papel a los de Atlapolco: con esto ya engañó a la gente de dos lugares...

Primero les dice, les embauca a los de Coahuatépec: “Oigan ustedes, ¿qué dicen? ¿Ya saben lo que andan diciendo nuestros abuelos? Cuando sea nuestra atadura de años, habrá completa oscuridad, bajarán los *tzitzime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá; el que come carne de carnero, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea; el que como carne de gallo, en eso se convertirá. Todos, en aquello que es su comida, en aquello de que viven, en las (bestias) que comen, en todo eso se convertirán, perecerán, ya no existirán, porque habrá llegado a término su vida, su cuenta de años...

Miren a los de Xalatlahuco, los que primero creyeron, don Alonso: tres capas y tres sombreros se hicieron sus hijos y los principales. Todos se transformaron en otra cosa, todos anduvieron pastando. Ya no aparecen en el pueblo donde estaban, sino en los llanos, en los bosques están de pie: son vacas. Ahora, yo cumplo con ustedes; ya no tarda mucho tiempo en que se haga la maravilla: si no creen ustedes lo que les digo yo, juntamente con ellos se transformarán ustedes... Yo me burlaré de ustedes, porque se bautizaron. Yo les perdonaré a ustedes, para que no mueran y con eso puede acabar todo. También habrá hambre: guarden sus colgajos de calabaza, y el tlamate, el jaltomate, el hongo de árbol, las barbas de elote, las hojas de jilote, las espigas...

Cuando les den a ustedes gritos en Chapultepec, irán ustedes caminando de panza por la arena: entonces los verá la Vieja de dientes duros

y con esto les tendrá miedo, con esto no se los comerá a ustedes, sino que los dejará. Así es esto, como lo oyen. Y sucederá que solamente allá hará crecer el Dueño de la tierra nuestro sustentó. En todas partes del mundo se secará todo lo comestible...

Esto sucedió en Coahuatépec, Atlapolco, y aquí están los nombres de los que se lavaron la cabeza [renegando del bautismo]: gobernador de Coahuatépec, don Pedro de Luna; Francisco Zacayóatl, alcalde de Huexotla... Nicolás, fiscal; gobernador de Atlapolco; don Pedro Xico, fiscal; Juan Técol. Y fueron aprendidos allá en Xalatlahuico, cuando allá estuvo presente nuestro padrecito Pedro Hernández; luego los trajo aquí a México, los presentó al Arzobispo y al Provisor Francisco Manjarréz. Y sucedió en el año mil quinientos cincuenta y ocho...³⁶

Actuaciones y prédicas como éstas de Juan Teton, en las que se apela a las antiguas creencias como argumento en contra del cristianismo, no son raras en la documentación que ha llegado hasta nosotros. En un estudio más amplio, valoración a fondo de las respuestas del hombre indígena a la nueva religión, habrá que aducir y analizar esos otros testimonios. Mas, a pesar de haber presentado aquí tan sólo unos pocos ejemplos, creemos que éstos permiten enunciar ya algunas formas de conclusión.

Como lo percibieron, entre otros, Sahagún y Durán, la euforia de los primeros misioneros que proclamaron la sincera conversión de millones de indígenas, provenía en gran parte de su olvido de la “prudencia serpentina”. Cándidamente se creyó haber edificado sobre bases firmes, cuando en realidad la cristiandad, según las palabras de fray Bernardino, “quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada”.

Así el sentido crítico de algunos de los mismos frailes los llevó ya, durante la segunda mitad del XVI y principios del XVII, a percibir que en el alma indígena subsistía mucho del antiguo paganismo, encubierto a veces con la apariencia de elementos del ritual cristiano. Es cierto que algunos de esos varones apostólicos pudieron consolarse con determinados hechos que denotaban una auténtica conversión, como en el caso de los jóvenes educados en el Colegio de Tlatelolco que entonaban cantos cristianos compuestos a veces por ellos mismos. Sin embargo, las expresiones antagónicas, que también salían al paso, provocaban serias dudas sobre los alcances de la obra que se creía haber realizado.

Los testimonios indígenas que aquí hemos presentado son ya una muestra de algunos puntos de vista abiertamente hostiles a la acep-

³⁶ *Diario de Juan Bautista*, en Garibay, 1645: 160-161.



tación de la nueva fe. Hemos encontrado expresiones de sorpresa y disgusto frente a la idea de abandonar aquello que se considera raíz de la propia cultura. Actitud muy frecuente fue también acoger sólo de manera externa las creencias y prácticas cristianas. Hubo también formas de argumentación en las que se parangonó la doctrina de los antepasados con las prédicas incomprensibles de los frailes, tenidas a veces como dignas de burla. Se recordaron las palabras de los sabios y surgieron la advertencia y la amenaza: terminarán las cuentas de años, prevalecerá la oscuridad, descenderán los *tzitzimime*.

El hombre indígena, desde otro punto de vista, piensa que puede quedar *nepantla*, “en medio”, perdido lo antiguo y no asimilado lo nuevo. Atribuye también a los frailes ser gente cuya religión se opone a todo lo que da alegría sobre la tierra. Y acerca de esto mismo se añade que tal parece que sus prédicas van dirigidas sólo a los indios y no a los españoles pues su comportamiento en nada se ajusta a ellas. Y respecto de los mismos frailes, al descubrir que no todos son de una misma orden religiosa, se arguye que hay diversas formas de religiosidad y que, por consiguiente, la de origen prehispánico tiene también su propio sentido.

La presentación de textos con las palabras del hombre indígena permite conocer algo de su pensamiento frente a la que tuvo como agobiante imposición del cristianismo. Aparece así el trauma de un pueblo cuyas raíces se empeñaba en extirpar el vencedor porque las consideraba fincadas en la obra del demonio. Hubo ciertamente conversiones, pero también muchos se quedaron sin rumbo, *nepantla*. Sólo menguado triunfo de los sacerdotes y sabios nativos fue hacer posible el ocultamiento y la preservación parcial de lo propio bajo la apariencia de los nuevos ritos y creencias que el corazón rechazaba como incomprensibles.

Los testimonios aquí aducidos en modo alguno agotan el tema. Como ya lo hemos dicho, las fuentes que se conservan permitirán ciertamente ahondar mucho más en el ya viejo trauma. Analizar y valorar el contenido de esos otros textos será esfuerzo de comprensión de un pasado cuya realidad pervive de múltiples formas en el ser mismo de México.





2. MADRE Y PADRE, REY Y FRAILE, ¿UNA PERDURABLE TUTELA EN MESOAMÉRICA?*

En la historia cultural de Mesoamérica se desarrollaron formas de relación social, económica, política y religiosa que, en algunos casos, han perdurado con variantes a lo largo de mucho tiempo. Decir esto no implica suponer que el desarrollo histórico mesoamericano haya tenido un ritmo particularmente lento. Significa sólo que en su historia cabe identificar formas de relación social y de otros géneros que, entre otras cosas, por su perduración, se tornan de particular interés.

Un conjunto de tales formas de relación, perceptible en el todo social mesoamericano, que después, con matices diferentes, subsistió en el periodo colonial y perdura de varios modos en el contexto contemporáneo de numerosas comunidades indígenas, es lo que aquí me propongo considerar. Al hacerlo, opto por circunscribirme al caso de los pueblos nahuas de la región central de México.

Numerosos testimonios de la tradición prehispánica —códices, representaciones escultóricas acompañadas a veces de inscripciones glíficas, así como textos en náhuatl transcritos a raíz de la Conquista— muestran que entre los nahuas se desarrollaron acentuadas formas de diversificación en el interior de su realidad socioeconómica, política y religiosa. Consecuencia de esto fue que, entre distintos segmentos o grupos integrantes de la sociedad nahua, llegara a prevalecer una situación de relaciones asimétricas. Para los estudiosos de esta cultura, tales formas de relación han sido objeto de particular investigación y mucho es lo que se ha debatido acerca de ellas. En tanto que, según algunos, implican diferencias como las que puede haber en contextos tribales, en opinión de otros reflejan la consolidación de estratos sociales que corresponden ya a una organización estatal, la de “un reino” o incluso “un imperio”.

El debate, hasta ahora no cabalmente superado, se ha centrado a veces en la cuestión de si entre los nahuas había o no “clases sociales”.

* *De Palabras y Obra en el Nuevo Mundo*, Gary H. Gossen *et alii* editores, 4 v., Madrid, Siglo XXI de España, 1993, v. 3, p. 5-30.

El objetivo de este trabajo no es participar en ese debate, que desde luego sólo se encaminará adecuadamente acudiendo a los testimonios indígenas que puedan aducirse con sentido crítico, y que exigirá además precisar qué significación se atribuye al concepto de “clase social”.

Aduciendo testimonios que muestran la vigencia en el seno de la sociedad nahua (mexica o azteca en particular), de relaciones asimétricas entre distintos integrantes de ella —prescindiendo aquí de si esto supone o no la existencia de “clases sociales”, “estratos”, “estamentos”, etc., claramente identificables—, interesa precisar las características de tales relaciones. Adopto para ello una hipótesis de trabajo que considero adecuado presentar desde un principio. Consiste en plantear si, en el caso de los mexicas, esas relaciones asimétricas que conllevaban una prevalente situación de dependencia de unos (los más) con respecto de otros (los menos), además de tener una funcionalidad en el todo social, implicaron también vigilancia y protección por parte de la minoría dominante con respecto de la gran mayoría de la población.

La cuestión se centra en las palabras incluidas en el título de este trabajo: ¿eran los gobernantes para la masa del pueblo nahua —como lo repiten numerosos textos de la tradición indígena— “madre y padre”? Y, consumada la conquista, ¿qué fueron para el pueblo indígena el rey y el fraile? La pregunta puede proseguirse, aplicándola al período independiente: ¿en qué actitud suelen acudir los nahuas y otros indígenas a las autoridades sobre todo mestizas y blancas, alcaldes, gobernadores y presidente de la República? La hipótesis de trabajo queda también al descubierto en el mismo título: ¿una perdurable *tutela* en Mesoamérica?

Emplear en este contexto el concepto de *tutela*, de obvio origen jurídico, requiere explicación. Define el *Diccionario* de la Academia la palabra *tutela* como: “Autoridad que, en defecto de la paterna o materna, se confiere para curar [cuidar] de la persona y los bienes de aquel que, por minoría de edad o por otra causa, no tiene completa capacidad civil”. Como otras acepciones se ofrecen éstas: “Dirección, amparo, protección o defensa”. En el lenguaje corriente se usa también el vocablo “tutelaje” como situación de estar al cargo de otro al que, así como se le protege, se le señala y aun manda lo que debe hacer.

Ampliando las connotaciones de este concepto con un sentido antropológico, refiriéndolo al todo cultural de una sociedad, me valdré de él para enmarcar un género de relación asimétrica, claramente heterónoma, en la que un grupo o estamento dominante, que se atribuye a sí mismo autoridad con plena capacidad de decisión respecto a otros que constituyen la mayoría, ejerce a la vez protección sobre ellos, habiendo obtenido implícitamente o explícitamente su acepta-

ción. Desde luego que tal género de relación asimétrica —en la que el poder político, económico y religioso quedan en manos del grupo dominante— puede haberse originado y mantenido debido a múltiples factores, a veces muy distintos en las diferentes sociedades.

Lo que aquí particularmente interesa, respecto de los pueblos nahuas, constituidos ya en estados como fue el caso de los mexicas o aztecas, es valorar si hubo entre ellos una tal situación de “tutelaje”. En la pesquisa se buscará identificar creencias, ideas y actitudes que pudieron contribuir a conformar las imágenes que los del grupo dominante llegaron a tener e imponer respecto a sí mismos y de “los otros”, es decir, de los sometidos a ellos, hasta alcanzar que éstos las aceptaran y tuvieran como propias. Cuestión complementaria será la que lleve a inquirir acerca de los medios de que se valieron los del grupo que ejercía el poder para arraigar y fortalecer entre sus propios descendientes, y también entre sus dominados, las creencias y respectivas imágenes en función de las cuales se habían desarrollado dichas relaciones asimétricas.

Continuando con la hipótesis de trabajo, interesa ver si esas imágenes de sí mismos y “del otro”, en una especie de proceso de retroalimentación y con todas las modificaciones que supone el paso del tiempo y las distintas influencias culturales, han perdurado y de qué modo entre los nuevos estratos dominantes y “los de abajo” durante las etapas históricas que siguieron a la prehispánica de los nahuas. La cuestión es, en otras palabras, inquirir acerca de si esas imágenes de sí mismos y “del otro”, con todas las alteraciones que trajeron consigo la época colonial y el período independiente, han sido un factor importante o aun decisivo en la perduración entre los indígenas, incluso los contemporáneos, de una actitud de relación asimétrica que, implícita y aun a veces explícitamente, han aceptado y que puede comprender o no formas de tutelaje en el desarrollo cotidiano de su existencia.

*La asimétrica relación entre los pipiltin, “los de linaje”,
y los macehualtin, “los del pueblo”*

Un considerable número de fuentes indígenas y varios cronistas españoles muestran que, entre los nahuas —y de modo especial entre los mexicas— había una fundamental diferenciación social, política y económica en dos grupos o estamentos principales. Es cierto que, con un hondo sentido religioso, todos los seres humanos se consideraban a sí mismos *macehualtin*, “merecidos” por el sacrificio de los dioses que con su sangre restauraron al Sol y al mundo en la presente edad cósmica.

Sin embargo, paralelamente a esta creencia, se reconocía también una diferencia. Conllevaba ésta una significación fundamental. Había gentes cuyo linaje (*pillotl*) tenía larga historia. Su estirpe era de origen tolteca. En última instancia se vinculaba con Quetzalcóatl, el sabio sacerdote y supremo gobernante de los toltecas. De él procedían el poder y el mando e igualmente la nobleza de linaje (*pillotl*). Quienes pertenecían a esta estirpe eran los *pipiltin*.

Pocos eran éstos si se comparan en número con el de todos los otros que formaban también parte de la sociedad. Esos otros no tenían un linaje vinculado con Quetzalcóatl. Los libros pictográficos en los que se registraban los linajes nada referían acerca de ellos. Integraban la masa del pueblo. Sólo podía decirse genéricamente que eran *macehualtin*, “merecidos” por el sacrificio de los dioses. De este modo, el vocablo *macehualtin* vino a denotar a los del estamento sin linaje, parecidos tal vez a los que mucho más tarde, en tiempos de la Revolución mexicana de 1910, un célebre escritor, Mariano Azuela, llamó “los de abajo”.

Las fuentes nos revelan cuáles eran los atributos de los *pipiltin* y cuáles los de los *macehualtin*. Por una parte están los códices o libros al modo prehispánico en los que con pinturas y glifos se registran los linajes de los *pipiltin*, sus rangos como gobernantes y su riqueza manifiesta ya en sus atavíos, en los tributos que recibían y en las tierras en las que ejercían su poder. Por otra parte se hallan los textos en náhuatl transvasados del contenido pictográfico de códices y de la tradición oral, a la escritura alfabética aprendida en las escuelas de los frailes como las que se establecieron desde 1524. Esos textos describen con pormenor lo que correspondía en exclusiva a los *pipiltin* y los que era destino de los *macehualtin*. Entre tales testimonios sobresalen los *Huehuehtlahtolli*, expresiones de la “Antigua palabra”. En ellos se incluyen los discursos de los dignatarios que hablan acerca de lo que es propio de los *pipiltin*, su origen y su destino por obra de los dioses. En contraste aparece lo que corresponde a los que son “la cola y el ala”, que nacieron para servir, labrar la tierra, pagar tributo, luchar en la guerra y, si fuere necesario, compensar con su sangre el sacrificio primordial de los dioses. Daré algunas muestras de estos testimonios.

Importa percatarse desde un principio que, con mínimas excepciones, son miembros del estamento de los *pipiltin* los que expresan sus testimonios. De hecho, éste es uno de sus atributos. *Huey tlahtoani*, “el grande que habla”, era el título que ostentaba el supremo gobernante que, por supuesto, descendía de un prominente linaje de *pipiltin*. Y también pertenecían a este estamento los sacerdotes de alto rango,

los grandes capitanes, los sabios y maestros, entre ellos quienes tenían a su cargo los libros calendáricos, los referentes al saber acerca de los dioses, los hechos del pasado, los linajes de los *pipiltin* y los tributos que debían pagar los *macehualtin*, es decir, los del pueblo. *Tlahtoqueh*, “los que hablan”, era el nombre con que se designaba a todos los que, con el *Huey tlahtoani*, “el grande que habla”, participaban en el gobierno. Veamos un testimonio náhuatl que describe lo que era *tonalli*, “destino”, de esos *pipiltin* que actuaban como *tlahtoqueh*:

Y esto así se decía,
todo era destino de los *tlahtoqueh*,
cuanto hay de precioso en el Anáhuac.
Las plumas preciosas,
las del *xiuhtótotl*, del *tlauhquéchol*, del *tzacuan*...,
todas pertenecen al destino de los *tlahtoqueh*.

Y también así los jades, las turquesas,
las piedras verdes, las blancas,
la amatista, los jades como cañas...
todo ello pertenece al destino de los *tlahtoqueh*.

Y así también allá donde se recoge el cacao,
pertenece al destino de los *tlahtoqueh*,
allá donde se extienden
las sementeras de cacao,
se decía que era parte de su destino.

Y también así
en cualquier parte donde se yergue nuestro sustento,
el maíz,
todo pertenece a su destino,
por todas partes se extienden sus sementeras,
así se dice que pertenecen todas a su destino,
allá donde crece todo nuestro sustento,
el maíz, la chía, el frijol,
el *huauhtli* [los bledos] así se dice:
pertenece al destino de los *tlahtoqueh*.¹

La lista incluye luego las sementeras de algodón, los tejidos, las mantas de plumas... En ocasiones se añade que, “porque todo ello es

¹ *Códice Matritense del Real Palacio*, edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Hauser y Menet, VI, 1906, f. 60r.

parte del destino de los señores, nadie pueda adueñarse de ello, acercarse a eso”. Una gran variedad de utensilios, adornos y joyas, vestidos, divisas e insignias, esteras, pieles, armas para la cacería, sandalias, cinturones, guantes, se añaden al elenco de objetos que corresponden al destino de los *tlahtoqueh*. En su destino estaba asimismo usufructuar las tierras que otros, *macehualtin*, trabajaban para ellos.

De modo radicalmente distinto participaban *pipiltin* y *macehualtin* en los beneficios de la producción. Los primeros gozaban en abundancia de los frutos de la tierra y de cuanto la tecnología alcanzada permitía elaborar. Los *macehualtin*, en cambio, sólo tenían acceso a lo estrictamente necesario para sobrevivir. Plena conciencia de ello tenían cuantos integraban la nobleza mexica y consideraban que su propio estatus era justo y conveniente. Sobre ellos descansaba la enorme responsabilidad de cumplir los designios del dios Huitzilopochtli. Quienes integraban “la cola y el ala”, el pueblo entero, los *macehualtin*, les estaban sometidos para alcanzar tales designios. En una palabra, la misión de los *pipiltin* abarcaba preservar el orden cósmico a través del servicio y culto de los dioses y por medio de la conquista de pueblos en el *Cemanáhuac*, las tierras cuyo único límite eran las aguas inmensas que todo lo circundan.

Abundantes son las expresiones de la tradición indígena en las que se describe la grandeza de los *pipiltin*. Otra muestra la tenemos en el conjunto de textos recogidos por fray Bernardino de Sahagún e incluidos por él como libro VIII en el *Códice Florentino*. Allí, además de transcribir las genealogías de los señores de México, Tlatelolco, Tezcoco y Huexotla, se habla con pormenor de los atavíos y aderezos propios de los *pipiltin*, sus formas de pasatiempo, sus comidas, sus casas y palacios, el lujo de sus mujeres, las armas, aparato y orden para acometer en la guerra, los diversos cargos que podían ocupar como jueces, sacerdotes, maestros, gobernantes y capitanes.

A diferencia de éstos, los *macehualtin* casi nada pudieron dejar dicho acerca de sí mismos. Hay sólo unas pocas referencias en que aparecen algunos de ellos hablando. Una, digna de recordación, la encontramos en el libro II del ya citado *Códice Florentino*. Al describirse allí la fiesta de la *Ochpaniztli*, “La acción ritual de barrer”, se evoca una gran danza en la que participaban los jóvenes que, adiestrados ya, saldrían pronto a la guerra.

Todos los que bailaban parecían flores, y todos los que miraban, se maravillaban de sus atavíos [...] las mujeres [del pueblo] que estaban a la mira de este baile, lloraban y decían: Estos nuestros hijos, que van

ahora tan ataviados, si de aquí a poco pregonan guerra, ya quedan obligados de ir a ella. ¿Pensáis que volverán más? Quizás nunca más los veamos.²

Palabras de profunda tristeza son éstas, de las madres *macehualtin*, preocupadas ante el incierto destino de sus hijos que, obedeciendo a capitanes *pipiltin*, habrían de marchar a una de las frecuentes guerras que emprendían los mexicas.

En contraste con la extremada escasez de testimonios dejados acerca de sí mismos por quienes labraban la tierra, pagaban tributos y salían como simples soldados a la batalla, son abundantes las palabras expresadas por *pipiltin* sobre el destino y situación de los *macehualtin*. Una muestra la tenemos en lo que manifiesta un *pilli* a otro que ha recibido un cargo de gobierno:

Los de la cola, el ala [los del pueblo bajo] un poco de hierbita, maderita, leñita recogen, un chilito molido, un labiecito de sal, un poquito de *tequesquite* [tierra salitrosa]. Vagan en la tristeza, viven aflijidos en los montes, en el barranco, en la llanura. Se dejan ver juntos a los muros de piedra, al lado de la casa, en ninguna parte se les ofrece un poco de fuego. En verdad su corazón conoce los pesares que punzan; su carne los dolores [...].

Sus lágrimas andan esparciendo, ante los *pipiltin* andan arrodillándose, sus manos de estos andan adornando con joyas, junto a donde los *pipiltin* comen...

La privación [*icnopillotl*], la miseria [*icnotlacóyotl*] se hacen su vida, en el monte, en la sementera.

Se fatigan por lograr, se afanan por un chilito, un poco de sal, hierbitas, leñita, un pequeño nopal, un poco de agua.

Aguardan, buscan coger para sí, hurgan, en vano esperan junto al mercado. Viven atormentados, como punzando su corazón, su cuerpo. Sus labios apenas prueban comida [...].³

Un testimonio más sobre las radicales diferencias entre *pipiltin* y *macehualtin* —estos últimos, los que en sentido estricto integraban la masa del pueblo, no los *pochtecas* o mercaderes que, sin ser *pipiltin*, pertenecían ya a un sector opulento en la sociedad nahua—, lo proporciona un relato que evoca lo que ocurría al sobrevenir una hambruna:

² *Códice Florentino*, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, reproducción facsimilar por el gobierno mexicano, Secretaría de Gobernación, 1979, vol. I, lib. II, f. 71r.

³ *Huehuetlaholli*, manuscrito, México, Biblioteca Nacional, ff.236v.-237r.

Y cuando todavía el año *Ce-tochtli* (1-Conejo) no se había establecido, se abastecían los *pipiltin*, escondían, almacenaban, guardaban nuestro sustento, el maíz. Nada se arrojaba como desperdicio, todo se guardaba [...].

Éste era el tiempo en que se compraban gentes, se hacía adquisición de personas. Los compradores eran los ricos, los sagaces, los ambiciosos, los bien comidos, los que nada dejaban [...]. Los que allegaban para su casa [...]. En sus casas metían al huérfano, al pobre, al necesitado, al misérrimo, al que casi muere de hambre, a los que, como dormidos, cuando se levantan, nada encuentran y van a ninguna parte. Los que no hallan su descanso, remedio, auxilio. Entonces éstos se venden a sí mismos, se comen a sí mismos, se tragan a sí mismos. O tal vez venden, entregan a su hijo, a su niño pequeño [...]. Así siempre se convierten en esclavos [...].⁴

De un lado los ricos, *pipiltin* que, aprovechando la ocasión, escondían sus reservas de granos y compraban esclavos de entre los *macehualtin*. De otro, la imagen de éstos, los pobres, misérrimos, que casi morían de hambre y que tenían que venderse a sí mismos o a sus hijos. Dos extremos entre los cuales, como vamos a verlo, se estableció más explícita que implícitamente una relación asimétrica que habría de perdurar incluso en contextos históricos y culturales muy diferentes, sustituido en todo o en parte uno de los estamentos involucrados.

Origen legendario de esta relación entre pipiltin y gente del pueblo

Como en busca de una legitimación relativamente cercana y no sujeta a dudas, se inscribió en los códices y se repetía en los relatos, materia de enseñanza en las escuelas, lo que había ocurrido en la guerra de los mexicas contra los tepanecas de Azcapotzalco en 1428-1429. Se recuerda allí al que se tiene como un tirano, Maxtla el tepaneca, al que hasta entonces habían seguido pagando tributo los mexicas, establecidos en la isla propiedad de Azcapotzalco. Maxtla, alarmado por la fuerza y valentía que demostraban los mexicas, había decidido acabar con ellos, dispersándolos por apartadas regiones.

Fue entonces cuando el *Huey Tlahtoani* Itzcóatl, aliado con Nezahualcóyotl y asesorado por el astuto consejero Tlacaélel, todos ellos del grupo de los *pipiltin*, decidieron enfrentarse a Maxtla y los tepanecas. Paso previo e indispensable para realizar esto fue celebrar un pacto solemne con el conjunto de los *macehualtin*, a través de los que eran cabeza de

⁴ *Códice Florentino*, op. cit., 1979, vol. II, 1. VII, f. 15v.

los distintos *calpulli*, grupos de gentes habitantes de distintos barrios. Éstos, temerosos de que la guerra contra Maxtla les acarrearía su propia ruina, habían declarado que preferían someterse por completo a los tepanecas. Fue entonces cuando los *pipiltin*, aconsejados por Tlacaélel, hablaron a la gente del pueblo. Según la versión de una crónica indígena que transcribió fray Diego Durán, esto fue lo que los *pipiltin* propusieron a los *macehualtin*:

Si no saliéramos con nuestro intento [vencer a Azcapotzalco], nos pondremos en vuestras manos [las de los *macehualtin*] para que nuestras carnes sean mantenimiento vuestro y allí os venguéis de nosotros [...].⁵

La contestación de los *macehualtin*, tras largas deliberaciones, fue ésta:

Pues mirad que así lo hemos de hacer y cumplir, pues vosotros mismos os dais la sentencia; y así nosotros nos obligamos, si salís con vuestro intento, de os servir y tributar y ser vuestros terrazgueros y de edificar vuestras casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros, y de os dar nuestras hijas y hermanas y sobrinas para que os sirváis de ellas, y cuando fuéredes a las guerras de os llevar vuestras cargas y bastimentos y armas a cuestras y de os servir por todos los caminos por donde fuéredes y finalmente, vendemos y sujetamos nuestras personas y bienes en vuestro servicio para siempre.⁶

La victoria sobre Azcapotzalco determinó que las promesas de los *macehualtin* tuvieran que cumplirse. En virtud del ficticio o real pacto, los *macehualtin* hubieron de aceptar su condición de grupo dominado. El dominante, los *pipiltin*, a partir de entonces comenzó a realizar lo que consideraba su destino: imponerse por los cuatro rumbos del mundo.

Pero no sólo este relato, interpretación de hechos relativamente cercanos, legitimaba la relación asimétrica que existía entre *pipiltin* y *macehualtin*. Perduraba también, de tiempo atrás, en la tradición de los mexicas y de otros muchos pueblos de Mesoamérica, la ya aludida persuasión de que el poder y el mando eran *tonalli*, “destino” de quienes, de un modo o de otro, estaban vinculados con el linaje privilegiado de Quetzalcóatl. Por eso a éste se le recordaba en los grandes momentos como *To-piltzin*, entendiendo este vocablo no sólo como “Nuestro reverenciado hijo”, sino también como “El reverenciado de nuestro linaje”.

⁵ Véase fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, 1867-1880, vol. I, p. 65.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

De diversas formas se había buscado emparentarse con gentes de estirpe tolteca, el antiguo pueblo de Quetzalcóatl, tenido como dechado de perfección. Esto hicieron los principales de los mexicas cuando obtuvieron de los señores de Culhuacán, considerados como de noble estirpe tolteca, les concedieran como su primer gobernante supremo, *Huey tlahtoani*, al señor Acamapichtli. A través de éste y de otros enlaces matrimoniales, quienes se tuvieron a partir de entonces como *pipiltin* mexicas, fueron aceptados como un florecimiento de la antigua raíz tolteca. Cimentada y fortalecida por el pacto cuando la guerra contra Maxtla de Azcapotzalco, se consolidó así la relación asimétrica entre los dos estamentos sociales aceptados como distintos, uno dominante y el otro dominado.

Las imágenes de “sí mismos” y de “los otros”

Es en este contexto en el que interesa analizar algunos testimonios, obviamente expresión de *pipiltin*, en los que aparecen ya conformadas las imágenes que tienen de sí mismos y de los *macehualtin*. Dichas imágenes, por obra de la educación y su reiteración en discursos y otras formas de comunicación, se impusieron asimismo en las conciencias de la gente del pueblo. Ésta aprendió así quién era ella misma, escuchando la palabra de los *pipiltin*.

Una muestra de este género de expresión es el discurso con que un *pilli* de alto rango se dirige a otro funcionario de linaje. Primeramente le hace notar la responsabilidad que tiene.

Yérquete en el sitio donde quizás por un momento, por un día, en el lugar de sus sandalias, al lado izquierdo del Dueño de la cercanía y la proximidad, de quien es el hogar, la casa, tú le sirves de sandalia. A cuya izquierda estás, a quien asistes, a quien prestas servicio. Tú lo representas, tú eres su imagen, sus ojos, su mandíbula; tú su rostro, su oído te haces porque le sirves de intérprete, haces que broten su voz, sus palabras. No en vano va, no en vano cae, va floreciendo, va brillando, va enaltecándose, va recibiendo honra su aliento, su palabra del Señor Nuestro; junto a ti, en tus manos la colocó. En tu interior, en tus entrañas, en tu seno, en tu garganta escondió, puso su libro, la palabra, lo que es negro, lo que es rojo [la sabiduría], en donde aparecen los dardos del águila, del ocelote, que así estás lanzando, devolviendo.

Y allá existe el gran espejo, el de dos caras, el que alborea en la región de los muertos, en el cielo, así allá observas [...]. Así miras a todos los lugares de la tierra; y allá se yergue la gruesa antorcha, la que no ahuma, la que no contiene bruma para que alborée en todas

las regiones del mundo, para que sea observada su luz, su resplandor de tu agua, de tu monte [tu ciudad].⁷

Tras pintar así lo que son destino y atributos de los *pipiltin*, la atención se fija en su relación con los *macehualtin*:

El Señor nuestro te ha dado manos, pies; te dio el ala, la cola [el pueblo], el cual en tu agua, en tu monte [en tu ciudad] está disperso, se esparce. Tú lo guías, lo conduces, le ordenas. Por eso te dio figura, te puso color el Señor Nuestro; y te puso labios, dientes; te dio dignidad, te dio honra, te fortaleció, te dio vestidura, te puso barniz blanco, te atavió con plumas, te sobrepuso, te ha dado firmeza [...].

Porque ya eres madre de la gente, padre de la gente; porque ya educas a los hombres, ya los instruyes. Eres protector, amparador; grande es lo que cargas, grande es tu responsabilidad, porque eres ceiba, sabino; porque das sombra, das protección; porque eres apoyo, das abrigo; eres alivio, eres remedio. Junto a ti, a tu lado entran tus *macehualtin*, los que son tu ala, tu cola; los que son tus manos, tus pies; todos los que bajo tu sombra, bajo tu protección entran [...].

Así lavas a la gente, la bañas; y en tus manos yace la gruesa escobeta, el ancho peine con que aderezas a la gente, con que peinas a las personas. Y en tus manos yace el alacrán, la ortiga, el agua fría; la vara delgada se la hace morder a la gente; así educas a los hombres, los instruyes. Y en tus manos yace la caña, la arena fina, el junco grueso con el que raspas, con el que adelgazas, con el que pules [...].

Los cuidas, los guardas; en su propio lugar los colocas, en su mismo refugio los pones, en donde están los ofreses. Porque pintas, coloreas, los libros, lo que se escribe, porque dispones el color negro, el rojo, el modelo, la medida, el ejemplo, el dechado, la pauta [...].⁸

Ser así ojo, boca, rostro y oído del supremo *Tloque Nahuaque*, Dueño de la cercanía y proximidad, es atributo del *Tlahtoani*, linaje de *pipiltin*. Y también estos atributos le corresponden en relación con los *macehualtin*: ser guía, conductor, ser madre, padre, instruirlos, protegerlos, ampararlos, sacudirlos para que caminen recto, bañarlos para que estén limpios, educarlos y castigarlos con el alacrán y la ortiga cuando no cumplan con su destino y obligación. Los *macehualtin* son como minusválidos. Esto una y otra vez se les repite:

⁷ Huehuetlāhtolli, *Testimonios de la antigua palabra*, reproducción facsimilar de la edición de fray Juan Bautista (Tlatilulco, 1600). Estudio introductorio de M. León-Portilla, versión de Librado Silva Galeana. Comisión del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1985, p. 377-379.

⁸ *Ibid.*, 1985, p. 379-385.

Al anciano, a la anciana, y al indigente, al desdichado al que no está contento, al que no está alegre; en quien anda adherido su intestino [aquel que está en la miseria], allí donde anda saliendo lo que causa dolor, lo que hace sufrir, lo que hace padecer. El que no mira por su mantenimiento, su sustento, y ha quedado en la miseria. Los que sus lágrimas andan derramando, los que sus uñas andan mordiendo, se andan atando las manos; en donde hay fieras, entre las cercas de piedra. Los que en los rincones la miseria, la indigencia andan sufriendo; en los hierbazales, en los bosques se cansan, se fatigan con el chile, la sal, las hierbas comestibles, el nopal, la leña, el agua que buscan, que recogen. Los que se ven afligidos en el mercado, en la plaza. Andan sufriendo, anda padeciendo su corazón, su cuerpo; sus labios están resecos. Allá anda saliendo la miseria, la indigencia; anda brotando lo picante [el dolor, las penas], lo aflictivo; cerca anda irguiéndose lo que enferma, lo que atemoriza [...].⁹

Completando las referencias que han ido configurando la imagen de los *macehualtin*, que han de ser guiados, educados y, si es necesario, reprendidos, la palabra del que es de linaje pone de relieve la razón de todo esto. Son los *macehualtin*, seres que no miran por sí mismos, por su mantenimiento y quedan así en la miseria. Sacarlos de esa situación, a la que se hallan sujetos, es precisamente la misión de los *pipiltin*. Éstos, con su acción orientada por su propio destino, tienen que esforzarse, incluso con desvelo y sacrificio, para “establecer la gruesa ceiba, el sabino”, símbolo de la protección que, como “madre”, como “padre”, deben otorgar a quienes son “la cola y el ala”. En este sentido, a la vez que se inculca a los *pipiltin* que a ellos corresponde el poder y el mando, se les reitera cuáles son las obligaciones que de ello se derivan en su relación con los *macehualtin*. A los ojos de sí mismos y de los *macehualtin*, los de linaje justificaban de este modo su poder y prerrogativas. He aquí cómo describen ellos su obligación y destino:

Porque por ello [los *pipiltin*] pasaron a llorar, por ello pasaron a sufrir, pasaron a derramar su llanto, sus lágrimas en la estera, en el sitial [el lugar del mando]. No supieron sólo de alegrías; en todas partes se iba consumiendo su rostro, su corazón. Así vinieron a conducir, vinieron a otorgar. No descuidaron su agua, su monte [la ciudad], su estera, su sitial. Sólo por ellos [por la gente del pueblo] sufría, padecía su corazón de día, de noche. Con gran dificultad, intranquilos pasaron a hacer su sueño, su reposo. El modelo, el ejemplo, la pauta, el dechado, el co-

⁹ *Ibid.*, 1985, p. 389-391.

lor negro, el color rojo, los libros, lo que se escribe, los dibujaron, los pintaron. Nunca se olvida, nunca se pierde su fama, su gloria, su nombre, su historia; como la piedra, el madero fueron tallados, dejaron pintura de sí, dejaron la luz, la antorcha, el espejo...

No con pereza lleves tu carga; no la descuides. No dejes a la zaga a tu agua, a tu monte [tu ciudad, tu pueblo]. Hazle el bien [...] ¹⁰

En este *Huehuetlahtolli*—y en otros de temática parecida— se reitera con florido lenguaje lo que implica la relación asimétrica. Los *pipiltin*, del linaje de Quetzalcóatl, mandan y protegen. Los *macehualtin*, gente del pueblo, obedecen y son conducidos y protegidos. Tal relación se justifica históricamente en “el pacto” entre *pipiltin* y *macehualtin* cuando la guerra de Azcapotzalco. La relación asimétrica se consolida por el hecho de que los *pipiltin* son del linaje tolteca (de Quetzalcóatl), del que dimana todo poder y mando. Los desvelos de quienes gobiernan y protegen hacen funcional esta relación a los ojos de todos. A la luz de esto, cabe ya preguntarse formalmente si en tal relación asimétrica, además del aspecto dominante-dominado, existió realmente un cierto género de “tutela” o “tutelaje”.

¿Una relación de mera asimetría heterónoma o a la vez de tutela?

El análisis de los textos aducidos y de otros que podrían citarse muestra que entre los nahuas que vivían en señoríos o reinos, como los de los mexicas, tezcocanos y otros, existieron claramente diferenciados grupos o estamentos sociales en una permanente situación de relación asimétrica. Un grupo cuantitativamente menor —los *pipiltin* o gente de linaje— ejercía el poder y gozaba de múltiples privilegios, entre otros el de ser servido por otro grupo, mucho más numeroso, el de los *macehualtin* o gente del pueblo. Es cierto que, de entre éstos, había algunos dedicados al comercio y a la producción de diversas artes y artesanías, que habían alcanzado un nuevo estatus económico y social. Sin embargo, aun en medio de su considerable prosperidad, estaban también sometidos a la autoridad del *Huey Tlahtoani* y de los *pipiltin* que ejercían cargos de gobierno.

A través de la educación —en las escuelas, fiestas religiosas, discursos de los dignatarios...—, se habían consolidado imágenes muy dife-

¹⁰ *Ibid.*, 1985, p. 391.

renciadas del ser de los *pipiltin* y del que se consideraba corresponder a los *macehualtin*. Estos últimos aceptaban su condición, persuadidos de que ella era su *tonalli*, destino en la tierra. Al ser “merecidos” por los dioses, les correspondió ser “la cola y el ala”, al servicio de quienes precisamente representaban en la tierra a esos mismos dioses. De hecho en su relación asimétrica con los *pipiltin*, aparecen no sólo como servidores en todo obedientes sino como temerosos de poder ofender a sus señores.

Ahora bien, en los textos en que los *pipiltin* hablan de sí mismos, configurando o transmitiendo la imagen que tienen de sí, hay no pocas referencias a lo que debe ser su comportamiento con respecto de los *macehualtin*. Deben ser cuidadosos de ellos, y “llevarlos en su regazo como Madre, como Padre”; es obligación suya guiarlos, conducirlos, cobijarlos como la sombra de la ceiba y el sabino; prever situaciones de hambruna y de guerra y, si fuere necesario, aplicarles el castigo en caso de quebrantamiento de cualquiera de sus obligaciones.

Interesa aquí valorar este aspecto de la imagen que de sí mismos inculcaban los *pipiltin* a sus descendientes y hacían también del conocimiento del pueblo. ¿Puede equipararse tal aspecto de la relación asimétrica con lo que implica el concepto de “tutela”? Obviamente que entre la concepción jurídica de origen romano de lo que es “tutela” y la idea y la práctica de los *pipiltin* respecto de los *macehualtin* hay marcadas diferencias. Sin embargo, son perceptibles semejanzas.

Hay una autoridad que, si no “en defecto de la paterna o materna”, sí al modo de ésta, más que conferirse a los *pipiltin*, consideran ellos tener en virtud de varios hechos. Uno, según lo vimos es el de pertenecer al linaje de Quetzalcóatl, del que proviene toda autoridad. Otro, en el caso de los mexicas, es “el pacto” de sumisión de los *macehualtin* cuando la guerra de Azcapotzalco.

Establecida así la autoridad, y aceptada por los *macehualtin*, los que se ostentan como del linaje de Quetzalcóatl aparecen ante sus propios ojos y los “de los otros” como destinados para cuidarlos, guiarlos, ampararlos, en sus personas y recursos, no sólo como a subordinados sino como a seres débiles —que, “por minoría de edad o por otra causa, no tienen completa capacidad...”— requeridos de una madre, un padre. En este sentido, con todas las diferencias del caso, puesto que la relación de protección se basa en creencias que justifican a la vez el mando y el dominio, nos valemos análogamente del concepto de “tutela” en el contexto de los pueblos nahuas.

Cuando el antiguo orden se rompió

La aparición de extraños personajes por el rumbo del oriente, venidos de más allá de las aguas inmensas, se enmarcó en un principio en la antigua tradición acerca del retorno de Quetzalcóatl. Es él, como se ha visto, raíz del linaje de los que gobiernan. De él proviene toda investidura de mando. Tal es su destino, su merecimiento. Pensando en esto, así habló Motecuhzoma a Hernán Cortés cuando salió a su encuentro el 8 de noviembre de 1519:

Señor nuestro te has fatigado, te has dado cansancio, ya a tu tierra has llegado. Has arribado a tu ciudad, México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu sitial. Oh, por cuánto tiempo te lo reservaron, te lo conservaron los que ya se fueron, los que han sido tus sustitutos.

Los señores Itzcóatl, Motecuhzoma el Viejo, Axayácatl, Tízoc, Ahuítzotl, por breve tiempo lo guardaron para ti, gobernaron en México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba el pueblo [...].

Tú has venido entre nubes, entre nieblas, así lo dejaron dicho los señores, los que gobernaban [...].

Llegas ya a tu tierra, ven y descansa, toma posesión de tus palacios, da descanso a tu cuerpo.

Habéis llegado a vuestra tierra, señores nuestros.¹¹

Quetzalcóatl-Cortés, concebido como *Topiltzin*, “el que es de nuestro linaje”, el que tiene como destino, como merecimiento, ejercer el mando, llevar al pueblo a cuestras, en su regazo, ha regresado y recupera el poder.

La ilusión duró poco tiempo. Los hechos la desgarraron. Después de la matanza perpetrada por Pedro de Alvarado en el Templo Mayor, los *teteoh*, dioses, como se llamó en un principio a los españoles, pasaron a ser tenidos como *popolocas*, bárbaros. Motecuhzoma murió poco después. La ceiba, el sabino, el que es Madre, Padre, cayó por tierra. Literalmente su cadáver fue arrojado desde su palacio por los españoles antes de emprender su huida, ese día que terminó en la que llamaron “noche triste”.

Hubo resistencia. Cuauhtémoc dirigió una lucha encarnizada en contra de los *popolocas*. A la postre, él, sus dignatarios y su pueblo fueron vencidos. Descansó la flecha, descansó el escudo. Cayó la ceiba, quedó derribado el sabino. Así lo manifestó un antiguo dignatario

¹¹ *Códice Florentino, op. cit.*, vol. III, l. XII, ff. 25r-v.

náhuatl respondiéndolo a los doce primeros franciscanos, llegados a México en 1524, que habían impugnado sus antiguas creencias:

Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno, la estera, el sitio. Si en este lugar permanecemos provocaremos que a los señores nos pongan en prisión. Haced con nosotros lo que queráis [...].¹²

Los doce frailes, entre los que estaba Toribio de Benavente Motolinía, tenían conciencia de su misión y, con base en su propia experiencia y en los testimonios que fueron allegando, pronto se formaron también una imagen de quiénes eran los indios —sobre todo los *macehualtin*— y cómo había que proceder con ellos. Desde luego que les reconocen ser hombres racionales e incluso sobresalientes por su capacidad en las artes y en determinados oficios. Pero los ven como niños, son cera blanda que puede ser moldeada como se quiera: “humildes, a todos obedientes, no saben sino servir y trabajar [...]” (Motolinía, 1987, p. 125). Por ello requieren protección. Como lo notó años adelante fray Bernardino de Sahagún, “los indios, son como tímidos conejos, en tanto que los españoles son como leones feroces [...]”.¹³

Asimismo, entre los indígenas perduraban diferencias, en realidad las que prevalecían desde los tiempos prehispánicos. Los descendientes de los antiguos señores, los *pipiltin* o de linaje, convertidos en caciques, pretendían mantener sujetos a ellos a la gente del pueblo sobre la que antes imperaban. Consultando la documentación al alcance, se percibe que muchos *macehualtin*, gente del pueblo, quisieron emanciparse de sus antiguos señores. Preferían de hecho la tutela de los frailes o de los corregimientos, es decir, de las jurisdicciones civiles dependientes de la Corona. A esto, que algunos españoles encomenderos y no pocos descendientes de *pipiltin* consideraban como un peligro, se refiere, entre otros, un memorial que remitió a Carlos V, un extremeño, Juan Cano, casado con doña Isabel, hija de Motecuhzoma. En dicho memorial de modo muy especial se insiste en que debe conocer Su Majestad quiénes son entre los indios gente de linaje, pues los tales merecen ser favorecidos por sus antiguos méritos, a diferencia de otros muchos, obviamente *macehualtin* que, aprovechando la confusión, formulaban

¹² B. de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana*, reproducción facsimilar, estudio introductorio, paleografía, versión del náhuatl, y notas de M. León-Portilla, México, Universidad Nacional-Fundación de Ciencias Sociales, 1986, p. 155.

¹³ B. de Sahagún, *Apostilla*, apéndice al manuscrito en náhuatl, núm. 1424, preservado en la colección Ayer de la Newberry Library, Chicago, s.f.

también peticiones, no teniendo razón para hacerlo. He aquí las palabras de Juan Cano, tardío reflejo del orgullo de los *pipiltin*, entre los que su mujer, la hija de Motecuhzoma, ocupaba lugar principal:

[...] y aviso a Vuestra Majestad que hay gente de linaje e cuál es, e cómo los mexicanos [entiéndase los *macehualtin*] han querido siempre sobrepujar a los caballeros que ellos llamaban *piles*, y nunca han podido. Y agora que ven desfavorecidos a los hombres de linaje, como fueron vencidos y con temor que se ha tenido de ellos, no se hagan a una e intenten de querer levantarse. Los que han regido la tierra en nombre de Vuestra Majestad los han tenido so la mano, no les dado favor ni cargo de mandar [se refiere a los *pipiltin* ya bajo las autoridades españolas]. Los mexicanos [*macehualtin*] están en más honra y estado que antes e tienen mucho odio e malquerencia a los predichos *piles*, que son sus principales [...].

Onde si vuestra majestad manda favorecer a éstos que son de linaje, parécenos que conviene a su real conciencia.¹⁴

De este modo, señalando lo que se dice conviene a la real conciencia del emperador don Carlos, se expresan no pocos testimonios, de los que éste es una muestra. Los de linaje o casados con personas del estamento de los *pipiltin* solicitan se les conserven sus prerrogativas sociales y económicas.

Los funcionarios de la Corona, los encomenderos y los frailes coincidían en ver a los *macehualtin* como gente débil, que debía estar sujeta para sobrevivir con el auxilio de sus señores. Las diferencias estaban en los fines buscados y en las formas de proceder. Los funcionarios reales hablaban de hacer nuevos vasallos fieles al rey que le sirvieran y tributaran. Los encomenderos, afirmando que cumplían con el encargo recibido de cuidar y proveer a la salud de las almas de sus encomendados, buscaban sacar de ellos el máximo rendimiento. Los frailes se proponían hacer nuevos cristianos y asimismo vasallos del rey. De los indios obtenían servicios, como en la edificación de sus iglesias y conventos y en tareas domésticas y agrícolas.

Los frailes se contemplan a sí mismos como enviados por el Romano Pontífice y por el Rey para cristianizar a los indios y a la vez protegerlos. Piensan que los funcionarios reales han engañado varias veces al soberano. Lo mismo han hecho en sus informes y relaciones de méritos los conquistadores y sus descendientes. Han buscado que el

¹⁴ J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols., México, S. Chávez Hayhoe, s.f., p. 278-279.

soberano acepte que ellos también pueden proteger a los indios si les son encomendados. Así se implantó la institución de la encomienda. Se suponía que los encomenderos velarían por la salud espiritual y temporal de los indios, los que, a cambio, trabajarán para ellos.

Los frailes denuncian como engaño tal forma de protección. Para ellos —con diversos matices en su actitud— la mejor manera de proteger a los indios es manteniéndolos apartados de los españoles. Esto sólo puede darse si se les confía su custodia en el ámbito de sus doctrinas o misiones. Pero, de un modo o de otro, todos coinciden en que es necesario proteger y hacer trabajar a los *macehualtin*.

Estos últimos, por su parte, como lo habían hecho en la época anterior a la Conquista, aceptaban casi como algo natural su sometimiento a otros. Lo único que en realidad buscaban era alguna nueva forma de socorro o protección. Refiriéndose a los frailes, cuando en algunos casos se quisieron suprimir sus doctrinas o misiones, llegaron a expresar ante el Virrey que, si eso ocurría, se verían privados de quienes eran su Madre, su Padre, aquellos en cuyos hombros y regazo estaban, los que eran ceiba y sabino a cuya sombra se cobijaban.¹⁵

El empleo de metáforas, idénticas a las usadas en su antigüedad, denota singular persistencia en la imagen que tenían los *macehualtin* de sí mismos y de los otros que los gobernaban y tutelaban. En las conciencias de esos otros, los antiguos *pipiltin*, las autoridades reales, los encomenderos y los frailes, a pesar de todas las diferencias, había una coincidencia: contemplaban a los *macehualtin* como débiles, incapaces de valerse solos en la vida, gente sobre la que debía ejercerse el mando y la protección para hacer posible que sobreviviera y sirviera eficazmente en aquello que se les ordenara.

Frailes franciscanos y dominicos —entre ellos de modo sobresaliente Bartolomé de las Casas nombrado oficialmente “Protector de los indios”— se constituyeron en amparo de éstos para “llevarlos en su regazo”, como lo habían hecho los *pipiltin*, guiarlos, cambiarles sus formas de creer y adorar y ordenarles nuevas maneras de vida. Gracias a estos frailes —en especial a algunos como Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún— se conoció y rescató mucho de la antigua cultura indígena. Y también, muchas veces por intervención de ellos, se obtuvieron disposiciones reales favorables a los *macehualtin*. Con un sentido protector, podría decirse “tutelar”, se expidieron así no pocas de las que llegaron a integrar el conjunto de las “Leyes de Indias”.

¹⁵ Fray G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1966, vol. II p. 318.

Las antiguas imágenes del protegido y el protector, el que ordena y el que es guiado y obedece, se configuraron en el nuevo contexto que fue una situación asimismo de relaciones asimétricas.

Estereotipos, tutela y servidumbre que perduran

Tres siglos de Colonia y más de siglo y medio de México independiente, ¿han alterado sustancialmente los estereotipos, perdurable conciencia de sí mismos y de los otros, los fines buscados y las formas de actuar entre los que mandan y los indios, gente del pueblo que sobrevive? La pregunta parece bizantina. En México, como en otros países de América, tienen vigencia ordenamientos políticos, sociales y económicos de corte occidental. El país se ha constituido en una democracia en la que no hay lugar para amos y vasallos, ni para tutelas con protectores y protegidos.

Las realidades son otras. Las relaciones que prevalecen en ciertas regiones, a pesar de movimientos que tan a fondo sacudieran al país como la Revolución de 1910, se asemejan a las que existían entre *pipiltin* y *macehualtin*, y entre los que luego sustituyeron a los *pipiltin*, las autoridades de la Corona y de la Iglesia que se hicieron cargo de los indios, la gente del pueblo.

Todavía en muchos lugares la relación entre las autoridades civiles, eclesiásticas o simplemente “la gente acomodada” con respecto de los indios, tiene un marcado tono de paternalismo. Cuando una comunidad indígena, o simplemente rural, solicita se atienda una de sus muchas necesidades no lo hace en función de sus derechos ciudadanos sino suplicando, pidiendo un favor. Los organismos oficiales creados para “promover el desarrollo de los indígenas” mantienen implícitamente la antigua conciencia de que los indios deben ser protegidos y guiados, de acuerdo con criterios y finalidades diseñados por los que gobiernan.

Tal relación paternalista conlleva la arraigada imagen de los otros, débiles e incapaces de valerse por sí mismos. Y lo que es igualmente sorprendente supone ella en los indígenas, los *macehualtin* sobrevivientes, la aceptación por lo menos implícita de tal relación asimétrica. Esta realidad puede dar entrada a diversos planteamientos: ¿cómo han perdurado o se han reestructurado tales imágenes de sí y de los otros, tanto entre los que consideran tener por destino mandar, como entre los que aceptan haber nacido para obedecer y servir?

¿Qué factores han hecho posible que, a pesar de cambios radicales en estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas —en

las épocas prehispánica, colonial y moderna— tales concepciones y relaciones del tipo *pipiltin* y *macehualtin* hayan prevalecido, con todas las variantes que se quiera, pero semejantes en sustancia? Más allá de las respuestas que puedan darse a estas preguntas, cabe afirmar respecto de las formas de mando y relación tutelar aquí descritas que aparecen en función de una concepción de sí mismo, y de los otros que participan en ellas.

En el caso de los gobernantes prehispánicos, se concebieron éstos como pertenecientes al linaje de Quetzalcóatl y, por tanto, con el estatus y el merecimiento de ejercer el mando.

En el caso de los frailes y oficiales de la Corona, la imagen de sí mismos implicó la idea de ser enviados por el Rey y el Romano Pontífice para hacer de los indios nuevos cristianos y vasallos fieles del soberano.

En la variante de los encomenderos, la imagen de sí mismos dirigió en cuanto que, considerándose también vasallos del Rey, se tenían como superiores en todo a los indios. Los encomenderos se pensaban como hombres arriesgados que habían llegado para aprovechar las oportunidades que ofrecían las tierras ganadas para la Corona y para los súbditos españoles de la misma.

En cuanto a los que gobiernan en la época independiente, casi todos se consideran promotores de la modernidad. Buscan introducir cambios, siguiendo el modelo de los Estados Unidos o de Europa, para transformar a la sociedad y en especial a los más requeridos de desarrollo, los indios. Son éstos a quienes se aplican proyectos de “aculturación inducida”, prescindiendo de cuál pueda ser su posible parecer al respecto.

Todos los que en tan diversas circunstancias gobiernan, coinciden en pensarse a sí mismos como destinados o elegidos para proteger y guiar la existencia de su pueblo: mantenerlo a la vez al servicio de sus dioses y de quienes son de linaje (época prehispánica); hacer de él nuevos cristianos y fieles vasallos del rey (época colonial); transformarlos en ciudadanos modernos, consumando en suma su desarrollo (época independiente).

Sus acciones se justifican en todos los casos en razón de la imagen que todos tienen de sus gobernados: gente débil, inexperta, que son como niños, que deben contribuir con su trabajo al bienestar general.

El proceso dialógico que lleva a esta interacción comprende la secuencia de la imagen de sí mismo-imagen de los otros, que confieren una intención determinada a la actuación asimétrica (dominio y tutela de una parte, y acatamiento y sentido de protección de la otra). El proceso implica asimismo, en función de la imagen que se piensa tienen “los otros” (los que acatan y son tutelados), la previsión de cuál

será su respuesta de obediencia, por no decir de siervos y a la vez tutelados. Esa respuesta pueden anticiparla los que gobiernan porque conocen lo que sus antecesores han expresado sobre la imagen que de sí mismos tienen sus protegidos, imagen que ellos, los gobernantes, de un modo o de otro han contribuido a fortalecer.

Tal proceso dialógico parece explicar cómo se formó, se hizo operante y perduró el proceso de dominación y tutela desde la época prehispánica hasta la del país independiente.

Una singular experiencia personal ilustrará, a manera de colofón, la continuidad de este proceso. Sucedió en octubre de 1984 en San Cristóbal de las Casas, durante una reunión académica cuyo tema era: “Fray Bartolomé de las Casas: trascendencia de su obra y doctrina”.

Aludiré al trabajo que presenté allí porque en relación con él ocurrió la singular experiencia. Leí y comenté una carta escrita originalmente en náhuatl, el 2 de mayo de 1556, por prominentes personas, como don Pedro Motecuhzoma Tlacahuepantzin, don Juan Itztolinqui de Coyoacán y otros varios. La carta fue dirigida a Felipe II, que acababa de suceder en el trono a Carlos V.

Su contenido es de queja y petición. Los que suscriben la carta manifiestan al soberano que “son muchos los agravios y molestias que recibimos de los españoles, por estar entre nosotros y nosotros entre ellos [...]”. Añaden que “padecemos cada día tantas necesidades y somos tan agraviados que en breve tiempo nos acabaremos, según cada día nos vamos consumiendo y acabando porque nos echan de nuestras tierras y despojan de lo que es nuestro [...]”. A esta relación de hechos acompaña la petición: “tenemos muy gran necesidad de una persona que sea protector nuestro [...] la cual dé a Vuestra Majestad relación verdadera de todas nuestras necesidades [...]. Por tanto, pedimos y suplicamos nos señale al obispo de Chiapas, don fray Bartolomé de las Casas, para que tome este cargo de ser nuestro protector [...] y si acaso el dicho obispo estuviera impedido por muerte o enfermedad, suplicamos a Vuestra Majestad que nos señale entonces una principal persona de toda cristiandad y bondad a la cual recurramos [...]”.

Éste es el meollo de la carta que leí y comenté. Poco después, concluida otra intervención posterior, entró un grupo de tzotziles que pidió ser escuchado. El público y los que presidían la sesión tuvieron un momento de duda. Era obvio que tenían que ser escuchados.

Hablaron primeramente en tzotzil y después uno de ellos tradujo sus palabras al castellano. Manifestaron que se veían agobiados por múltiples problemas e injusticias. Entre otras cosas habían sido expulsados de sus tierras. Añadieron que sabían que estábamos hablando de

fray Bartolomé de las Casas, que había sido defensor de los indígenas, pero que tenían entendido que hacía mucho tiempo había muerto. Enseguida, dirigiéndose a quienes presidíamos la sesión, manifestaron que querían saber a quién podían dirigirse ahora para que sus quejas fueran escuchadas y atendidas.

La expresión de su queja se producía en el mismo lugar en que vivió y actuó como obispo Bartolomé de las Casas, haciendo denuncias de injusticias y crímenes en contra de los indígenas. Esto puede parecer anecdótico. Lo he calificado de singular experiencia precisamente por la coincidencia de hechos y actitudes a más de cuatro siglos de distancia.

Desde otra perspectiva, esta experiencia no resulta singular. Más bien ejemplifica situaciones que se han mantenido por siglos en Amerindia, la América en la que perduran los indígenas.

A la luz de esto, cabe preguntarse, ¿estamos ante un caso, tal vez no infrecuente, de retroalimentación de imágenes, las respectivas de sí mismo y de los otros, entre cuyas consecuencias está la de hacer posible la perduración de situaciones de interacción como ésta, aun habiéndose producido los que parecen, y tal vez no lo sean, cambios radicales de estructuras?

Y pensando en la posibilidad de alterar el proceso, surge otra pregunta. ¿Cómo podría darse la aparición de nuevas imágenes de sí mismo y del otro que modificaran la tan arraigada situación de relación asimétrica? Entre los nahuas contemporáneos hay quienes piensan que esto está a punto de ocurrir. Uno de ellos, maestro normalista e infatigable defensor de la identidad del grupo al que pertenece, además *cuicapicqui*, “forjador de cantos”, Natalio Hernández Xocoyotzin, así lo ha dejado entrever en uno de sus poemas que ya en su título apunta a lo que entrevé o, quizás mejor, a lo que anhela.

Necesitamos caminar solos

Algunas veces pienso
que nosotros los *macehualtin*
esperamos a un hombre
que todo lo puede,
todo lo sabe,
y que podría liberarnos.

Pero ese hombre que todo lo puede,
todo lo sabe,
nunca llegará,



porque se encuentra en nosotros,
vive en nosotros.
Comienza a despertar,
aunque todavía duerme.¹⁶

Tal es el reto. El que piensa que todo lo puede y lo sabe; el que protege y podría liberar a los *macehualtin* no va a llegar. Dura experiencia lo confirma. Imagen “del otro” es ese hombre del que se ha esperado amparo y ahora liberación. El único que en verdad podrá traer consigo lo que anhelan los *macehualtin* no es “el otro”: “se encuentra y vive en nosotros”. Tan sólo dando fin al milenarismo estereotipo, haciendo añicos las arraigadas imágenes de sí y de los otros, confiando en su propio ser, los *macehualtin* —así lo enuncia Natalio Hernández Xocoyotzin— harán posible que “el que todavía duerme, comience ya a despertar”.

¹⁶ Natalio Hernández Xocoyotzin, *Xochicozcatl, Collar de flores*, México, Calpulli, 1985, p. 39.





3. ¿INSERTOS EN LA “HISTORIA SAGRADA”?

RESPUESTA Y REACOMODO DE LOS MESOAMERICANOS*

Aunque a algunos ha parecido difícil aceptarlo, existen testimonios debidos a los pueblos mesoamericanos en sus etapas prehispánica y colonial temprana que permiten investigar lo que pensaban ellos acerca de sí mismos y de su ubicación espacio-temporal en lo que consideraban era su propia historia y universo. Entre los testimonios primarios que pueden arrojar luz acerca de esto se hallan las inscripciones y códices o libros picto-glíficos, sobre todo de los mayas, mixtecos y nahuas.

Otros testimonios mesoamericanos, procedentes ya del temprano periodo colonial —cuyo estudio requiere rigurosa crítica para discernir posibles interpolaciones y otras alteraciones— son los códices que siguieron elaborando algunos nahuas y mixtecos, así como los textos en los que la oralidad y el contenido de libros prehispánicos se transvasó a la que Ángel María Garibay calificó de “luminosa prisión del alfabeto”.¹

Contrasta profundamente lo que puede revelar ese doble conjunto de testimonios indígenas con lo que expresan los debidos a europeos, sobre quiénes eran los mesoamericanos y cuál su “verdadera” ubicación espacio-temporal, desde la perspectiva de “la Historia Sagrada” judeo-cristiana y de la conciencia europea de su propia cultura. Tales testimonios, debidos a conquistadores, frailes, cronistas y funcionarios reales, conllevan implícita o explícitamente un doble propósito. Por una parte, buscan describir quiénes eran los mesoamericanos. Aparecen éstos, a sus ojos, como creadores de algunas realidades dignas de estimación, entre ellas sus grandes edificaciones y monumentos en sus pueblos y ciudades, su organización social y política, su capacidad de

* *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1996, v. 26, p. 187-210.

¹ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-1954, t. I, p. 15.



trabajo, cultivos y mercaderías, para sólo citar lo más sobresaliente. Pero a la vez los mesoamericanos son vistos allí como adoradores del Demonio e idólatras empedernidos, sacrificadores de hombres, antropófagos, sodomitas, que norman su existencia en todos sus momentos en función de cómputos calendáricos basados en una astrología diabólica.

Por otra parte, las dichas crónicas debidas a autores europeos hablan asimismo de las acciones que hubo que emprender para “liberar” a los mesoamericanos de la situación en que se encontraban. Ello implicó perseguir y borrar, hasta donde fue posible, todo vestigio de esas creencias y ritos idolátricos. Exigió también alterar de raíz la conciencia que de sí tenían los mesoamericanos y de lo que consideraban era su ubicación en el tiempo y espacio de su propia historia y universo. Lograr esto demandó hacer conocer a los indios “la verdadera historia” y la que hoy se diría “verdadera imagen del mundo” en cuyo marco a partir de la Conquista debían quedar ellos insertos.

Ahora bien, para lograr esto la Iglesia y la Corona emprendieron un gran conjunto de acciones. Si bien algunas pueden parecernos hoy un tanto erráticas, hubo otras que se encaminaron a partir de un conocimiento —unas veces superficial y otras más hondo— de lo que eran los mesoamericanos y su cultura. Para valorar lo que entonces ocurrió importa, por consiguiente, señalar al menos sumariamente algunos de los rasgos y elementos que realmente eran centrales en la cultura mesoamericana, más allá de sus variantes regionales y que, en diversos grados, fueron percibidos por los europeos como blancos de acción.

*La conciencia del propio ser mesoamericano y de su ubicación
en su universo e historia*

Las inscripciones glíficas, que con frecuencia aparecen acompañadas de imágenes, en monumentos, en particular estelas, en vasos de cerámica y en códices o libros son las fuentes primarias para identificar elementos claves en el pensamiento de los mesoamericanos.

Entre ellos sobresale un interés omnipresente por ubicar con extrema precisión calendárica todo acontecer en el gran marco de un tiempo sagrado y cíclico, en el que interactúan dioses, hombres y todo cuanto existe. En ese gran marco hay un principio universal: la suprema dualidad divina, en función de la cual todos los dioses son otras tantas presencias, generalmente también duales, de la acción primordial y divina en los estratos celestes, la superficie de la tierra con sus

rumbos cósmicos y en los pisos o estratos del inframundo. Todo allí se rige de acuerdo con los ciclos del tiempo sagrado que aporta destinos buenos y malos. Ese universo ha existido y terminado de maneras violentas a lo largo de varios Soles o edades. Los seres humanos tienen la obligación de contribuir con la fuerza vital de su sangre a fortalecer al Sol y a todos los dioses para posponer la decadencia y acabamiento de la edad presente.

Cualquier forma de obrar en la tierra se sitúa en ese gran marco en el que se desarrolla el acontecer cíclico de la historia. Para propiciar y merecer la acción de la divinidad es necesario obrar de acuerdo con los destinos del tiempo y, por consiguiente, conocerlos y anticiparlos. En los templos y escuelas, en la vida cotidiana se reactualizan las acciones primordiales de los dioses. Las fiestas y ceremonias, con diversas formas de sacrificios incluyendo los humanos, con cantos, música y danzas y variados atavíos, tienen lugar en “escenarios” henchidos de símbolos y en tiempos determinados. La actuación, que incluye impersonificaciones de los dioses, constituye una especie de teatro sagrado y perpetuo en el que, a lo largo de las veintenas de días, los años y todos los otros ciclos, una y otra vez se torna presente la concepción del propio universo divino y humano. Ello, no como mero espectáculo sino como fuente de vida en la que las energías consustanciales al hombre y la divinidad, se transmiten recíprocamente y fortalecen el ser mismo del mundo.

De esto dan testimonio las inscripciones glíficas, las imágenes, esculturas y pinturas, en monumentos y códices de procedencia prehispánica. Asimismo, no poco es lo que aportan los otros códices y textos en lenguas indígenas transvasados de la oralidad y los glifos a la escritura alfabética poco después de la Conquista.

Los europeos, en particular algunos frailes como Diego de Landa entre los mayas y Bernardino de Sahagún entre los nahuas, captaron lo más sobresaliente de ese universo cultural mesoamericano. En particular se dieron cuenta de la enorme importancia de la actuación litúrgica en los ciclos de fiestas que fortalecían la conciencia de los mesoamericanos acerca de sí mismos, su historia y cultura. Por ello, si lo que se buscaba era “reubicarlos” en la “verdadera Historia Sagrada”, fue necesario, a los ojos de los frailes, además de predicar una y otra vez a los indios que sus antiguas creencias y prácticas eran diabólicas, y de conducirlos a recibir el bautismo y los otros sacramentos, valerse también de recursos que guardaran semejanza con el antiguo proceder prehispánico. Entre tales recursos identificaron bien pronto el relacionado con el antiguo universo de la fiesta mesoamericana.



La liturgia del “teatro misional”

Describen los cronistas franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas y otros cómo, en estrecha relación con el ciclo litúrgico católico, y con la Historia Sagrada y la de España, se buscó la manera de poner ante la vista y el oído de los mesoamericanos cuál era el universo espiritual en el que, bajo sus nuevos señores, iban a quedar insertos. Toda una teoría y un método se desarrollaron para llevar esto a la práctica. Implicaban una y otro la elaboración de textos que debían redactarse en lenguas indígenas, teniendo con frecuencia que forjar vocablos que significaran conceptos como los de Redentor, Trinidad, Mesías, Iglesia, sacramento, pecado, gracia, ángel, Demonio, juicio final... desconocidos para la mentalidad mesoamericana. También se requería la capacitación de “actores”, creación de “escenarios”, vestuarios, propiación de receptibilidad y participación en los concurrentes, a veces centenares y aun miles. Así nació el que se ha llamado “teatro misional”, del que han perdurado muchas muestras.

Podría decirse de este teatro que con él se buscó sustituir lo que hoy se describe como “el campo semántico” de los referentes y referenciales de una concepción del mundo y de sí mismo, por otro radicalmente distinto. El campo semántico que se quiso imponer como único válido fue el de la religión católica con su propia historia sagrada. El que se buscó desterrar y suprimir no era el de “una religión mesoamericana”, ya que en opinión de la Iglesia y la Corona las supersticiones y prácticas horripilantes de los mesoamericanos no merecían tal calificativo sino el de idolatrías y sacrificios de víctimas humanas, todo ello invención del Demonio.

Los referentes guardaban sólo una exterior semejanza, ya que se adoptaban medios de transmisión masiva y “audiovisual”, como los de las actuaciones en el universo de la fiesta sagrada de los mesoamericanos. En cuanto a los elementos que así se buscaba introducir pertenecían al campo semántico con muchos siglos de integración a partir del Antiguo Testamento, el mensaje de Cristo, la doctrina de los padres de la Iglesia y las lucubraciones de la teología escolástica.

Si bien algunas representaciones y otras formas de fiesta, como las de la Pascua Florida y la Navidad pudieron atraer a los mesoamericanos, no ocurrió lo mismo con las que versaban sobre otros temas de un campo semántico tan extraño a ellos. Esas debieron resultarles incomprensibles y aun en ocasiones antipáticas o espantosas. Se abre aquí una gama de posibles investigaciones sobre las distintas recepciones que tuvieron o pudieron tener las puestas en escena de obras en náhuatl como

el “Auto del Juicio Final”, en que se ve cómo los condenados son llevados al infierno, representado en el barrio de Tlatelolco en la ciudad de México a partir de 1533, es decir sólo doce años después de la victoria de Hernán Cortés sobre los mexicas.

Atendiendo a los títulos de las diversas piezas que se representaban, varias de las cuales se conservan, se percibe que abarcaban los grandes capítulos de la Historia Sagrada, desde antes de la creación de los seres humanos hasta la consumación de los tiempos y el juicio final. Así se ponían ante los ojos de los asombrados indios “La lucha entre San Miguel y Lucifer”, “La caída de nuestros primeros padres” (que comprendía desde su creación hasta su expulsión del paraíso), así como “El sacrificio de Isaac”. Y pasando ya al ciclo de la Redención, “La anunciación y la natividad de San Juan Bautista”, “La anunciación de Nuestra Señora”, “La visitación de la Virgen a Santa Isabel”, “El coloquio de los pastores” (con el nacimiento de Cristo), “La adoración de los tres reyes”, “La tentación del Señor”, “Auto de la pasión”, “La pasión y muerte de Cristo”, “La aparición de Jesús a la Virgen y a San Pablo”, “La Ascensión del Señor”, “La venida del Espíritu Santo” y “La Asunción de nuestra Señora”.

Otros temas, relacionados también con la historia de la salvación, fueron materia de varias representaciones: “La vida del glorioso apóstol Santiago” (el que había ayudado a los españoles en sus luchas contra los moros y los indios, pero del que, al fin, se apropiarían estos últimos); “La conversión de San Pablo”, “La conquista de Jerusalén”, “La invasión de la Santa Cruz por Santa Elena”, “La predicación a las aves”, “San Jerónimo en el desierto”. Y, por supuesto, el auto de “El juicio final”. Todo esto sin contar las actuaciones y ceremonias que acompañaban a fiestas como la de Corpus Christi, y las de Semana Santa o la Natividad y las noches anteriores con sus respectivos festejos de “las posadas”, así como los famosos *neixcuitiles* o “ejemplos”, escenificaciones que solían ilustrar lo que se decía en los sermones.²

Sobre las reacciones de los mesoamericanos ante estas y otras representaciones, hay información proporcionada por cronistas españoles y también indígenas. Por ejemplo, el franciscano Toribio de Benavente Motolinía, entusiasmado expresó:

Delante de otro tablado representaron la Anunciación de Nuestra Señora, que fue mucho de ver... Después se presentó la Natividad de San

² Una descripción pormenorizada de estas obras la ofrece Fernando Horcasitas en *Teatro náhuatl épocas novohispana y moderna*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Juan y, en lugar de la circuncisión, fue el bautismo de un niño de ocho días de nacido que se llamó Juan, y antes que diesen al mudo Zacarías [padre de San Juan Bautista] las escribanías que pedía por señas, fue bien de reír lo que le daban, haciendo que no le entendían. Acabóse este auto con *Benedictus Dominus Deus Israel*, y los parientes y vecinos de Zacarías [...] llevaron presentes y comidas de muchas maneras y, puesta la mesa, sentáronse a comer, ya que era tarde.³

Y, a su vez, el cronista Chimalpain años después describió que en 1533 “se hizo allí en Santiago Tlatelolco un *neixcuitilli*, ejemplo, aquel de cómo acabará el mundo. Mucho se maravillaron, se espantaron los mexicas”.⁴

Podrían aducirse otros varios testimonios en los que, sobre todo los frailes, se muestran convencidos de que su teatro misional contribuía grandemente no sólo a la enseñanza de los indios sino a su más plena y viva inserción en el universo de la Historia Sagrada. Los mesoamericanos se acercaban como a realidades que debían concernerles profundamente contemplando las actuaciones y escuchando las palabras de quienes habían tenido en esa *Historia* un papel decisivo. Eran los *dramatis personae*, como San Miguel Arcángel que, todavía en la eternidad, derrotó a Lucifer, el rebelde ante Dios y “Nuestros primeros padres, Adán y Eva” que, por desobedecer, cometieron el primer pecado con consecuencias perdurables para todos los humanos. En esa Historia y, consiguientemente, en las correspondientes representaciones, aparecen también algunos de los patriarcas como Abraham que estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac (lo que mucho debió impresionar a quienes ofrecían víctimas humanas a sus dioses), hasta llegar a los tiempos de nuestra redención de las manos del Demonio, con el nacimiento, vida y sacrificio de Jesús (también sangriento, como algunos dioses de los mesoamericanos).

Respecto del tiempo concedido a los hombres para hacer merecimientos —y este era un concepto que tenía cierto paralelismo con el mesoamericano de *tlamacehualiztli*, “acción de merecer”— se les hacía ver que el mundo llegaría a su término, de modo parecido a lo que ellos mismos habían creído sobre el acabamiento de su Sol y edad cósmica. La muerte de cada individuo se evocaba en las actuaciones dra-

³ Toribio de Benavente Motolinia, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de las naturales de ella*, edición de Edmundo O’Gorman, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 92.

⁴ Domingo Francisco de San Antón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Séptima relación*, manuscrito mexicano núm. 220, Biblioteca Nacional, París, fol. 20.

máticas y, de modo más dramático aún, en el juicio final, tema del “auto” o representación que muchas veces se puso ante los ojos asombrados y aterrados de los indios.

Es cierto que durante buen número de años no pocos frailes estuvieron persuadidos en la eficacia de este teatro como factor de aculturación religiosa e inserción del hombre y la mujer mesoamericanos en la Historia Sagrada, la única “verdadera” y por la que habían venido ellos al Nuevo Mundo para alcanzar la salvación de los indios. En su opinión era obvio que la presentación de esas obras de elevado contenido teológico e histórico, compuestas atendiendo siempre a su ortodoxia, no sustituían a la administración de los sacramentos ni a la predicación de sermones. De hecho las complementaban del mejor modo posible, ya que se presentaban adoptando formas de comunicación y actuación muy parecidas a las de las fiestas y ceremonias a la que los mesoamericanos estaban acostumbrados desde tiempo inmemorial. Entre otras cosas, en su teatro misional los frailes daban entrada —sobre todo a manera de entremeses— a bailes con cantos, atavíos e instrumentos musicales al modo antiguo.

Sin embargo, pronto hubo eclesiásticos, entre ellos el obispo de México, varios curas seculares y aun algunos frailes que empezaron a percatarse de que las cosas no eran tan simples como parecían. A sus ojos, los indios estaban reaccionando con gran sagacidad en esas representaciones. En ellas —y sobre todo en los bailes y cantares con que, a modo de entremeses, solían acompañarlas— actuaban volviendo subrepticamente a lo suyo, empeñados en mantener su milenaria concepción de sí mismos, su tiempo y espacio sagrados, su propia historia, la raíz de su identidad.

Supervivencia de lo antiguo y acomodo de lo nuevo

Describen varios frailes cronistas cómo participaron desde un principio los indios en la traducción y aun redacción de los textos, “libretos”, del teatro misional. Asimismo expresan con detalle cómo tenían también a su cargo disponer la “escenografía” de las representaciones. Formaban para ello, como lo hacían en sus antiguas celebraciones, pequeños bosques con árboles que para ello disponían, así como montículos en los que ponían flores y animales, venados, liebres, conejos, culebras y variadas aves y aun ocelotes y tigrillos. Se ataviaban los actores con los aderezos que creían convenir a sus respectivos papeles pero buscando a la vez la presencia de otros al modo antiguo con sus penachos, arcos, flechas, lan-



zas y escudos. Se valían también de los instrumentos musicales que habían tocado desde siempre, como tambores *huehuetl*, resonadores *teponaztli*, flautas, caracoles, caparazones de tortuga, sonajas, pitos y otros. Con tal conjunto de aderezos e instrumentos acompañaban los cantos y bailes que eran parte inseparable de las representaciones.

Estas conservaron por tanto, muchos de los atributos familiares a los mesoamericanos en las fiestas y ceremonias que celebran a lo largo del año antes de la invasión europea. Además, el teatro misional y las antiguas ceremonias también con escenificaciones tenían lugar en espacios abiertos. De una parte estuvieron los que habían en los templos prehispánicos y, de otra, los grandes atrios frente a las iglesias y capillas abiertas, edificadas por los frailes con la mano de obra, y a veces también con toques artísticos, de los indios.

En la implícita recreación de lo antiguo para representar lo nuevo de esa Historia Sagrada, no les fue difícil a los mesoamericanos mantener sutilmente otros elementos que concernían a la significación misma de la actuación. Lo que pudo en un principio ocultarse, comenzó a ser percibido por las autoridades de la Iglesia. Preocupándose éstas, dispusieron en fecha tan temprana como 1539, en la Tercera de sus Juntas Eclesiásticas, se prohibieran las representaciones en las fiestas de la propia Iglesia. El primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, —según lo consigna el cronista franciscano Jerónimo de Mendieta— se percató también de lo que tuvo como desviaciones y aun corrupciones introducidas a veces en ese teatro y celebraciones. En consecuencia, en 1545:

Había vedado, por causas justas que le movieron, los bailes y danzas profanas y representaciones poco honestas, que se hacían en la procesión general de la fiesta de Corpus Christi.⁵

La muerte del obispo tres años después de tal prohibición, hizo que florecieran de nuevo las que había tenido como “danzas profanas y representaciones poco honestas”. Más aún, con tenacidad qué resulta admirable, los mesoamericanos volvieron una y otra vez, no sólo a introducir lo suyo en el teatro misional, sino a revivir esas otras actuaciones con cantos y bailes en las que su historia humana y divina, se reactualizaban. Poco tiempo transcurrió, sin embargo, para que, en 1555, el Primer Concilio Mexicano, presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, volviera a prohibir formalmente cualesquier formas de

⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, 636-637.

actuaciones en las que se introdujera —ni como entremeses— danzas y cantos al modo de la gentilidad. Los indígenas, sin embargo, encontraron formas de mantener vivo lo suyo, según lo denunciaron varios cronistas. El dominico Diego Durán, en la segunda mitad del siglo XVI, habla de esto en varios lugares de su *Historia*:

Noten los ministros [sacerdotes] y los que no lo son, cuántas veces habrán visto en los bailes de estos naturales cuán ordinario sea ir delante de los que hacen la rueda, un indio o dos, sin seguir el compás de los demás, bailando a su albedrío, vestido con diferente disfraz, haciendo de cuando en cuando la algazara y voces placenteras que he dicho. Es que, nosotros ignorantes y ellos avisados en sus ritos antiguos, representan al ídolo que están solemnizando delante de nosotros, a su modo antiguo, cantándole los cantares que sus viejos antiguos les dejaron, aplicados a aquel propósito [...] Digo que no se debe disimular ni permitir ande aquél indio allí representando su ídolo, y a los demás cantores, sus idolatrías, cantos y lamentaciones, los cuales cantan mientras ven que no hay quien los entienda presente. Empero entendiendo que sale el que los entiende, mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de San Francisco, con el alaluya al cabo, para solapar sus maldades, y en transponiendo el religioso, tornan al tema de su ídolo.⁶

Otro testimonio, que complementa el anterior, lo debemos a Francisco Cervantes de Salazar, que fue primer cronista de la ciudad de México. Escribiendo también en la segunda mitad del siglo XVI, dice:

Son los indios tan aficionados a estos bailes que [...], aunque estén todo el día en ellos no se cansan; y aunque después acá se les ha quitado los bailes y juegos [...], se les ha permitido por darles contento, este baile, que como cantaban alabanzas del demonio, canten alabanzas de Dios que sólo merece ser alabado. Pero ellos son tan inclinados a su antigua idolatría que, si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan, mezclan cantares de su gentilidad, y para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abajando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines cuando dicen Dios.⁷

Una referencia más daré acerca de la supervivencia de los viejos cantares, danzas y otras formas de actuación que, sagazmente encubiertas

⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias y Tierra Firme del mar océano*, 2v., edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1967-1968, t. I, p. 121-122.

⁷ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, 3v., recopilada y publicada por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Hauser y Menet, 1914, t. I, p. 46.

o interpoladas, fueron sin embargo detectadas por algunos frailes. Fray Bernardino de Sahagún, que tanto había inquirido en la cultura de los pueblos nahuas en el prólogo a su *Psalmódia Christiana*, publicada en México, en 1583 pero escrita varios años antes, nos ilustra sobre lo que sabía a propósito de las fiestas y representaciones en las que, ya bautizados, tomaban parte los indios:

Entre otras cosas en que fueron muy curiosos los indios de esta Nueva España, fue la una la cultura de sus dioses, que fueron muchos y los honraban de diversas maneras; y también los loores con que los alababan de noche y de día, en los templos y oratorios, cantando himnos y haciendo coros y danzas en presencia de ellos, alabándolos. Cuando ésto hacían, se componían de diversas maneras en diversas fiestas, y hacían diversas diferencias en los meneos de la danza; y cantaban diversos cantares en loor de aquéllos dioses falsos, cuyas fiestas celebraban.

Tras evocar esto que bien conocía por haberlo investigado, refiere Sahagún cuál era la situación que aún prevalecía:

Háse trabajado después acá que son bautizados, en hacerlos dejar aquellos cantares antiguos, con que alababan a sus falsos dioses y que canten solamente los loores de Dios y de sus santos, y esto de diario y en las Pascuas y domingos y fiestas de los santos de sus iglesias. Y a este propósito se les han dado cantares de Dios y de sus santos en muchas partes, para que dejen los otros cantares antiguos. Y hánlos recibido y hánlos cantado en algunas partes y todavía los cantan.

No oculta luego su pesadumbre por lo que afirma está ocurriendo, a pesar de que los indios tienen ya a su alcance los cantares y otras expresiones, entre ellas las del teatro misional:

Pero en otras partes, y en las más porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas [*tecpantli*, palacio o casa de los señores], lo cual pone alta sospecha en la sinceridad de su fe cristiana. Porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan obscuro que no hay quien bien los pueda entender, sino ellos solos. Y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para esto y no los quieren dejar.

Nota fray Bernardino que precisamente “para remediar este daño”, ha escrito y hecho imprimir los cantares de su *Psalmódia Christiana* en lengua mexicana. Y así exhorta a quienes tienen autoridad que:

den su consentimiento y favor para que esta obra se divulgue entre los naturales, mandándoles, so graves penas, no canten jamás los cantares antiguos, sino sólomente los de Dios y de sus santos [...], y los loores de los ídolos a idolatrías sean sepultados como merecen.⁸

Ahora bien, no obstante las prohibiciones formales y las denuncias que expresaron hombres como Diego Durán, Francisco Cervantes de Salazar y Bernardino de Sahagún, los indígenas persistieron en su empeño de representarse a sí mismos y a su milenaria cultura aprovechando la ocasión que les daban las celebraciones del cristianismo. Es revelador en esto el *Diario* del indio Juan Bautista escrito originalmente en náhuatl. Lo ocurrido tuvo lugar en Tlatelolco en ocasión de la fiesta de San Francisco en 1567, es decir en un tiempo muy cercano al de las prohibiciones y las mencionadas denuncias.

Septiembre. 1567. En él se enseñaba a quienes vivían en la iglesia el *Pipilcuicatl*, Canto de niños. Lo enseñaban allá en la iglesia. Lo hacen aprender por disposición de nuestro amado padre fray Pedro de Gante.

Decía él que se cantará cuando venga la fiesta de San Francisco y luego por todas partes se entonará con fuerza. ¡Cómo habrán de venir a vernos todas las gentes de la ciudad! Y a los que estaban cantando los alimentaban los que vivían en el templo, los que enseñaban.

Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, Francisco Quetzaláyotl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua, Juan Totócoc y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas de garza, todo pertenecía de Aztahuacan, el lugar de las garzas.

Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias, lo que debía llevar a cuestras. Y Juan Martín, Andrés y Francisco también bailaron. Y cuando se vio el *Xilanécatl*, “Baile del estómago inflado por el viento”, se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile del *Tepozpánitl*, el de la bandera de cobre, trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlan, lugar del templo de las mujeres, y un tocado con plumas de pájaro y dos vestidos sagrados, uno de color amarillo y otro de color rojo.⁹

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia Chistiana... en lengua mexicana... Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las iglesias*, México en Casa de Pedro Ocharte, 1583, páginas preliminares sin foliación.

⁹ *Diario de Juan Bautista* (Biblioteca Boturini de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe), fol. 20 r.

La fiesta de San Francisco dio la ocasión. Y por cierto que este santo de algún modo había sido ya asimilado por los mesoamericanos como algo suyo propio. Una prueba de esto la tenemos cuando en otras dos fiestas en su honor, una en 1577 y otra algún tiempo después, las correspondientes representaciones se complementaron con decoraciones pintadas en un paño. En una se veía el águila sobre el nopal, recordación del portento en la fundación de México-Tenochtitlan, y junto al águila “se erguía, muy maravilloso, San Francisco y encima se elevaba la Santa Cruz”.¹⁰ En la otra fiesta, según refieren los mismos *Anales*, se empleó una bandeja nueva, cubierta con un paño rojo de damasco en el cual se pintó el símbolo de la guerra, y también las figuras de los supremos gobernantes de México, con un águila como símbolo de autoridad. Allí se veía también a “nuestro amado padre San Francisco que se elevaba como si estuviera cabalgando. Llevaba una cruz en su mano e iba haciendo entrega de un libro”.¹¹

¿No era todo esto acomodarse sutilmente a lo nuevo pero manteniendo la raíz de lo antiguo?

La reconstrucción de las imágenes mesoamericanas del propio Yo y de los Otros

Es cierto que, con la invasión española, la herencia de los vencidos llegó a ser “una red hecha de agujeros”¹² Ya sin flechas ni escudos, impotentes para ofrecer resistencia, tuvieron que escuchar una y otra vez que todo aquello en que habían creído y adorado era falso y además invención del enemigo del género humano, el Demonio.¹³ Por ello se les obligó a destruir con sus propias manos sus antiguos templos, entregar sus libros de pinturas y signos glíficos, hacer añicos las imágenes de sus dioses, y poner en manos de otros a sus hijos para que les enseñaran lo que era el bien, así como la verdadera historia. Era ésta la única que hablaba de las relaciones del Dios verdadero con los seres humanos y hacía ver también cómo terminaría el mundo con un juicio universal en el que el Bien triunfaría para siempre. Aceptar esto era doblemente difícil si no es que imposible para los mesoame-

¹⁰ *Anales mexicanos*, núm. 4, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Colección antigua, v. 274, p. 522.

¹¹ *Ibid.*, p. 529.

¹² *Anales de Tlatelolco*, manuscrito mexicano núm. 22, Biblioteca Nacional, París, fol. 37.

¹³ Así les predicaba, entre otros muchos, el mismo fray Bernardino de Sahagún. Véase *Códice florentino*, 3v., edición facsimilar dispuesta por el Gobierno de México, 1979, t. I, fol. 29 v.-41 v.

ricanos. Por una parte, las creencias de los vencedores les resultaban incomprensibles. Por otra, aceptarlas implicaba renunciar a lo propio, a aquéllo que había sido luz y guía de generaciones innumerables.

Confirma esto el mismo fray Bernardino de Sahagún, que tanto inquirió en la cultura indígena para buscar, cual si fuere un médico, los remedios que curaran a los mesoamericanos de su más grave dolencia que, a sus ojos, era la idolatría. Cuando en 1564, según lo expresó, sacó en limpio lo que se hallaba en antiguos papeles y memorias acerca de los diálogos y argumentaciones tenidas entre los primeros frailes llegados a México y los indios, entre ellos algunos de sus sabios, no vaciló en transcribir lo que éstos, según se decía, habían respondido a los misioneros.

Y ahora nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La regla de vida de los chichimecas, de los toltecas, de los colhuas, de los tecpanecas?

[...] Señores nuestros no hagáis algo a vuestro pueblo [a nosotros] que le acarree la desgracia, que lo haga perecer.

[...] Que los dioses no se irriten con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos.

Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya impedido nuestro gobierno [...] Haced con nosotros lo que queráis.¹⁴

La condenación de los antiguos dioses, que se les dice a los indios no son otros sino los demonios a los que había vencido San Miguel,¹⁵ la pérdida de lo que era su propia forma de gobernarse y existir, a la larga obligó a los mesoamericanos a desarrollar estrategias de supervivencia y adaptación. Hay aquí un campo enorme abierto a posibles investigaciones. Dos caminos principales pueden seguirse. Uno es el de identificar y valorar las reacciones de la Iglesia y la Corona al darse cuenta —de modo particular en lo concerniente a las representaciones, fiestas y cantares— de cómo lo antiguo sutilmente sobrevivía entremezclado con lo nuevo y cristiano. El otro camino es buscar, reunir y analizar los vestigios que hay —y son más numerosos de lo que podría pensarse— de esas adaptaciones y reacomodos indígenas. Buscaron ellos de variadas formas reconstruir la imagen de sí mismos y del Otro que había irrumpido en su tierra y, más grave aún, en su visión del mundo y su vivir y actuar en él.

¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún (compilador) *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524*. Edición facsimilar, paleografía y versión castellana de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, p. 153-155.

¹⁵ *Ibid.*, p.171-175.

Aquí tan sólo me será posible ofrecer algunos ejemplos de lo que cabe esperar de uno y otro género de pesquisas. Respecto de las percepciones y consiguientes prohibiciones y aun persecuciones por parte de las autoridades españolas al descubrir la supervivencia de las antiguas creencias y actuaciones, ya he citado varios testimonios. Añadiré a ellos las denuncias de que dan fe varios procesos de la Inquisición contra “indios idólatras”¹⁶ Y, más específicamente en lo que concierne a las fiestas, actuaciones y cantos, son de gran importancia las disposiciones del Tercer Concilio Mexicano, 1585, que prohibió las danzas, bailes y representaciones que calificó de profanas y gentílicas. También lo fue la orden del Cabildo de la capital, de 1618, que dispuso se examinaran anticipadamente las representaciones como las que acompañaban a la fiesta de Corpus; así como los ataques y prohibiciones formuladas en 1644 por el obispo de Puebla y más tarde también virrey, don Juan de Palafox y Mendoza, contra las dichas representaciones y cantares. Existen desde luego otras disposiciones al respecto, como las varias que pueden localizarse en las recopilaciones de las Leyes de Indias, para sólo citar otra fuente.

Es importante recordar asimismo que el teatro misional propiamente dicho, es decir tal como lo habían concebido e implantado los frailes, sobre todo franciscanos, aunque no desapareció del todo, entró en decadencia durante el primer tercio del siglo XVII. Influyó en esto el hecho de la entrega de sus centros misionales a los clérigos seculares que los transformaron en parroquias como las que existían para los españoles.

No obstante, al decaer el teatro misional, que los frailes introdujeron apegado a la ortodoxia, sobrevivieron no pocos elementos que estaban asociados con él. Por una parte, ese teatro había reafirmado plásticamente las creencias que los frailes predicaban como centrales en el cristianismo. Ellas, reinterpretadas habían dejado honda huella en el alma indígena, como el gran poder de San Miguel y Santiago que a tantos vencieron; la importancia central de la Virgen María, semejante a la que tenía *Tonantzin*, Nuestra Madre, y de Cristo, como *Totahtzin*, Nuestro Padre, en su concepción dual de la deidad suprema. También quedó imborrable la idea del sacrificio sangriento de Cristo y de las luchas entre el Bien y el Mal, de muchas formas representadas.

Por otra parte perduraron a incluso se enriquecieron las actuaciones y cantos concebidos como “entremeses”. Ya vimos, al citar el *Diario* del indio Juan Bautista, que mucho de lo antiguo se conservaba, inclu-

¹⁶ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Nota preliminar de Luis González Obregón. México, Archivo General de la Nación, 1912.

so danzas, cantares, vestuarios y representaciones de viejos acontecimientos, mezclados a veces con hechos tocantes a la Conquista o a los enfrentamientos de Santiago con los moros, los turcos y en general “los malos”. Hubo incluso indígenas, como Agustín de la Fuente asiduo auxiliar de los franciscanos en Tlatelolco, que puso por escrito a principios del siglo XVII “tres libros de comedias” en náhuatl,¹⁷ de fecha muy posterior, 1685, consta que un cura tlaxcalteca, Manuel de los Santos y Salazar, escribió otra obra de teatro en la que aparece nada menos que el emperador Constantino enfrentándose a Mictlantecuhtli, el Señor de los muertos, según las antiguas creencias mesoamericanas¹⁸

Esto concierne ya al que describí como el otro camino que lleva a identificar y reunir los vestigios de ideas y actuaciones que hasta hoy perduran. El método de trabajo en este género de investigaciones implicará además inquirir acerca de cómo y hasta qué grado el universo de la fiesta indígena, incluyendo ese otro “teatro” transformado ya en “popular” ha influido, entre los distintos grupos mesoamericanos, en su reacomodo y reconstrucción de una imagen de sí mismos y del Otro. Paralelamente interesará percibir lo mucho o poco que hay de diferente y aun opuesto en esa imagen o imágenes si se les compara con la “visión” e “historia” oficiales o mayoritariamente prevalentes en el país o en sus respectivas regiones.

Muestras en el hilo del reacomodo

Es éste, como ya lo indiqué, un gran campo, rico en implicaciones, abierto a la investigación. Aunque existen trabajos de considerable interés, mucho es lo que falta por hacer, incluso en lo que concierne a la metodología que puede aplicarse.

He mencionado ya algunas de las ideas centrales que —adaptadas o reacomodadas en función de las antiguas creencias y visión del mundo— sobrevivieron a la paulatina extinción del teatro misional. Esas ideas son perceptibles de modo muy especial precisamente en las manifestaciones públicas de la fiesta, tanto a lo largo del periodo colonial como en el independiente de México, hasta la actualidad. Entiendo aquí el concepto de fiesta en su sentido más amplio. Abarca éste las representaciones populares con música, danzas y cantos al aire libre y a veces

¹⁷ Menciona esto fray Juan Bautista de Viseo en el prólogo a su *Sermonario en lengua mexicana* impreso en México, en casa de Diego López Dávalos, 1606.

¹⁸ Reproduce dicha obra Fernando Horcasitas en *op. cit.* 515-551.,

también en algunos recintos tenidos como sagrados, como las iglesias y conventos cristianos. Asimismo, esas ideas y actitudes que revelan un reacomodo en las imágenes del Yo y los Otros y en la concepción de la propia historia, pueden identificarse en la narrativa y los cantos o poemas que conservan las comunidades a través de la oralidad.

Comenzaré con las fiestas y danzas conocidas como las de “San Miguel, San Migueles y Miguelitos”. Recordaré las que se celebran en lugares como San Miguel del Milagro (Tlaxcala), Acapatzingo, Yautepec, Tetela y Tepalcingo (Morelos), en el barrio de San Miguelito (San Luis Potosí), en Atlixco (Puebla) y en otros muchos pueblos y ciudades. El 29 de septiembre, día de San Miguel y los siguientes, en varios lugares, con flores y plantas curativas y mágicas, se forman cruces que se colocan en las entradas de las casas para impedir el paso de los demonios. Comienza así la recordación de la victoria que alcanzó el Arcángel sobre Lucifer y sus secuaces. Al victorioso se le festeja con ofrendas de flores de pericón, con danzas como las de los concheros, quetzales y negritos. También hay escaramuzas de guerra, peregrinaciones, procesiones y comidas en forma comunitaria. Los mesoamericanos, como lo habían hecho sus antepasados con los dioses de otros pueblos, se apropian de él y de su culto, como deidad vencedora bajo cuya protección podrán defenderse mejor de los Otros. Hacer suyo a San Miguel refuerza la confianza en sí mismos.

Otro tanto ocurrió respecto de Santiago, en su fiesta del 25 de julio. Innumerables son los pueblos que, teniéndolo por patrono, lo agasajan. Danzantes encapuchados aparecen en Santiago Tuxtla (Veracruz) y con bailes y cantos en Tianguistengo, Temoaya, Chalco, Ocoyoacac, Temascaltepec, (Edo. de México) y otros muchos sobre todo en los estados de Morelos, Puebla, Hidalgo, Guanajuato, Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Cosa frecuente es que se representan entonces las guerras de moros y cristianos; las danzas de la Conquista; las de los Santiagos; de los Chicaguales (los fuertes), de Matachines y otras.

Si el señor Santiago, según se decía, había ayudado a los españoles en la Conquista, los indios rindiéndole ahora un mayor y mejor culto se lo habían ganado para sí. Con su auxilio, como con el de San Miguel, se reforzaban en sí mismos. Es muy verosímil que en el ánimo de muchos, —contra lo que les habían dicho los frailes en sus predicaciones— sus antiguos dioses no sólo no eran demonios, sino que en realidad coincidían, por su valor y grandeza, con San Miguel y Santiago.

Después de la Conquista innumerables veces contemplaron los indios cómo sus nuevos señores hacían pedazos las figuras de sus dioses. Estos, a pesar de todo, no iban a quedar en el olvido. Para comprender

lo que entonces ocurrió importa tomar en cuenta un hecho relacionado con las concepciones que los mesoamericanos prehispánicos se habían forjado acerca de los atributos y rasgos de los seres que adoraban. De ello dan testimonio las efigies divinas, pintadas en los muros de sus antiguos templos, en sus códices o libros y en esculturas de barro, metal o piedra. Podría decirse que las deidades mesoamericanas que allí se ven no son unívocas sino que comparten muchas veces sus atributos con otras dentro del mismo panteón e incluso apropiándose en ocasiones de elementos y formas de advocación pertinentes a los dioses de otros pueblos.¹⁹

Esta antigua forma de pensar y proceder permitió a los mesoamericanos superar el trauma que algunos han descrito como “la muerte de sus dioses”. Una muestra de esto, de gran interés, la tenemos en la forma como —sin enfrentarse con la Iglesia y la Corona— fundieron en su concepción de la suprema dualidad divina atributos de dos seres de máxima preeminencia en el culto católico, la Virgen María y Jesús. Estos les eran conocidos a través de las enseñanzas doctrinales de los frailes y también, con gran fuerza, por obra de las representaciones del teatro misional.

La Virgen María, siendo doncella había dado a luz a Jesús, dios de los cristianos, como había ocurrido con Coatlicue que portentosamente, sin que nadie la preñara, fue madre de Huitzilopochtli. La Virgen de que hablaban los frailes, tenía incontables atributos y era representada de muchas formas, como sucedía asimismo con Tonantzin, Nuestra Madre; que era la misma Coatlicue y también Xochiquétzal, Flor preciosa; Chalchiuhtlicue, Señora de la falda de jade; Tonacacihuatl, Señora de Nuestro Sustento...

Algo muy semejante acontecía con Jesús al que los cristianos llamaban también Nuestro Padre Jesús y que se representaba siendo niño en las celebraciones y cantos de Navidad, o predicando y discutiendo con sus adversarios y, por fin como Nazareno, sangrante y crucificado, en sacrificio humano y divino. En las ancestrales creencias de los mesoamericanos Totahztin, Nuestro Padre, se había manifestado como Tezcatlipoca y Tezcatlanextía, Espejo que ahúma y que hace resplandecer a las cosas; Xochipilli, Príncipe de las Flores; Tlaltecuhli, Señor de la Tierra; Ilhuicahua, dueño del cielo; Tonacatecuhtli, Señor de Nuestro Sustento...

Las creencias poco a poco convergieron. Los mesoamericanos reinterpretaron de acuerdo con su pensamiento el dogma cristiano. Marchaban al cerro donde se adoraba a Tonantzin que comenzó a llamarse

¹⁹ Acerca de las mutaciones y apropiaciones de atributos y rasgos en el conjunto de los seres adorados en Mesoamérica, puede consultarse: M. León-Portilla, *Introducción a la mitología mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.

Guadalupe. Y también iban a los santuarios de Jesús, el Cristo sangrante, que se sacrificó hasta la muerte, como lo habían hecho los dioses —todos teofanías de Totahtzin, Nuestro Padre— allá en un Teotihuacan primordial para hacer merecimiento y con su sangre dar nueva vida al mundo y a los seres humanos.

Las antiguas danzas con los atavíos de plumas finas, los viejos instrumentos musicales, los cantos en los que como lo notaron Durán, Cervantes de Salazar y Sahagún, se entremezclaban palabras de sentido cristiano y gentílico, se dirigieron de nuevo y por siglos, muchas veces hasta hoy, para festejar y venerar a Tonantzin Guadalupe y Totahtzin Jesús, renovada versión de la omnipresente Dualidad adorada desde siempre en Mesoamérica.

A veces en convivencia con los rituales litúrgicos de la Iglesia y otras en paralelo y por iniciativa propia, los mesoamericanos de grupos étnicos distintos —nahuas, otomíes, tarascos, totonacos, huastecos, mixtecos, zapotecos, tzeltales, tzotziles y otros muchos— desarrollaron su ciclo sagrado de fiestas en torno a lo que algunos consideran ser una reinterpretación suya del cristianismo, y otros un sincretismo o velada perduración de las creencias ancestrales. En ese ciclo sagrado, como en la Mesoamérica prehispánica, hay tiempos y lugares en los que —a lo largo del año— se celebran la adoración y la fiesta que fortalecen el sentido de identidad y de orientación de la vida comunitaria y personal.

Momentos estelares en ese ciclo son las fiestas en honor de Nuestra Madre, de las que pueden darse numerosos ejemplos. Uno sería el de la Candelaria, el 2 de febrero de cada año, en el que la tradición cristiana de la Purificación de Nuestra Señora es ocasión para que en los pueblos haya procesiones con música y danzas que propiciarán la bendición de las semillas que habrán de sembrarse al dar principio el ciclo agrícola. También los animales y las candelas que dan nombre a la fiesta, así como los vestidos nuevos de la Virgen —atavíos renovados de los dioses como ocurría en la antigua Mesoamérica— son objeto de bendiciones.

La Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre, se celebra en muchos lugares y de modo especial en el contexto de una pieza teatral en náhuatl de hondo sentido indígena, la de El diálogo del Tepozteco, en el pueblo de Tepoztlán (Morelos).²⁰ A ese lugar concurren muchos para contemplar la representación y participar en la fiesta bailando, “al son del teponaztle, la chirimía, el tambor y las sonajas”.

²⁰ Se reproducen varias versiones de los parlamentos en náhuatl en Pablo González Casanova, “El ciclo legendario del Tepoztécatl”, *Estudios de filología y lingüística nahuas*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 209-249.

Celebraciones, también con danzas indígenas, a lo largo de todo el año pero sobre todo el 12 de diciembre —en muchos lugares entre los que sobresale la Basílica de Guadalupe— mantienen vivo con toda su fuerza el culto y veneración a la Virgen que es a la vez Tonantzin, Nuestra Madre y Teotl inantzín, Madre de Dios. Supérflua es cualquier ponderación acerca de lo que Tonantzin-Guadalupe significa para los mesoamericanos que, en peregrinaciones desde lugares a veces muy apartados, llegan a adorarla y a recargar de energía divina sus corazones. En tanto que en el interior de la basílica se ofician las misas y otros rituales cristianos, afuera en el gran atrio no se interrumpen las danzas indígenas, actos de merecimiento al modo antiguo. Y asimismo lo son los auto-sacrificios en los que como autores participan muchos de los que con flores y cantos llegan con las rodillas sangrando a adorar a “Nuestra Madrecita”.

También momentos estelares son las celebraciones que en torno a Nuestro Padre Jesús reactualizan su nacimiento y sobre todo su muerte. Es cierto que en muchos lugares fuera de la nación mexicana hay escenificaciones de la Pasión de Cristo, pero también es verdad que las que se representan en varios pueblos y ciudades de este país conllevan un acento indígena inconfundible. Más de una vez han querido los indios tener su propio Cristo. Tal fue el caso de los tzotziles (Chiapas) que el Viernes Santo de 1866 sacrificaron en la cruz a uno de ellos llamado Domingo Gómez Chebcheb.²¹

Aunque repetidas veces las autoridades eclesíásticas han tratado de impedir “las Pasiones”, perduran hasta hoy, en muchos lugares del país. La más conocida es la que tiene lugar en Iztapalapa, en la ciudad de México. Se calcula que concurren a ella más de dos millones de personas. Los “actores”, predominantemente nativos de Iztapalapa, se preparan durante meses para representar sus respectivos papeles. Quien será Nuestro Padre Jesús se somete incluso a ayunos y con verdadero fervor se dispone al sacrificio. La sangre —como en la época prehispánica— correrá de las heridas de los muchos que hacen autosacrificio, además de Jesús que es azotado y lleva una corona de espinas.

Allí, igual que en otros lugares a los que acuden multitudes en peregrinación —como al santuario del Santo Cristo de Chalma (Edo. de México) o al Señor de las Misericordias de Yancuictlalpan en San Pedro Atocpan (Distrito Federal—, se busca hacer merecimiento, *tlamacehualiztli*, para enderezar el propio destino y compensar con la

²¹ Véase: Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo, el sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 235-241.

sangre del autosacrificio los desvíos que afectan en última instancia al orden universal, dispuesto por Tonantzin, Nuestra Madre, Totahtzin, Nuestro Padre.

Estudio y valoración mucho más detenidos requieren estas actuaciones así como otras, en apariencia “más profanas” pero que también conciernen directamente a la respuesta y reacomodo de los descendientes de los mesoamericanos frente a los intentos que, por siglos, los Otros han hecho para su absorción cultural, primeramente en la Historia Sagrada judeo-cristiana y luego en la oficial del México independiente. Entre tales actuaciones sólo mencionaré ya las danzas de la Conquista, con cantos y diálogos que revelan a veces el conflicto interior ansioso de un desenlace, de parte de quienes vencidos, buscan reestructurar su identidad a la luz de sus propias creencias y modo de ser.

Al rico ciclo de las danzas de la Conquista, algunas de gran antigüedad y con textos en lengua indígena sumamente complejos,²² hay que sumar otras actuaciones como las de la evocación de la participación indígena en la victoria del 5 de mayo contra los franceses o, yendo a otro extremo, las relacionadas con el culto a los muertos, la de la Guelaguetza en Oaxaca y de las Pascolas o versiones nativas de la Pascua de Resurrección.

Respuestas y reacomodos en lo más profundo del propio ser, con complejas connotaciones sagradas, son estos ciclos de fiestas. Han hecho ellos posible que los mesoamericanos en los periodos colonial y moderno, hayan escapado por así decirlo a los cartabones o normas establecidas por la Iglesia y el Estado. A través de tales fiestas y conmemoraciones vuelven ellos a las propias raíces valiéndose con frecuencia de lo que les ha sido impuesto pero con nuevo ropaje para ataviar lo antiguo que readquiere así más ricas formas de significación. Fundamentalmente es en los escenarios de estas fiestas y representaciones, en las que los mesoamericanos participan con entrega de sí mismos, donde en forma casi mística toman conciencia de lo que han sido, son y quieren ser en un mundo en

²² Se han conservado los textos, que en varios casos se mantienen vivos en actuaciones contemporáneas, de “Danzas” o representaciones de la Conquista. Citaré dos:

“Danza de la gran Conquista”, escenificada en Xilotepec, (Puebla), versión de Byron McAfee, *Tlalocan*, México, 1952, vol. I, núm. 3, 246-273. En ella aparece Cuauhtémoc increpando a Moctezuma por haber recibido a Cortés y se refiere a éste y sus hombres como a “unos españoluchos”.

De la otra representación se conserva el texto en náhuatl, “Atequilizcuicatl, Canto de vaciar el agua”, incluido en el manuscrito de *Cantares mexicanos*, fols. 56 v.-60 r. Conservado en la Biblioteca Nacional, México. Es esta una composición en la que sutilmente se entremezclan recordaciones prehispánicas, alusiones de tono cristiano y veladas condenaciones de las acciones de Cortés y los conquistadores.

que el Otro continúa siendo amenaza de abusos, expoliaciones, riesgos de forzada absorción, servidumbre y aun muerte.

A modo de conclusión

Más que estudiar casos, he señalado caminos, métodos para acercarse a lo que ha significado el largo proceso en que con fuerza y aun violencia, Otros han querido situar a los mesoamericanos en un universo y una historia que no son los suyos. Su identidad, obviamente, ha adquirido rasgos y elementos que antes le eran ajenos. Pero en dicho proceso muchos de los mesoamericanos se han esforzado por asimilar esos rasgos y elementos, adaptándolos a lo suyo propio.

En este contexto debe situarse el estudio y valoración de la reacción de los mesoamericanos ante las representaciones del teatro misional con sus entremeses, farsas y *neixcuitiles*, “ejemplos”, así como, de modo más amplio y perdurable, ante el ciclo litúrgico cristiano con sus fiestas, procesiones y diversas actuaciones. Al ponérseles allí ante sus ojos esa Historia Sagrada en la que se quería insertarlos, pudieron ellos relacionarla con lo que era suyo, interpretándola a su vez, en busca de un reacomodo del propio ser. La perduración de sus danzas, cantos, ritos de merecimiento y otras tradiciones en sus lenguas vernáculas, presente incluso en ocasión de las fiestas cristianas, da asimismo testimonio de lo que ha sido el proceso de redefinición de su identidad.

En contextos sociales que por siglos les han sido adversos, los mesoamericanos han logrado así —contra lo que algunos pudieron suponer— mantenerse distintos de los Otros. Han alcanzado además a preservar de este modo el recuerdo de lo que ha sido su historia y la conciencia de sí mismos.

Ha sido durante las últimas décadas cuando, por vez primera al menos públicamente, han surgido mesoamericanos, mujeres y hombres, que han reflexionado de manera directa acerca de todo esto. Preparándose para ello —incluso profesionalmente— se han abocado así a ahondar en sus raíces.

Los campos de su acción incluyen el rescate de la tradición oral, la revitalización del universo de sus fiestas, la enseñanza escolar en sus propias lenguas, la creación de una *Yancuic Tlahtolli*, Nueva Palabra, riqueza de su moderna expresión literaria. En ésta hay creaciones no sospechadas, nutridas en las antiguas raíces, en las que ellos repiensen en el presente, a la luz de su pasado, aquello que buscan. Citaré una sola muestra de esta literatura, debida a un maestro normalista nahua,



Natalio Hernández Xocoyotzin que, junto con otros, ha inducido a diversas instancias del Estado mexicano a prestar su apoyo a la formación de escritores nativos —algunos autores de piezas teatrales— así como al fomento de sus lenguas y difusión de sus creaciones.

Con el conocimiento de su propio y rico legado cultural, sabe él que sólo en sí mismo y en lo que es suyo podrá encontrar la respuesta a preguntas que mucho lo inquietan. No será de afuera de donde habrán de contestarle. En un poema de honda reflexión se sitúa más allá de lo que por muchos años fue para los pueblos indígenas sumisión a otros que pretendidamente debían responder a su búsqueda de sentido en la vida. He aquí sus palabras:

Yo me pregunto:
le pregunto a las estrellas,
a la luna, al sol, al viento
a Nuestra Madrecita la Tierra.

¿Qué nos hace vivir?
¿Qué nos hace caminar?
¿Qué es lo que nos da fuerza?

Nadie me responde,
ando en la soledad,
todos me miran,
me observan.

Luego mi corazón me responde:
Tú sabes a qué has venido
a la tierra.
Respóndete a ti mismo.

¡Tú tienes la respuesta!²³

El moderno poeta nahua confía ya en sí mismo. Sabe que él y sus hermanos son quienes deben encontrar respuesta a sus preguntas. A ellos solos compete hallar su verdad: dar con ella en un mundo en muchos aspectos hostil, en un mundo en que los pueblos indios han levantado su voz porque quieren hacerse oír, seguros ya de que ellos mismos pueden y deben responder a cuestionamientos apremiantes relacionados con su propio destino.

²³ Natalio Hernández, *Canto nuevo de Anáhuac. Yancuic Anahuac Cuicatl*, México, Editorial Diana, 1994, p. 125.



4. LAS PROFECÍAS DEL ENCUENTRO. UNA APROPIACIÓN MESOAMERICANA DEL OTRO*

Con relatos acerca de portentos y profecías dieron principio a sus palabras, en náhuatl, maya y otras lenguas, quienes expresaron su interpretación de los hechos: “la visión de los vencidos”. La realidad de su enorme desgracia, desgarramiento de su ser, ruina de pueblos y ciudades, imposición de extrañas creencias, infundían pasmo y angustia. Todo era ya una red hecha de agujeros. Pero en la conciencia del trauma acosaba la necesidad de explicarse lo que había sucedido.

La llegada de esos hombres barbudos, cubiertos con vestiduras de metal, dueños de armas que escupían fuego, y la de esos otros portadores de largas túnicas, adoradores de dos trozos de madera cruzados, ¿cómo podría entenderse y explicarse a la gente del pueblo?

¿Decían algo acaso los antiguos libros de pinturas y signos jeroglíficos, hechos con papel de amate o con pieles de venado, acerca de esos hombres, recibidos al principio como dioses? ¿O tal vez el camino para entender se hallaba en las palabras del lenguaje oculto de los sacerdotes o en alguno de los discursos que repetían los ancianos?

Cuanto había ocurrido se presentaba como portentoso. Era la llegada inevitable de un tiempo henchido de destinos funestos. Precisamente en relación con ello, los mayas, nahuas, mixtecas y otros tenían libros portadores de glifos e imágenes que permitían computar el tiempo y discernir sus sinos, lo favorable y lo adverso, lo portentoso y lo oculto en aquello que habría de suceder o había sucedido. A tal forma de saber, consultando sus libros, estaban dedicados los *ah K'inob*, sacerdotes “del sol y del tiempo” entre los mayas, así como los *tonalpouhqueh*, “los que manifiestan los destinos”, en el ámbito náhuatl.

Se dice en los relatos indígenas que cuando llegaron rumores de la aparición, en la orilla del agua inmensa, de barcas “grandes como montañas” y de seres nunca antes vistos, Motecuhzoma ordenó a sus sacerdotes y sabios que inquieran en esos libros acerca de lo que tales

* *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Manuel Gutiérrez Estévez, et alii, editores, Madrid, Siglo XXI, 1992, v. 2, p. 225-248.

hechos podían significar. Los sacerdotes y sabios dieron sus respuestas. Hablaron acerca del retorno de Quetzalcóatl, el sacerdote guía de los toltecas, el que otorgaba toda investidura de poder y señorío. Asimismo, en el caso de los mayas de Yucatán, sus sacerdotes *ah k'inob*, “los del sol y del tiempo”, habían inquirido en busca de luz para explicarse la llegada de esos barbudos, poseedores de tubos “lanza-fuego”, nunca antes vistos.

Ahora bien, los relatos acerca de profecías y portentos con que iniciaron sus palabras quienes nos dejaron los testimonios que integran la “visión de los vencidos”, ¿guardan alguna relación con esas y otras consultas en los libros que llamaban los nahuas *tonalámatl*, “papeles de los días y los destinos”? ¿Los sacerdotes, antes de que se produjeran los hechos, habían enunciado realmente profecías acerca de lo que luego ocurrió? ¿Se habían producido portentos, hechos extraños en fechas determinadas que se interpretaron entonces en los signos jeroglíficos de tales libros como presagios de lo que estaba a punto de suceder?

Perplejos se quedaron los frailes que pudieron conocer algunos de esos relatos sobre lo que se llamó ya “la conquista” al ver que, al comienzo de ellos, se hablaba de profecías y portentos. Tal fue el caso, para citar dos ejemplos, del jesuita José de Acosta y del franciscano Bernardo de Lizana.¹ Ninguno de ellos tuvo por mentira lo expresado por los escribanos indígenas acerca de dichas profecías y portentos. A sus ojos de cristianos cabían, como posibles, dos principales formas de explicación: la Providencia divina o, por razones diferentes la inspiración del Demonio. Acosta y Lizana, e incluso historiadores modernos y “científicos” como William Prescott, más que negar esas profecías y portentos optaron por variados géneros de sofisticada explicación.²

Nosotros, ¿qué interpretación podremos dar a éstos que calificaré de interesantísimos relatos indígenas sobre profecías y portentos, anticipo del encuentro? ¿Les atribuiremos haber sido concebidos a *posteriori* como un prólogo sagrado, metafísico o mágico, que introduce la historia del enfrentamiento con los *caxtiltecas*, “los hombres de Castilla”, venidos de más allá de las aguas inmensas, de donde nadie antes había llegado? ¿Son las profecías “un prólogo en el cielo” —al modo del drama de Fausto— en el que se enuncian los destinos de lo que se sabe ya que luego ocurrió?

¹ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1962, p. 361; B. de Linaza, *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1893, p. 36.

² W. Prescott, *Historia de la conquista de México*, ed. de Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1970, p. 146.

1. *Hipótesis de Trabajo*

Describir aquí de antemano la hipótesis que guiará el presente acercamiento a estas profecías y portentos podrá tal vez tenerse como una confesión de que se partirá de ideas preconcebidas si no es que de meros postulados. Sin embargo, la explicitación de la hipótesis puede también entenderse de forma muy distinta, sobre todo si se pone de manifiesto que se apoya en una premisa plenamente sostenible.

Tanto los indígenas que vivieron los acontecimientos del encuentro, confrontación y suma de desgracias, como los que salvaron el recuerdo de lo que habían experimentado y lo pusieron por escrito, a partir de 1528 (tal es el caso de los *Anales de Tlatelolco*), sintieron el apremio de poder comprender, obviamente en el marco de su propia visión del mundo, la significación de los acontecimientos que habían ocurrido, así como lo que eran esos otros que los habían provocado. Ante tal urgencia de entender, para superar al menos en parte su estado de pasmo y angustia, hubo de buscarse respuestas en las antiguas tradiciones y en lo que podían revelar los libros con signos jeroglíficos. Las tradiciones y libros hablaban, por ejemplo y según ya vimos, de un retorno de Quetzalcóatl en un año *1-Acatl* (1-Caña) que, cada 52 años, se repetía con el mismo signo y su carga de destinos. Extraña coincidencia era que precisamente 1519 —el del desembarco de Cortés—, fuese 1-Caña entre los nahuas.

La búsqueda de sentido en tradiciones y libros —ordenada ya desde las primeras noticias, por Motecuhzoma— en modo alguno concluyó con la caída de México-Tenochtitlan en manos de Cortés. Sabemos que hombres como Ometochtzin, hijo de Nezahualpilli, señor de Tezcoco, conservaban y seguían consultando sus antiguos libros en busca de comprensión.³ Precisamente entre esos manuscritos tenían lugar muy importante los *tonalámatl*, “libros de los días y los destinos”. En ellos, y asimismo en los del ámbito maya referentes al *tzolk'in*, “cuenta de los destinos”, se inquiría acerca de “las cargas” propicias o nefastas de las diversas medidas del tiempo que convergían en un momento, día o año determinados. Para eso, importa repetirlo, los expertos conocedores de tales libros hacían cálculos pensando en el futuro, pero también dirigidos hacia el pasado para esclarecer y encontrar el sentido de lo ya ocurrido. Del ámbito maya se conocen registros de fechas de miles de años hacia el pasado. Los sacerdotes

³ *Proceso criminal...*, 1910, p. 19.

querían conocer los destinos inherentes a momentos remotos con la idea de anticipar sus recurrencias futuras.⁴

Personajes como el Chilam Balam, Sacerdote Tigre, de Chumayel, concedores ya de los hechos consumados en la Conquista, ¿emprendieron también parecida forma de pesquisa, para inquirir acerca de los destinos de momentos anteriores y luego esclarecer así la significación de lo que realmente ocurrió con la llegada de los hombres barbudos? Es decir que ¿sacerdotes mayas sobrevivientes y asimismo otros nahuas encontraron convergencias anteriores de destinos, portentos en sí mismos, que prenunciaban lo que más tarde de modo inexorable, sucedió en su momento preciso? La pregunta, aunque conociendo la cultura prehispánica, parece tener una respuesta, debe escudriñarse en función de los textos mismos en maya o en náhuatl debidamente analizados.

En resumen, ¿son las palabra sobre profecías y portentos, en los relatos indígenas acerca del enfrentamiento con los hombres de Castilla, fruto de “lecturas” e interpretaciones realizadas *a posteriori*, o sea cuando se conocía ya la suma de hechos que se describen como “la Conquista”. Si así fue ¿se trata de meros añadidos, fantasiosas aseveraciones de presagios y portentos?

O acaso tales “lecturas” e interpretaciones de los destinos del tiempo, correlacionadas con los aconteceres del encuentro, la lucha y la derrota, ¿son, por encima de todo, un atrapar en las redes de la propia visión del mundo la actuación y el ser mismo de los otros que aparecen en consecuencia obrando no ya libremente sino como meros agentes de los destinos inexorables de un tiempo sagrado? Si esto último resultara cierto, entonces en la interpretación de los vencidos, en su prólogo mágico de los portentos y profecías, encontraríamos un intento, angustiado pero coherente, de apropiación mesoamericana del otro. Los *caxtiltecas* quedaban ya inmersos en las mallas del pensamiento y la cultura indígenas. Venían a estar sujetos a los destinos que sólo los sabios, *ah k'inob* de los mayas y *tonalpouhqueh* nahuas, podían conocer y asimismo tornar propicios con sacrificios a los dioses y otras formas de merecimiento.

A la comprensión de lo antes inexplicable y tremendo se sumaba, incluso en medio del trauma, la captación de una esperanza capaz de confortar al corazón. Como había ocurrido en otros aconteceres del pasado, también ahora debía aguardarse la llegada de otros *tonalli* o *k'in*, destinos de los días, y de los *tunes*, los años y sus veintenas,

⁴ J. E. S. Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, Norman, University of Oklahoma, 1956, p. 23 [*Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE, 1984].

katunes, con signos favorables. Esos destinos cambiarían el curso de los hechos. El “futuro del pasado” sería otro, anticipable a través de la consulta en los libros de los destinos.

Los hombres de Castilla, tenidos al principio por dioses y luego, en virtud de sus acciones, por *popolocah* o “bárbaros”, quedaban sujetos a los destinos inexorables del tiempo sagrado. Una ventaja muy grande tenían al menos los vencidos. Ellos podían conocer y aun tornar favorables para sí esos destinos. Todavía era posible practicar, a espaldas de los hombres de Castilla, los rituales propiciatorios.

Situando a *los otros* en las redes de un tiempo con implicaciones para ellos desconocidas, no sólo se volvían comprensibles sus actos a los ojos de los vencidos, sino que el futuro de su ser, escapando a su voluntad, venía a situarse en un universo en relación con el cual sólo podían obrar los *tonalpouhqueh* y los *ah k'inob*. En consecuencia cabía esperar que, como había sucedido en otros ciclos del tiempo, también ahora los hechos se revirtieran, es decir, que los hombres de Castilla salieran expulsados del escenario de los indígenas al que habían sido impelidos por una suma de destinos.

Tal es la hipótesis de trabajo. Pasemos ya a analizar los textos.

II. Las profecías de los Chilam Balam de Yucatán

Fueron los mayas de la península yucateca y de regiones cercanas a lo largo de los litorales de Honduras, los primeros que, en Mesoamérica, tuvieron noticias acerca de la aparición de esos “dioses” u hombres blancos y barbudos. Consta que Cristóbal Colón en su cuarto viaje navegó, en junio de 1503, muy próximo a las costas hondureñas. Esas mismas aguas las surcaban en grandes canoas mercaderes indígenas que mantenían sus rutas de intercambio con varios puertos de Yucatán. Probable es que en algunas de sus travesías se enteraran de la presencia de esos recién venidos, nunca antes vistos que, además de haberse asentado en la isla de Haití (La Española), penetraron luego en Jamaica, Borinquen (Puerto Rico) y Cuba. De hecho hay noticias de que, en una ocasión, en ese cuarto viaje, se produjo un encuentro con algunos de tales mercaderes.⁵

Sabemos además que en 1511 tuvo lugar un primer desembarco de españoles cerca de Chetumal, al sur de la península yucateca. Fue éste consecuencia del naufragio de un navío procedente del Darién

⁵ Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, edición de Juan Gil y Consuelo Varela, Madrid, 1995, p. 387.

que iba rumbo a Santo Domingo. De los náufragos sólo dos sobrevivieron, Gonzálo Guerrero que casó con una hija del señor de Chetumal, y Jerónimo de Aguilar que habría de unirse en 1519 a la expedición de Cortés a su paso por Yucatán.

A partir de esos primeros contactos, muchos otros se sucedieron como los que tuvieron lugar al tiempo de las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba (1517), Juan de Grijalva (1518) y Hernán Cortés (1519), hasta 1527 en que Francisco de Montejo inició la invasión formal de las tierras mayas. El pleno sojuzgamiento no ocurrió sino hasta el 8 de noviembre de 1546. Entonces, los cupules y los chichunches fueron vencidos. Tal fecha correspondió en el calendario maya a la del día 5-*Cimi*, en el mes o “veintena de días” *Xul*, cuya significación, por extraña coincidencia, es “muerte” (*cimi*) y “fin” (*xul*).

Los *ah k'inob*, sacerdotes del sol y del tiempo que computaron esa fecha, eran los mismos que, en su afán de conocer los destinos de los diversos períodos y momentos, enunciaban en un lenguaje henchido de símbolos y a modo de profecías las significaciones de cada una de las veintenas de años en que se dividía el ciclo llamado *ukahlay katunob*, “cuenta de las veintenas de años”. Este sistema calendárico, vigente en el período posclásico maya (a partir del siglo X d. C.), estaba integrado por 13 conjuntos de *katunob*, “veintenas de años” (13 X 20 = 260 años). Cada *katún* recibía el nombre calendárico que correspondía al día en que concluía. Éste a su vez se formaba combinando un numeral del 1 al 13 con el signo de *Ahau*, “señor”, el sol resplandeciente, que era precisamente el último en la serie de los 20 signos de los días. El orden en que ocurrían las combinaciones de los numerales con el signo de *Ahau* y que permitía distinguir entre sí a los *katunes* o veintenas de años, no era en sucesión del 1 al 13 sino con alternancias, las de los guarismos pares en orden decreciente y luego las de los impares, también disminuyendo.

Hasta antes de la aparición de los españoles el *katún* inicial era el 8-*Ahau* y a él seguían 6-*Ahau*, 4-*Ahau*, 2-*Ahau*, 13-*Ahau*, 11-*Ahau*, 9-*Ahau*, 7 *Ahau*, 5-*Ahau*, 3-*Ahau*, 1-*Ahau*, 12-*Ahau*, 10-*Ahau*. Así, según veremos, a las profecías de una veintena de años 4-*Ahau* siguieron las de 2-*Ahau* y a éstas las correspondientes a 13-*Ahau*, 11-*Ahau* y sucesivamente las de las otras veintenas de años. Se han mencionado precisamente los *katunes* con tales guarismos porque son ellos los que aparecen en los textos mayas como veintenas de años de funestos destinos, que se tornan realidad con la llegada de los españoles. Los *ah k'inob*, “sacerdotes del sol y del tiempo”, que acudiendo a sus libros, interpretaron las significaciones de tales *katunes*, lo hicieron a modo de profecías.

Éstas se han conservado en los manuscritos redactados en maya pero ya con el alfabeto latino por varios sacerdotes *ah k'inob*, los llamados genéricamente Chilam Balam, Sacerdote Tigre, oriundos de diversos lugares, entre ellos Chumayel, Tizimín, Maní, Kahua, Ixil, Tekax y Tusik.

Sus textos, conocidos como libros de *Chilam Balam de Chumayel...*, de *Tizimín*, etcétera, son las transcripciones de “lecturas” de más antiguos manuscritos o códices jeroglíficos pero con múltiples adiciones e interpolaciones, incluso de sentido cristiano, introducidas en fechas posteriores, algunas muy tardías. Puede afirmarse respecto de esas transcripciones o “lecturas”, que los *ah k'inob* que perduraron a través de los siglos, incluyendo el XIX cuando ocurrió en Yucatán la “guerra de las castas”, unos tras otros introdujeron en ocasiones rectificaciones o complementos a los textos que enunciaban los destinos de un determinado *katún*. Así estos manuscritos llegaron a ser conciencia perdurable de los destinos recurrentes del tiempo.

Para acercarse a su significación más honda, sobre todo en lo que constituye su carácter profético, es necesario no perder de vista la concepción maya de un tiempo cíclico. Según ésta, el destino inherente a un determinado momento en el pasado por remoto que sea, se tornará recurrente al volverse a presentar los mismos signos calendáricos con idéntica fecha en la complejidad de sus cómputos⁶.

En los libros de los Chilam Balam son los *katunes*, veintenas de años, los ciclos con sus cargas de destinos recurrentes, los que se tornan presentes. Los sacerdotes mayas de los mencionados lugares, desde antes de la llegada de los españoles y luego durante el período colonial y, como ya dijimos, en algunos casos hasta tiempos recientes expresan allí sus diagnósticos acerca de los destinos de cada período.

Los sacerdotes hacen sus diagnósticos del destino fasto o nefasto de un determinado *katún*, aplican unas veces significaciones de ciclos del pasado, a los que están por venir, y otras reinterpretan lo que ocurrió en una veintena de años pretéritos en función de lo que sucede en su tiempo presente. La profecía puede ser así “relectura” del pasado en cuanto anticipo del futuro y también proyección del presente que ilumina el sentido de lo que ya sucedió.

⁶ M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 2ª. ed., México, Universidad Nacional, 1987, p. 67-91.

III. Interpretación de los *Katunes* en que se sitúa la aparición de los hombres barbudos

Frente al hecho que tan de raíz afectó al mundo maya, que fue la aparición e imposición de los hombres de Castilla, los Chilam Balam procedieron en consecuencia de acuerdo con su propia concepción del tiempo. Su propósito era comprender lo que todo eso significaba. Para entenderlo y abarcarlo, situaron el acontecer protagonizado por los españoles en su propia visión del mundo, en la que cuanto ocurre es en realidad consecuencia de los destinos inexorables del tiempo, según lo determinan los dioses. Atendamos ya a una primera “lectura” del *Chilam Balam de Tizimín*, acerca de la significación del *katún 4-Ahau*, que abarcó los años de 1480 a 1500.

El *katún 4-Ahau*, es el undécimo que se cuenta: Chichén-Itzá, Orillas-de-los-pozos-del agua, es su asiento [donde el *katún* se establece]. Llegará el quetzal, llegará el pájaro verde Yaxum, llegará Ah Kantenal, El-del-árbol-amarillo, llegará el vómito de sangre por cuarta vez. Llegará Kukulcán, Serpiente-de-quetzal, en persegimiento de los itzáes, Brujos-del-agua. La cuarta vez que habla el *katún*, la cuarta vez que le llega al itzá, Brujo-del-agua.⁷

Al abarcar este *katún* los años de 1490 a 1500, dentro de él se sitúan los de la primera llegada de los españoles con Cristóbal Colón a las Antillas. ¿Qué género de “lectura” permitió al *Chilam Balam de Tizimín* hablar de la venida del pájaro quetzal, el retorno de Kukulcán, anunciando a la vez que iba a principiar un tiempo de gran desgracia, “vómito de sangre”?

Independientemente de que un estudio comparativo de los destinos de otros *katunes* del signo *4-Ahau*, en ciclos anteriores, pueda llevar a encontrar coincidencias de pronósticos adversos, cabe pensar aquí en una “lectura” en la que posiblemente se tomó en cuenta un pasado relativamente cercano en función ya de un presente. En tono profético se anuncia una carga de destinos. De modo parecido a lo que ocurrió en el altiplano central con los pueblos de lengua náhuatl, también entre los itzáes se hablaba de un retorno de Kukulcán-Quetzalcóatl. Ese regreso coincidirá con una epidemia, el vómito de sangre por cuarta vez.

⁷ A. Barrera Vásquez (ed.), *El libro de los libros de Chilam Balam*, traducción de sus textos paralelos, con introducción y notas, México, FCE, 1948, p. 140-141.

Este y otros textos de los Chilam Balam son una especie de “historia profetizada”. Varios fueron los sacerdotes que enunciaron los acontecimientos del *katún*, en este caso del *4-Ahau*. Conocían los pronósticos acerca del retorno de Kukulcán pero, al transcribir una y otra vez en tiempos posteriores la profecía, los mismos u otros Chilam Balames reinterpretan el antiguo pronóstico, anticipo de un futuro, desde la perspectiva de su presente, que es a su vez atalaya de otros futuros. Los Chilam Balames que sucesivamente transcribieron los textos que hoy se conservan, introdujeron añadidos para dar salida a sus propias vivencias y percepción. Vivían ya en el tiempo en que imperaban los hombres barbudos —el que llamaron en otro texto, “comienzo de la miseria” y de “los chupadores de sangre del pueblo[...]”—, y comprendían así de forma muy distinta la profecía acerca del “vómito de sangre”. Tales sacerdotes *ah k'inob*, *Chilam Balames*, pudieron entonces enterarse a través de algún fraile, que precisamente en los años situados dentro del *katún 4-Ahau* fue cuando los españoles habían pisado por primera vez tierras del Nuevo Mundo y, por cierto, no muy lejos de Yucatán, es decir, en las islas del Caribe. La aparición de los hombres barbudos de la que se hablará sin rodeos en la enunciación de los destinos del siguiente *katún*, el *2-Ahau* (1500-1520), habrá de relacionarse, en la secuencia del tiempo, con lo profetizado en el *4-Ahau*: retorno de *Kukulcán* y vómito de sangre.

Los textos sobre el siguiente *katún*, el *2-Ahau*, que abarcó la mayor parte de 1500 hasta comienzos de 1520, son ya mucho más directos. Cabe recordar que, desde 1511 con la aparición de un grupo de naufragos españoles cerca de Chetumal, los mayas sabían ya acerca de “los hombres barbudos”:

Este *2-Ahau* que se asienta en el día *1-Cavac* (1-Trueno), se inicia en el segundo día después del *Pop*, Estera..., *katún* triste, *katún* de llanto porque entonces bajarán cuerdas, bajará agonía, bajará angustia y tristeza de ánimo. Entonces habrá muerte y grandes montones de calaveras. Estériles serán sus años. Ésta es la carga; esto es lo que deja ver... Éste es el *katún* en que vendrán los de color claro, los hombres barbudos, así lo supo el *ah k'in*, sacerdote-del-culto-solar, *Chilam*, intérprete. Es el tiempo en que llegarán vuestros padres, vuestros hermanos. Así les fue dicho a los grandes itzáes: Iréis a alimentarlos, vestiréis sus ropas, usaréis sus sombreros, hablaréis su lengua, pero sus tratos serán tratos de discordia.⁸

⁸ *Op. cit.*, p. 119-121.

El verdadero sentido de lo expresado acerca de los *katunes 4 y 2-Ahau*, se manifestará, como descorriendo ya un velo, en los dos *katunes* siguientes.

IV. Las profecías de los *katunes 13-Ahau y 11-Ahau*

Más abundantes y explícitos son los textos que corresponden al *katún 13-Ahau* (1520-1540) y al *11-Ahau* (1540-1560). Es, una vez más, la historia profetizada o, si se quiere, la memoria de lo que se dice está por venir. El saber sobre los destinos del tiempo y la vivencia del mismo se entrelazan. Lo que importa es encontrar un sentido a los hechos. Lo que ha ocurrido volverá a suceder; aparecerá tal vez con rostro distinto pero, en su raíz, traerá consigo parecida carga de sinsos. Ésta es la “profecía de Xopan Nahuat, Chilam Balam, la que fue dicha junto al pozo de dos ojos en Maní”:

13-Ahau fue el término: la fase de la luna del *katún*. Para regresar a la luna del Itzá, para regresar a la luna de Mayapán. ¡Oh padres míos! Ya empezó el enfrentamiento, ya comenzó la envidia.

Entonces llegamos. El que adivina lo que habrá de suceder, el *ah k'in*, sacerdote-del-culto-solar, éste ¡oh padres míos!, es un grito, un silencio. La luna de él se acerca; veréis lo que anuncia, lo que muestra, el madero enhiesto.

Vienen nuestros padres, los itzáes, vienen nuestros hermanos mayores, las gentes de la ciudad. Aceptadlos y dadles la bienvenida, a los hombres barbudos, las gentes del oriente, los adivinos con la señal del cielo, el árbol enhiesto. Entonces habrá divisiones, aparecerá el que introduce cambios... Muertos están los corazones de las flores; se levantan ellos, cuyas cabezas recibirán el agua, los que provocan conflictos.

Nácxit, “el de cuatro pies” (Quetzalcóatl-Kukulcán), *Xuchit*, “la flor”, con el resto de las flores, de los señoríos, de dos días que se corromperán allí en sus tronos, que se corromperán allí sobre sus flores... Locos son los días, locas son las noches de los monos del mundo. Sus cuellos se inclinan, sus rostros se arrugan, sus bocas sin fuerza en el señorío de las tierras. ¡Oh padres! Sucedió que no había verdad en las palabras de los extranjeros. Se dijo que causan muchos conflictos, los hijos engendrados de las siete casas quemadas... ¡Oh padre! ¿Quién será el *bobat*, profeta, quién el *ah k'in*, sacerdote-del-culto-solar que interprete correctamente estos signos?⁹

⁹ M. S. Edmonson (ed.), *Heaven Born in Merida and its Destiny: the Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1986, p. 73-75.

Concluía con ese *katún 13-Ahau* un ciclo que tenía por sede terrestre a la ciudad de Mayapán. Por eso proclama el *ah-k'in* que regresa la luna del *itzá* y la luna de Mayapán. En la descripción que enseguida aparece de la carga del *katún* hay expresiones contrastantes. Por una parte se dice que “vendrá la señal del Dios único”, que “buena es la palabra de ese Dios”, con la señal del cielo que es el “árbol enhiesto”, la cruz. Ligados a esa venida están “los hombres barbudos” que también llegarán y a los que hay que aceptar y dar la bienvenida.

Pero, por otra parte, en ese *katún* “muertos están los corazones de las flores”. Entonces se levantarán los que provocan conflictos. El *katún* será de días y noches cargadas de locura. Todo será conflictos, cuellos inclinados, rostros arrugados, bocas sin fuerza...

Y a la vez ese *katún*, en que “los troncos y sus flores se corromperán”, será el de Nácxit, “el de cuatro pies”, uno de los nombres en náhuatl de Quetzalcóatl-Kukulcán, al que ya hizo referencia el texto correspondiente al *katún 4-Ahau*. Ahora, en este *katún 13-Ahau* (1500-1520) sitúan los mayas un retorno de Quetzalcóatl, en extraordinaria coincidencia con los nahuas del altiplano central que lo preveía para el año 1-Caña, correspondiente a 1519, que fue el del desembarco de Cortés.

Pero tal vez, con conciencia plena de lo que han sido “la corrupción de las flores”, los conflictos y muertes, el Chilam Balam que retranscribe y reinterpreta la profecía, cual si dudara de todo, se pregunta quién será el *ah k'in* que entienda correctamente los signos o glifos correspondientes a la convergencia de fechas y destinos propios del *katún*.

Como lo nota Munro S. Edmonson, uno de los más penetrantes estudiosos y traductores de los libros del Chilam Balam, la siguiente veintena de años, el *katún 11-Ahau* (1540-1560) “fue el *katún* por excelencia de la Conquista. Se le llamó por eufemismo “el *katún* de la flor” por el hecho de que fue un período de guerra”.¹⁰ De los varios textos que se conservan, tan sólo entresacaré algunos párrafos en los que se torna patente “la apropiación del otro”, situado ya en la propia visión del mundo y, de modo especial, en el propio tiempo cíclico con sus cargas de destinos.

11-Ahau es el *katún* que llega a la estera, que llega al trono [al lugar de su sede de mando], que eleva su palabra, que eleva al señorío...

Este *katún 11-Ahau* es en el que llegan los extranjeros, los que vienen, llegan del oriente cuando comienza el cristianismo [expresado así: *cristianoil*]...¹¹

¹⁰ *Op. cit.* p. 41

¹¹ *Op. cit.* p. 107.

Como un comentario, interpolado por otro *ah k'in* de tiempos posteriores que “releyó” los destinos, encontramos enseguida las siguientes palabras:

Puede ser que no tenga esto ningún sentido. Puede ser un error y no sea verdad como está escrito. Si se alcanza su verdadero sentido, ¿por qué ellos no lo entendieron...? Se acusaban de conspirar unos contra otros, así era el comportamiento de los itzáes [...]

Si estos eran los profetas cuando llegó la miseria, cuando llegó el cristianismo. De esos muchos cristianos que llegaron con la verdadera divinidad, el Dios verdadero, porque así fue el comienzo de la miseria para nosotros; el principio del tributo; el principio de los diezmos; el comienzo de las contiendas por arrebatarse las bolsas ajenas; el comienzo de los enfrentamientos con los tubos que lanzan piedras; el principio de las luchas por alcanzar dignidades [...].¹²

La relación de las desgracias que llegan con el cristianismo se prosigue como una triste entonación. Lo que ha ocurrido se recuerda, y a la vez se habla de lo que está por suceder:

Son los chupadores de la sangre de los pobres campesinos, porque en verdad el tiempo ya llega de las lágrimas. Y la presencia del Señor Nuestro que es Dios, la justicia del Señor Dios, bajará por todas partes en el mundo. Dios se disgustará y vendrá la muerte amarilla y el espíritu de destrucción que acabará con los opresores sobre la faz de la tierra.¹³

En tanto que el *katún 13-Ahau* aparece como prenuncio de lo que serán las contiendas y lágrimas causadas por los barbudos, el siguiente, o sea el *11-Ahau*, surge como lapso decisivo porque en él los mayas conocen ya el inicio de lo que iba a ser su desgracia. Tal vez por esto, como lo notó Alfredo Barrera Vásquez, a partir de ese *11-Ahau*, el ciclo de la rueda de los *katunes* (13 *katunes* = 260 años), se alteró en lo que concierne a su inicio:

En los libros de Chilam Balam la cuenta se inicia con el *11-Ahau*, de modo que el orden es once, nueve, siete, cinco, tres, uno, doce, diez, ocho, seis, cuatro, dos, trece. La razón de que la cuenta se inicie con el once es que tal era el *katún* que corría cuando la conquista española se realizó. El acontecimiento inició una nueva era en la historia.¹⁴

¹² *Op. cit.* p. 107-109

¹³ *Op. cit.* p.110-111

¹⁴ A. Barrera Vásquez (ed.), *op. cit.* 1948, p. 91.

En épocas anteriores, según lo señala también el mismo distinguido mayista, “el ciclo terminaba o comenzaba en un *8-Ahau*” Ahora bien —y éste es el segundo hecho que quiero subrayar— las fechas recurrentes de *katunes* de signo *8-Ahau* habían tenido, antes de que se cambiara el comienzo y fin de las cuentas calendáricas a *11-Ahau*, una significación muy especial. Era ella, desde luego, muy diferente de la del *11-Ahau*, “venida de los hombres barbudos y del cristianismo”, pero no obstante guardaba cierta afinidad en su contenido de destinos y cargas. Fue el investigador Ralph Roys el primero en destacarlo:

El *katún 8-Ahau* recurría aproximadamente cada 256 años [en virtud de que se calculaban años de 360 días que después eran objeto de correcciones cronológicas]. Durante mil años cada vez que un *katún* de tal nombre [*8-Ahau*] volvía a presentarse, los itzáes eran expulsados de Chichén Itzá después de su primera ocupación de ese sitio. A mediados del siglo IX fueron lanzados de Chakaputún. A fines del siglo XII fueron expelidos otra vez de Chichén Itzá por Hunab Cel. A mediados del siglo XV, Mayapán fue saqueado y destruido; y, aunque sea bastante extraño, fue de nuevo en un *katún 8-Ahau* a fines del siglo XVII, cuando los españoles conquistaron el último reducto de los itzáes en Tayasal, lo que significó el fin de esta notable nación.¹⁵

Si para los mayas en general el *katún 11-Ahau* (1540-1560) fue el tiempo de la invasión española con sus destinos funestos, antes el *katún 8-Ahau* había sido también para los itzáes momento de penetración enemiga y pérdida de sus propias tierras.

¿Qué cabe desprender de todo esto? ¿Se trata de recurrencias de los destinos, complejidades o misterios en los cálculos calendáricos en una visión cíclica del mundo? ¿O puede ello entenderse como resultado de ese afán de pensar y repensar, escribir y reescribir acerca de momentos pasados, que se contemplan desde un presente o desde varios presentes distintos para encontrar el sentido más hondo de lo que ocurre? Cuanto ha sucedido —enmarcado ya en la visión profética de las enunciaciones de los destinos de cada *katún*— deja situados y atrapados a los hombres barbudos en las redes de la concepción maya del tiempo. Los Chilam Balames, y luego el pueblo entero, saben por qué ha ocurrido su desgracia. Los barbudos, como había antes ocurrido con los itzáes, han llegado y han actuado sujetos a los destinos

¹⁵ R. L. Roys (ed.), *Chilam Balam de Chumayel*, ed. y trad., Norman. University of Oklahoma Press, 1963, p. 136.

inexorables. Pero, como sucedió a los itzáes, también en la secuencia de las veintenas de años, los barbudos seguirán sujetos a esos destinos que sólo los sacerdotes mayas con impetraciones y sacrificios pueden lograr se vuelvan propicios.

V. Los presagios en el ámbito de los pueblos de idioma náhuatl

De distintas formas de anticipar la invasión de los hombres de Castilla, pero también afines a las de los mayas, hablan los testimonios en náhuatl del altiplano central de México. Los manuscritos que se conservan dan a conocer con pinturas, signos jeroglíficos y ulteriores transcripciones alfabéticas en náhuatl, aconteceres portentosos que comenzaron a ocurrir desde diez años antes que los españoles aparecieran en las costas del Anáhuac. En el caso de los pueblos nahuas, no tenemos al alcance “lecturas” de los destinos inherentes a determinados períodos de tiempo que, como ocurrió entre los mayas, enunciaran profecías, sino sobre todo relatos de aconteceres que se consideraron augurios funestos de lo que luego ocurrió. Tales relatos implican una variante de considerable interés. Situados esos relatos al principio casi siempre de los testimonios debidos a indígenas acerca de la Conquista, constituyen ese “prólogo en el cielo”, al modo del *Fausto* de Goethe, que anticipa la significación trascendente que se adjudica a todo cuanto a continuación va a referirse. Pero a la vez, al evocarse fechas, en particular la de *1-Acatl* (1-Caña: 1519), como la de un previsible retorno de Quetzalcóatl, reaparece también el omnipresente afán mesoamericano por escudriñar los destinos propios de cada fecha y momento.

Dramática referencia a lo que iba a suceder la encontramos en lo que, según los *Anales de Cuauhtitlán*, ocurrió a Motecuhzoma Xocoyotzin cuando en un año 11-Pedernal (1516) concibió la idea de engrandecer aún más el Templo Mayor de Tenochtitlan. Con semejante propósito hizo venir al Señor Tzompantecuhtli de Cuitláhuac. Teniéndolo ante sí, le dijo:

Me ha parecido necesario que sea de oro macizo la casa de Huitzilopochtli y que, por dentro, sea de jades y plumas de quetzal. Para ello será necesario el tributo de todo el mundo [...].¹⁶

¹⁶ *Anales de Cuauhtitlán en Códice Chimalpopoca*, ed. de Primo Feliciano Velázquez. 2ª. ed. México, Universidad Nacional, 1989. f. 61.

Tzompantecuhtli que, según estos *Anales*, tenía atributos de profeta, respondió a Motecuhzoma de esta manera:

Señor, gobernante supremo, ¡no!, dignate escuchar. Con esto apresurarás la ruina de tu ciudad. [...] Atiende, escucha: ya no será él [Huitzilopochtli] nuestro dios; porque ya está por venir otro, el que posee las cosas, el que es hacedor de ellas; ya viene, ha venido a salir.

La respuesta de Tzompantecuhtli irritó a Motecuhzoma. “Vete, le dijo, ten cuidado de mi palabra”. A modo de tajante comentario, los *Anales de Cuauhtitlán* asientan: “De este modo murieron luego Tzompantecuhtli y todos sus hijos.”

Si este suceso ocurrió tal como lo refieren los *Anales*, mucho habría de recordarlo Motecuhzoma. Y también una serie de portentos —según el decir de varios textos en náhuatl— lo harían reflexionar, le causarían temor y angustia muy grandes.

VI. Una larga serie de portentos

Coinciden los testimonios de la tradición indígena de los mexicas, tezcocanos y tlaxcaltecas al hablar acerca de portentosos acontecimientos que ocurrieron pocos años antes de la llegada de Hernán Cortés y sus hombres. Con vivas palabras describen tales textos distintos presagios funestos. De varios de ellos, según se dice, tuvo noticia todo el pueblo. Otros, en cambio, fueron experiencia personal, bien sea del señor Nezahualpilli de Tezcoco o de Motecuhzoma de Tenochtitlan. Del primer presagio, la aparición de un extraño fenómeno celeste: “Una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora [...]”, hay recordación en el *Códice Florentino*, en la *Crónica de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo y en la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Veamos lo que expresó este último:

En el año de 1510, que llamaron *Macuilli Tochtli* [5-Conejo], fue cuando apareció en muchas noches un gran resplandor que nacía de la parte de oriente, subía en alto y parecía de forma piramidal, y con algunas llamas de fuego, el cual causó tan grande admiración y temor en toda la tierra, que aún los muy entendidos en la astrología y conocimientos de sus adivinanzas y profecías, se hallaban confusos, aunque de muy atrás tenían noticias, y hallaban en sus historias que ya se acercaban los tiempos en que se habían de cumplir las cosas que dijo y pronosticó Quetzalcóatl y otros filósofos y sabios antiguos; y a quienes más cuidado les daba era a los reyes Nezahualpilli y Motecuhzoma, como

personas que en ellos se había de ejecutar el rigor de las mudanzas del imperio.¹⁷

Lo que así preocupó tanto a Nezahualpilli y Motecuhzoma, se tradujo —como lo nota el *Códice Florentino*—, en “alboroto general; se daban palmadas en los labios las gentes; había un gran azoro [...]”.¹⁸ Añade, por su parte, el cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo que

con esta tan grande alteración y sobresalto [...], tenían un continuo cuidado e imaginación de lo que podría significar tan extraña novedad; procuraban saber por adivinos y encantadores qué podría significar una señal tan extraña en el mundo [...].¹⁹

La serie de los presagios incluye un repentino incendio en el Templo de Huitzilopochtli; la caída de un rayo sobre Tzonmolco, lugar de adoración de Xiuhtecuhtli, dios del fuego; la aparición de un cometa, del que “muy larga se extendió su cola”, causa de “gran alboroto”, así como un repentino encrespase de las aguas de los lagos. De todo ello tuvieron también noticia tezcocanos y tlaxcaltecas.

Presagio más agobiante aún fue escuchar por las noches a la Diosa Madre, Tonantzin Cihuacóatl, que lloraba y gritaba: “Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos.” Y a veces decía: “Hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?”

De dos presagios más habla el *Códice Florentino*. Uno se refiere a la aparición de seres deformes y hombres de dos cabezas que, “cuando Motecuhzoma los había visto, luego desaparecían”.²⁰ El otro presagio tan sólo se hizo presente al mismo supremo señor de los mexicas.

Se refiere que unos pescadores atraparon en el lago un cierto pájaro ceniciento. Por su rareza lo llevaron a los servidores de Motecuhzoma. Éstos lo mostraron a su señor. En la cabeza del pájaro se encontró entonces como un espejo en el que se veían el cielo y las estrellas. Más grave fue que contemplara Motecuhzoma allí mismo

¹⁷ F. Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional, 1975-1977, t. II, p. 181.

¹⁸ *Códice Florentino* (textos de los informantes de Sahagún). Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina, Biblioteca Medicea-Laureniana de Florencia. Reproducción facsimilar dispuesta por el gobierno mexicano, vol. III, lib. XII, ff. 1-1 v.

¹⁹ D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, ed. por Alfredo Chavero, México, 1982, p. 169.

²⁰ *Códice Florentino*, vol. III, lib. XII, f. 2 v.

como si algunas gentes vinieran deprisa; muy estiradas, dando empujones. Se hacían la guerra unos a otros y los traían a cuestras unos como venados.²¹

Motecuhzoma consultó con sus sacerdotes y sabios. Éstos contemplaron el espejo y quisieron responder pero nada vieron; todo había desaparecido.

Tantos portentos, que se sucedían unos a otros, sobresaltaron en extremo a Motecuhzoma y al pueblo entero. Las consultas con sacerdotes entendidos en los *tonalámatl*, libros de los destinos, convencieron al supremo gobernante de los mexicas de que algo en extremo importante estaba por ocurrir. Fue entonces cuando noticias provenientes de la orilla de las aguas inmensas le hicieron saber acerca de la aparición de barcas grandes como montañas en las que venían gentes con extrañas vestimentas y “de carnes muy blancas [...] y las más tienen barba larga y el cabello hasta la oreja les da [...]”. Como lo refiere el *Códice Florentino*:

Hizo su turno el año que linda con 13-Conejo (1518). Y cuando ya va a tener fin, al acabarse el año 13-Conejo [es decir, al entrar el 1-Caña (1519)], vienen a salir, son otra vez vistos [los hombres blancos y de largas barbas]. Luego presurosos vienen a dar cuenta a Motecuhzoma [sus vasallos]. Al saberlo, de prisa envía mensajeros. Era como si pensara que el recién llegado era nuestro príncipe Quetzalcóatl.²²

Tanto lo pensó Motecuhzoma que envió a cinco importantes sacerdotes con ofrendas y, en particular, con los atavíos propios de Quetzalcóatl, para que se los entregaran a aquel que presidía a esos extraños forasteros. El texto refiere que así habló Motecuhzoma a sus sacerdotes:

Venid acá [...] Dicen que otra vez ha salido a esta tierra el Señor Nuestro. Id a su encuentro. [...] He aquí con lo que habéis de llevar delante del Señor Nuestro: este es el tesoro de Quetzalcóatl.²³

Y tras enumerar el propio Motecuhzoma cada uno de los atavíos de Quetzalcóatl que envía como ofrenda, ordena a sus sacerdotes:

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, vol. III, lib. XII, f. 5 v.

²³ *Ibid.*, vol. III, lib. XII, f. 6 v.

Id, no os demoréis. Haced acatamiento al Señor Nuestro Dios. Decidle: —Nos envía acá el que ahora ocupa tu sitio. He aquí lo que te ofrece al llegar a tu casa de México.²⁴

La persuasión de Motecuhzoma de que, en un año 1-Caña, tal como estaba anunciado, regresaba entonces el Señor Nuestro, el de nombre calendárico *Ce-Acatl* (1-Caña), Quetzalcóatl, se manifestó luego de múltiples formas. Tanto Motecuhzoma como todo el pueblo comenzaron a referirse a los que habían aparecido en las orillas del agua inmensa como *teteoh* dioses. Y al momento mismo del encuentro entre Cortés y el soberano mexica, a la entrada de la metrópoli, el 8 de noviembre de 1519, este último habló al capitán español diciéndole entre otras cosas:

Señor Nuestro [...] ya a estas tierras has llegado. Has arribado a tu ciudad, México. Aquí has venido a sentarte en tu trono. [...] No, no es que yo sueñe, no me levanto del sueño adormilado, no lo veo en sueños, no estoy soñando. ¡Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro!

Y tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los señores, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad. Que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitio, que habrías de venir acá [...].²⁵

Sólo la brutal realidad de los hechos habría de desvanecer, en su momento, el engaño. Ello ocurrió cuando, en ausencia de Cortés que había ido a hacer frente a Pánfilo de Narváez, precisamente en la fiesta de *Tóxcatl*, en junio de 1520, Pedro de Alvarado perpetró la matanza de mexicas en el recinto del Templo Mayor. Entonces los sacerdotes, los capitanes y la gente del pueblo dieron voces reconociendo que los asesinos no eran *teteoh*, dioses, sino *popolocah* bárbaros.

Reconocer que los *caxtiltecah*, “hombres de Castilla”, no fueran dioses no desvaneció la creencia de que su venida había sido prenunciada con portentos. Muestran los testimonios indígenas que se siguió creyendo que la aparición del cometa y todos los otros extraños acontecimientos habían sido presagios funestos. Anticipaban, como un prólogo concebido en el más allá, lo que luego inexorablemente se dejó sentir sobre la *Mexicayotl*, la nación mexicana.

²⁴ *Ibid.*, vol. III, lib. XII, f. 7 v.

²⁵ *Ibid.*, vol. III, lib. XII, f. 25 v.

VII. *La actuación de los otros determinada por destinos que sólo a los hombres de Mesoamérica es dado conocer*

En el caso de los *ah k'inob*, sacerdotes del sol y del tiempo entre los mayas, es patente que, interpretando en una especie de juego dialéctico lo pasado en función de destinos que se conciben como “cargas” de un futuro inescapable, la presencia de los españoles quedó inserta en su propia visión del mundo. Tal llegada, al concebirse atrapada en las redes de los cómputos inexorables de los destinos del tiempo, no sólo se tornó comprensible sino que, según ya vimos, pasó a situarse como realidad que la misma inexorable secuencia del tiempo-destino, habría de alterar en un momento determinado del porvenir. Como en el caso de lo ocurrido en varios *katunes 8-Ahau* con los itzáes, también podían esperarse en otro *katún 13-Ahau* cambios radicales respecto de los hombres de Castilla.

La apropiación del otro, enmarcado ya dentro de la propia visión del mundo, se consumó de manera paralela, aunque algo diferente entre los nahuas. En la persuasión de portentos y presagios que motivaron las consultas de los *tonalpouhqueh*, “los que dicen los destinos”, la recurrencia de un año *1-Caña* (1519) fue considerada como clave en la comprensión de los hechos. Sin embargo, la creencia en el retorno de Quetzalcóatl en ese *1-Caña* se desvaneció ante la violencia, imposible de concebir en el personaje sabio y bueno, el llamado Serpiente de plumas de quetzal. En tales circunstancias volvieron a consultarse los libros de los destinos. En los *Anales de Tlatelolco*, escritos en náhuatl por sobrevivientes indígenas en 1528, se refiere que durante el sitio de México-Tenochtitlan, Cuauhtémoc acudió al saber de los *tonalpouhqueh*. Les dijo:

Venid, por favor, ¿qué miráis, qué véis en vuestros libros?

El sacerdote conocedor de sus papeles, responde:

—Príncipe mío. Oíd lo que de verdad decimos. Solamente cuatro días y habremos cumplido ochenta [de estar sitiados]. ¿Acaso es disposición de Huitzilopochtli que ya nada suceda [acabe la guerra]? ¿Acaso a excusas de él, tendréis que ver por vosotros? Dejemos que pasen estos cuatro días para que se cumplan ochenta [...].²⁶

²⁶ *Anales de Tlatelolco*: La conquista, en *Visión de los vencidos*, introducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional, 12^a ed., 1989, p. 157.

Cuatro cuentas de días-destinos, *nauh-pohualtonalli*, iban a cerrarse entonces. Destino de los mexicas era que la lucha llegara a su término. No era, por tanto, meramente atribuible a los hombres de Castilla lo que al final ocurrió. En el libro de los destinos lo habían leído los *tonal-pouhqueh* porque así estaba ordenado. Incluso en su victoria los barbudos hombres blancos no hacían sino cumplir lo que los portentos y presagios habían anticipado. Fue un error inicial confundir a los bárbaros con Quetzalcóatl y los *teteoh*, dioses. Pero, en cambio, salió cierto que en ese 1-Caña (1519) darían principio acontecimientos nunca antes vistos. Y también resultaron verdaderos los pronósticos acerca del cumplimiento de las cuatro cuentas de días-destinos.

La victoria de los blancos barbudos era realización de otros destinos, esta vez inherentes no ya sólo a 1-Caña (1519) sino también a 3-Casa (1521), que fue cuando la gran ciudad de México-Tenochtitlan al final sucumbió. Cabía seguir esperando, como lo habían hecho a través de muchas cuentas de años, la llegada de otros 1-Caña y 3-Casa, quizás después de cerrarse el próximo ciclo de 52 años.

Varios años de nombre 1-Caña habían transcurrido desde la legendaria partida de Quetzalcóatl, el de nombre calendárico 1-Caña. Se había marchado con rumbo al Oriente, hasta llegar a la orilla del agua inmensa. En varios relatos de los mayas de Yucatán, los quichés de Guatemala y los mixtecos de Oaxaca se hablaba de manifestaciones o “retornos” del mismo señor Serpiente de plumas de quetzal. Los hombres del altiplano central, los nahuas, que algo alcanzarían a conocer de algunos de esos relatos de sus vecinos, podían esperar, en consecuencia, que habría de llegar otro 1-Caña, en el que una suma de destinos traería consigo el anhelado regreso. La presencia del verdadero Quetzalcóatl significaría liberación respecto de esos hombres barbudos que habían irrumpido traídos a su vez como pesada carga de nefasto destino.

Tal vez precisamente por esto, varios sobrevivientes a la Conquista, hombres en apariencia conversos, que habían dejado que “sus cabezas fueran mojadas” —como se designaba al acto de recibir el bautismo—, conservaron ocultos los pocos *tonalamatl*, libros de destinos, que al fin les fueron descubiertos y secuestrados. Tal fue el caso, entre varios, de Carlos Ometochtzin, nieto del señor de Tezcoco, Nezahualpilli, que murió en la hoguera, y de Pablo Océlotl, acusado de hechicero que perdió la vida en un naufragio cuando viajaba preso con rumbo a España. Ambos, Ometochtzin y Océlotl, al igual que otros como Juan Teton, del que también se dice que llevaba la cuenta de los años y anunciaba lo que estaba por venir, confiaban en que la consulta de los destinos del tiempo les daría la clave para volver a ser libres.

Los hombres de la tierra, los *macehualtin*, “merecidos por los dioses”, todos, recibían su destino al momento de ser engendrados. Así lo decían los *huehuehtlahtolli*, expresiones de la antigua palabra:

Se decía que desde el décimo tercer cielo a nosotros los hombres nos viene el destino, el *tonalli*. Cuando se establece, gotea el niño [es engendrado], de allá viene su destino, lo hace llegar el Señor de la Dualidad.²⁷

Pero no sólo los *macehualtin* estaban sujetos a los destinos del tiempo. Los nahuas sobrevivientes que aún conocían el *tonalpohualli*, “cuenta de los días-destinos”, sabían también que los barbudos no eran dioses sino hombres dados a la codicia, a las mujeres y a la embriaguez, según lo denunciaba Carlos Ometochtzin, y estaban por igual sometidos a la inexorable secuencia de los destinos. Ello era patente a través de los augurios funestos, prenuncio de su llegada y también de las “lecturas” en sus códices como las que hicieron los *tonalpouhqueh* anunciando el término de la lucha. Así, para volver a ser libres —como lo habían entendido también los mayas— la clave se hallaba en el saber ancestral acerca del *tonalli* o *k'in*, carga de destinos del día y de todos los períodos del tiempo. Sin saberlo, los barbudos habían penetrado y estaban ya viviendo y actuando en el mismo universo, divino y humano, de los nahuas, mayas, mixtecas y todos los otros hombres de Mesoamérica.

Situados en ese universo, el pensamiento indígena consumaba así la apropiación de ellos, “los otros”. Los barbudos tenían entonces una gran desventaja frente al hombre indígena: ignoraban que habían quedado cautivos en las redes de ese tiempo cíclico y asimismo ignoraban cuál habría de ser, en momentos futuros, su nuevo destino. En cambio, los “merecidos por los dioses”, los *macehualtin*, preservaban el acceso al oculto saber de los sinos del tiempo. Tal vez, para que ello nunca se olvidara, en sus relatos sobre la llegada de los hombres de Castilla y acerca de sus enfrentamientos con ellos, mantuvieron, como prólogo mágico, la evocación de esos augurios y portentos que, como prenuncio de destinos que habían de cumplirse, se tenía por cierto que habían ocurrido.

Mientras fue posible, se repitió la antigua palabra, se siguieron consultando los viejos libros, y se añadieron párrafos, para mejor esclarecer el pasado y atisbar el porvenir. En un afán inextinguible de volver a ser libres —como sucedió entre los mayas de Tusik en Yucatán, descendientes de los alzados en la “guerra de castas” del siglo pasado—, hasta hace poco tiempo, tan sólo dos *katunes* o cuentas de años, quedó

²⁷ *Códice Matritense* (textos de los informantes de Sahagún), vol. VII, Madrid, Tipografía de Hauser y Menet, 1906, f. 175 v.



patente que continuaban consultando y reinterpretando los papeles que hablan acerca de los destinos. Alfonso Villa Rojas, antropólogo yucateco que convivió con los mayas de Tusik en los años treinta de este siglo, pudo percatarse de esto. Leyendo a los ancianos de Tusik algunos trozos del Chilam Balam de Chumayel, de pronto fue interrumpido por quienes lo escuchaban. Ellos poseían un relato paralelo en lengua maya. Era su propio libro de Chilam Balam.²⁸ Allí continuaban registrando la memoria de acontecimientos, interpretándolos en función de los destinos del tiempo. Enunciando profecías se comprendía mejor el pasado y también el porvenir.

Los modernos mayas de Tusik, como sus ancestros, y como los nahuas y otros pueblos de Mesoamérica, mantenían viva su confianza en la llegada de tiempos portadores de destinos propicios. Sus profecías seguían siendo la gruesa tea capaz de alumbrar y comunicar esperanza a su vida de tristeza y miseria, su existencia de vencidos.

²⁸ A. Villa Rojas, *The Maya of East - Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie Institution of Washington, publicación 559, 1945. Alfredo Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México. Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 34-35.