

Elementos de religiosidad indígena en la visión mestiza novohispana del siglo XVI

Elements of indigenous religiosity in the mestizo vision of the 16th century New Spain

Liviu Popescu

Universidad Nacional Autónoma de México, México
liviopopescuz@yahoo.com

Abstract

The problem posed by the present article consists in analysing the path followed by the imaginary of the mestizo chronicler of the sixteenth century with respect to indigenous religious thought. Therefore, we analyze the works of Diego Muñoz Camargo, Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Juan Bautista Pomar, exploring the way in which the indigenous religious sentiment is reflected in the imaginary of the three authors. In this way, it is possible to identify a peculiar "hybrid" vision, inclined to appreciate the indigenous religious thought in the Christian register.

Keywords: *imaginary; mestizo; indigenous; New Spain.*

Resumen

El presente artículo plantea el problema del camino que sigue el imaginario del cronista mestizo del siglo XVI respecto al pensamiento religioso indígena; por lo que se analizan las obras de Diego Muñoz Camargo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan Bautista Pomar, explorando cómo se refleja el sentimiento religioso indígena en el imaginario de estos tres autores. Con esto, se identifica una visión *híbrida* específica, inclinada a valorar el pensamiento religioso indígena en el registro cristiano.

Palabras clave: imaginario; mestizo; indígena; Nueva España.



Esta obra está protegida bajo la
Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Sin
Derivadas 4.0 Internacional



Recibido: 21 de octubre de 2023 / Aceptado: 13 de mayo de 2024 / Publicado: 26 de septiembre de 2024

CÓMO CITAR: Popescu, Liviu (2024), "Elementos de religiosidad indígena en la visión mestiza novohispana del siglo XVI", *Korpus 21*, 4 (11), e183, <http://dx.doi.org/10.22136/korpus212024183>

Introducción

El mundo mestizo colonial español ha despertado, y sigue despertando, un vivo interés en el mundo académico desde los puntos de vista social, económico y cultural (y, a veces, todos estos subsumidos a lo político). Considero que un enfoque centrado en el imaginario mestizo, orientado hacia una de sus raíces –la indígena–, podría revelar un valioso conocimiento y entendimiento de la valorización del pasado prehispánico y su transmisión en la cultura novohispana y mexicana, en una dinámica continua, desde el siglo XVI y hasta hoy en día.

El problema que esboza el presente estudio radica en el recorrido del imaginario del mestizo (como categoría social) en relación con la religión y la religiosidad indígena, especialmente prehispánica; si su visión conserva, y en qué forma, la tradición religiosa prehispánica y cuál es el peso del cristianismo en esta valoración. Para lograr esto, abordaré algunos aspectos de la religiosidad indígena, de enfoque prehispánico, como la divinidad y la dinámica del sentimiento religioso.

Como base conceptual, retomaré la noción del imaginario,¹ visto como un conjunto de imágenes mentales organizadas en ciertas estructuras dinámicas, por medio de las cuales un individuo o una sociedad expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo y frente al mundo en el que se ubica. El imaginario, como cualquier otro fenómeno cultural, implica dos aspectos divergentes y, a la vez, complementarios: la resistencia y la integración.² En cuanto a su *validez*, que una imagen no esté presente en la narración de un autor no significa que esta imagen no exista en el imaginario de la persona respectiva. Asimismo, que la visión de algunos individuos no incluya una cierta imagen no supone que el imaginario de la categoría social a la que pertenecen estos individuos no contenga esta imagen. Así como cada grupo social puede formar un imaginario específico con respecto a otros grupos, de igual manera ciertas imágenes pueden ser compartidas por varios grupos sociales o por una esfera semiótica entera.

El imaginario de un grupo social puede contener imágenes más presentes o imágenes menos presentes a nivel general. Como corolario, el imaginario de

¹ Concepto desarrollado en Popescu (2019).

² Aspecto discutido más detalladamente en Popescu (2019).

un grupo social o de una sociedad no expresa necesariamente la creencia en la realidad de las imágenes que comprende. No importa que sean verdaderas o falsas para los individuos o incluso para la colectividad entera; lo que es relevante, como imaginario, es la mera existencia de éstas en la mente individual o colectiva. Por eso, el valor cognitivo del imaginario histórico, en cuanto categoría analítica, es igual de importante que el de la *realidad*. En efecto, ambas categorías expresan y estudian realidades que a veces se intersecan o incluso yuxtaponen parcialmente.

Los tres representantes conocidos de la historiografía mestiza hasta hoy en día que dejaron escritos extensos en la primera parte de la época novohispana y que serán analizados en este estudio son Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. El carácter de sus obras los promueve como fuentes valiosas y de abundante información en la determinación de un imaginario mestizo con respecto al tema estudiado, ya que son representantes *ideales* para ilustrar la visión del segmento agraciado del sector social al cual pertenecen. Además, están relacionados con distintos pueblos indígenas, con intereses diferentes, involucrados en los cambios que tuvieron lugar en esta parte del mundo en la víspera, durante y tras la conquista española. No en lo último, los tres son exponentes del fundamento futuro de la sociedad novohispana-mexicana.

Diego Muñoz Camargo, como integrante de uno de los nuevos grupos sociales novohispanos, el de los mestizos, fue hijo del conquistador Diego Muñoz y de Juana de Navarra, una indígena de la nobleza local. Se dedicó a actividades mercantiles y ocupó varios cargos administrativos en la gobernación indígena de Tlaxcala. En una ocasión, viajó a España junto con una comisión de nobles tlaxcaltecas. Buen conocedor del idioma náhuatl y de la estructura y los problemas de las casas señoriales indígenas, fungió como intermediario entre el mundo español y el indígena. En este papel, y como repartidor general de tierras, realizó, entre otros encargos, el establecimiento de 400 familias tlaxcaltecas en la frontera chichimeca (Muñoz Camargo, 2013; Gibson, 1950; Inoue, 2003; Carrera, 1971). Por solicitud de las autoridades españolas, escribió su obra *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de la cual entregó una copia al rey Felipe II en su visita a España, aunque siguió con su revisión hasta 1591. El resultado se convirtió en una versión conocida como *Historia de Tlaxcala*. Diego Muñoz Camargo, según lo describe

sucintamente Espericueta, como persona y autor, fue “un individuo que navegó con éxito por múltiples espacios culturales y discursos históricos” (2017: 213).

Juan Bautista Pomar, integrante de la misma comunidad mestiza, era hijo de Antonio de Pomar, un español emigrante que no había participado en la conquista, y de una hija de Nezahualpilli, señor de Texcoco. Si bien no formó parte de la rama oficial real texcocana, “como descendiente noble, trató de obtener un lugar social preeminente dentro de la nobleza indígena de Tetzoco” (Inoue, 2003: 4). Así, aprovechando su situación intermediaria (entre la sociedad española y la indígena), y guiado por intereses personales, logró reunir en provecho suyo parte del patrimonio real texcocano por herencia, compra o arrendamiento (Lesbre, 1999). Como parte de esta estrategia oscilante entre los dos mundos, se sitúa, muy probablemente, su recopilación de la tradición poética indígena: *Romances de los señores de la Nueva España*, trabajo que realizó, tal vez, con el propósito de lograr una imagen tradicionalista e indigenista delante de la nobleza oficial indígena y así obtener su reconocimiento, pero también para crear una imagen de real descendiente de la indigeneidad frente a las autoridades españolas y sus derechos sobre el legado de su abuelo a fin de *eludir* de este modo la situación de mestizo que le impedía o limitaba el acceso a varios derechos. Para este estudio, la obra que me interesa es la *Relación*, escrita por sugerencia del rey español Felipe II y finalizada en 1582, y que constituye un esbozo histórico-cultural de los indígenas del centro de México.³

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historiador mestizo, hijo de Juan de Navas Pérez de Peraleda, fue un descendiente directo de los reyes de Acolhuacan y de Tenochtitlán por parte de su madre, Ana Cortés Ixtlilxóchitl. Aunque no fue heredero legítimo de la casa real de Texcoco, llegó a ser gobernador de ese lugar. El cronista presenta, según los historiadores, una visión igualmente oscilante, que lo sitúa a veces del lado indígena y otras veces del lado español en la nueva sociedad colonial. La afirmación de Camille Townsend (2014) podría ser justa cuando señala que su visión, reflejada en sus escritos, tuvo un carácter dinámico a lo largo de su vida en conformidad con su *scholarly life*. Sin embargo, es posible que su fluctuación se deba más bien a los ajustes que hizo

³ Entre los estudios biográficos sobre este autor véase también Carrera (1971); Costilla y Ramírez (2019); Florescano (1987) y Espericueta (2015).

a su narrativa en función de los momentos históricos circunstanciales; en el fondo, tal vez, guarda la misma perspectiva, pero la expresa y la adapta dependiendo de las coyunturas sociopolíticas.⁴

Desde un principio hay que advertir que la visión proyectada en las narrativas de los tres cronistas mestizos analizados se fundamenta en información de diferente naturaleza. Alguna proviene del acceso a libros, documentos publicados o manuscritos redactados por los conquistadores que entraron en contacto con los indígenas en la primera fase de la conquista, la conquista militar, como Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. Otra procede de las narraciones redactadas por los frailes o letrados españoles en la segunda fase de la conquista, la conquista espiritual, como fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Gerónimo de Mendieta, fray Toribio Benavente, fray Alonso de Santiago y Francisco Hernández. A estas fuentes hispanas se les suman escritos *metropolitanos* como los de López de Gómara.

A toda esta información, se añade la recopilada por los narradores de fuentes indígenas, tanto escritas como orales, de “hombres viejos y de autoridad” (Pomar, 2000: 197). Todo esto en cuanto a la tradición indígena capturada en soportes visuales de transmisión cultural. Sobre este fundamento, también se asientan elementos de la cultura prehispánica de sus antepasados, recibidos de su parte indígena (padre, madre u otros parientes) o adquiridos mediante su interacción social con el mundo circundante. Sin embargo, no hay que olvidar otro fundamento cultural, posiblemente el más significativo en el proceso dinámico del fenómeno estudiado: la cultura cristiana, en la que un papel predominante lo tienen las Sagradas Escrituras, algunas obras de autores del periodo clásico grecorromano y de historiadores medievales y renacentistas, y, por supuesto, la enseñanza católica que recibían los pupilos como resultado de la alianza étnico-cultural.

El imaginario del indígena que resulta del estudio de los tres escritores mestizos representa solamente un esbozo más que una imagen general

⁴ Para el análisis biográfico del autor, véase en especial Brokaw and Lee (2016 y 2014); Velazco (1999 y 1998); Romero (2003) y Vásquez (2021) con la más reciente edición de cuatro de las obras de Ixtlilxóchitl, basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin.

difundida y definitoria, ya que no se puede extrapolar la visión de este análisis a la visión real de la sociedad mestiza en plena formación en la Nueva España, *facción* que, seguramente, se fue *estratificando* cada vez más (élites o plebeyos). En efecto, tal como menciona Ernesto de la Torre, el mestizaje fue un fenómeno que marcó a la sociedad “no sólo en lo biológico, sino en lo espiritual” (citado en León-Portilla, 2013: 458) y, como consecuencia de una dinámica socioeconómica heterogénea, los representantes de esta categoría “que no mejoraron económica y culturalmente tenían en el siglo XVI, según la expresión del virrey Martín Enríquez ‘muy ruin vida, ruines costumbres y ruin vivienda’, y formaron una graduación no rígida dentro de la sociedad” (León-Portilla, 2013: 458).

La realidad es que el mundo mestizo biológico y cultural novohispano del siglo XVI no fue desde un principio en absoluto homogéneo. Tomando en cuenta las fuentes documentales, se podría decir que hubo grandes fisuras entre la categoría de los mestizos legítimos, reconocidos, y los que no se beneficiaron de un estatus fundado en la legitimidad de un matrimonio. Esto se reflejó no sólo a nivel socioeconómico, sino también cultural. En un informe del virrey don Martín Enríquez de Almansa de 1574, se menciona que los mestizos, “como pasen de cuatro o cinco años, salen del poder de las indias y siempre han de seguir el bando de los españoles, como la parte de que ellos más se honran” (Olaechea, 1992: 94-95); se trata, comúnmente, de los niños legítimos.

En esta categoría de *privilegiados*, se sitúan los tres autores analizados en este artículo: Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl son mestizos provenientes de una unión española con familias de origen nobiliario indígena (de nivel central o provincial). Ellos, como representantes de esa categoría, “no tienen absolutamente nada en común con los... mestizos sin fortuna y sin pasado, que la opinión pública y las autoridades condenaban a la abyección” (Bernand y Gruzinski, 2005: 170). Esta segunda categoría, proveniente de uniones ilegítimas, carecía de todo derecho de heredar haciendas, tener indígenas a su servicio, ocupar cargos públicos o dignidades, portar armas, ser ordenados como sacerdotes cristianos o, incluso, desempeñar ciertas profesiones (Olaechea, 1992; Konetzke, 1953; Sarabia, 1978).

Ese cuadro social-genealógico hay que completarlo con la imagen que sugiere McAlister, quien habla de tres direcciones que podía tomar la vida de

un mestizo. La primera era ser aceptado como hijo legítimo en la sociedad de los españoles. La segunda se encaminaba hacia la indianización: mestizos, muchos ilegítimos, que no eran aceptados en la sociedad de los españoles y buscaban integrarse, o reintegrarse, en el otro sector genealógico. La tercera vía llevaba hacia el limbo, la sociedad de los de sangre mixta, ilegítimos y que no habían encontrado lugar en los grupos primarios parentales (McAlister, 1984). Sin embargo, supongo que la situación era mucho más compleja, con muchos ubicándose en el ínterin, en esa búsqueda de lugar, en *nepantla*.

De aquí se podría inferir que el imaginario también carece de homogeneidad en el mundo mestizo, presentándose, más bien, en un espectro muy matizado. Esto se evidencia al tomar en cuenta las tres opciones y, tal vez, la existencia de una cuarta opción de mestizos *de vida ruin*, cuyos representantes rechazaban posiblemente tanto los valores culturales como el mundo indígena (algunos), o se sumergían por completo en este mundo antiguo (el de los otros).

El comienzo: la búsqueda y la proyección (la edad de obsidiana)⁵

Una primera secuencia del imaginario con respecto a la religiosidad indígena que destaca en las visiones de los tres autores se enfoca en la búsqueda del *origen*, el origen de la *divinidad* indígena, acompañada por lo que se podría suponer fue una proyección cristiana. En este sentido, no aparecen ni Ometecuhtli ni Omecihuatl como divinidades primordiales, sino un simple hombre. Su nombre era Quetzalcóatl, quien era apreciado:

(...) por sus grandes virtudes, teniéndolo por justo, santo y bueno; enseñándoles por obras y palabras el camino de la virtud y evitándoles los vicios y pecados, dando leyes y buena doctrina; y para refrenarles de sus deleites y deshonestidades les constituyó el ayuno y fue el primero que adoró y colocó la cruz... (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 8).

Según esta imagen que ofrece Ixtlilxóchitl, un cristiano del siglo XVI podría suponerse ante la presencia de una visión cristiana. Si a esto se añade otra proyección cultural, referente al origen oriental o judío de los naturales de la

⁵ La segunda parte de los subtítulos, referente a las *edades*, representa una figura retórica personal para ilustrar una dinámica gradual de la religiosidad indígena, correlata también con la visión de los autores mestizos.

Nueva España, se podría inferir que se trata de la presencia de algún *apóstol*. Sin embargo, la descripción física acerca aún más el parecido de Quetzalcóatl con Jesucristo: dicen Diego Muñoz Camargo e Ixtlilxóchitl “que fue de muy buena disposición, blanco y rubio y barbudo y bien acondicionado” (Acuña, 1984: 84v-85r);⁶ vestido con una túnica larga, así como Jesucristo está retratado en el arte del siglo XVI.

Hasta ahora se tiene sólo la mitad de la imagen cristiana: Quetzalcóatl como ser humano. No obstante, la metamorfosis del personaje continúa y se transforma en una divinidad: perseguido por sus enemigos, deja sus tierras y después es adorado como *díos*. Éste es el término utilizado, y no *divinidad*, que se encuentra frecuentemente en la obra de los narradores al referirse a las divinidades indígenas prehispánicas. Muñoz Camargo incluso lo expresa de una manera que podría aludir a la imagen de Jesucristo: “no murió porque fue dios, sino que se metió en la mar y que se convirtió, de hombre mortal, en dios. Y así, lo tienen [—los cholultecas—] por tal y que está en los cielos colocado en dios, y que se había subido al cielo...” (Acuña, 1984: 87v). Ixtlilxóchitl, a su vez, apelando a un artificio historiográfico, a una proyección cronológica, tal vez con un fin político-cultural muy bien definido, afirma que “según parece por las historias referidas y por los anales, sucedió esto algunos años después de la encarnación de Cristo, señor nuestro” (1997, v. I: 529-530). La imagen del primer guía en los asuntos espirituales de los indígenas de la Nueva España se desvanece sin prender raíces, pero lo hace para anunciar su regreso en un cierto futuro, cuando “su doctrina sería recibida y sus hijos serían señores y poseerían la tierra” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 8).

Otra imagen divina, que también puede constituirse como una proyección cristiana, es aquella del Tloque Nahuaque, creador del mundo junto con todo lo que hay en él. Según Ixtlilxóchitl, los toltecas “alcanzaron y supieron cómo crió Dios al hombre y una mujer, de donde los hombres descendieron y se multiplicaron” (1997, v. I: 263).

No es de extrañar que la primera imagen del demonio,⁷ como una imagen en espejo de la proyección anterior de Jesucristo, aparezca junto con el mismo

⁶ La misma imagen se puede ver en Ixtlilxóchitl (1997, v. II: 9).

⁷ El tema demoniaco en el pensamiento y arte novohispano está estudiado por varios autores, tales como Gisela von Wobeser, Pablo Escalante Gonzalbo, Fernando Cervantes, Javier Ayala Calderón y Berenice Alcántara Rojas.

Topiltzin Quetzalcóatl: “entró por la ciudad un venado con la cola arrastrando por el suelo, dando bramidos, y pasó junto a Topiltzin..., y allí entre la gente se desapareció, que debió de ser, como se da a entender algún demonio” (Ixtilixóchitl, 1997, v. I: 283-284).

De esta primera imagen del hombre convertido en divinidad empieza la multiplicación y la diversificación de las divinidades en el mundo indígena y el camino de la idolatría: “comenzaron a hacer estatuas a los hombres de cuenta que morían...; después al cabo los adoraban por dioses, y así fue tomando fuerza el demonio para más de veras arraigarse entre gentes tan simples y de tan poco talento” (Muñoz Camargo, 2013: 142). Esta imagen está acompañada por otra, según la cual, en el principio, el fundamento espiritual de algunos pobladores del mundo prehispánico era representado por una *religión natural* en la que predominaba la veneración de los elementos de la naturaleza (el sol, la tierra, el agua), pero en ausencia de *ídolos* (Ixtilixóchitl, 1997, v. I: 289).

La riqueza de la espiritualidad indígena prehispánica penetra también en el imaginario mestizo. La dinámica de un imaginario y sus componentes no tienen una textura rígida y no se constituyen en un verdadero estereotipo. Solamente algunos de sus componentes guardan esta textura rígida, o la armadura externa (la forma); sin embargo, incluso estos elementos pueden sufrir cambios en cuanto a la capa exterior (la armadura), por lo que pueden recibir otro significado. En lo demás, hay elementos, significados de este imaginario, que sufren la acción corrosiva de la dinámica histórica, de modo que algunos pueden ser dejados de lado por varios motivos o desvanecerse, mientras que otros continúan persistiendo en la dinámica cultural.

La *riqueza* a la que me refería anteriormente se expresa por medio de la diversidad. Si bien habrá una imagen *estereotipada* de un cierto imaginario (o elemento de un cierto imaginario), el imaginario respectivo no se limitará siempre al “núcleo duro” (estereotipo), sino que incluirá también otras imágenes secundarias, menos fuertes o difundidas. En este sentido, además de la imagen del mundo creado –presentada anteriormente–, aparece otra, distinta, aunque no de la misma fuerza, según la cual el mundo no había sido creado, “sino que acaso ello se estaba hecho” (Muñoz Camargo, 2013: 147).

El origen y el fin del mundo constituyen aspectos fundamentales en la cosmovisión de cualquier cultura. La visión indígena con respecto al fin del mundo presenta varios escenarios: en uno de ellos, el mundo se acaba por

diluvios y aguas tempestuosas; en otro, por aires y huracanes; en otro más, por grandes terremotos; y en el último, que fue relacionado con la venida de los españoles, es consumido por fuego, en una imagen apocalíptica que involucra no sólo la tierra sino también al firmamento:

la tierra se ha de abrir y tragarse los hombres, y que todo el universo mundo se ha de abrasar, e que han de abajar del cielo los dioses y las estrellas, y que personalmente han de destruir a los hombres del mundo y acaballos, e que las estrellas han de venir en figuras de salvajes, y éste es el último fin que ha de haber en el mundo (Muñoz Camargo, 2013: 150).

No se puede saber con certitud si esta visión es resultado de una *síntesis* cultural o no, ya que el apocalipsis bíblico también hace referencia tanto a los terremotos como al mundo abrasado y a las estrellas que serán arrastradas hacia la tierra por el dragón (Sagrada Biblia, 1949). Lo que se colige de todos estos escenarios es que el ser humano, en el imaginario mestizo, al igual que en el apocalipsis cristiano, es el *objetivo* de un desenlace violento. Junto a esta imagen aparece otra que se relaciona, indirectamente, con el milenarismo. Diego Muñoz Camargo menciona el posible origen de alguna parte de los indígenas prehispánicos como proveniente de una tribu hebrea, encerrada “en las *sierras de Armenia* por maldición, y que han de salir de allí cuando se acercare el fin del mundo” (Acuña, 1984: 83r). Ixtlilxóchitl, a su vez, al referirse a la última destrucción de los toltecas, la proyecta en un marco cronológico del Viejo Mundo en una fecha cercana al milenio: el año 959.

Otra imagen que destaca en la concepción religiosa indígena prehispánica, según el imaginario mestizo, consiste en el papel importante de los presagios⁸ en relación con eventos de la naturaleza que influyen en la dinámica y la existencia humana en este mundo. Muchas de estas imágenes subsisten en el imaginario mestizo, pero en la gran mayoría son tachadas de “errores”, “fabulaciones” o “ilusiones del diablo” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 371). Sin embargo, entre estas secuencias se encuentran imágenes que a un español contemporáneo le podría recordar el mundo de las Sagradas Escrituras: los grandes huracanes con sapos, el gran calor y sequía, las heladas, los granizos, la plaga de langostas, gusanos, aves, la plaga de los gorgojos, la gran peste del niño podrido —que recuerdan a las plagas de Egipto—, la *mudanza de las*

⁸ Un análisis muy pertinente de la visión indígena fue realizado por Guilhem (2006).

lenguas, el cerro de Cholula de los gigantes o *zacualli*, la torre altísima (Ixtlilxóchitl) o toptlipetlacali de Ixtlilxóchitl (arca cerrada) con la cual se escaparon los hombres en el primer final del mundo: el diluvio. Para un *traductor* cultural, como un letrado mestizo o cualquier representante de esta casta cultural en grado diferente, en función de su mayor o menor acceso a una u otra de las culturas en contacto, todas estas imágenes representan proyecciones culturales que acercan las dos culturas y las funden una en otra.

De la infidelidad al auge idolátrico (la edad de jade)

Una primera imagen referente a la divinidad indígena prehispánica, no necesariamente situada en una posición evolutiva cronológica por los narradores, se refiere, así como se ha visto, a la fase en la cual la divinidad aparece entre los *naturales*. En una segunda imagen, destaca, sin embargo, una progresión, un aumento cada vez más exacerbado del panteón. Al lado de divinidades *naturales* muy antiguas, como el dios de la lluvia, aparecen dioses particulares de cada grupo indígena como Camaxtli, Matlalcueye, Tezcatlipoca o Mexi. Poco a poco, el control divino se apodera de todo lo que existe en el mundo humano, así como lo expresa Pomar: “tenían muchos ídolos y tantos que casi para una cosa tenían uno; Y no se tratara de todos, porque sería dar en un infinito” (2000: 159). La misma imagen proyecta Muñoz Camargo cuando alude a la necesidad del ser humano de actuar periódicamente para “invocar a los dioses de cada cosa, porque no se hacía nada sin voluntad de ellos” (2013: 147). El origen humano de las divinidades indígenas se reitera y refuerza, pero esta vez con un cambio de imagen que pasa del origen *noble* –en el sentido de persona importante y benéfica para una comunidad– a la de individuos que recurren a pactos con el demonio: “y así estos que tuvieron por dioses debían de ser nigrománticos, hechiceros y encantadores o brujos, o tenían hecho pacto y conveniencia con el demonio” (Muñoz Camargo, 2013: 80).

La imagen mestiza no se fija solamente en la dimensión del panteón indígena. Además de los límites inimaginables que logra alcanzar el panteón, la terminología utilizada para esta imagen sufre un cierto cambio, lo que refleja una proyección cultural, que, a veces, remite a la antigüedad clásica (grecorromana), como el caso del dios Baco: “adoraban al dios Baco y le tenían por dios del vino y de las bebidas” (Muñoz Camargo, 2013: 140). Sin embargo,

por lo general, esta proyección recibe un tinte de índole cristiana. La divinidad, el dios indígena, se convierte en el demonio. Si al principio esta equiparación aparece muy esporádicamente, a medida que el panteón y la idolatría aumentan, se vuelve un verdadero patronímico de la divinidad indígena: Ixtlilxóchitl menciona a “sus falsos dioses o demonios” (1997, v. I: 349). De igual manera, refiriéndose al dios Tezcatl, Muñoz Camargo comenta:

(...) en la lengua mexicana, quiere /86v/ decir “espejo”; que, compuesto destes dos verbos en estos dos lenguajes, quieren decir “espejo dios negro” o “luz dios”. Y a mí me parece que quisieron llamarle Luzbel, como en efecto, por inducimiento del Demonio que lo tenía tan sujetos y rendidos, pretendiendo ser adorado destas miserables gentes (Acuña, 1984: 86v-87r).

Otra proyección de índole cristiana específica se refiere a la mención de los *íncubos*. Si la imagen anterior podría considerarse como una traducción cultural, en esta última se revela una imagen sin correspondencia en la religiosidad indígena prehispánica.⁹ Refiriéndose a las potentes divinidades indígenas, en concordancia con la idea del origen humano, Camargo dice: “o eran hombres nacidos de incubos, pues tanto dominio tenía el demonio sobre ellos, que bastaran para pervertir tantas y tan innumerables naciones de gentes” (2013: 80). La visión de Camargo podría inducir la idea de que la presencia del ser humano en estos parajes, por su arraigada y fuerte idolatría, no podría ser más que el resultado de un origen demoníaco.

Un aspecto específico de este imaginario lo representa la conexión entre la divinidad y su efigie: el ídolo. Esta conexión y distinción están, por lo general, bien definidas, como en algunos ejemplos que ofrecen Camargo y Pomar: “estos bultos y estatuas a quien servimos y adoramos son imágenes, figuras y simulacros de los dioses (...). Nuestros ídolos, que son semejanzas de nuestros dioses” (Muñoz Camargo, 2013: 179-180) o “el ídolo y estatua llamado Tláloc” (Pomar, 2000: 165). Camargo proporciona una imagen diversificada de los materiales que componían estos ídolos, la cual refleja la preocupación del indígena para que la preciosidad del recipiente correspondiera con la dignidad de la divinidad: “Sólo los ídolos algunos tenían de piedras ricas, labradas de

⁹ Por lo menos en la literatura etnológica de los frailes españoles del siglo XVI; sin embargo, es probable que haya existido en la cultura náhuatl, indígena, alguna referencia a la variante europea, pero circulando más en la cultura popular y menos en la culta, de donde los frailes recopilaron sus informaciones.

mármoles, o cristal, o de piedras verdes chalchihuites o de turquesas y amatistas, y algunos de piezas de oro” (2000: 145). Relacionado con esto, Ixtlilxóchitl narra una *escena* singular, de carácter histórico, en la que aparece el ídolo en un contexto puramente *profano*: es la escena del asesinato del rey Chimalpopoca por Maxtla, en la que el rey mexica aparece en una sala del templo “donde estaban labrando unos escultores a un ídolo llamado Techuxílotl” (1997, v. II: 61).

Algunas veces, la terminología utilizada deja entrever una *confusión* entre el dios y el ídolo. Camargo, refiriéndose a los culhuas, afirma que “éstos traían dos ídolos que reverenciaban y adoraban mucho, que el uno se llamaba el dios Mexi y, el otro, el dios Huitzilopuchtli” (Acuña, 1984: 79v). En otro ejemplo, se menciona que los indígenas “no morían en el sacrificio de este ídolo, que... era como dios particular de guerras y batallas” (Pomar, 2000: 169). La misma imagen equívoca se observa en el caso de la proyección o traducción cultural, en la equiparación del demonio con el ídolo: “y traen siempre al demonio, un ídolo, consigo”, afirma Ixtlilxóchitl refiriéndose a los chichimecas (1997, v. I: 290).¹⁰ Esta confusión proviene tal vez del modo en que los pueblos prehispánicos percibían a sus divinidades y la conexión entre la entidad divina y su efigie, relación que en la religión cristiana estaba bien definida y era distinta.

Por lo general, el imaginario correspondiente a la divinidad y al ídolo indígena, tanto en su aspecto físico como espiritual, muestra solamente la faceta negativa: “pésimo y horrendo ídolo”, “infernado ídolo”, “demonio fiero”, “ídolos y falsos dioses”, “piedras y palos mudos”, “demonios enemigos de la vida humana” (Muñoz Camargo, 2013: 94-96, 155; Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 300; v. II: 161, 124-125). Refiriéndose al ídolo de Huitzilopochtli, Pomar proyecta una imagen desdeñosa y afirma que “era de otra burlería de menos fundamento que estotro, porque era de dos púas de maguey... envueltas en muchas mantas... /... tenidas por cosa sagrada” (2000: 164-165).

Ixtlilxóchitl incluso ofrece la imagen de una verdadera escena conflictual, como una proyección de las guerras humanas que involucran los bandos de los dioses étnicos: “entre los mismos culhuas había bandos y discordias sobre sus idolatrías y antigüedades de sus dioses” (1997, v. II: 37). Más adelante, el mismo

¹⁰ La misma imagen se puede ver en Pomar (2000: 168-169) y Muñoz Camargo (2013, 74-75).

cronista afirma que “así se comenzaron estas guerras y / abominables sacrificios de los dioses (o para mejor decir) demonios” (1997, v. II: 112-113). Camargo menciona la naturaleza demoniaca de la divinidad indígena, Camaxtle, ya que ésta estaba en permanente contacto con ellos, les revelaba el futuro, los aconsejaba y los guiaba en el camino de su peregrinación: “Este ídolo Camaxtle no pudo ser sino el mismo demonio, porque hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, y en qué partes y lugares habían de poblar y permanecer” (2013: 74). Esta misma imagen puede evocar, como un espejismo en la visión de un cristiano, la imagen del Dios del Antiguo Testamento, el dios de los judíos, el pueblo elegido, a quienes encaminó hacia la tierra prometida.

El imaginario divino deja entrever una cierta gradación en cuanto a la idolatría en la futura Nueva España antes de la llegada de los españoles. En este escenario, aparecen diferentes perfiles: algunos chichimecas salvajes que no tenían idolatría; los toltecas y los acolhuas o tepanecas que ofrecen una imagen moderada de la idolatría; y, por último, los mexicas que representan el auge idolátrico indígena:

(...) la mayor parte de la Nueva España son todos chichimecos, aunque los mexicanos fueron grandísimos idólatras, más que los tultecas, y los aculhuas y tepanecas ni más ni menos, aunque no tanto como los mexicanos; pero las demás naciones chichimecas no tenían ídolos ni adoraban a los demonios que adoraron los mexicanos, tepanecas, aculhuas.... (Ixtililxóchitl, 1997, v. I: 412).

Los albores de la nueva religión (el Tloque Nahuaque)

El imaginario mestizo capta los albores del cambio en la vida espiritual y vislumbra la transición a una nueva religión: la cristiana. El primer paso se concretiza en la imagen de un intento de acercamiento, de cierto conocimiento indígena, aunque no revelado por completo, de la divinidad cristiana. Refiriéndose a Nezahualcoyotzin, Pomar afirma que: “es el que más vaciló buscando de donde tener lumbre para certificarse del verdadero Dios y creador de todas las cosas” (2000: 174). Esta visión se concreta por medio de dos imágenes que son las portadoras y el fundamento sobre el cual se establecen la conexión y la transición hacia la religión cristiana. La primera es representada por Nezahualcoyotzin; la segunda, por el concepto de divinidad única, Tloque Nahuaque. Son dos imágenes distintas y a la vez conectadas para transmitir un

mismo mensaje: la presencia de la semilla espiritual cristiana en el mundo prehispánico antes de la llegada de los españoles. Esta imagen es fuerte en las visiones de los tres cronistas mestizos.

Nezahualcoyotzin está presentado, por un lado, como un *hereje* para la sociedad prehispánica, puesto que pone en duda la realidad de las divinidades indígenas: “que el sol a quien sus pasados los señores chichimecos llamaban padre, y a la luna y las demás estrellas, no eran dioses sino cosas criadas que se movían con la voluntad y mandato del criador” (Ixtilixóchitl, 1997, v. I: 405). Algunas veces, esta actitud y esta imagen se van diseminando incluso a ciertas esferas sociales, como entre los nobles y señores principales: “la gente de más razón y entendimiento, que eran los nobles... cerca de lo que toca a sus dioses entendieron algunos el engaño en que vivían” (Pomar, 2000: 175). En otro pasaje, se afirma que “lo que sentían algunos principales y señores de sus ídolos y dioses es que... dudaron de que realmente fuesen dioses, sino que era engaño creer que unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de hombres, fuesen dioses” (Pomar, 2000: 174-175). Regresando a la imagen de Netzahualcoyotzin, se vislumbra, por otro lado, la visión de un *precursor* de la nueva religión cristiana, quien aboga por la existencia de un solo dios, creador de todo lo existente en el mundo:

que había uno solo, y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra, y sustentaba todo lo hecho / y criado por él, y que estaba, donde no tenía segundo, sobre los nueve cielos que él alcanzaba: que jamás se había visto en forma humana ni en otra figura, que con él iban a parar las almas de los virtuosos después de muertos, y que las de los malos iban a otro lugar, que era el más ínfimo de la tierra, de trabajos y penas horribles (Ixtilixóchitl, 1997, v. II: 136-137).¹¹

La imagen de Tloque Nahuaque, el dios único y todopoderoso aparece, a veces, como una presencia más diseminada a lo largo de la historia prehispánica, no necesariamente relacionada sólo con Netzahualcoyotzin. En este sentido, viene la afirmación de Ixtilixóchitl:

Los más graves autores y históricos que hubo en la infidelidad de los más antiguos, (...) declaran por sus historias que el dios Teotloquenahuaque Tlachihualcípál Nemoani Ilhuicahua Tlalticpaque, que quiere decir conforme al verdadero sentido, el dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuya voluntad viven todas las criaturas, señor del cielo y de la tierra, etcétera el cual después de haber creado

¹¹ La misma imagen se puede ver en Pomar (2000: 174-175) y Muñoz Camargo (2013: 135).

todas las cosas visibles e invisibles, creó a los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 7;).¹²

El mensaje al que se ha aludido anteriormente, con respecto a la “semilla espiritual cristiana” presente en el mundo indígena antes de la llegada de los españoles, se puede discernir con más claridad en otra visión de Ixtlilxóchitl, en la que Tloque Nahuaque es equiparado ni más ni menos que con la misma divinidad cristiana. En palabras de Temilotzin, general del reino de México: “en la vida eterna donde está el Tloque Nahuaque, que llaman los castellanos Jesucristo” (1997, v. I: 502), o en la profecía de Nezahualpiltzintli sobre la venida de los españoles, cuyo “dios era el Tloque Nauhque, que quiere decir criador de todas las cosas” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 408).

Otro aspecto que sugiere la imagen anterior es la visión de la divinidad patronímica indígena, autóctona, que ama a sus propias criaturas y no les reclama sacrificar a sus propios hijos:

que el sacrificio que se les hacía de hombres humanos, no era tanto porque se les debía hacer... porque si fueran dioses amarían sus criaturas, y no consintieran que sus sacerdotes los mataran y sacrificaran y así vedó a los mexicanos que no sacrificaran a sus hijos (Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 447).

Esta imagen recuerda al Dios cristiano misericordioso, incluso al del Antiguo Testamento en el pasaje del sacrificio de Abraham.

Presagios, profecías y revelaciones

Los presagios y las profecías jugaron un papel importante en la vida espiritual prehispánica. Éstos representan en la visión mestiza elementos fundamentales para establecer la conexión, al nivel del imaginario, entre los dos mundos. Al mismo tiempo, pueden interpretarse como una etapa en la transición a la nueva era espiritual. Una primera imagen, en este sentido, se enfoca en los presagios, las señales con las que la divinidad cristiana está marcando su próxima llegada al mundo indígena:

Como el demonio enemigo del género humano se viese tan apoderado de estas gentes, siempre las traía engañados...; y como nuestro dios y sumo bien tuviese ya

¹² La misma imagen es expresada por Muñoz Camargo (2013: 135).

piEDAD y misericordia de tanta multitud de gentes, comenzó con su inmensa bondad de enviar mensajeros y señales del cielo para su venida, las cuales pusieron gran espanto a todo este Nuevo Mundo (Muñoz Camargo, 2013: 158-159).

Y las señales no tardaron en aparecer, y en gran número, tanto en la tierra como en el aire y en los cielos: el incendio o la destrucción de varios templos, como el de Huitzilopochtli, cometas en el cielo y apariciones monstruosas. Todas éstas están relacionadas, probablemente, con la antigua creencia sobre la destrucción del mundo (si es que no fueron el fruto de la conexión con el mito del regreso de Quetzalcóatl). Sin embargo, entre todas éstas, aparece la imagen de un presagio que presenta un evidente carácter de proyección cultural: se trata del nacimiento del príncipe texcocano Ixtlilxóchitl, cuyo posterior nombre cristiano sería Hernando Cortés Ixtlilxóchitl (la imagen de una verdadera quintaesencia, un verdadero héroe indígena de la nueva era cristiana, así como lo presenta Ixtlilxóchitl), un nombre predestinado y un símbolo de la conexión entre los dos mundos en una proyección cronológica con resonancia espiritual:

(...) son muy de notar los nacimientos tan extraños de algunos príncipes como fue el de este infante Ixtlilxóchitl, que fue casi a los dos meses primeros del año de 1500, al tiempo y cuando en la ciudad de Gante nació el felicísimo y poderosísimo emperador don Carlos (de gloriosa memoria) nuestro señor; pues ambos fueron instrumento principal para ampliar y dilatar la santa fe católica (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 174).

¿Qué trae consigo la nueva divinidad cristiana? ¿Cuál es la imagen que retiene el imaginario mestizo? Camargo ofrece una visión breve, pero muy concluyente e implacable. La llegada de la nueva divinidad, traída por los españoles, evoca la escena de un apocalipsis que se derrama sobre el Nuevo Mundo, afectando todo, tanto a los dioses indígenas como a los humanos:

Ya en este tiempo los dioses mudos se caían de sus lugares: había temblores de tierra y cometas del cielo que corrían de una parte y otra por los aires, los grandes llantos y lloros de niños y mujeres, de gran temor y espanto de que el mundo perecía y se acababa, que no hay lengua ni pluma que lo pueda ponderar ni encarecer (Muñoz Camargo, 2013: 170).

Una segunda imagen que precede la nueva era espiritual se refleja en las profecías, que también representan elementos característicos del *corpus* espiritual prehispánico. Sin embargo, en la visión mestiza, se puede vislumbrar

ya algo parecido a las proyecciones cristianas. Un ejemplo muy concluyente es la profecía de Nezahualpiltzintli, según la cual:

(...) esta tierra había de ser de los hijos del sol, hombres / valerosos e invencibles, y que tenían un señor el mayor del mundo, (...) y que a esa causa no convenía más ser contra ellos, porque los que tal hiciesen habían de ser destruidos y muertos con rayos del cielo; y un hijo suyo había de ser en favor de ellos y había de beberse su propia sangre (Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 407-408).

Al lado de estas imágenes interviene un elemento nuevo para el mundo indígena prehispánico: *la revelación*. Es un elemento surgido de la confluencia de los dos mundos, de las dos culturas, indígena y española, resultado de un mestizaje cultural. En efecto, se trata de una imagen en donde la profecía, supuestamente antigua, se entrelaza con la revelación del Dios cristiano. El término utilizado, revelación, se menciona expresamente en la narración de Ixtlilxóchitl. Los hechos ocurren en el contexto del asedio de Tenochtitlán. La hermana del rey de Michoacán presencia una embajada de petición de apoyo por parte de los mexicas. El relato sobre las crueldades de los españoles le recuerdan a la noble señora una profecía hecha “por sus mayores, que los de esta nación habían de poseer y ser señores de la tierra”, por lo cual, “desesperadamente por no oírlos ni verlos, se dejó morir de hambre” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 244). Después de cuatro días de ser velada en el recinto del templo mayor, resucita y llama a su hermano, el rey, para que escuche “todas las cosas que de parte del verdadero Dios señor del cielo y de la tierra le quería anunciar y revelar” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 244):

de parte de Dios le mandaba dejase las armas y despidiese las gentes que tenía juntas en dos llanos que llaman de Avallos, para ir a favorecer a los de México, porque de ninguna manera convenía impedir la entrada de aquellas nuevas gentes que venían a plantar la ley del verdadero Dios, y que antes procurarse admitirlos y recibirlos de paz en su reino, para que asimismo en él se plantase esta ley y fuese conocido y adorado este Dios (Ixtlilxóchitl, 1997, v. II: 244).

Como se puede observar, se trata de una profecía, supuestamente prehispánica e idólatra, seguida por una revelación divina, cristiana, que, de algún modo, remite, o se inspira, en un milagro bíblico, la resurrección de Lázaro. Esta profecía y revelación recuerda otra variante registrada por el fraile Jerónimo de Alcalá (2019), según la cual la esposa de un cacique purépecha es

llevada por la diosa Cuerauáperi a una reunión de dioses purépechas, en donde se le revela la llegada de otra gente y la destrucción de su propio mundo.¹³

La divinidad indígena ante la venida de los españoles

Hasta ahora, se ha observado la imagen de la divinidad y su representación en la fase preliminar a la venida de los españoles. A continuación, el estudio se enfocará en la imagen de la divinidad indígena y la reacción del creyente nativo en el contexto de la invasión española. En cuanto a los mexicas, la imagen mestiza evidencia, generalmente, un rechazo tajante hacia los recién llegados y a su divinidad, y la adhesión a las tradiciones ancestrales. En cambio, la visión proyectada sobre los primeros aliados, los tlaxcaltecas, se inscribe en una sumisión y rendición casi sin condiciones frente a las solicitudes espirituales de los españoles. Sin embargo, aunque en la visión mestiza se proyecta la aceptación de los valores cristianos, se enfatiza al mismo tiempo la reserva de no asumir la responsabilidad en caso de consecuencias nefastas:

(...) que ellos se rendían y no tenían que le responder, sino que ejecutase su voluntad y hiciese lo que por bien tuviese, y que derribase los ídolos y los diese por ningunos, pero que, si algo sucediese, que no fuese a su cargo, e que fuese visto y entendido que ellos no querían enojar a los dioses ni era tal su voluntad (Muñoz Camargo, 2013: 182).

Y tampoco (los tlaxcaltecas) lo hacen sin una cierta resistencia o intento de preservar sus antiguas divinidades: “Que sin quitillos ni mudarlos de sus lugares sagrados, pueden poner a su [F. 69 v.] dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos, o le haremos casas y templos aparte y de por sí, y será también dios nuestro...” (Muñoz Camargo, 2013: 184, 180). En cuanto a la imagen texcocana, ésta se construye, especialmente, como una adhesión política y de conversión cristiana que implica la aceptación religiosa en torno a la figura del príncipe Ixtlilxóchitl, que funge como un verdadero pilar de la religión cristiana en la Nueva España, según el cronista, “pues él había sido el primero en el bautismo y en las batallas en servicio de Dios y del

¹³ Un análisis detallado desde la perspectiva de la cultura indígena se puede consultar en Guilhem (2021).

emperador, en favor de los cristianos que lo quería servir en todo mientras Dios le diera vida” (Ixtlilxóchitl, 1997, v. I: 516).¹⁴

El indígena y la nueva religión

La siguiente etapa del imaginario mestizo se centra en la conversión de los indígenas a la religión cristiana. Esta fase abunda en secuencias referentes a la destrucción de la idolatría indígena:

(...) se comenzaron a derribar por los suelos, los ídolos y estatuas de sus falsos dioses y en presencia de todos a profanallos y a tenellos en poco, como se hizo hasta que totalmente cada día se iban y fueron asolando y se ha venido a perder el nombre de ellos y la pésima idolatría tuvo fin que tantos siglos de años había que duraba entre estas gentes (Muñoz Camargo, 2013: 186).¹⁵

La renuncia a los antiguos efigies y símbolos es, a veces, presentada como una acción llevada a cabo por los propios indígenas de buena voluntad. Tras la destrucción de los ídolos, la implementación de los símbolos cristianos, el bautismo y la predicación de la doctrina cristiana constituyen las imágenes que conforman la secuencia del siguiente paso en la introducción de la nueva religión en las almas indígenas.

En esta etapa aparece la imagen del indígena bautizado y convertido, así como aquéllas del indígena promotor del nuevo camino espiritual y del indígena como mártir. Una figura ejemplar del indígena difundidor de la religión cristiana es personificada en el príncipe texcocano Ixtlilxóchitl, quien, en sus campañas militares junto a Cortés interviene en el proceso de pacificación y atracción de los pueblos indígenas a la nueva religión, bajo el mando político del emperador español (Ixtlilxóchitl, 1997). Al mismo tiempo, su imagen procrisiana incrementa; es él quien ampara a los frailes frente a las vejaciones de los militares españoles o quien, junto y frente a sus nobles, lleva cargando materiales a México para la construcción de la iglesia y los templos franciscanos:

(...) fuesen a hacer este servicio a Dios en edificarle su iglesia, pues ellos, como cabezas, fuesen los primeros que pusieron por obra el edificar templos a Dios, pues

¹⁴ Esta imagen se puede ver en otras páginas del mismo texto (507 y 515).

¹⁵ La misma imagen se puede ver en Ixtlilxóchitl (1997, v. II: 195).

él había sido el primero en el bautismo y en las batallas en servicio de Dios y del emperador, en favor de los cristianos que lo quería servir en todo mientras Dios le diera vida, que lo mismo había hecho en la reedificación de México (Ixtilixóchitl, 1997, v. I: 515-516).

Sergio Ángel Vásquez Galicia (2013) hace un análisis de la obra del cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y presenta al príncipe en calidad de “apóstol entre los indios”. Por otro lado, Salvador Velazco (2003), en su libro *Visiones de Anáhuac...*, enfocándose en la imagen bélica que resalta la crónica, utiliza la expresión “el brazo de Dios para la conquista” (89-96). En cuanto a mí, en la visión del cronista, la imagen genérica de un *héroe cultural* del nuevo orden novohispano parece ser más aproximada y, si se hace referencia al aspecto religioso, tal vez sea más acertada la expresión *athleta Christi*, imagen que viene desde la hagiografía de la antigüedad tardía, pasando por la época de las cruzadas y que se ubica tanto en el nivel eclesiástico como laico, y que alude al religioso, mártir o guerrero amparador de la cristiandad (Head, 1990).

Una imagen conmovedora de la conversión es representada por los niños adoctrinados y participantes en el proceso de extirpación de la idolatría, porque algunos, incluso, fueron víctimas en el proceso y, de este modo, se unieron a las filas de los fieles como verdaderos mártires y se beneficiaron de la gloria eterna:

Y al uno de ellos que lo alcanzaron, lo mataron aquella noche .../ ..., nunca perdía el sentido para encomendarse a dios, y ... diciendo que aquello que le hacían fuese por amor de dios, y que no se le daba nada que le matasen, que daba su vida por bien empleada, con que ellos se bautizasen y creyesen en dios, que aunque él muriese y perdiese mil vidas, que no les había de dejar de decir que se convirtiesen a dios, y que dejasen de ser idólatras, que no por temor ni miedo de perder la vida había de dejar de decilles la verdad y de cómo vivían engañados con sus ídolos (Muñoz Camargo, 2013: 216-217).

La visión del ocaso y la disolución de la idolatría y de la divinidad indígena prehispánica se reflejan en la imagen presente en el fresco de la sala del cabildo, a la que Camargo refiere de manera sucinta, pero muy sugestiva:

Hernando Cortes, con un crucifijo en la mano, llevando tras de sí a Montezuma aprisionado con unos grillos en los pies, y arrastrando su bandera, su cetro y corona por los suelos hecha pedazos, con sus ídolos y simulacros de falsos dioses arruinados y caídos en tierra /11v/ y despedazados, y, cabe sí, una india (que

significa la Nueva España), con todos los caciques y principales que sujetó en estas partes¹⁶ (Acuña, 1984: 11v-12r).

Idolatría revivida

La visión mestiza de la religiosidad indígena no llega a su final con la escena evangelizadora. El demonio todavía no había sido derrotado por completo ni se había rendido. En consecuencia, el espíritu maligno aconsejaba a sus fieles “que no desmayasen, ni los hombres advenedizos los engañasen” (Muñoz Camargo, 2013: 184). Y, como lo presenta también Camargo, la idolatría jamás había sido desarraigada por completo, ya que había “algunos idólatras que siempre se estaban endurecidos en su ironía y en no quererse convertir a la fe de Jesucristo” (2013: 216). En efecto, la visión del indígena como mártir de la nueva religión cristiana representa el resultado mismo de una idolatría persistente y revivida.

Una primera imagen, en plena aplicación y difusión de la ley evangélica en la Nueva España, muestra una fase en la cual la idolatría busca sobrevivir a la irrupción de la nueva religión. En este sentido, los indígenas fieles “comenzaron a ocultar y esconder secretamente muchos ídolos y estatuas, como después adelante andando el tiempo se vio y se ha visto, donde secretamente muchos de ellos los servían y adoraban como de antes” (Muñoz Camargo, 2013: 184).¹⁷

La segunda imagen de la idolatría indígena tras la conquista se presenta en forma de la herejía, con el regreso a las antiguas creencias después de haber recibido el bautismo y la doctrina cristiana: “algunos de los caciques y principales se mostraron duros y rebeldes y más que pertinaces, que con haberse bautizado tornaron a reiterar en sus idolatrías y gentilidad y antiguo uso” (Muñoz Camargo, 2013: 212).

La imagen más violenta de este resurgimiento o resistencia religiosa del indígena está expresada en el *asesinato idólatrico*, como en el caso del niño *mártir* tlaxcalteca asesinado en Santiago Tecalco (Muñoz Camargo, 2013: 216-217). No es una escena singular, sino, más bien, como lo expresa Camargo en su visión, es parte de un escenario complejo que refleja la religiosidad indígena

¹⁶ En la sala del cabildo.

¹⁷ Esta imagen se puede ver en otras páginas del mismo texto (212-213).

del periodo colonial temprano: “de estos casos sucedían en diversas partes de esta tierra” (2013: 217).

Ya que se trata de un imaginario mestizo en el cual está involucrada una parte cultural indígena, se concluirá con una imagen de la reintegración de esta parte al mundo indígena en la época colonial temprana. La escena más relevante resulta de una experiencia directa de Camargo, quien, en su infancia, en compañía de otros “hijos de españoles” (lo que sugiere la idea de que podrían ser españoles o mestizos) en un barrio indígena, fue acorralado por unos “indios embijados”, quienes robaron a uno de sus compañeros y jamás fue visto después. Y continúa Camargo: “Y sin este que nos llevaron a ojos vistas hurtaban los que podían, para comérselos o para tornarles indios” (2013: 217).

Otra escena que podría aludir al regreso del mestizo a la cultura ancestral se encuentra en dos cédulas reales de los años 1554 y 1555, en las que se menciona el gran número de niños cuyos padres españoles habían fallecido en guerras o expediciones y que, en esta situación, “andan perdidas idolatrando y cometiendo otros delitos y males y pecados, fornicios y adulterios, robos y muertes” (Konetzke, 1953: 320).¹⁸ Se entiende que se trata de niños que quedan bajo el cuidado e influencia cultural de sus madres indígenas y de sus parientes de índole materna, así como lo declara explícitamente otra cédula real de 1568: “que asimismo hay muchos mestizos, hijos de españoles y de indias, y que como no conocen otros deudos sino los de sus madres, se juntan con ellos, de que andando el tiempo podría haber inconvenientes en lo uno y en lo otro” (Konetzke, 1953: 427).

Al otro polo de la Corona española, la rebelión de Túpac Amaru evidencia una imagen similar del regreso a los orígenes. En la narración de Inca Garcilaso de la Vega, éste presenta la conjuración entre los mestizos, “hijos de los conquistadores de aquel imperio y de las indias naturales dél” (Vega, 1920: 170), y los incas encabezados por el príncipe Túpac Amaru contra la dominación española.

¹⁸ Esta imagen también se puede ver en la página 328 del mismo texto.

Conclusiones parciales

Como una primera conclusión, se puede mencionar que las narrativas no presentan una visión completa de la religiosidad indígena prehispánica y colonial temprana que subsiste en el imaginario de los tres autores. En primer lugar, porque dejan de lado cierta información perteneciente a la visión en causa, mencionando, así como lo hacen en algunas partes, que ésta había sido presentada por otros autores —especialmente frailes— en un formato muy detallado, por lo cual no la desarrollan ni insisten en el tema, y sólo remiten al lector a los autores que citan. Por otro lado, posiblemente, algunos motivos (personales o de categoría “étnica”) de índole política, social o religiosa indujeron una retención o moderación en el discurso de la narración con respecto a ciertos aspectos de la religiosidad indígena.

En general, aunque los autores —como probablemente una gran parte de los mestizos— fundan su cosmovisión en la cultura cristiana, puesto que la mayoría recibió una educación cristiana, guardan todavía *lazos* con el pasado indígena y su cultura, especialmente por medio de la parte materna. En efecto, no están *rotos* del mundo indígena, sino que fungen, como se vislumbra en la narrativa y la biografía de los autores, como intermediarios entre los dos mundos en asuntos de índole económica, social, política y administrativa.

También es posible que haya existido, incluso dentro de esta categoría étnica, un segmento menos interesado en guardar los lazos del pasado indígena y profundizar más en la conexión con los valores cristianos de los conquistadores con fines de ascenso social. Tal vez éste sea el caso de Ixtlilxóchitl cuando se refiere a personas de categorías bajas de la sociedad indígena que lograron alcanzar —por medio del mestizaje, más que seguro— una situación mucho mejor que la de los descendientes de la realeza o la alta élite indígena. Por esta razón, propongo la imagen proyectada por los tres autores como parte de una visión mestiza sociocultural, y no necesariamente étnica o biológica.

En segundo lugar, abriendo más el horizonte de alcance social de esta imagen, se podría considerar que esta visión no pertenece enteramente a la categoría étnica de los mestizos. Quizá, gran parte de ella sea compartida por otras clases sociales. Esto se podría comprobar comparando la visión

elaborada y proyectada de otros segmentos de la sociedad prehispánica de esa época. En ese caso, esta imagen común y colectiva podría ser valorada como una visión mestiza cultural, independientemente de la categoría étnica.

Dentro de estas narrativas, se puede percibir cierta dinámica imaginaria en cuanto a la *etnicidad*, dinámica que también se podría aplicar a la visión sobre el aspecto espiritual indígena. Al principio todos eran indígenas que partían de un mismo lugar; sin embargo, por el camino y a medida que el tiempo avanza, empieza a manifestarse la diversidad de etnias y naciones (diversidad multicultural), cada una con costumbres y lenguas distintas. En la cúspide de la época prehispánica se llega de nuevo a cierta unidad cultural-lingüística (lengua franca-mexicana). Después de la conquista se observa una disolución de lo indígena en el mar del cristianismo, hasta convertirse en un segmento casi indistinto desde el punto de vista étnico, pero adicional a éste.

Se observa que el imaginario mestizo ofrece elementos para tomar en cuenta el mestizaje cultural y la gran influencia de la nueva cultura y religión como una base fundamental en la construcción de este imaginario: los elementos indígenas reciben un valor cristiano (fabulaciones) o son “aderezados” para encajar con el otro mundo y su fundamento espiritual cuando no son rechazados al contrastar con la fundación cristiana. Sin embargo, este imaginario está incompleto, puesto que no hay que perder de vista que, de los tres cronistas, ninguno de ellos procede de una descendencia mexicana. En consecuencia, hasta cierto punto no se podría generalizar y su radio queda limitado.

Las varias fluctuaciones y matices en cuanto a diferentes aspectos del imaginario de la religiosidad indígena muestran un momento especial de transición entre dos épocas y culturas debido a la discontinuidad de la transmisión cultural. Esto conlleva alteraciones, imágenes que se disipan hasta desaparecer y otras que pierden su significado y son reinterpretadas según otros patrones culturales o ideológicos; no obstante, algunas otras quedan fijadas en un cuadro temporal inmóvil y estereotipado.

Fuentes consultadas

- Acuña, René (ed.) (1984), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo 1*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcalá, Jerónimo de (2019), *Relación de Michoacán*, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge (2005), *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes (1550-1640)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brokaw, Galen and Lee, Jongsoo (eds.) (2016), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Brokaw, Galen and Lee, Jongsoo (eds.) (2014), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives*, Colorado, University Press of Colorado.
- Carrera Stampa, Manuel (1971), "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 205-244.
- Costilla Martínez, Héctor y Ramírez Santacruz, Francisco (2019), *Historia adoptada, historia adaptada: la crónica mestiza del México colonial*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.
- Espericueta, José (2017), "Vienen de gente de mucha discreción y entendimiento: 'ethnic identity, ambivalence, and colonial discourses in Diego Muñoz Camargo's *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*", *Colonial Latin American Review*, 26 (2), London, Routledge, pp. 200-218.
- Espericueta, José (2015), "Writing Virtue and Indigenous Rights. Juan Bautista de Pomar and the Relación de Texcoco", *Hispania*, 98 (2), pp. 208-219.
- Florescano, Enrique (1987), *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Contrapuntos.

- Gibson, Charles (1950), "The Identity of Diego Muñoz Camargo", *The Hispanic American Historical Review*, 30 (2), Durham, Duke University Press, pp. 195-208.
- Guilhem, Olivier (2021), "Diosas, mujeres y prostitutas, en los presagios de la conquista de México", en Matos, Eduardo; Pastrana, Miguel y Ledesma, Patricia (coords.), *Tenochtitlan, la caída de un imperio*, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guilhem, Olivier (2006), "Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 37, México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 169-192.
- Head, Thomas (1990), *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inoue Okubo, Yukitaka (2003), "Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-historiográfico de la Nueva España", *Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 66, México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 2-14.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1997), *Obras históricas*, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O. Gorman, 2 vols., Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Konetzke, Richard (ed.) (1953), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810. Volumen I (1493-1592)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica.
- León-Portilla, Miguel (ed.) (2013), *Historia documental de México*, vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lesbre, Patrick (1999), "Un représentant de la première génération métisse face à l'aristocratie acolhua: Juan Bautista Pomar (fin XVIe-début XVIIe siècles)", en Lavallé, Bernard (ed.), *Transgressions et stratégies du métissage*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 183-200.

- McAlister, Lyle N. (1984), *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Muñoz Camargo, Diego (2013), *Historia de Tlaxcala*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Olaechea, Juan B. (1992), *El mestizaje como gesta*, Madrid, Editorial MAPFRE.
- Pomar, Juan Bautista de (2000), *Poesía Náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar. Texcoco, 1582*, Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, UNAM.
- Popescu, Liviu (2019), “La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo XVI”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Romero Galván, José Rubén (2003), “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en Ortega, Juan A. y Camelo, Rosa (coords.), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 351-366.
- Sagrada Biblia (1949), Madrid, La Editorial Católica.
- Sarabia Viejo, María Justina (1978), *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España: 1550-1564*, Sevilla, Consejo Superior de Investigación Científica.
- Townsend, Camilla (2014), “Introduction: The Evolution of Alva Ixtlilxochitl’s Scholarly Life”, *Colonial Latin American Review*, 23 (1), London, Routledge, pp. 1-17.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel (ed.) (2021), *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, 2 vols., México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2013), “La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica: análisis historiográfico”, tesis

de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vega, Garcilaso de la (1920), *Los comentarios reales de los incas*, vol. 6, Lima, Imprenta y Librería de Sanmartí y Cía.

Velazco, Salvador (2003), *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Velazco, Salvador (1999), "Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc", *Mesoamericana*, núm. 38, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies, pp. 1-31.

Velazco, Salvador (1998), "La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: etnicidades emergentes y espacios de enunciación", *Colonial Latin American Review*, 7 (1), London, Routledge, pp. 33-58.

Reseña curricular

Liviu Popescu. Maestro en estudios sur-est europeos por la Universidad de Bucarest y maestro y doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, forma parte de un programa de posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus líneas de investigación son: el imaginario español en las culturas prehispánicas, el imaginario novohispano en las culturas prehispánicas y las visiones ecocríticas del mundo novohispano. Entre sus publicaciones más recientes destacan: como autor, "Juan Bautista Pomar-Una lectura ecocrítica", en Valdez Bubnova, Tatiana (coord.), *Pensamiento, arte y letras: la Nueva España gestada en Mesoamérica*, Cuernavaca, El Colegio de Morelos, pp. 216-266 (2024); como coautor, "Entrevista a Alfredo López Austin", *Ex Novo: Revista d'Història i Humanitats*, núm. 4, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 145-166 (2007); "Juventud sin vejez y vida sin muerte. Cuento maravilloso rumano recopilado por Petre Ispirescu a finales del siglo XIX", *Ex Novo: Revista d'Història i Humanitats*, núm. 4, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 167-182 (2007).