

La manipulación de la memoria indígena cristiana en imágenes novohispanas del siglo XVI

José Luis Pérez Flores

Doctor en Historia del Arte

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (San Luis Potosí, México)

Dirección electrónica: luis.perez@uaslp.mx

Pérez Flores, José Luis (2018). "La manipulación de la memoria indígena cristiana en imágenes novohispanas del siglo XVI". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 33, N.º 56, pp. 78-102.

DOI: 10.17533/udea.boan.v33n56a04

Texto recibido: 21/08/2017; aprobación final: 02/045/2018

Resumen. En las siguientes páginas discutiré la utilización política del pasado indígena durante el siglo XVI novohispano; para ello, acudo a ejemplos de la Conquista y a los conventos de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan y San Nicolás Tolentino, en Actopan, ambos en el actual estado mexicano de Hidalgo. Para este propósito, analizaré la importancia del registro y la recuperación del pasado en las comunidades indígenas tanto prehispánicas como virreinales. Muestro la discusión sobre el valor histórico de las fuentes nativas mediante dos posiciones extremas: la que considera que todo relato de tipo histórico en el fondo es una simbolización de la realidad, y la postura opuesta, que supone que en el fondo de un mito existe un hecho histórico distorsionado. Presento como alternativa la postura intermedia que, según Navarrete (1999), concilia ambas posiciones, al reconocer las conexiones que tienen el mito y la historia en el pensamiento indígena, así como la importancia de los esquemas narrativos para encuadrar los acontecimientos. Para abordar la realidad novohispana, deliberaré brevemente sobre la importancia de incluir como categoría central de análisis el concepto de "cristianismo indígena", puesto que este permeó los productos culturales del siglo XVI.

Palabras clave: memoria, historia indígena, arte indígena cristiano, Ixmiquilpan, Actopan.

Manipulation of indigenous Christian memory in New Spain images in 16th-century

Abstract. In the following pages I will discuss the political use of indigenous past during the sixteenth century of New Spain, for this I go to examples of the conquest and the convents of San Miguel Arcángel in Ixmiquilpan, and San Nicolás Tolentino, in Actopan, both in the current Mexican state of Hidalgo. For this purpose, I will analyze the importance of recording and recovering the past in indigenous

communities, both pre-Hispanic and viceregal. I show the discussion about the historical value of native sources, with the extreme positions of considering that every story of historical type in the background is a symbolization of reality, as well as the opposite position that supposes that at the bottom of a myth there is a distorted historical fact. I present as an alternative the intermediate position that, according to Navarrete (1999) reconciles both positions, recognizing connections that myth and history have in indigenous thought, as well as the importance of narrative schemes to frame events. To address the reality of New Spain, I will briefly discuss the importance of including the concept of indigenous Christianity as a central category of analysis, since it permeated cultural products of the sixteenth century.

Keywords: sculpture, Memory, indigenous history, indigenous Christian art, Ixmiquilpan, Actopan.

A manipulação da memória indígena cristã em imagens novo hispânicas do século XVI

Resumo. Nas seguintes páginas analisarei a utilização política do passado indígena durante o século XVI novo-hispânico, para isso apresentarei exemplos da conquista e aos conventos de San Miguel Arcángel em Ixmiquilpan e San Nicolás Tolentino, em Actopan, os dois no atual estado mexicano de Hidalgo. Para este propósito, analisarei a importância de registro e recuperação do passado nas comunidades indígenas tanto pré-hispânicas como vice-reais. Exibo a discussão sobre o valor histórico das fontes nativas, com as posições extremas de considerar que cada relato de tipo histórico no fundo é uma simbolização da realidade, assim como a posição que supõe que no fundo de um mito existe um fato histórico deformado. Apresento como alternativa a posição intermediária que, segundo Navarrete (1999) ajusta as duas posições reconhecendo as conexões que têm o mito e a história no pensamento indígena, assim como a importância dos esquemas narrativos para enquadrar os acontecimentos. Para me aproximar à realidade novo-hispânica, refletirei de maneira breve sobre a importância de incluir como categoria central de análise o conceito de cristianismo indígena, já que este atravessou os produtos culturais do século XVI.

Palavras-chave: memória, história indígena, arte cristã indígena, Ixmiquilpan, Actopan.

La manipulation de la mémoire chrétienne indigène dans images de la Nouvelle-Espagne du XVII^e siècle

Résumé. Dans les pages suivantes, l'utilisation politique du passé indigène au XVII^e siècle en Nouvelle Espagne est argumentée, des exemples de la conquête et des couvents de San Miguel Arcángel à Ixmiquilpan et San Nicolás Tolentino à Actopan, à Hidalgo, Mexique, sont donnés. À cette fin, l'importance de l'enregistrement et de la récupération du passé dans les communautés autochtones, tant préhispaniques que vice-royales est analysée. La discussion sur la valeur historique des sources natives, avec les positions extrêmes de considérer que chaque histoire de type historique est une symbolisation de la réalité, ainsi que la position inverse qui suppose qu'au bas d'un mythe il y a un fait historique déformé est exposé. Donc il est proposé comme alternative la position intermédiaire qui, selon Navarrete (1999), réconcilie les deux positions, reconnaissant les liens que le mythe et l'histoire ont dans la pensée indigène, ainsi que l'importance des schèmes narratifs pour encadrer les événements. Pour aborder la réalité de la Nouvelle-Espagne, l'importance d'inclure comme une catégorie centrale d'analyse le concept de christianisme indigène, puisqu'il a imprégné les produits culturels du seizième siècle, est brièvement analysé.

Mots-clés : mémoire, histoire indigène, art chrétien indigène, Ixmiquilpan, Actopan.

Introducción

El recuerdo del pasado y su escritura en el mundo indígena, previo y posterior a la dominación española, han sido temas muy controvertidos en la historiografía dedicada al tema. En la actualidad existen varias propuestas sobre cómo considerar las narrativas de los documentos de procedencia indígena y mestiza; no obstante, poco se ha reflexionado sobre la utilización política del pasado en las imágenes conventuales. Es decir, la reflexión sobre el uso de la memoria se ha centrado en la discusión de las cualidades del registro escrito, pero poco se ha escrito, desde esta perspectiva, del arte indígena cristiano en los conventos del siglo XVI. Los textos y las imágenes del siglo XVI de manufactura indígena han sido descalificados como fuentes históricas; en ambos casos, se ha discutido sobre las cualidades de la información registrada, si obedece a pautas de registro de los acontecimientos *tal y como ocurrieron* o si se trata de mitos donde los hechos corresponden más a fórmulas narrativas. Este debate también puede beneficiar la comprensión de las imágenes del arte indígena cristiano (tanto el elaborado en códices como el que se encuentra en los muros de los conventos), puesto que, como discutiré en las siguientes páginas, en algunos conventos como Ixmiquilpan y Actopan, entre otros, es posible realizar análisis que superen el ámbito del significado religioso y la descripción de la composición y los diseños, para dar lugar a estudios culturales que ayuden a construir una visión más amplia de los mensajes de las imágenes y la complejidad de las sociedades indígenas cristianizadas y sometidas al dominio español (que fueron capaces de elaborar mensajes múltiples, en los que se interceptan discursos religiosos, políticos y sociales que se valen del recuerdo del pasado y su manipulación con fines políticos).

La mirada indígena del pasado

En la historiografía actual, es un hecho aceptado que existió una importante preocupación de las sociedades indígenas por su pasado (León Portilla, 1983: 48-75; Levin y Navarrete, 2005; Boone, 2010). No obstante, el debate sobre la naturaleza de la información registrada en los códices prehispánicos y virreinales, así como en fuentes escritas en el alfabeto latino, continúa: “Siempre ha habido quienes —historiadores y antropólogos por igual— niegan toda historicidad a las culturas precolombinas, quienes sostienen que los registros pintados no son historia en el sentido ‘propio’ o ‘auténtico’ de la palabra” (Boone, 2010: 13). Estudiosos como Seler (Ségota, 1995: 341-342; León Portilla, 2001: 192), desde inicios del siglo XX, habían acudido a las imágenes prehispánicas (códices y esculturas), así como a la iconografía, para investigar los mitos y la religión de los indígenas prehispánicos; ello equivalía a atribuirles la cualidad de fuentes históricas. A mediados del siglo XX, investigadores pioneros como León Portilla comenzaron a utilizar los documentos indígenas como fuentes primarias. A partir de publicaciones como *La visión de los vencidos* (1949) y

La filosofía náhuatl (1956), inició una nueva etapa en la producción historiográfica mesoamericana y virreinal: nuevamente fueron leídas, analizadas y discutidas las fuentes indígenas prehispánicas (códices) y virreinales (libros, documentos). Obras como *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961) resaltaron la existencia e importancia de tradiciones prehispánicas del registro histórico de los acontecimientos para los mexicas y demás pueblos de tradición náhuatl.

En las últimas décadas se ha producido una gran cantidad de trabajos de investigadores que utilizan el legado documental indígena como fuente primaria para el conocimiento de estas sociedades. Sin embargo, para algunos investigadores, como Graulich, las fuentes documentales no pueden ser interpretadas en términos estrictamente históricos, sino que su lectura debe hacerse desde el enfoque del mito (1990: 13, 14); este autor incluso asegura que los mitos pueden tener apariencia de historia: “Los mitos no se reconocen siempre de inmediato como tales en nuestras fuentes, con lo que convendrá recuperar aquello que, equivocadamente, pasa por historia o lo que es, quizás, historia ‘matizada’” (15).

Para Graulich, los intentos por reconstruir la historia prehispánica a partir de la información que presentan las fuentes escritas resultan inútiles y dice que en las sociedades mesoamericanas la historia y el mito van de la mano en los relatos prehispánicos, al punto que el relato histórico está subordinado al mítico:

En varios estudios anteriores defendí la tesis, apoyada en un análisis pormenorizado de las fuentes escritas y de la iconografía, de que la historia de Quetzalcóatl y de los toltecas referida en los textos era esencialmente la historia de una época asimilada a la Cuarta Edad o Cuarto Sol cosmogónico, época cuya duración fue más o menos de principios del siglo VIII al siglo XII [...]. *En otras palabras, la historia de la ascensión y de la caída del imperio tolteca fue narrada en términos míticos como la historia de un Sol, el sol del dios tutelar de los toltecas: Quetzalcóatl.* (2002: 88. La cursiva es mía)

Lo anterior significa que, para Graulich, el relato histórico era sujeto de adecuaciones con base en esquemas míticos. Es decir, la narrativa histórica poseía características diferentes a las contemporáneas, cuyo distintivo era ajustarse a fórmulas o estructuras discursivas que servían al discurso político (puesto que para las sociedades prehispánicas era el telón de fondo del registro histórico). Por esto, para Graulich los mexicas retomaron los esquemas toltecas para construir una visión de su pasado: “Este mismo esquema del ascenso y la caída de los toltecas como historia de un Sol también se aplicó más tarde a la historia del imperio azteca” (2002: 97).

Los soles cosmogónicos a los que se referirá el autor son las cinco eras cósmicas que narran varias fuentes, en las que el cosmos se desarrolla con base en ciclos de creación-destrucción y que Graulich asocia con el auge y la caída de entidades políticas, por medio de una metáfora cosmogónica y de ciclos temporales basados en el año y el día:

la historia principal relatada en los mitos de origen es casi siempre la de una ruptura entre el cielo y la tierra como consecuencia de una falta original, la de una expulsión de un paraíso hacia las tinieblas [...] y luego la reintegración de un paraíso similar gracias a la victoria del héroe sobre la obscuridad y la muerte [...] Resultará que esta historia es la de una era —llamada “Sol” por los mexicanos antiguos— y la de un pueblo, y que la historia de una era o de un pueblo era concebida siguiendo el modelo del día, de la alternancia entre la luz y la obscuridad, de una ascensión al cenit, de un ocaso y de un descenso al nadir [...] el año a su vez, era asimilado o comparado con el día (Graulich, 1990: 16).

Las afirmaciones anteriores son compartidas (con matices) por varios investigadores mexicanos, entre los que se destaca Florescano, para quien toda la historia prehispánica está supeditada a los intereses de una entidad política (“reino”, lo llama el autor), asociada con un territorio y una identidad, que impulsaba, mediante la historia, la memoria colectiva (2002: 19). Lo anterior dio origen a un “canon histórico” en el que siempre están presentes los orígenes del grupo a la manera de mitos de fundación (19), donde las coordenadas básicas son tiempo y lugar. Florescano concuerda con Graulich en cuanto a la importancia que tienen los relatos de la creación del mundo para la narrativa histórica prehispánica (50), de tal forma que “[s]e puede entonces concluir que la principal función ideológica del mito que narraba la creación del cosmos y el principio de los reinos era propagar la idea de que los gobernantes descendían de los dioses y habían nacido para ejercer el poder, mientras que el cometido de los campesinos y artesanos era sustentar a los primeros” (52).

La función de la historia y el mito no es tan sólo útil para la explicación del sentido de existencia individual y social, tiene un importante componente pragmático en cuanto discurso justificador de un orden social en el que la gran masa sostenía la vida de las élites, quienes ocuparían un lugar fundamental en el mantenimiento del orden. Florescano propone que esta visión de la historia y el mito surgen durante el período Clásico y continuaron en el Posclásico:

Lo interesante es que estos nuevos estados reconstruyeron su pasado siguiendo el canon de la época clásica. A nadie sorprende que cada uno de ellos se empeñara en relatar la historia de sus orígenes y festejara retóricamente su ascenso al poder. Pero lo que causa asombro [...] es que narra la historia siguiendo con fidelidad el canon establecido por la leyendaria Tollan-Teotihuacán. (2002: 67)

Para Florescano, el relato histórico prehispánico tiene un fuerte componente político, puesto que es inseparable del carácter de grupo de una entidad política que en la tradición náhuatl era conocida como *altepetl* (2002: 91). Por lo tanto, no existen historias globales, tan sólo relatos propios de cada *altepetl*.

Contrario a los autores discutidos, para otros investigadores los registros históricos de los acontecimientos registrados forman parte de un pasado real. Navarrete denomina a esta corriente como “histórica” (1999: 231-232). Un buen ejemplo de este debate es la discusión sobre la migración mexicana de Aztlán; en este caso, la

corriente histórica asegura que existió un lugar que correspondía a lo narrado por las fuentes, mientras que, para la corriente mítica, los relatos de la migración no podían ser interpretados con tanta literalidad, sino que formaría parte de un sustrato simbólico en el que incluso se llegaría a negar la existencia de Aztlán y la migración, por considerarlos ficciones.

Para la corriente histórica, los mitos son en el fondo historia; por esta razón, es necesario que en el análisis los investigadores eliminen los aspectos inverosímiles del mito para acceder a la verdad histórica (Navarrete, 1999: 234). Navarrete opta por un modelo intermedio, donde tengan cabida los aportes de ambas corrientes (231-232), y realiza un análisis en el que demuestra que las sociedades mesoamericanas dispusieron de elementos e intereses suficientes para registrar el pasado: “De hecho si un rasgo define a los libros históricos indígenas es su registro sistemático del tiempo, no en balde eran conocidos genéricamente como *xiuhamatl*, libros de años” (239). Sin embargo, el autor no niega que los acontecimientos narrados hayan sido sujetos de simbolizaciones. Debido a las características de la escritura mesoamericana, el ciclo de registro/recuperación de información implicaba la existencia de códices y personajes altamente capacitados para su interpretación:

En efecto, parece que la relación entre el registro escrito y la tradición oral en tiempos prehispánicos no era de una “lectura” a la manera occidental. El pareamiento de los verbos *itta* (ver) y *pohua* (contar) para describir la forma de lectura de los libros pictográficos indica que ambas vertientes de la tradición se complementaban sin que se redujera a una simple transcripción de la otra. Como ha señalado Mignolo, a diferencia de lo que sucedía en la tradición europea, en la indígena la verdad no residía en la escritura en sí, sino fundamentalmente en los portadores de la tradición, los *huehuetque*, ancianos o antiguos. (Navarrete, 1999: 240)

Desde mi punto de vista, esta postura intermedia que reconoce la importancia de los esquemas narrativos y simbólicos de los discursos indígenas, pero también la posibilidad de generar conocimiento histórico a partir de las fuentes indígenas, resulta la más adecuada para el análisis de los procesos de la construcción social de la memoria indígena. Considero importante destacar que un punto de concordancia con la mayoría de los autores analizados es el compromiso que tenía el registro de la historia con los intereses sociales. En las sociedades indígenas prehispánicas y virreinales, la memoria histórica no era un ejercicio intelectual independiente de un uso pragmático. Como señalé antes, los gobernantes utilizaban los discursos del pasado como medios de legitimación, situación que nos permite recordar la importante reflexión de Croce: “Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico dan a toda la historia carácter de ‘historia contemporánea’, por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos; la historia, en realidad, está en relación con las necesidades actuales y la situación presente en que vibran aquellos hechos” (1992: 11).

Lo destaca que la historia siempre se escribe desde un presente que condiciona los intereses y las perspectivas de la investigación del pasado. En este orden de ideas, concuerdo con Florescano cuando señala: “En la medida que la reconstrucción del pasado es una operación que se hace desde el presente, es natural que los intereses que más pesan en ese momento participen en la recuperación del pasado” (2003: 9).

Para ejemplificar algunos de los compromisos en el estudio del pasado, utilizaré una cita de fray Bernardino de Sahagún, quien, como ya mencioné, realizó un registro etnográfico que terminó por convertirse en una de las más importantes fuentes para el conocimiento de las sociedades mesoamericanas. Su finalidad no era el conocimiento puro, sino la transformación de las sociedades indígenas de su tiempo:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que al buen médico conviene ser docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y por qué), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y [los] ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún pérdidas del todo. (Sahagún, 1985: 17)

Como puede apreciarse, Sahagún investigó el presente y pasado de las sociedades prehispánicas con el objetivo de convertirlas al catolicismo y realizar una eficiente extirpación de idolatrías; el fraile franciscano consideraba fundamental el conocimiento de todos los aspectos de la vida indígena para una mejor valoración sobre cómo intervenir en ella. Lo anterior pone de manifiesto que el interés por el pasado indígena era compartido por los nativos y los evangelizadores. Las comunidades nativas, desde su interés, utilizaron el discurso del pasado para mantener su coherencia social, legitimar su existencia como entidades sociales y exigir demandas y probanzas judiciales: “Los jefes indígenas que encargaron y transmitieron las historias pictóricas las consideraron tan válidas y verídicas después de la Conquista como años antes; y las autoridades españolas no tardaron en reconocer las historias indígenas como pruebas admisibles” (Boone, 2010: 12). Los frailes investigaban el pasado para una mejor extirpación de las prácticas y creencias que ellos consideraban idolátricas (Estrada de Gerlero,¹ 2011: 20), así como para el rescate de aquellos elementos que ante sus ojos no contradecían la doctrina cristiana, tales como el arte

1 Elena Isabel Estrada de Gerlero ha escrito sobre las imágenes novohispanas desde la década de 1970, pero en 2011 vio la luz una antología de su obra. Por esta razón, cuando cite información

plumario (que no sólo conservaron, sino que utilizaron a favor del culto católico); lo mismo ocurrió con otras formas de hacer arte, como la pintura y la escultura (Estrada de Gerlero, 2011: 301, 323-328, 379, 388 395, 529-562).

Las comunidades indígenas no sólo se interesaron por el pasado anterior a la dominación española, sino que también se ocuparon del proceso de conquista y de aquellos acontecimientos relevantes para la vida de su comunidad. El registro del pasado y sus usos estimularon la creación de una memoria social en la que el recuerdo tuvo un papel social relevante para olvidar aquellos aspectos que afectaban la vida de la comunidad y servían como elementos orientadores de las acciones:

En el centro de México, en tiempos prehispánicos y todavía durante todo el siglo xvi, cada *altépetl*, es decir ciudad-Estado indígena, conservaba y renovaba celosamente una tradición histórica propia y particular que narraba sus orígenes, definía su identidad étnica, establecía sus derechos exclusivos sobre su territorio y legitimaba su linaje de *tlatoque* o gobernantes. Estas tradiciones históricas particulares estaban institucionalizadas y se vinculaban íntimamente con el poder político [...] Las tradiciones históricas indígenas vivían además en un continuo diálogo con sus vecinas y rivales, pues *los altépetl a que pertenecían resolvían sus disputas territoriales y políticas precisamente por medio de la referencia a estas historias*. (Navarrete, 2007: 99. La cursiva es mía)

Según quedó establecido en las páginas anteriores, los registros tradicionales indígenas contemplaban la memorización de los acontecimientos por parte de especialistas, así como el uso auxiliar de recursos mnemotécnicos que actualmente consideramos arte: códices, escultura y arquitectura. La dominación de los españoles alteró tanto la forma como el contenido de las narrativas indígenas, las cuales pasaron a incorporar elementos de las tradiciones cristianas con las que entraron en contacto. La acción de la evangelización tuvo como efecto la generación de una cultura indígena cristiana en la que el recuerdo (la memoria) del pasado cobraba especial importancia, ya fuera bajo el soporte de la escritura en caracteres latinos o mediante imágenes. Con base en lo anterior, considero oportuno discutir algunas características de la cultura indígena cristiana.

El cristianismo indígena como categoría cultural

Una de las precauciones metodológicas más importantes en la investigación de las sociedades indígenas es la crítica a la impronta del cristianismo en los documentos y artefactos utilizados como fuentes de investigación. Siguiendo a Reyes Valerio (2000), podemos afirmar que no existe contradicción en asumir que la cultura indígena continuó desarrollándose con vigor bajo el control español, pero con las subsecuen-

consultada en dicha antología, me referiré el año 2011, aunque originalmente el artículo haya sido publicado en otra fecha.

tes transformaciones que la introducción del cristianismo implicó. Conforme a esta postura, podemos considerar que los indígenas no disolvieron su calidad de nativos por adoptar la religión de los invasores; para las condiciones de la época, era poco menos que imposible negarse a la conversión. A menos que los escritores e informantes quisieran correr con una suerte semejante al célebre y triste caso del cacique de Texcoco, Carlos Chichimecatecutli (González Obregón, [1910] 2009), tenían presiones muy severas para que afirmaran constantemente su adhesión al catolicismo.

Podemos suponer, a manera de hipótesis, que en varios casos la aceptación del cristianismo y del discurso impuesto por los vencedores (Pérez Flores, 2015) formó parte de una estrategia de resistencia implementada como medida para evitar sanciones severas; también sirvió como medio para adaptarse a las reglas impuestas por los españoles y construir una nueva identidad, absolutamente necesaria ante la crisis generada por la Conquista y la posterior desarticulación de la antigua institucionalidad nativa. Como propone Scott (2000: 26, 27), ante el ejercicio del poder los discursos públicos de los grupos subordinados presentan una tendencia a mostrar formas estereotipadas a la manera de una máscara de protección, en que la sumisión es una táctica de supervivencia y no necesariamente una aceptación pasiva, carente de respuesta por parte de los dominados.

Desde esta perspectiva, la utilización, por parte de los indígenas, de metáforas bíblicas, así como la asimilación de modelos narrativos de origen medieval, la constante profesión de fe para demostrar adhesión al catolicismo y la identificación de texcocanos y tlaxcaltecas con la causa española no indican la negación de sus cualidades como indígenas ni una traición a los intereses nativos y mucho menos que deban desecharse las fuentes elaboradas bajo dominio español. Lo anterior implica que la lectura de las fuentes (escritas y visuales) consideradas como indígenas debe estar sometida a un proceso crítico que valide la información que se desee utilizar. Como lo señala Reyes Valerio, refiriéndose a las obras artísticas de los nativos, “[c]asi todas fueron producto de la actividad ‘manual e intelectual’ de los indígenas y los miembros de las órdenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos” (2000: 139). Lo anterior podemos hacerlo extensivo a los productos del trabajo indígena en general, especialmente las imágenes² y los documentos.

La colaboración entre frailes e indígenas fue resultado de la necesidad de capacitar a la mano de obra autóctona en la elaboración de imágenes para los conventos, acción que se justificaba como parte del programa evangelizador de las órdenes mendicantes (especialmente los franciscanos), quienes impulsaron la enseñanza de las artes y los oficios en sus establecimientos religiosos (Estrada de Gerlero, 2011: 311). Es importante subrayar que este tipo de educación en las artes formaba parte

2 Este trabajo está centrado en las imágenes visuales; por lo tanto, la discusión girará en torno a ellas.

de una teología del trabajo (302), en la que resultaba conveniente que los nuevos conversos elaboraran las imágenes sagradas:

Había necesidad de decorar la casa de Dios en la tierra recién conquistada; nada mejor ni más efectivo que hacer partícipe al nuevo converso de esta tarea. Con esto los misioneros aseguraban una transculturación más efectiva y el indígena podía identificarse con la nueva religión con más celeridad; por supuesto, esto implica, asimismo, los casos de sincretismo tanto religioso como estilístico que enriquecen el caudal iconográfico y decorativo en el arte del Nuevo Mundo. (Estrada de Gerlero, 1973: 59-60)

Sin embargo, no sólo se enseñaron nuevas técnicas artísticas, sino que las artes nativas fueron adaptadas a las necesidades del cristianismo; la enseñanza contribuyó a la conservación y transformación, hecho que, a juicio de los españoles, consistió en un mejoramiento. A propósito, Mendieta dice:

fue la capilla que llaman de S. José, contigua a la iglesia y [el] monasterio que llaman de S. Francisco de la ciudad de México, donde residió muchos años teniéndola a su cargo, el muy siervo de Dios y famoso lego Fr. Pedro de Gante, primero y principal maestro y industrioso adestrador de los indios. El cual no contento con tener grandes escuelas de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana y a leer y escribir y cantar, procuró que los mozos grandecillos *se aplicasen a aprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen*. (Mendieta, 1997, t. II: 70. La cursiva es mía)

Como se ve, el objetivo no fue únicamente enseñar las nuevas maneras de hacer arte, sino mantener vigentes las que ya existían mediante los juicios de perfeccionamiento que introdujeron los frailes. Se trataba de unir el arte de los indígenas con los criterios realistas propios del siglo XVI español; es decir, implantar la proporción, tridimensionalidad, gradación tonal, etc., del arte europeo que llegó vía España. Esta labor no hubiera sido posible sin la supervisión de los frailes, quienes fueron mentores y censores de la producción de los indígenas (Victoria, 1986: 73-77, 92-97, 100-106; Estrada de Gerlero, 2011: 624). Esto se infiere porque los propios frailes estaban encargados de la enseñanza de las artes y los oficios en la escuela adjunta a la capilla de San José de los Naturales fundada por Pedro de Gante (Mendieta, 1997, t. II: 310-311) y porque la escuela de San José de los Naturales fue designada en 1552 para examinar la calidad artística de los indígenas que deseaban elaborar imágenes (Toussaint, 1965: 218).

La idea de perfeccionamiento y el afán de vigilancia se entienden a partir de la incompatibilidad entre el arte mesoamericano y el cristiano, en tanto las imágenes prehispánicas suprimían el realismo en aras de la significación, lo que creó personajes que, ante los criterios realistas de los evangelizadores, fácilmente eran asociables con monstruos demoniacos. Esto se debió, en parte, a las mezclas de elementos animales y humanos, así como a las distorsiones y los esquematismos de la

figura humana, cuyo tratamiento plástico implicaba una proporción irreal para los ojos occidentales, así como una falta de fidelidad a la disposición anatómica por las convenciones culturales indígenas para representar las partes del cuerpo humano (todo ello dio como resultado un notable alejamiento del criterio imitativo, que en ese momento estaba en furor en la Europa mediterránea y en la región flamenca).

La reescritura indígena del pasado

La historia mexicana nos muestra el afán correctivo que este pueblo tuvo sobre su pasado. Al respecto, el hecho más famoso es la quema de códices históricos ordenada por el *tlatoani* mexicano Itzcoatl, con el objetivo de evitar que “se difundieran mentiras”:

Se guardaba su historia.
Pero entonces fue quemada:
cuando reinó Itzcoatl, en México.
Se tomó una resolución,
los señores mexicanos dijeron:
no conviene que toda la gente
conozca las pinturas.
Los que están sujetos [el pueblo],
se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira,
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses. (Códice Matritense de la Real Academia,
citado por León Portilla, 1983: 90-91)

Esta acción es un testimonio de la importancia que los mexicanos concedían a su pasado y la necesidad de hacer los ajustes convenientes cuando era necesario. Esta práctica no sólo fue realizada en época prehispánica, sino también en los registros indígenas cristianos del proceso de conquista. Existen varios ejemplos del siglo XVI sobre cómo fue utilizada a conveniencia la memoria indígena por parte de los propios nativos y los frailes. Voces, silencios y énfasis en varios relatos históricos nos muestran la importancia de controlar lo que se dice y lo que no es conveniente decir. Un caso muy notable es el del *Lienzo de Tlaxcala*, códice en el que se describe la alianza entre españoles y tlaxcaltecas, que no sólo hizo posible la caída de Tenochtitlán, sino que se prolongó en varias guerras de conquista por el territorio que actualmente comprende México, el sur de los Estados Unidos y los países de Centroamérica. En el *Lienzo de Tlaxcala* fue omitido el relato de los enfrentamientos iniciales entre tlaxcaltecas y españoles; esta resistencia militar inicial no era conveniente mencionarla por el fin de los tlaxcaltecas (figura 1): resaltar su alianza con los españoles, así como por el inmenso apoyo que les brindaron en materias de conocimientos tácticos, aprovisionamiento, etc. (Martínez, 1990: 145; Velasco, 2003: 310; Bueno, 2010; Pérez Flores, 2013).



Figura 1 De izquierda a derecha: láminas 5 y 6 del *Lienzo de Tlaxcala*

Nota: en estas dos imágenes los artistas representaron el recibimiento pacífico del cristianismo, así como el apoyo tlaxcalteca a la expedición de Hernán Cortés (reprografía).

Fuente: Torre, Mario de la (ed.) (1983). *El Lienzo de Tlaxcala*. Carton y papel de México, México D.F.

Otro uso de la memoria indígena del pasado fue la legitimación de la presencia española. Para lograr este propósito, Chimalpain presenta la victoria hispana como equivalente al triunfo mexica sobre los pueblos sometidos por ellos; esto lo apreciamos en un sugerente discurso que resalta que los mexicas no son los verdaderos dueños de la tierra que ocupan (esto fue presuntamente pronunciado por el Cihuacóatl Tlacotzin cuando respondió a un interrogatorio de Cortés³ sobre las tierras que eran propiedad de los mexicas):

oh noble mío, que escuche el dios lo que acaso diré; soy mexicatl, ciertamente no soy dueño de la tierra (no soy poseedor de heredades pues solamente vine a meterme entre el tepanécatl, el xochimícatl, el aculhua, el chálcatl que es dueño de heredades, que es dueño de tierra. Y solamente con flecha, con escudo anduve dirigiendo a la gente a fin de tomar la heredad, la tierra, así como tú has venido con flecha, con escudo a fin de dignarte a descubrir todas las poblaciones; y así has llegado aquí, también de la misma manera que yo el mexicatl, que con flecha, con escudo tomé la tierra. (Chimalpain, 2003: 205)

Se destaca que los mexicas no eran propietarios de la tierra y que se la arrebataron por fuerza de las armas a sus legítimos dueños, acción que es ponderada como equivalente a lo que los propios mexicas sufrieron a manos de los españoles, pues ellos les arrebataron por medio de la guerra lo que disfrutaban de manera ilegítima. Cabe preguntarnos la plausibilidad de que se hubiera conservado este testimonio

3 Esta pesquisa tuvo lugar en Coyoacán después de la caída de Tenochtitlán y la captura del *tlaotoani* Cuauhtémoc.

de manera fehaciente para que fuera consignado por Chimalpain. Ante la dificultad para verificar que el Cihuacóatl Tlacotzin haya pronunciado tales palabras, considero importante resaltar la intención de Chimalpain por destacar que los mexicas no eran los verdaderos dueños de las tierras que controlaban y que cuando Cortés se enteró de ello, en una hábil medida política restituyó la tierra a sus antiguos propietarios (para indicar que los mexicas habían perdido el poder que no les correspondía y que sus acciones eran una respuesta a la historia del ascenso mexica): “Y ya que lo escuchó el capitán Cortés, en seguida mandó a Tapanohuayan, Aculhuacan, Xochimilco, Chalco para decirles ‘vengan, el mexícatl les ha tomado su tierra con flechas, con escudo y aquí ustedes le han servido. Pero ahora también él deja la flecha, el escudo; ya no los servirán aquí; tomen la tierra’” (Chimalpain, 2003: 205, 207).

Chimalpain también trae a cuenta la tradición histórica de Tlalmanalco (2003: 207), que a rasgos generales concuerda con el relato anterior: después del triunfo de Hernán Cortés sobre los mexicas, entronizó a los nuevos gobernantes de Tlalmanalco y de Itzcahuacan, pronunció un discurso dándoles potestad de mando, se refirió a los nuevos señores como sus “hijos” y a ellos les devolvió las tierras arrebatadas por los mexicas: “Y así como el mexícatl, el tenúchcatl las tomó con guerra, pues también así yo las tomo y esto es mi pertenencia, están ya en mi mano y yo las doy a mis hijos los tlahtoque” (207).

Un discurso complementario a esta idea de legitimidad española, en que el pasado explica y justifica al presente con un sentido de predeterminación, lo proporcionan los informantes de Sahagún, quienes aseguran que cuando Moctezuma recibió a Hernán Cortés⁴ en Tenochtitlán, le dijo:

Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio; ya a la tierra tú has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Allí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus sustitutos.

Los señores reyes, Itcoatzin, Motecuhzomatzin el viejo, Axayácatl, Tízoc. Oh, que breve tiempo tan sólo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo. (Sahagún, 1985: 775)

El texto citado implica que el verdadero propietario del territorio controlado por los mexicas era Hernán Cortés (Quetzalcóatl). Este relato, desde mi punto de vista, muestra una reelaboración de la memoria para justificar el dominio español, una postura políticamente correcta para las circunstancias en que se encontraban los informantes de Sahagún, quienes debían escribir un relato según las expectativas del fraile franciscano. Este, como los demás frailes de la época, buscaba señales portentosas que anunciaran y justificaran la victoria española y la evangelización de los nuevos territorios. Además, de esta manera podía explicarse la derrota militar

4 Recordemos que en la obra sahuaguntina se menciona que el arribo del conquistador español fue confundido con el retorno del dios Quetzalcóatl (Sahagún, 1985: 725).

como un plan divino para la salvación de las almas indígenas en el que Moctezuma fue un instrumento, pero también un actor a quien culpar.⁵

La pintura conventual y la memoria indígena

Mientras Sahagún elaboraba su obra, varios conventos se fundaron en la Nueva España y algunos de estos fueron decorados con pintura mural. Como ha mostrado Loera Chávez y Peniche (2003), los indígenas del siglo XVI novohispano utilizaron los templos católicos para mantener vigente el recurso de su pasado; para ello, se valieron de varios recursos plásticos, como la escultura y la pintura mural. Un caso destacado es la iglesia de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan, ubicada en el actual estado mexicano de Hidalgo, México, en la zona fronteriza entre la Gran Chichimeca y Mesoamérica. El convento fue fundado por fray Andrés de Mata hacia 1550 (Estrada de Gerlero, 1979: 9); posiblemente durante los primeros años de la década de 1570 fueron pintadas las imágenes que forman el friso bajo y sobresalen por su carácter monumental (el friso mide más de dos metros de altura) y por su espectacular tratamiento del tema de la guerra. Brillan por su ausencia los personajes que representan a españoles o santos: los protagonistas son personajes con rasgos, indumentaria y armamento indígena, junto a personajes monstruosos (figura 2).



Figura 2 Detalle del muro de la epístola en la zona del coro bajo de la iglesia de Ixmiquilpan, Hidalgo, México

Fuente: fotografía tomada por el autor.

5 En la invención de la memoria, en el Libro XII, se muestra a un Moctezuma contradictorio: por una parte, está caracterizado como un hombre de Estado, con el poder y la dignidad de su investidura como Huey Tlaotani; pero, por otra, es descrito y calificado como un hombre temeroso, idólatra, supersticioso, desconcertado e incluso cobarde.

En la figura podemos observar a dos grupos de indígenas enfrentados entre sí: a la izquierda de la imagen, un guerrero ataviado con traje azul sostiene con su mano izquierda un escudo y con la derecha levanta un *macuahuitl* (un arma de madera con obsidiana incrustada), frente a él se encuentra un grupo de indígenas que sostienen estandartes de plumas, arcos y un garrote.

La mayoría de los autores⁶ (Estrada de Gerlero, 1979; Ballesteros, 2000; Pérez Flores, 2010) concuerdan en que el tema doctrinal que sirvió de punto de partida es el de la psicomaquia o guerra de vicios contra virtudes, concepto cristiano propuesto por el filósofo hispanolatino Aurelio Prudencio y que a lo largo de los siglos ha inspirado una gran cantidad de imágenes religiosas. Para Aurelio Prudencio (1950), la oposición entre vicios y virtudes sería como una guerra interna en la que se librarían feroces combates. Esta metáfora bélica descrita en letras puede trasladarse al campo visual como un combate entre dos personas o ejércitos.

Resulta relevante que en el friso monumental de Ixmiquilpan el combate guerrero tenga un papel fundamental en la narrativa visual; esto se constata por el hecho de que el programa iconográfico está compuesto tanto de imágenes pictóricas como de imágenes talladas en las piedras de la fachada y que forman dos blasones con personajes y diseños asociados a la guerra, los cuales mantienen correspondencia con varias escenas del interior de la iglesia (figura 3). A partir de la presencia de estos blasones, podemos inferir que el programa iconográfico tenía un carácter público, sin que estuviera restringido a los frailes o formara parte de un discurso clandestino. En los dos casos de la figura 3 podemos observar felinos y águilas que nos recuerdan la iconografía prehispánica.

6 Existe una amplia bibliografía sobre este convento, cuya discusión puntual nos alejaría del propósito de este trabajo. Por tal razón, no será presentada con amplitud y únicamente me concentraré en los trabajos pertinentes a los temas aquí tratados. El lector interesado puede remitirse al trabajo de Vergara (2010), donde se desarrolla un análisis historiográfico muy completo; como complemento, está el trabajo de Pérez Flores (2010), donde, además de mencionarse a los principales autores del tema, se desarrolla una discusión crítica a las propuestas de Gruzinski (1994, 1997, 2000), quien ha realizado importantes aportes al tema de los murales de Ixmiquilpan y presenta interesantes propuestas sobre los procesos de mestizaje cultural por medio de las imágenes.



Figura 3 Blasones de la fachada de la iglesia de Ixmiquilpan, Hidalgo, México

Fuente: fotografía tomada por el autor.

El análisis de la composición muestra que combaten dos bandos (Estrada de Gerlero, 1973: 105; Escalante, 1999: 36): uno está formado por guerreros con armamento e indumentaria de tipo mesoamericano, opuestos a otros nativos desnudos (o semidesnudos) que tienen como armamento arcos y flechas, armas distintivas de los chichimecas (Pierce, 1981), así como garrotes, arma asociada a los salvajes (Pérez Flores, 2013, 2017). Debido a que los personajes monstruosos también portan arcos y flechas, han sido considerados como parte de este grupo.

Para el momento en que estas imágenes fueron elaboradas, las culturas sedentarias de Mesoamérica ya tenían décadas de haber sido sometidas militarmente y de estar subordinadas en términos políticos a las nuevas autoridades españolas, así como de haberse convertido al cristianismo. Sin embargo, los indígenas del norte aún no habían sido dominados. En los territorios que se extendían al norte de la frontera de Mesoamérica vivía un conjunto de pueblos nativos denominados colectivamente como “chichimecas”. Estos grupos generalmente eran nómadas, vivían de la caza y la recolección, y destacaban por su habilidad en el uso del arco y la flecha. La mayor parte del territorio que habitaban era desértico y semidesértico.

Debido a la expansión novohispana del siglo XVI hacia los territorios septentrionales, provocada por el descubrimiento de ricos yacimientos de metales preciosos, los chichimecas entraron en conflicto bélico con las fuerzas expansionistas

del virreinato. La guerra se extendió de 1550 a 1590; por el contexto del conflicto chichimeca, es factible suponer que, si bien litúrgicamente el tema es el de la psico-maquia, hubo una intencionalidad por asociar el tema espiritual con el conflicto que en ese momento tenía lugar. El resultado fueron imágenes con una significación muy amplia, pero para los fines de este trabajo resalta su importancia como registro de un momento histórico relevante para las autoridades novohispanas y para los indígenas (figura 4). A lo largo del muro fueron representadas, hacia 1570, escenas que exaltan el triunfo de los guerreros indígenas cristianos contra los chichimecas paganos. Se trata del anuncio de un triunfo que aún no acontecía, por lo que en un nivel de significación podemos analizarlo como propaganda.



Figura 4 Detalle del muro del evangelio, iglesia de Ixmiquilpan, Hidalgo, México

Fuente: fotografía tomada por el autor.

Los murales no muestran una narrativa histórica en el sentido contemporáneo del término, pero constituyen un notable ejemplo del uso político de la memoria, puesto que estos murales fueron pintados en plena guerra chichimeca, sin que en ese momento hubiera un ganador; de hecho, faltaban cerca de veinte años para la derrota de los guerreros del norte, aunque el muro del lado del evangelio⁷ está dedicado a la victoria sobre el bando chichimeca y sus aliados monstruosos. De modo

7 Recibe este nombre el lado derecho de la iglesia cuando se mira a la feligresía desde el altar, el lado opuesto es conocido como “lado de la epístola” (Escalante, 1999: 36).

que se figura un triunfo que todavía no acontece, pero este discurso se entrelaza con el tema cristiano de la psicomaquia y en su tratamiento se emplearon algunas convenciones de origen prehispánico, para representar en el tiempo de la historia sagrada una lucha de indígenas contra indígenas, la misma que en ese momento se desarrollaba en el tiempo de los hombres:

En el periodo colonial, sin embargo, estas obras [las historias escritas por indígenas] tuvieron que operar en un contexto político y cultural muy diferente al prehispánico debido a las nuevas formas de dominación impuestas por los españoles, incluyendo el exclusivismo cristiano. Por ello tuvieron que dirigirse a nuevos públicos: funcionarios políticos y religiosos españoles, a los que tenían que transmitir exitosamente sus contenidos y mensajes. Para lograr este cometido, los autores indígenas tuvieron que adoptar diversos aspectos de la tradición occidental, desde las formas de escritura, hasta la concepción del tiempo y el espacio o del papel de la providencia divina en la historia humana. (Navarrete, 2007: 99)

Como señalé antes, este programa estaba destinado, por su ubicación, a la contemplación de la feligresía que asistía a escuchar misa; así, podemos considerarlo como un arte público destinado a las masas, mayoritariamente nativas. El discurso estaba dirigido tanto a la comunidad de religiosos —que desde un punto de vista erudito lo podrían interpretar como una psicomaquia, producto del humanismo agustino—, como a los indígenas, para quienes los héroes de la acción eran los indígenas cristianos y no los españoles:

¿Por qué no se incluyó en la composición ninguna figura con atuendo español? Pues simplemente porque un español luchando con un indígena podría tener connotaciones adversas en la mente del otomí o nahua converso y justamente empleando figuras indígenas de una élite militar estos grupos recién catequizados comprendían mejor su obligación de defensores de la verdadera fe. Esta lucha, por tanto, corresponde a aquella que se libra dentro de nosotros mismos entre la virtud y el vicio. El mural entonces puede representar el hecho histórico y la psicomaquia. (Estrada de Gerlero, 1973: 101-102)

Las imágenes de Ixmiquilpan resaltan la participación de los indígenas cristianos en la lucha histórica contra los chichimecas, pero este relato se funde con la narrativa sagrada de la psicomaquia, a la manera que las historias prehispánicas y virreinales de los orígenes de los linajes indígenas gobernantes fusionan el tiempo mítico con el tiempo histórico para justificar intereses, peticiones y legitimar posiciones políticas.

La fusión entre el tema histórico y el doctrinal era una práctica conocida en la historia reciente de la Europa de ese momento:

Es posible, sin embargo, que toda esta fantasía obedezca a un deseo de expresión simbólica de un tema de importancia histórica para los agustinos y las poblaciones de las regiones vecinas. ¿No es acaso cierto que el empleo de temas mitológicos y alegóricos en el rena-

cimiento italiano obedecía en muchos casos a la necesidad de darles expresión simbólica a eventos históricos de importancia? (Estrada de Gerlero, 1973: 99)

Otra consideración importante sobre la ubicación y el contexto histórico tiene que ver con el acuerdo al que debieron llegar las autoridades encargadas de aprobar el programa iconográfico; conforme a las disposiciones de la época, aquel debía estar libre de idolatría, así como mostrar decoro, al tratarse de imágenes en el interior de una iglesia (Estrada de Gerlero, 2011: 624). Como ha mostrado Vergara (2010), las imágenes resultan políticamente convenientes para los intereses virreinales, porque exponen una visión peyorativa de los chichimecas y parece que los frailes manipularon a los indígenas mesoamericanos para que, en nombre del rey de España, sometieran a los guerreros del norte, lo que facilitaría la intrusión novohispana en los territorios de los chichimecas. Sin embargo, creo que no se trata completamente de una manipulación por parte de los frailes, pues, como apunta Bueno, desde el momento de la conquista los tlaxcaltecas intentaron utilizar a los españoles en su conflicto contra los mexicas. Por su parte, Wright (1998) señaló el interés que tenían los otomís sobre los territorios del norte de Mesoamérica, pues a la caída de las grandes entidades políticas mesoamericanas, estos ocuparon algunos territorios al norte de Mesoamérica.

Desde mi perspectiva, hubo una concordancia de intereses entre indígenas y autoridades novohispanas para marchar contra los chichimecas y ocupar sus tierras; así que los murales de Ixmiquilpan forman parte de la propaganda para justificar la guerra chichimeca, pero, como analicé en los párrafos anteriores, dicha justificación podría corresponder no sólo a los intereses de los frailes y las autoridades novohispanas, sino también a las aspiraciones indígenas, tanto de participar en el conflicto y obtener con ello prebendas, como de mostrarse como guerreros al servicio de Cristo y la Corona, lo cual también resultaba políticamente conveniente (Pérez Flores, 2010).

Ixmiquilpan y el *Lienzo de Tlaxcala* comparten esta vocación de justificar y exaltar a los indígenas como aliados de los españoles y protagonistas de las guerras de conquista; no obstante, la memoria sobre los indígenas tuvo al menos dos vertientes, 1) la exaltación de sus servicios a la Corona y a la Iglesia, y 2) la condenación por su pasado idólatra y su falta de sumisión a los españoles. En un convento cercano a Ixmiquilpan se encuentra un programa iconográfico de este tipo: me refiero al convento de San Nicolás Tolentino de Actopan, que también fue fundado por fray Andrés de Mata, unos cuantos años antes que Ixmiquilpan. En este lugar fue construida una capilla abierta decorada con extraordinarias pinturas de tema teológico, es decir, cuyo relato se refiere al fin de los tiempos y el destino del alma.

El ciclo pictórico muestra en el luneto del testero escenas de la creación del hombre y la mujer, de la caída de los ángeles rebeldes, del pecado original, del arca de Noé, el juicio final y el purgatorio; en los muros del evangelio y la epístola está

representado el destino de las almas en el Infierno. Las escenas infernales destacan por los tormentos infringidos a las almas y se exhiben descuartizamientos, calderos saturados de personas, almas quemadas en parrillas, otras obligadas a beber líquidos, etc. Intercaladas con los tormentos infernales, se encuentran escenas que aluden a la antigüedad indígena, pero aquí no se trata de guerreros gloriosos, sino de idólatras que han sido condenados por seguir a los dioses antiguos, que en realidad son demonios que los mantenían en el engaño. Se destaca la escena conocida como “Los bebedores de Pulque”; en ella se aprecia que una pareja bebe mientras ellos —y quien parece ser un sacerdote indígena— están rodeados por demonios. En otro registro, vemos que un español hace que un indígena dé la espalda a sus templos piramidales, a los demonios que ellos habitan y a sus sacerdotes demoniacos, para dirigirse hacia un círculo con el dulce nombre de Jesús.

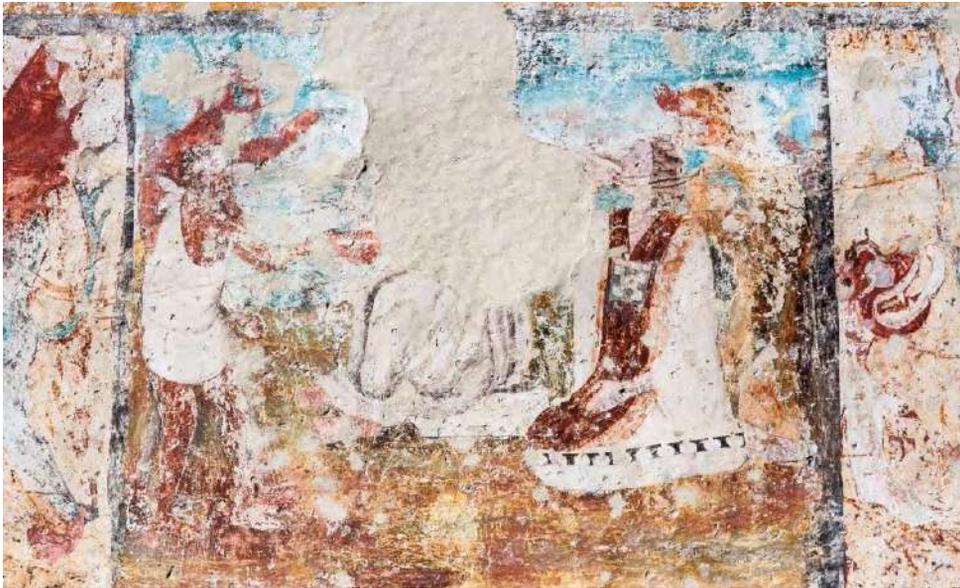


Figura 5 Detalle del muro del evangelio de la capilla abierta de Actopan, Hidalgo, México.

Fuente: fotografía tomada por el autor.

A pesar de que la escena de la figura 5 se encuentra muy dañada, podemos distinguir, a la izquierda, a una mujer que bebe de una vasija; sobre ella, un demonio acecha amenazante. En el centro de la imagen se perciben unos pies y una parte del cuerpo de un hombre que se encontraba sentado, a quien un personaje de la derecha le ofrece una vasija. En un plano superior a este, vemos lo que parece ser un personaje demoniaco.

En las imágenes que acabo de describir, la memoria de la antigüedad indígena resulta absolutamente contrastante con lo que se muestra en Ixmiquilpan: en Actopan los nativos son condenados tanto por la idolatría de los tiempos antiguos como por su persistencia en continuarla practicando; aquí son sujetos pasivos y desvalidos ante el destino que los espera (Vergara, 2008; Pérez Flores, 2015); la única vía posible de salvación es dejar atrás esas prácticas, aceptar a Cristo y someterse a los españoles. ¿Por qué esta diferencia tan notable respecto a Ixmiquilpan? Considero que la explicación reside en la temporalidad de cada convento: Actopan es más temprano, las imágenes que representan indígenas condenan su pasado y presente debido sus prácticas religiosas consideradas como idólatras por los españoles. En cambio, años más tarde, cuando fueron elaborados los murales de Ixmiquilpan, las autoridades españolas necesitaban justificar la guerra chichimeca (Vergara, 2010: 171-180), así como la participación de aliados indígenas en ella; simultáneamente, los indígenas requerían alardear de su apoyo a las huestes cristianas que luchaban contra los nativos paganos del norte y por eso aquí, en Ixmiquilpan, se exaltan a los ejércitos indígenas que bien pueden entrar en la tradición iconográfica de los *Miles Christi*⁸ (Pérez Flores, 2010). Dependiendo del contexto político, los indígenas podían estar representados ardiendo en el infierno o en la guerra contra otros indígenas (paganos), luchando contra ellos como caballeros de Cristo.



Figura 6 Detalle del muro de la epístola, capilla abierta de Actopan, Hidalgo, México

Fuente: fotografía tomada por el autor.

En el recuadro superior izquierdo de la figura 6 observamos un templo piramidal con un ídolo demoniaco en la parte del adoratorio; un indígena le da la espalda mientras sigue a un español y ambos dirigen su mirada hacia un círculo con el dulce nombre, lo cual indica que el indígena ha renunciado a la idolatría. Este recuadro está rodeado por escenas de castigos infernales destinados a la diversidad de pecados que condena el cristianismo, pero con énfasis en la idolatría indígena.

Conclusiones

En las páginas precedentes mostré un breve panorama sobre la discusión del registro indígena del pasado. Presenté las principales posturas al respecto: por un lado, la posición según la cual los relatos históricos son simbolizaciones en las que no es posible encontrar información histórica de estas sociedades, puesto que los relatos corresponden a esquemas narrativos que se repiten constantemente y se encuentran impregnados por la cosmovisión y los intereses políticos de los grupos indígenas que, por medio de ellos, pretendían narrar su pasado (pero que en realidad legitimaban posturas de poder). Por otro lado, el punto de vista según el cual tras el fondo de cada mito existe una historia distorsionada. También analicé la postura intermedia, que reconoce la posibilidad de hacer historia por medio de las fuentes indígenas, así como la existencia de esquemas narrativos que, en efecto, son productos simultáneos de la cosmovisión y los intereses políticos de los grupos dirigentes. Discutí la importancia de asumir que las historias indígenas suelen estar al servicio de un presente histórico de una entidad política (*altepetl*), a partir de lo cual se realiza el registro y/o la recuperación del pasado.

Sobre las anteriores bases, señalé que la investigación del pasado indígena por parte de fray Bernardino de Sahagún (y demás frailes cuyas obras valoramos actualmente como fuentes históricas) también partía de una zona específica de intereses: el conocimiento de las idolatrías para su mejor erradicación. Analicé la forma en que los discursos indígenas producidos bajo el dominio español se encontraban permeados por el pensamiento cristiano (sin que eso eliminara sus cualidades indígenas ni impidiera conocer las sociedades nativas prehispánicas y virreinales).

Los relatos de las sociedades prehispánicas escritos por indígenas cristianos son fuentes para el conocimiento sobre los anhelos, conflictos e intereses a los que estaban sometidos los autores de dichos relatos como miembros de comunidades y grupos indígenas que luchaban por defender intereses específicos. Desde este punto de vista, resulta un disparate negar la cualidad de fuentes indígenas a los documentos e imágenes que nos legaron los indígenas bajo dominio español. La invención de la memoria es un problema de investigación de gran fertilidad para el conocimiento de prácticas y representaciones sociales, la incorporación del cristianismo y el imaginario europeo.

Señalé que una precaución metodológica para estudiar estas fuentes consiste en reconocer su carácter de indígenas cristianos. No podemos esperar que en las narrativas de los textos y las imágenes esté ausente el discurso cristiano, de la misma forma que no podemos considerar que este discurso indígena cristiano esté desprovisto de elementos de origen prehispánico más o menos modificados por el contexto mencionado.

Por lo tanto, podemos afirmar que existe una invención de la memoria en la construcción de este discurso que no es complemente cristiano ni indígena prehispánico, sino una reelaboración indígena del cristianismo y la memoria de su llegada a la Nueva España. Desde esta perspectiva, presenté un breve análisis de la utilización política del recuerdo en el *Lienzo de Tlaxcala*, códice indígena que omite y magnifica acontecimientos para crear una imagen políticamente correcta del señorío indígena tlaxcalteca. Algo similar ocurre con otras fuentes, como las obras de Chimalpain y el relato de conquista de los informantes de Sahagún, donde encontramos que la conquista y sus consecuencias fueron vistas como producto del pasado indígena, ya fuera parte de las acciones de dominación mexicana o como una predeterminación atribuida al retorno de Quetzalcóatl, metáfora políticamente conveniente tanto para los frailes como para los mexicas, pues, por una parte, se resaltaba la idolatría nativa y se mostraba que los indígenas merecían ser conquistados por oponerse a la introducción del cristianismo y no reconocer al rey de España, y, por otra, se exculpaba a los indígenas por su derrota, pues se atribuía el fracaso militar a la falta de visión de Moctezuma.

Finalmente, discutí el modo en que en la pintura mural indígena cristiana hubo un afán de registrar acontecimientos históricos teñidos por la cosmovisión, ahora cristiana, y al servicio de intereses políticos, tal y como ocurrió con los murales de la iglesia de Ixmiquilpan, con su alusión a la guerra chichimeca por medio de la simbolización de la psicomauquia. Analicé la forma en que estos murales pudieron ser producto de una negociación de intereses virreinales e indígenas, y mostré que no muy lejos de este convento, en la capilla abierta del convento de Actopan, el pasado indígena fue presentado desde una perspectiva negativa, pues fue condenado por idólatra.

Referencias bibliográficas

- Boone, Elizabeth Hill (2010). *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bueno Bravo, Isabel (2007). *La guerra en el imperio azteca. Expansión, ideología y arte*. Editorial Complutense, Madrid.
- Bueno Bravo, Isabel (2010). "El *Lienzo de Tlaxcala* y su lenguaje interno". En: *Anales del Museo de América*, vol. 18, pp. 56-77.
- Chimalpain Cuahlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñoz (2003). *Séptima relación de las diferentes historias originales*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Croce, Benedetto (1992). *La historia como hazaña de la libertad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (1999). "Pintar la historia tras la crisis de la conquista". En: *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España. 1680-1750*. Museo Nacional de Arte/ UNAM, México.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2010). *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Análisis de un lenguaje pictográfico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel (1973). *Bestiario Mestizo*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia del Arte por la Universidad de las Américas, México.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel (1979). "El friso monumental de Itzmiquilpan". En: *Actes de XLII Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire*, vol. x, pp. 9-17.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2011). *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo xvi*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Florescano, Enrique (2002). *Historia de las historias de la nación mexicana*. Taurus, México.
- Florescano, Enrique (2003). *La Historia y el historiador*. Fondo de Cultura Económica, México.
- González Obregón, Luis ([1910] 2009). *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco*. Congreso Internacional de Americanistas / Gobierno del Distrito Federal, México.
- Graulich, Michel (1990). *Mitos y rituales del México Antiguo*. Colegio Universitario / Ediciones Istmo, Madrid.
- Graulich, Michel (2014). *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. Ediciones Era, México.
- Gruzinski, Serge (1994). *El águila y la Sibila. Frescos indios de México*. Moleiro Editor, Barcelona.
- Gruzinski, Serge (1997). "Entre monos y centauros. Los indios pintores y la cultura del Renacimiento". En: Ares Quejia, Bertha y Gruzinski, Serge (coords.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (número de catálogo 388), Sevilla, pp. 349-371.
- Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós, Barcelona.
- León Portilla, Miguel (1956). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- León Portilla, Miguel ([1949] 1987). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- León Portilla, Miguel ([1961] 1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica, México.
- León Portilla, Miguel (2001). "La literatura". En: Manzanilla y López Luján, Leonardo (coord.), *Historia Antigua de México*. Volumen III: El horizonte posclásico. INAH / UNAM / Miguel Ángel Porrúa, México.
- Levin Rojo, Danna y Navarrete, Federico (coord.) (2007). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 13-19.
- Levin Rojo, Danna (2007). "Introducción. El problema de la historiografía indígena". En: *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 13-19.
- Levin Rojo, Danna (2007). "Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas". En: Levin Rojo, Danna y Navarrete, Carlos (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 21-54.

- Loera Chávez y Peniche (2003). "Memoria indígena en templos católicos. Siglo XVI, Estado de México." En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 10, N.º 31, Toluca, pp. 253-281.
- Martínez, Andrea (1990). "Las pinturas del Manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala". En: *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 20. Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 140-162.
- Mendieta, Gerónimo (1997). *Historia eclesiástica indiana*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Navarrete, Federico (1999). "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, pp. 231-256.
- Navarrete, Federico (2007). "Chimalpain y Alva Ixtlixohchitl, dos estrategias de traducción cultural". En: Levin Rojo, Danna y Navarrete, Carlos (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 97-112.
- Pérez Flores, José Luis (2010). *Los lenguajes visuales de la violencia armada: enfrentamiento, batallas y sometimiento en el arte mesoamericano y de contacto*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pérez Flores, José Luis (2013). "Los indígenas guerreros de la Nueva España del siglo XVI. La representación de sí mismos como conquistadores". En: *Fronteras de la Historia*, vol. 16-1, pp. 15-43.
- Pérez Flores, José Luis (2015). "La cristianización como estrategia de resistencia: la representación de indígenas cristianos en el arte del siglo XVI". En: *Boletín Americanístico*, vol. 71, pp. 15-33.
- Pérez Flores, José Luis (2016). "El imaginario del salvajismo en la frontera Norte de la Nueva España". En: *Fronteras de la Historia*, Vol. 21 N.º 2, Bogotá, pp. 12-46.
- Pierce, Donna L. (1981). "Identification of the warriors in the frescoes of Ixmiquilpan". En: *Research Center for the arts Review*, vol. 4.4, pp. 1-8.
- Reyes Valerio, Constantino (2000). *Arte indocristiano*. INAH, México.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1985). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa, México.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era, México.
- Ségota, Dúrdica (1995). "Estudio de las insignias en el arte mexicana". En: Gutiérrez Haces, Juana (ed.), *Los discursos sobre el arte. XV Coloquio Internacional de Historia del Arte*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 341-354.
- Toussaint, Manuel (1965). *Pintura Colonial en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Velasco, Salvador. "El 'Coloquio de Tlaxcala' de Diego Muñoz Camargo". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 34, pp. 308-329.
- Vergara, Arturo (2008). *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.
- Vergara, Arturo (2010). *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.
- Victoria, José Guadalupe (1986). *Pintura y sociedad en Nueva España. Siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Wright Car, David Charles (1998). *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*. Editoria de la Universidad del Valle México/Fondo de Cultura Económica, México.