

La perspectiva humanista de la Nueva
España: la difícil *liaison* entre dos
franciscanos, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl
y Juan de Torquemada, y el jesuita Andrés
Pérez de Ribas

The humanist perspective of Nueva España: the
difficult *liaison* between two Franciscans, Fernando de
Alva Ixtlilxóchitl and Juan de Torquemada, and the
Jesuit Andrés Pérez de Ribas

Germán Santana Henríquez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Fecha de recepción: 31/12/2016
Fecha de aceptación: 20/10/2017

Nuestro objetivo en el presente trabajo se centrará en el análisis de la figura del indio mexicano en tres grandes crónicas situadas cronológicamente en la primera mitad del siglo XVII, escritas por tres representantes de la iglesia católica del momento, dos franciscanos, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan de Torquemada, y un jesuita, Andrés Pérez de Ribas. La metodología que seguiremos es la de la corriente literaria moderna conocida como *Estética de la recepción* o *Recepción de la literatura*, que tan eficaz se ha mostrado al señalar las relaciones contextuales que se producen en el discurso escrito (Fokkema-Ibsch 1981: 165-196; Varning 1989). Las conclusiones finales a partir del análisis de estas obras realizadas por encargo de las congregaciones religiosas de las que parten, de una reorganización de la vida cotidiana ordenada por el logos occidental, mostrarán cómo los pueblos indígenas quedarán atrapados para siempre en una no-historia. La rapidez y perfección con que los jóvenes indios asimilaron los

pilares de la cultura europea asustó a quienes pensaban que al indio le bastaba con saber unas cuantas oraciones. Desde que los franciscanos pusieron pie en el territorio de la Nueva España, crearon un ambicioso proyecto político-religioso: la erección de una República Indiana regida por los padres seráficos. Según este simplista y utópico pensamiento, esta teocracia, inspirada en el austero reformismo apocalíptico del herético dominico Savonarola (excomulgado primero, y ejecutado después por mandato del papa Alejandro VI), estaría vinculada nominalmente a la corona castellana por la figura de un virrey; los cargos intermedios serían desempeñados por los descendientes de los *pipiltin* o nobles *náhuatl*. Una vez superada la apasionada controversia sobre la racionalidad o irracionalidad del indio y desmantelados los utópicos planes franciscanos, la sociedad virreinal entró en una fase de desarrollo en la cual el protagonismo se trasladó del nativo al criollo, ya fuera este mestizo o español de pura sangre. Los criollos se sentían más unidos a las tierras del *Anahuac* que a la lejana metrópoli, cuyos funcionarios los consideraban ciudadanos de segunda categoría.

Para entender mejor la visión providencialista de Ixtlilxóchitl sobre la conquista (Ixtlilxóchitl 1985), que sigue una de las líneas de la historiografía hispana de la época, nos presenta una de las anécdotas más pintorescas referida a la resurrección de una princesa tarasca, que impidió una alianza antiespañola de tarascos y mexicas. Siguiendo esta concepción providencialista, justifica la Conquista como un castigo divino por las sangrientas idolatrías de los mexicanos. Sin embargo, tampoco duda en acusar a Hernán Cortés de dar una horrible muerte al inocente Cuauthlatoa, señor de Coyoacán, cuyo único delito fue el poseer demasiadas riquezas. Fernando de Alva (Santana Henríquez 2010: 360-389) reivindica la historia antigua del virreinato como un capítulo más del proceso histórico universal, dejando constancia de las glorias de los señores de Tezcoco, sus lejanos antepasados. Así identifica los sistemas políticos y económicos de europeos y nahuas, hasta la similitud etnográfica, pasando por efemérides cronológicas. Conserva en la memoria de los hombres las glorias de Tezcoco, la Atenas del Nuevo Mundo. Transmite también un mensaje al gobierno colonial: el gobernante, el buen gobernante, debe obtener el amor de sus súbditos. Que un mestizo ose trasladar los rasgos típicos del feudalismo europeo –el *auxilium* y el *consilium*– al Méxi-

co prehispánico solo se puede interpretar si se recurre al trauma de la Conquista (Ixtililxóchitl 2006).

Los pueblos del *Anahuac* tenían una religión oficial muy desarrollada que, como todos los sistemas religiosos, había creado un complejo corpus metafísico, teológico y cosmológico. Ahora bien, esta religión coexistía con un conjunto de creencias de tipo mágico, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos. Basada en los augurios, agüeros y supersticiones, la religiosidad popular *náhuatl* gozaba de gran predicamento entre las capas más bajas de la sociedad. La importancia de semejantes prácticas –relacionadas en su mayor parte con los problemas, deseos y aspiraciones de la vida cotidiana– queda de manifiesto si se tiene en cuenta que muchos siguen en vigor hoy día. Los largos discursos que los cronistas de la Nueva España intercalan en sus obras históricas se consideran, lisa y llanamente, producto de su imaginación. Para algunos críticos serían licencias literarias destinadas a proporcionar agilidad y amenidad al relato. Sin embargo, si se lee con cierto cuidado estos parlamentos se llega a la conclusión que los protagonistas pronunciaron estas frases u otras muy similares. Las metáforas son típicas de la lengua *náhuatl*, así como la reiteración, el tono y la estructura. La explicación de tan singular fenómeno está más relacionada con la historia o narración oral que con la historiografía.

Dentro de la escala social del antiguo México encontramos la clase plebeya. La plebe era el conjunto general de los ciudadanos romanos que no formaban parte de los patricios. Originariamente estaban excluidos de las magistraturas, de los cargos sacerdotales e incluso del Senado. Poseía sus propias asambleas, los *concilia plebis*, y sus propios magistrados, los tribunos y ediles de la plebe. Tras un largo periodo de lucha alcanzó la igualdad política con los patricios a comienzos del siglo III a.C. El término adquirió a finales de la República y durante el Imperio su sentido moderno más habitual de miembro de las clases bajas. La organización política del México prehispánico ha sido objeto de una fuerte polémica entre los mexicanistas. En las últimas décadas del pasado siglo, el etnólogo norteamericano de origen helvético, A. Bendelier defendió la tesis de que los aztecas no habían superado el nivel gentilicio o tribal. Actualmente, las hipótesis de Bendelier han sido duramente criticadas y ningún investigador, salvo casos aislados, las comparte. Hoy en día se piensa que las sociedades del México

central habían alcanzado el nivel estatal. Estos estados serían de tipo despótico y su economía, controlada políticamente, se basaría en el tributo y en la agricultura de regadío. El problema reside en que, según se desprende de la documentación colonial, había diferencias considerables entre los distintos estados. De hecho, se podría hablar de sociedades despótico-tributarias, feudalistas, mercantilistas, etc. Ixtlilxóchitl nos ofrece un buen ejemplo de las diferencias regionales al hablar de la Señoría de Tlaxcala, pues el historiador tetzcocano identifica el gobierno cuatripartito de esta ciudad poblana con el vigente en las repúblicas itálicas del Medioevo (el Ducado de Milán, la República de Venecia, la República de Florencia, y el reino de Nápoles) (Capelli 2007: 41-82).

El historiador tetzcocano no se refiere al esclavo común, quien gozaba del derecho de libertad de vientre, sino al sometido a la *huehuetlatlacolli*, una forma de sumisión más semejante a los lazos servovasalláticos medievales que a la esclavitud grecolatina. La servidumbre antigua consistía en un contrato que ligaba a una o dos familias con un tercero. A cambio de un precio determinado, estas familias se comprometían a mantener perpetuamente un esclavo vivo, pudiendo turnarse varias personas en el cumplimiento de las órdenes del amo. Dicho con otras palabras, el pacto obligaba a los descendientes de los firmantes. La *huehuetlatlacolli* creaba fuertes lazos de dependencia y vasallaje que escapaban al control de la *tlatocayotl* o monarquía, empeñada en mantener su poder absoluto. La abolición de la servidumbre antigua en Tetzco y Tenochtitlán respondía a la imperiosa necesidad de extirpar las tendencias feudales de la nobleza.

El caso de Juan de Torquemada y su relación con los indígenas de la Nueva España es sintomática. En febrero de 1605 y como guardián del convento de Santiago Tlaltelolco, durante el tiempo que dirigió la construcción de unos retablos, unos pintores indígenas que trabajaban a su cargo lo acusaron ante las autoridades virreinales y ante el arzobispo de México, Fray García de Mendoza y Zúñiga, de maltratarlos y azotarlos con saña si cometían alguna falta, de obligarlos a trabajar los domingos y días festivos, de no pagarles y de haber azotado más de la cuenta al anciano mayoral de esos pintores llamado Agustín García, al punto de dejarle gravemente herido, tan solo porque este presuntamente había faltado a trabajar aunque fuera en día festivo. Lamentablemente se desconoce en qué acabó este litigio, pero este hecho ponía de relieve el

carácter violento del fraile y las condiciones en las que trabajaban sus fieles. En esta época era costumbre que los patronos azotaran a sus peones si estos cometían algún yerro y lo normal es que a los indígenas que trabajaban para conventos sólo se les remunerara con comida. Al parecer, Torquemada se excedía azotándolos desnudos y en público. Precisamente en la *Monarquía Indiana* se nos informa sobre la evolución religiosa y costumbres en el pasado cultural de los mexicas, totonacas, purépechas, huastecos, incluyendo los pueblos de Centroamérica y justificando la conversión de los indígenas a la fe cristiana (Torquemada 1986). En concreto, en el capítulo seis del libro noveno de la *Monarquía Indiana* se nos informa ampliamente de los diversos sacerdotes según sus cargos en la Nueva España (Santana Henríquez 2013a: 105-117; 2013b: 365-390; 2017). Así se nos indica que el tesorero o guarda de los vasos sagrados y vestimentos y de todo el tesoro de la Iglesia, proveyendo todo lo que incumbe al altar y la lámpara de aceite se denominaba *Tlaquimilolteuchtli*. Al sacristán mayor que guardaba los ornamentos *Tlitlancatcatli*; a los mozos del coro y servicios del templo, *Teotlamacazque*; al cantor o primicerio que indicaba lo que había que cantar en los templos, es decir, al chantre, *Tlapixcatzin*, según señala San Isidoro en una *Carta a Ludo*, obispo de Córdoba. En estos cantos se tañía un instrumento denominado *Teponaztli*. Los que entonaban todo lo que se cantaba en ausencia del chantre, es decir, el sochantre, es denominado *Tzapotlateohuatzin*, mientras que los maestre escuela, encomendados en enmendar a los que yerran en el coro y en conseguir que aprendieran a leer enseñándoles, *Tlamacazcateutli*. A los arcedianos, calificados como los ojos de los obispos y vicarios generales que presidían en todos los monasterios y colegios que había en la ciudad se les llama *Mexicathteohuatzin* y a los sustitutos de los arcedianos, esto es, a los coadjutores, *Huitznahuacteohuatzin*. El sátrapa o sacerdote que presidía a cuatrocientos sacerdotes llamados *Centzontotochtín* se denomina *Ometochtli*. Otros sacerdotes que eran consultados por los sumos pontífices son los seguidores de la diosa *Cinteutli*, que rogaban por la prosperidad de los pueblos y comunidades.

El capítulo diez describe los sacerdotes encargados de las diferentes fiestas que se celebraban en los templos. Los encargados de proveer todo lo que es menester en las celebraciones de los templos grandes de la ciudad se denominaban *Epquahztli*, mien-

tras que los encargados del papel, del incienso y de una goma que se llama *Ulli*, y de tinta con que se entintan los sátrapas o sacerdotes llamados *Chiconnahuacatl*, eran los *Meloconteohua*. El sacerdote que presidía a todos los sacerdotes que servían en el templo de la diosa *Toci*, madre de todos los dioses, se denominaba *Atempanteohuatzin*. Él presidía el cortejo donde una mujer con plumas de águila, de las más delicadas y blancas, y con un pico de dicha ave, representaba a la diosa. Los sacerdotes del templo del Fuego, provistos de abundante bermellón y de tinta se llamaban *Tecanmanteohua*, frente a los del templo del dios del vino denominados *Tezcatzoncatlometochtli*, uno de los cuales representaba su figura vestido de caracoles pequeños, blancos, que sembraban la ropa, con sandalias blancas y unos plumeros de garçotas blancas. Los vicarios de dichos sacerdotes eran los *Ometochtliyyauhqueme*, dándose la circunstancia poco habitual en Juan de Torquemada, de la enumeración de una serie de templos con sus correspondientes divinidades a las que no se asigna una atribución concreta. Y así tenemos el templo de *Acalometochtli*, el de *Quatlapanque* y sus correspondientes sacerdotes, los *Quatlapanquiometochtli*, el de *Tlilhua* y sus *Tlilhuaometochtli*, el de *Nappantecuthli* y sus *Ometochtlinapparacuhli*.

El capítulo catorce trata sobre las sacerdotisas en los templos de los antiguos habitantes de la Nueva España. Siguiendo la autoridad de grandes escritores (Dionisio de Halicarnaso, Tito Livio, Ovidio, Aulo Gelio, san Agustín) se nos habla de las vírgenes vestales y su relación con las monjas cristianas en los siguientes términos:

... Niñas que no avían de ser menores de seis años ni mayores de diez. Le cortaban el cabello (ceremonia que se veía entre nuestras monjas, que significa cortar y cercenar las costumbres del Mundo y entrar a nueva vida, sin dependencia de cosas humanas).

Estas sacerdotisas del Nuevo Mundo que utilizan unas escudillas de barro de tres pies denominadas *Molcaxetes* y reciben el nombre de *Cihuarlanacazque* o *Cihuaquaquilli*, se dedicaban por completo a:

El ejercicio que tenían (después que se desocupaban de los sacrificios y servicios del templo) era hilar y texer mantas de labores, y otras de colores, rica y delicadamente labradas, para el servicio de los templos y dioses en ellos adorados.

Los capítulos quince y dieciséis destacan la noticia de unas sacerdotisas del Sol apreciadas por ser las más castas, las *Mamaconas*. Siguiendo el ejemplo que proporciona la gentilidad de Epiménides, filósofo agorero y adivino que entró en una gruta y durmió setenta y cinco años. Tras provocarse en Atenas una terrible peste, el oráculo de Apolo indica que conviene que la ciudad y los campos se cubran con sacrificios, no señalando a qué dios. Epiménides respondió que echaran ovejas blancas y negras por los campos y que los sacerdotes fuesen detrás de ellas y donde pasasen hiciesen sus sacrificios al dios ignoto. Este Epiménides sirve a Torquemada para referirse a unos sacerdotes agoreros que vivían fuera de la ciudad en chozas y pronosticaban el agüero de ciertas aves, llamados *Ticisodales*. Establece cinco maneras de señales, atendiendo a los aspectos de los cielos, a los graznidos de las aves y sus vuelos, a los animales que andan a dos pies, a los animales que andan sobre pies y manos, y a cosas crueles y horrendas que se les ofrecían. Un ejemplo animalístico de este tipo de adivinación es el siguiente:

Cuando oían al búho (que llaman Tecolotl) ... si se sentaba sobre alguna casa decían ser señal de que había de morir presto alguna persona de ella.

Otro ejemplo de adivinación mediante la toma de estupefacientes (Becerra Romero 2007: 107-130 y 209-238) acontece con los indios isleños de Santo Domingo y Cuba:

Tomaban ciertos polvos y echados en un cañuto como una pequeña flauta, poníanlos en las ventanas de las narices y sorbiéndolos, con esos polvos quedaban privados de sentido y como borrachos, luego hablaban un lenguaje confuso y sordo, como diciendo algunas deprecaciones y con esto se hacían dignos de que unas estatuas, que tenían presentes, les hablasen y recibiesen respuestas de ellas.

El capítulo dieciocho recogerá la alta estimación del sacerdocio en una sociedad sacralizada como la indígena. Se nos instruye sobre la figura del presbítero en los siguientes términos:

El cual nombre representa vejez, y ancianidad en la palabra griega, y declarándolo san Isidoro, dice, que no se llama el sacerdote viejo por la edad, sino por la honra, y dignidad en que está subido.

En el capítulo vigésimo cuarto se nos describen algunas ceremonias con todo lujo de detalles:

Daban muerte a los sacrificados muy diligente y desenfadadamente, abriéndolos por los pechos, con los pedernales que tenían para ello, y sacándoles el corazón para arrojar a los pies del ídolo, al cual aquel sacrificio ofrecían ... en el mes sexto que llamaban *Erzalqualitzli*, en el cual hacían fiesta a los dioses del agua, llamados *Tlaliques*. Llevaban los mexicanos a todos los ministros que habían cometido defectos en el discurso de su servicio, o a la laguna y allí en el agua los castigaban rigurosamente, y tanto, que los dejaban por muertos, y venían sus padres y deudos, y se los llevaban a sus casas a curar y dar vida, si podían.

El capítulo vigésimo séptimo tratará sobre los sacerdotes epulones, denominados como «grandes borrachos». La desconfianza sobre estos representantes divinos se advierte en la referencia culta de Tito Livio cuando indica Torquemada:

Hubo una gran pestilencia en Roma y los sacerdotes de leer libros sagrados, hallaron que en uno de las Sibilas, se decía que se debía convidar a los dioses a cenar, principalmente a Apolo, Latona y Júpiter ... les prepararon una rica cena y camas muy ricamente aderezadas donde se acostasen los dioses ... y lo cierto es que los sacerdotes se las cenaban y comían cuanto podían y bebían hasta caer como dice san Agustín.

Los adornos y vestiduras de los sacerdotes de la Nueva España serán objeto del capítulo vigésimo octavo:

Vestían de algodón unas mantas largas y sencillas sin poder usar otra ropa ... y estos con unas sandalias que en su lengua se llama *Cacles*, sin tener otro género de calzado. En las fiestas, el Sumo Sacerdote que había en el reino y en las provincias Mixtecas: unas mantas muy variadas de colores, matizadas y pintadas de historias acaecidas en algunos de sus dioses: poníanse unas como camisas o roquetes, sin mangas que llegasen más debajo de la rodilla y en las piernas como antipatas que le cubrían la pantorrilla ... y en el brazo izquierdo un pedazo de manta labrada a manera de listón, como suelen atarse unos el brazo, cuando salen a fiestas o cañas, con una borla asida de ésta que parecía manípulo. Vestía encima de todo una capa, como la nuestra de coro, con una borla colgando a las espaldas y una gran mitra en la cabeza, hecha de plumas

verdes con mucho artificio y toda sembrada y labrada de los más principales dioses que tenían ... Cuando bailaban se vestían de ropa blanca pintada y unas ropetas, como camiseras de galeote. Tenían la costumbre de embijarse y untarse todo el cuerpo con una tinta negra que para ello hacían y de matizarse con otros colores, en especial de ocre y almagre.

El capítulo treinta se dedica al dios *Tecalipuca* y a sus sacerdotes hombre, los *Telpochtiliztli*, jóvenes mancebos que aparecían con el cabello cortado sobre las orejas, y a sus sacerdotisas mujeres maestras que les ofrecían a las niñas al dios, las *Ychpochtlatoque*. El dios *Quetzalcohuatl* acapara el capítulo trigésimo primero, con una vida de penitencia donde los sacerdotes de dicha divinidad aprenden el *Maymmuchihua* «Hágase así», que es como decir *Amén*:

Derramaban sangre de su cuerpo al punto de la media noche, de diversas partes y miembros donde se punzaban, con las puntas del magüey ... Yanuali, un collar que ponían en el cuello hasta llegar a la edad conveniente para ser admitido en aquella congregación.

El último capítulo trigésimo cuarto nos referirá sacrificios al Sol con sangre de codornices en las que cada sacerdote portaba una codorniz sin cabeza y la aparición del señor de la noche, *Yohualecuhtli*, identificado con el Demonio, además del uso de cirios y velas denominadas *Iztoçcoaliztli*.

El infatigable misionero, arquitecto, constructor de calzadas y represas, estudioso de varias lenguas indígenas, compilador de códices y manuscritos, y por encima de todo, historiador de las principales culturas del México antiguo y del primer siglo de vida novohispana, se muestra como hombre de abundante lectura, que dedicaba asimismo, como lo prescribían las reglas de su orden, largas horas a la meditación, acrecentando a lo largo de los años su afición por el mundo indígena, en cuya antigua cultura iba descubriendo elementos e instituciones dignas de compararse con las que habían sido creación de otros pueblos de la gentilidad, privados igualmente de la luz de la revelación. Su interés por las antigüedades indígenas justificaba ciertamente que sus superiores ordenaran a Torquemada, al tiempo que era guardián de Tlatelolco, se consagrara a preparar una crónica o historia en la que debía incluirse también el primer siglo de evangelización franciscana.

Conservamos una carta en la que se hace este encargo por parte de fray Bernardo de Salvá, Comisario General de todas las Indias, suscrita en fecha tan tardía como el año de 1609, cuando nuestro autor tenía muy avanzado su trabajo. Con holgura pudo entonces aprovechar y consultar no solo las obras de Mendieta, sino también los escritos de Olmos, Motolinía, Sahagún, Las Casas y varios más. Otro tanto había hecho ya con las obras impresas a las que había tenido acceso, *Las Cartas de Relación* de Hernán Cortés, las historias de López de Gómara, lo que habían publicado Enrico Martínez, el padre Acosta y don Antonio de Herrera. Se había valido también de trabajos como algunas relaciones de Alva Ixtlilxóchitl y los que él mismo atribuye a Antonio Pimentel, nieto del señor Nezahualpilli. Todo esto sin olvidar las varias relaciones y crónicas en idioma indígena que por cuenta propia se había allegado. De estas últimas conocemos algunas, entre ellas, un códice en parte pictográfico y en parte con anotaciones hechas con el alfabeto latino, aunque en lengua indígena, así como otro breve texto referente a los antiguos tlaxcaltecas. Finalmente aprovechó multitud de informes que oralmente había recogido, así como sus múltiples observaciones en los lugares en que había estado como misionero. Pretende lograr una imagen verdadera de los que habían sido los naturales en sus antiguos tiempos, sacando a la luz todas las cosas con que se conservaron en sus repúblicas gentílicas, que los excusa del título bestial que nuestros españoles les habían dado. Le preocupa hurgar en los orígenes de estos pueblos, tema que a su juicio ha recibido poca atención. Con ello precisa el autor que, a través de los descubrimientos, conquista y conversión, la realidad de esta tierra, dueña de cosas maravillosas, se transforma en la Nueva España y pasa a formar parte de otro orden ritual y político aún más grande, que es precisamente el de la monarquía española. Quien tantas horas había dedicado a la lectura de las historias sobre pueblos de la gentilidad clásica, tiene por necesario destacar lo que hay de universal en el ser humano. Por eso insiste en comparar las creencias y prácticas de los nativos con las de gente de cultura muy distinta. Muestra así cómo lo que a veces se creía exclusivo de los indios era en realidad algo que compartían otras muchas naciones de tiempos y lugares diferentes. En prueba de ello podrían aducirse las incontables comparaciones que hace, a lo largo de su obra, con las prácticas y costumbres de otros antiguos pueblos. Como humanista descubre

en el hombre prehispánico manifestaciones afines a las de otros pueblos, célebres en la historia como creadores de cultura. Admite desde luego que en el mundo de los antiguos mexicanos hubo elementos y rasgos que les fueron más peculiares, pero rechaza la hipótesis de que en estas tierras de manera exclusiva hubieran florecido ritos y prácticas inauditas, propias de gente bestial.

El tercero de nuestros historiadores es el jesuita Andrés Pérez de Ribas (1576-1655) que escribió obras en las que se aprecia un conocimiento étnico de los pueblos del norte de México y en las que se evidencia sus veinte años de evangelización entre los indios de los territorios de lo que hoy es Sinaloa, Sonora y Chihuahua (Pérez de Ribas 1992). El nuevo continente descubierto reencuentra bajo la máscara de la novedad, el mundo antiguo, el ya conocido, la permanencia, la figura de la eternidad y de la totalidad divina de Occidente. El discurso sobre los confines, sobre las fronteras, sobre el otro, este conjunto de espacios y gentes es propio y constitutivo del proceso de autodefinition e identidad occidentales. Tiene como finalidad impedir que se desvele en su crudeza la naturaleza totalitaria del proyecto de apropiación del mundo por el logos occidental. Todos concurren en la misma tarea de la uniformización del mundo. El lenguaje se convierte en un arma integradora al nombrar plantas, animales, seres humanos, tiempos y espacios, transformando lo ajeno en propio. Sin embargo, los viejos afanes de conocer al otro que escribe desde una posición diferente a la nuestra e interpretarlo con la objetividad mínima a pesar de aceptar nuestros propios límites culturales, entre otros, todavía no se ha logrado plenamente. Al reino en proceso de conformación se le llamó nada menos que Nueva España. Cuando la antigua México-Tenochtitlán fue convertida en México, Huitzilopochco en Churubusco o Cuachnahuac en Cuernavaca se dio un proceso de enajenación semejante. Los invasores se adueñaron incluso de la lengua ajena y la tradujeron en unidades que les eran más comprensibles, o al menos, pronunciables. El parto que dio origen a la Nueva España no sólo consistió en dominar y nombrar a la población, sino también al espacio. La apropiación del entorno implicó la confirmación de fronteras que, sobre todo en el caso de norte, tuvieron una gran movilidad. Este proceso de apropiación nominal también se llevó a cabo por medio de referentes no míticos que permitieron calificar las características del entorno al que se enfrentaban, incluidos sus componen-

tes humanos (Espinosa 1999: 166-177). Durante el siglo XVII se inicia un segundo ciclo de crónicas de conquista (Nava Contreras 2006), las de la penetración por los españoles del septentrión de la Nueva España, Crónicas de la frontera donde viven unos seres extraños, los chichimecas. Allí todo es áspero, rocoso, desértico. El desierto (Rozat 1992: 24-30), último refugio del destino y de sus huestes, poblado solo por fieras que la firmeza de los soldados de Cristo organizados en la santa milicia de la Compañía de Jesús deberán conquistar y transformar en las mansas ovejas del Señor. En la Nueva España, los jesuitas continuaron con sus actividades tradicionales. Por un lado, se establecieron en centros urbanos de importancia económica y demográfica para la educación formal de las élites españolas y criollas. Por otro, desarrollaron una intensa labor misionera, principalmente hacia el noroeste novohispano. De ahí que las crónicas jesuíticas hayan sido consideradas fuentes primordiales para el estudio de la historia novohispana y de la conquista-evangelización-colonización del noroeste del virreinato. La alegoría y lo simbólico también se encuentran presentes en las descripciones de los habitantes de las regiones penetradas por los padres de negro. Caracterizar a los indios del norte como bárbaros no era únicamente un medio de legitimación de la conquista y la evangelización, era también el reconocimiento de que no sólo había que convertirlos al cristianismo, sino que era necesario enseñarles a vivir cristianamente, según los cánones de Occidente. Si eran nómada había que volverlos sedentarios; si cazadores-recolectores convertirlos en productores agrícolas, aunque el desierto lo impidiera. Todo ello representa oponerse al Maligno e imponer la ley de Dios. En esta encarnizada lucha que libran los jesuitas y las huestes demoníacas el lector tiene la sensación de que los escasos logros de la cristianización en estos lugares inhóspitos pueden ser puestos en entredicho en cualquier momento. En la descripción de Pérez de Ribas (Santana Henríquez 2016) sigue existiendo la tendencia a la degradación de la humanidad; no todos los indios son iguales y si algunos son ya mansas ovejas del Señor, con todas las recaídas posibles, los de más allá son realmente más criaturas del demonio. Su relato intenta una ordenación simbólico-religiosa de los hombres, de las cosas y de los espacios que tiene como principal objetivo el de inventar al indio del norte, inventar la naturaleza, inventar la frontera (Rozat 1993). La evangelización entendida

como progreso moral se tiene que acompañar de instituciones de poder claras y estables, de comercio, de trabajo, de una vida racional en pueblos, de cambios drásticos en el vestir y en los cuidados del cuerpo. De esta reorganización de su vida cotidiana ordenada por el logos occidental, los pueblos indígenas quedarán atrapados para siempre en una no-historia.

Pérez de Ribas describe el paisaje y las costumbres de los habitantes de lo que era entonces el extremo de mundo novohispano, las peripecias y quebrantos de los frailes que iniciaron la conquista espiritual, y los albores de un tipo de asentamiento colonial diferente al de otras latitudes mexicanas. La configuración, en efecto, del pueblo indígena va cambiando según la nación de que se trate. En el capítulo *De los progresos de la fe, y ejercicios cristianos en que quedan estos pueblos*, se habla de los hechiceros de los indios cimarrones y de la costumbre de la poligamia masculina, además del uso del rosario para combatir estas herejías indígenas. Del mismo modo, en el capítulo *Refiérense algunos casos y sucesos con que pretendió el demonio atajar las cristiandad destas naciones*, se habla de hechiceros antropófagos en naciones vecinas a los batucas, así como del poder del rosario y de la evección de la cruz en dichos territorios. En otro de los capítulos, *Estado en el que al presente quedan estos pueblos sisibotaris y su cristiandad*, Pérez de Ribas nos relata el suceso maravilloso y milagroso de un indio enfermo y moribundo, que, con el alivio de la Virgen, acaba la iglesia que construía en honor de nuestra señora. Igualmente notamos la organización impuesta por los jesuitas a los indios basada en las sagradas escrituras, especialmente en el profeta Oseas y en san Marcos Evangelista, a propósito de la división social en decurias (Gómez Espelosín 2005: 74). También se recoge la lucha de los padres de negro por erradicar la ingesta excesiva de vino en *Piden la nación de valle de Sonora doctrina y padres que se la enseñen, y escríbese el puesto desta nación, su bautismo y asiento*. No obstante, el fraile jesuita es consciente de que los indios, a pesar de ser bautizados e instruidos en la cristiandad, conservan diversas supersticiones e idolatrías, indicando el carácter espectacular y extraordinario de lo que en estas tierras sucede, como se documenta en el episodio *De la vida y muerte del muy religioso padre Gerónimo Ramírez, de la Compañía de Jesús, que se empleó en varias misiones de indios de la Nueva España*.

Bibliografía

- BECERRA ROMERO, D. (ed.) (2007), *Las setas y los hongos en el mundo antiguo*, Las Palmas de Gran Canaria, Anroart.
- CAPELLI, G. M. (2007), *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Madrid, Alianza.
- DE ALVA IXTLILXÓCHITL, F. (1985), *Historia de la nación chichimeca*, edición de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16.
- DE ALVA IXTLILXÓCHITL, F. (2006), *Visión de la conquista*, México, FCE.
- DE TORQUEMADA, J. (1986), *Monarquía Indiana*, introducción de Miguel León Portilla, México, Editorial Porrúa.
- ESPINOSA, M. C. (1999), «La palabra conquistadora. Las crónicas jesuitas sobre el noroeste novohispano», *Anales de Literatura Española* 13, 166-177.
- FOKKEMA, D. W. e IBSCH, E. (1981), *Teorías de la literatura del siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2005), *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Madrid, Alianza.
- NAVA CONTRERAS, M. (2006), *La curiosidad compartida. Estrategias de la descripción de la naturaleza en los historiadores antiguos y la crónica de Indias*, Caracas, Libro Breve.
- PÉREZ DE RIBAS, A. (1992) [1645], *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, edición facsimilar, México, Siglo XXI.
- PÉREZ DE RIBAS, A. (1997), *Pueblos de Sinaloa y Sonora*, México, FCE.
- ROZAT, G. (1992), «El desierto morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas», *Trace* 22, 24-30.
- ROZAT, G. (1993), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Tava Editores.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2010), «La tradición clásica en los historiadores de la Nueva España: el caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl», en M. I. Viforcós Marinas y M. D. Sánchez-Bodona Campos (coords.), *Otras épocas, otros mundos, un continuum. Tradición clásica y humanística (ss. XV-XVIII)*, Madrid, Tecnos, 360-389.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2013a), «Aspectos educativos en la antigua cultura mexicana según la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada», en A. Castro Santamaría y J. García Nidal (coords.), *La impronta humanística (ss. XV-XVIII). Saberes, visiones e interpretaciones*, Palermo, 105-117.

- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2013b), «El arte de la cita en el Humanismo. Plutarco en las crónicas de Indias: su presencia en la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada», en G. Santana Henríquez (ed.), *Plutarco y las artes*, Madrid, Ediciones Clásicas, 365-390.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2016), «La tradición clásica en las Crónicas de Indias: el caso del humanista Andrés Pérez de Ribas», en R. López López y E. Álvarez de Palacio (eds.), *Humanistas españoles. Arte, Ciencia y Literatura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 53-64.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2017), «Plutarco en las Crónicas de Indias: un caso de intertextualidad en el libro X de la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada», en M. Sanz Morales, R. González Delgado, M. Librán Moreno y J. Ureña Bracero (eds.), *La (inter) textualidad en Plutarco*, Cáceres-Coimbra, 273-281.
- VARNING, R.(ed.) (1989), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor.

SANTANA HENRÍQUEZ, Germán, «La perspectiva humanista de la Nueva España: la difícil *liaison* entre dos franciscanos, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan de Torquemada, y el jesuita Andrés Pérez de Ribas», *SPhV* 19 (2017), pp. 135-150.

RESUMEN

Análisis de la figura del indio mexicano en tres crónicas situadas cronológicamente en la primera mitad del siglo XVII, escritas por tres representantes de la iglesia católica del momento, dos franciscanos, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan de Torquemada, y un jesuita, Andrés Pérez de Ribas.

PALABRAS CLAVE: indio, crónicas de indias, siglo XVII, franciscanos, jesuitas.

ABSTRACT

Analysis of the figure of the Mexican Indian in three chronologically located in the first of the seventeenth century, written by three representatives of the Catholic Church of the time, two

Franciscans, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl and Juan de Torquemada, and a Jesuit, Andrés Pérez de Ribas.

KEYWORDS: Indian, chronicles of the indies, 17th century, Franciscans, Jesuits.