



# Araucaria



---

**Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**  
Año 12, N° 24. Segundo semestre de 2010

---

**Políticas de la conversión. Memoria, testimonio y materialidad de la hispanización en la Nueva España (siglo XVI)**

Autor(es): Ana Díaz Serrano

pp. 79-98

URL: [http://www.institucional.us.es/araucaria/nro24/monogr24\\_2.pdf](http://www.institucional.us.es/araucaria/nro24/monogr24_2.pdf)

---

# *Políticas de la conversión. Memoria, testimonio y materialidad de la hispanización en la Nueva España (siglo XVI)*<sup>1</sup>

Ana Díaz Serrano

Universidad de Murcia (España)

---

## **Resumen:**

Este texto tiene como objetivo destacar la relación entre la proyección política de la Monarquía Hispánica en sus territorios de Ultramar y la acción evangelizadora. Las particularidades de la Iglesia indiana potenciaron la labor del clero regular, cuya influencia se extendió desde el ámbito de lo religioso hacia todas las esferas de la vida en las nuevas sociedades americanas. Evangelizar significó ante todo crear una identidad colectiva católica y, con ella, la base de la adhesión de los naturales al dominio del rey de España. Para ello destacamos la ‘conquista espiritual’ como un proceso paralelo y fuertemente ligado a la ‘conquista militar’, marcado por la violencia de una fe impositiva, anuladora del pasado prehispánico. Lo hacemos a través de imágenes y testimonios del siglo XVI que interpretaron los acontecimientos del cambio que dio lugar a la América hispánica.

**Palabras clave:** Monarquía Hispánica, evangelización, Nueva España, Tlaxcala, siglo XVI.

## **Abstract:**

This paper aims for highlighting the relationship between the political importance of the Hispanic Monarchy in its overseas territories and the evangelization. The peculiarities of the Indian Church enhanced the work of the regular clergy, whose influence extended from the realm of religion to all spheres of life in the new american societies. Evangelizing meant primarily creating a catholic collective identity and, with it, the basis for the incorporation of the natives to the domain of the king of Spain. To do this we stress the ‘spiritual conquest’ as a parallel process and strongly linked to the ‘military conquest’,

---

<sup>1</sup>Esta investigación se ha llevado a cabo con una beca de FPU de la Universidad de Murcia y se ha desarrollado dentro del proyecto del Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (España) “Hispanofilia, la proyección política de la Monarquía Hispánica (I): aliados externos y refugiados políticos (1580-1610)” (HAR2008-01107).

marked by the violence of an imposed faith, suppressor of pre-Hispanic past. We do it through sixteenth century pictures and testimonials which interpreted the events of change that resulted in Hispanic America.

**Keywords:** Hispanic Monarchy, Evangelization, New Spain, Tlaxcala, Sixteenth-century.

Nuestro interés gira en torno a la relación entre la proyección política de la Monarquía Hispánica y la evangelización. La bula Universales Ecclesiae (1508) estableció las bases de colaboración entre la Corona española y la Iglesia católica en el Nuevo Mundo. A cambio de una serie de prerrogativas, el monarca puso a disposición de los religiosos los recursos necesarios para difundir la Palabra de Dios en sus nuevos dominios. En ellos los regulares no sólo guiaron a los neófitos hacia la Salvación espiritual, si no que intervinieron de forma permanente en sus comportamientos cotidianos<sup>2</sup>. Tras la espada, la cruz marcó el camino de la incorporación de los naturales a las corrientes políticas, sociales y culturales de la Monarquía Hispánica. En ambos casos la violencia se impuso en el control de los cuerpos y las almas.

En este texto analizamos las formas materiales de la ‘conquista espiritual’ producidas en la provincia novohispana de Tlaxcala: los cuadros ilustrativos de la obra del historiador mestizo Diego Muñoz Camargo y la narración de fray Toribio de Benavente; rememoraciones del avance de ‘lo español’ y sus resistencias, pero también de la asimilación de las pautas exportadas desde el viejo continente, ya que para ambos autores la conversión era un trance necesario, por el que los naturales americanos debían pasar para participar de los dones de la fe y, de paso, del favor del rey de España.

## 1. La fe coercitiva: evangelizar e hispanizar las Indias

La misión de la Iglesia en las Indias, vinculada a los intereses de la Corona española, fue la de crear sociedad, una sociedad fundamentada en la consigna de “vivir creyendo”. De este modo, evangelización e hispanización formaron un binomio identificado con la creación y consolidación de una identidad colectiva católica (la única identidad legítima en tanto adecuada al orden divino) y con la adscripción política a la Monarquía. Los religiosos se convirtieron en directores en el desarrollo de esta ‘nueva’ conciencia, cuyo escenario fue la república de indios, proyectada como la nueva ‘ciudad de Dios’. La conversión

<sup>2</sup>Destacamos la relación que M. Foucault establece entre esta multiplicación de funciones de los religiosos con la caracterización de las nuevas formas de gobierno incorporadas con la Modernidad en *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006, págs. 185 y 263 y ss.

fue ante todo un ejercicio de asimilación colectiva de los nuevos preceptos exportados desde Europa, que transformaron la vida pública y la privada, e incluso la intimidad, de los naturales. La asimilación de la nueva identidad religiosa debía revelarse en la adopción de pautas sociales y de expresiones culturales específicas, así como con el respeto manifiesto a las autoridades civil y eclesiástica, ambas fuertemente jerarquizadas, interrelacionadas y unificadas a través de la obediencia a la Doble Majestad. Para ser buenos súbditos, los naturales americanos debían ser, ante todo, buenos cristianos (y viceversa).

La tradición (historiográfica y popular) insiste en mostrarnos una rápida adaptación de las sociedades americanas a las formas hispánicas, manifestada en una conversión casi espontánea. Ésta habría estado favorecida por el fuerte componente religioso de las culturas prehispánicas, así como por el signo providencial que parecía guiar el avance de los españoles por el nuevo continente. Sin embargo, la tolerancia de los conquistadores ante los cultos idolátricos de sus aliados indios durante las campañas contra la Triple Alianza muestra la complejidad de la conexión entre la conquista militar y la conquista espiritual. En un primer momento la necesidad de consolidar las alianzas políticas propició la conciliación entre las creencias de los españoles y las costumbres de los naturales<sup>3</sup>. En los primeros años de dominación española las expectativas para unos y otros cambiaron. Por un lado, los *altepetl* que habían estado sometidos al poder tenochtla durante décadas estaban viviendo una situación difícil de imaginar poco antes. Entre ellos, aquellos que habían contraído un compromiso de colaboración con los españoles debían asimilar sus implicaciones, ya que para éstos la victoria fue interpretada como una validación de su empresa conquistadora en el nuevo continente, continuación de los designios de expansión de la Cristiandad que habían legitimado la Cruzada contra el Islam durante siglos al otro lado del océano. Esto planteó un problema con respecto a los antecedentes de sus aliados indios, para quienes la conquista militar o el sometimiento económico no significaban necesariamente la adopción de la religión de los dominadores, sino la voluntaria incorporación de sus dioses al panteón local y, a lo sumo, el abastecimiento periódico de guerreros para el sacrificio a través de la *guerra florida*.

Desde los primeros años de su fundación, la república de Tlaxcala fue designada como cuna del Catolicismo americano, en mor de la alianza firma-

---

<sup>3</sup>La figura del indio conquistador, aliado militar de los españoles, está empezando a tener un papel principal en las interpretaciones historiográficas sobre la conquista americana. Un ejemplo es el trabajo colectivo editado por M. Oudijk y L. Matthew, *Indian conquistadors: indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2007. Por nuestra parte hemos trazado líneas cruzadas entre los servicios militares de los súbditos del rey católico a ambos lados del Atlántico en A. Díaz Serrano, "Repúblicas movilizadas al servicio del rey. La Guerra del Mixtón y el Levantamiento de las Alpujarras desde una perspectiva comprada", J.J. Ruiz Ibáñez (coord.), *Las milicias del rey de España. Sociedad, políticas e identidad en las Monarquías Ibéricas*, Madrid, FCE, 2009, págs. 378-403.

da entre los tlaxcaltecas y Cortés en 1519. Significativamente, ésta ha sido representada desde el siglo XVI hasta nuestros días por la imagen del bautizo (es decir, de la conversión) de sus *tlatoque*<sup>4</sup>. Independientemente de que esta ceremonia tuviera lugar o no, nos interesa destacar la interpretación que de ella podrían haber hecho sus protagonistas, extrapolación de la forma en la que éstos afrontaron la relación ente la adhesión militar y la transformación socio-política. A un lado, los españoles asistirían a un rito religioso, aunque conscientes de su matiz político, dado que la categorización de los indios como católicos facilitaría su asimilación como aliados de la Corona española. Al otro lado, los *tlatoque* creerían asistir a una ceremonia conexas al pacto militar, siguiendo las tradiciones de sus aliados extranjeros, pero sin mayor alcance. Con la misma distancia, los principales indios debieron asistir a las primeras misas oficiadas en Tlaxcala, que, siguiendo a Bernal Díaz del Castillo, se celebraron en un espacio poco antes dedicado al culto idolátrico, sobre el que los españoles levantaron un pequeño templo cristiano. ¿Cómo fieles? Posiblemente sólo como autoridades locales y representantes de la comunidad. De hecho, cuando Cortés requirió el completo abandono de las prácticas idolátricas de sus aliados indios, éstos lo rechazaron, poniendo de manifiesto su distinción entre las concesiones militares pactadas y las de tipo religioso, innegociables debido a la fusión entre poder político y poder religioso en la cultura nahuatl. Con esta negativa los poderosos indios pretendían evadir la pérdida de los atributos sobre los que se asentaban su preeminencia dentro de sus comunidades.

En 1524, a pesar de la simpatía que los primeros franciscanos despertaron a su paso por Tlaxcala en su trayecto entre Veracruz y Tenochtitlán, el proyecto de cristianización que representaban fue rechazado. Una parte de los principales -que pudo ser mayoritaria- mantuvo el culto a sus antiguos dioses y rehusó dejar la educación de sus hijos en manos de los tres religiosos que se instalaron en la provincia. Con el fin de preservar sus tradiciones rindieron cultos simultáneos al dios católico y a sus dioses ancestrales, ampliando el panteón local según era su costumbre, y escondieron a sus hijos o enviaron en su lugar a los hijos de sus “criados” o “vasallos” al ser llamados a la doctrina. Cuando los religiosos se percataron de la situación cambiaron su estrategia de conversión, en principio basada en la seducción a través de la instrucción en las primeras letras y en la predicación de los Evangelios, por otra más agresiva. Con la llegada de fray Martín de Valencia a la ciudad de Tlaxcala (donde fue guardián del convento de San Francisco entre 1527 y 1530) se dio inicio, por un lado, a la administración del bautismo de forma masiva y, por otro, a la destrucción sistemática de los ídolos y templos antiguos.

<sup>4</sup>Plural de *tlatoani*. Se trata de la más alta distinción socio-política nahuatl.

## 2. Memoria de la conversión: las imágenes de Diego Muñoz Camargo

Diego Muñoz Camargo recogió la memoria de algunas de estos dramáticos sucesos en su obra corográfica *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento della*, escrita entre 1581 y 1584 y entregada este último año a Felipe II<sup>5</sup>. La serie gráfica completa el texto escrito, trazando el camino de incorporación de los tlaxcaltecas a la Monarquía, sustentada en el servicio a la Doble Majestad. El episodio de la evangelización es introducido por escenas de la serena predicación de los franciscanos, dirigiéndose a la muchedumbre en las plazas, en el mercado o frente a los ídolos, en las casas de los *tlatoque* (cuadros 5 y 6). Sus sermones exponían las evidencias de la superioridad del Catolicismo frente a la idolatría: la victoria de los españoles frente a tan poderoso enemigo y, sobre todo, la crueldad de unos dioses anhelantes de sacrificios humanos. Como una imagen espejo de la violencia que los religiosos habían desatado -justificación o amortiguación- un tercer cuadro con la leyenda “en la casa del Diablo, muchas veces los principales los mataban” muestra a un indio muerto a los pies del templo, mientras otro es obligado, asido de pies y manos, a sacrificarse ante el ídolo (cuadro 7).



Cuadro 5



Cuadro 6

<sup>5</sup>Una edición completa, que incluye el texto y las imágenes es la de R. Acuña: D. Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento della*, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Colegio de San Luis Potosí, 2000. La obra contiene un total de 129 láminas (o cuadros).



Cuadro 7

Los cuadros siguientes hacen de bisagras entre el pasado idólatra y el futuro cristiano. A un lado, los primeros franciscanos llegados a la Nueva España arrodillados ante la Cruz, con la leyenda “en donde la cruz afincaron y enhestaron los frailes” (cuadro 8), y a otro, la imagen del bautismo (cuadro 9). La cruz que adoran los llamados ‘doce apóstoles’ prescinde del cuerpo del sacrificado pero destaca los vestigios del sacrificio, salvación universal que articula la identidad colectiva cristiana; una cruz que es la traslación de la cruz atrial que marcará el epicentro del espacio destinado a la doctrina en el nuevo continente<sup>6</sup>. Esta escena puede además relacionarse con una de las leyendas todavía hoy vigentes sobre la conversión de los tlaxcaltecas en los primeros días tras el encuentro con los españoles. En el lugar donde éste tuvo lugar se atribuye la milagrosa aparición de una cruz, que fue trasladada por Cortés, acompañado por los líderes tlaxcaltecas, a un lugar donde pudiera ser adorada por toda la población, que le rindió culto con flores y plantas y le llamó *tonacuahuítl* (‘madera que da vida’)<sup>7</sup>. Este suceso había sido representado también en el cuadro central del *Lienzo de Tlaxcala* (datado hacia 1550) en la escena de la erección de una cruz por Cortés y los *tlatoque* tlaxcaltecas, motivo que, por otra parte, se corresponde con una práctica habitual de los españoles allí donde se instalaban con el fin de ahuyentar a los demonios a los que los indios adoraban. El signo de la cruz causó gran impresión a los naturales, por lo que la introducción de su culto resultó sencilla, lo cual fue interpretado por los religiosos como una señal de su voluntad de formar parte del orbe católico. En el *Lienzo de Tlaxcala*, la erección de la cruz se inserta en una línea ascendente de jerarquías políticas,

<sup>6</sup> Sobre los espacios destinados a la doctrina destacamos el trabajo de G. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Almería, Universidad de Almería, 1999.

<sup>7</sup> Ch. Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, FCE, 1991, págs. 42-43.

como base del glifo topográfico nahuatl de la provincia, del escudo otorgado por Carlos V en 1535 a su cabecera y finalmente del escudo imperial y el escudo de Carlos V, por ello como representación de la legitimidad tanto de la dominación de los españoles como de la preeminencia territorial de los *tlatoque*, caracterizada por su continuidad desde el período prehispánico.

En cuanto al bautismo, destaca la distancia entre esta imagen y otra que aparece posteriormente en la obra de Muñoz Camargo y que ha servido como modelo de la representación del bautizo de los cuatro señores de Tlaxcala en otros soportes y épocas. En la primera (cuadro 9) la ceremonia se enmarca en la entrada de un templo idolátrico y tiene como protagonistas a un fraile y a un grupo de *tlatoque* en fila, arrodillados a la espera para recibir el agua bendita. En uno de los vértices de la imagen un grupo de indias principales admiran con regocijo la ceremonia. La imagen es acompañada por dos inscripciones, una en nahuatl y otra en español, que permiten dos lecturas ligeramente diferentes de ella. En español se lee “bautismo general y conversión de los naturales a nuestra santa fe católica, por predicación de estos religiosos”, mientras que en nahuatl se señala “y en esta forma en la testa les echaron agua a los *tlatoque*”. Podemos interpretar este cambio de sujeto -del grupo social preeminente local a la comunidad india en su conjunto (“los naturales”)- como una adaptación al tipo de lector. El texto nahuatl, destinado a los propios indios, legitima la preeminencia de sus líderes políticos, mientras que el texto en español sería leído por personas ajenas a la comunidad india, ante las cuales se busca exaltar una devota actitud colectiva.

La segunda representación del bautismo (cuadro 33) nos remite de nuevo a una de las escenas del Lienzo de Tlaxcala. Con relación a ésta, Muñoz Camargo incorpora en ella una pila bautismal delante del altar. El número de españoles se reduce a uno, quien sostiene un cirio y las Sagradas Escrituras, y desaparecen las lanzas que antes cubrían el fondo del dibujo y que remitían a un contexto militar. Tanto en el Lienzo de Tlaxcala como en el dibujo de Muñoz Camargo, Cortés apadrina, acompañado por la Malinche, a los neófitos, que, a diferencia del cuadro anterior, reciben el bautismo de un clérigo, Juan Díaz. Carente de texto en inscripción en nahuatl, en español se lee bajo la imagen “Bautismo que se hizo de los cuatro señores de Tlaxcala, que pidieron ser bautizados”<sup>8</sup>. Los contextos de uno y otro cuadro son claramente diferentes, señalando distintos estadios de asimilación del Catolicismo, mucho más consolidado en el segundo

---

<sup>8</sup> Es interesante plantearnos por qué de toda la serie pictórica que realiza Muñoz Camargo sólo en las escenas de la conversión (con las trágicas imágenes de la destrucción de la antigua religión) se incluyen textos en nahuatl y en español, mientras que en el resto de los cuadros los textos son únicamente en español. El hecho de que los cuadros que recogen la acción de los religiosos sean los primeros de la serie puede llevarnos a pensar que éstos se pintaron todavía en Tlaxcala, subtítulos en la lengua local, que Muñoz Camargo hablaba cotidianamente, añadiendo a posteriori los textos en español, mucho más detallados. El resto de cuadros pudieron haberse pintado fuera del contexto tlaxcalteca, una vez en España, donde la inscripción nahuatl había perdido todo sentido.

cuadro. En éste el sacramento es administrado por el sacerdote, no por el religioso que lo hará en América (si bien de forma excepcional), y la ceremonia cuenta con sus elementos más representativos, desde la pila bautismal y los padrinos hasta los signos religiosos (la imagen de la Virgen, la Cruz, el cirio, la Biblia). Entre un cuadro y otro Muñoz Camargo incorporó en su serie gráfica cuadros sobre la llegada de los españoles a las Indias.

El hecho de que Muñoz Camargo altere el orden cronológico de los acontecimientos en su presentación visual de la incorporación de Tlaxcala a la Monarquía Católica, anteponiendo la acción de los religiosos a los contactos y las alianzas militares con los conquistadores, parece querer mostrar la inevitabilidad de la conquista política tras el impulso providencial de la espiritual. Pero también otorga un carácter provisional a ésta última, que precisará del impulso militar y político para consolidarse. Este proceso es subrayado por Muñoz Camargo con la ordenación de las imágenes tomando como referencia las dos escenas de bautismo, entre las cuales se plantean paralelismos. Si el cuadro del bautismo general (cuadro 9) está precedido de la escena que representa la llegada de los ‘doce apóstoles’ a la Nueva España, arrodillados ante la cruz (cuadro 8), y es seguido del ataque de los religiosos contra los templos idolátricos (cuadro 10), el del bautismo de los cuatro señores (cuadro 33) tiene como antecedente el abrazo con el que Cortés y Xicotencatl zanjaron su alianza militar, junto a la misma milagrosa cruz (cuadro 32), y es seguido de la representación del ataque de los españoles y sus aliados tlaxcaltecas a los cholultecas, refugiados en sus templos (cuadro 36).



Cuadro 8



Cuadro 32



Cuadro 9



Cuadro 33



Cuadro 10



Cuadro 36

Los cuadros que completan la acción de los religiosos en Tlaxcala muestran su faceta más violenta. El fuego purificador devora templos e ídolos (cuadro 10), ropas, libros y atavíos rituales de los sacerdotes idolátricos (cuadro 13) y disidentes, “quemados por pertinaces” (cuadros 11, 12 y 14), subrayando en las leyendas la aquiescencia de los poderes indios<sup>9</sup>. En la parte textual de su obra, Muñoz Camargo señala las ejecuciones de los disidentes<sup>10</sup> y también la prohibición de lo que califica como “abominables usos y costumbres” y “ritos de idolatría”, destacando la poligamia y el concubinato, antítesis de la base del

<sup>9</sup> Textos en español: “[con] el consentimiento de los naturales” (cuadro 10) y “por mandado de Cortés [y] consentimiento y beneplácito de los cuatro señores” (cuadro 14)

<sup>10</sup> “Y, a esta tan santa obra, algunos principales se mostraron duros y pertinaces, que, con haberse bautizado, tornaron a reiterar su gentilidad y antiguo uso de idolatrar: y murieron por ello ahorcados, por mandado de Cortés y por consentimiento de la señoría de Tlaxcala, que fueron los que irán señalados por dibujo” (op. cit. pág., 270).

modelo social europeo, e incide en la condena de los sacrificios humanos, que debían adquirir el carácter simbólico del ritual eucarístico<sup>11</sup>. Además subraya el papel decisivo de estas medidas para impulsar a los indios a aceptar el Cristianismo<sup>12</sup>, persuadidos de que no había otra opción que convertir su miedo en fe. El último paso hacia la plena incorporación en la vida cristiana sería adoptar formas de vida ‘civilizada’, vestir sayos, camisas y zarangüelles, cortar sus largas cabelleras<sup>13</sup> y vivir en una ciudad<sup>14</sup>. Desde ese momento, los tlaxcaltecas pudieron decirse súbditos del rey católico y narrar su historia como leales servidores de la Corona, como conquistadores.



Cuadro 11



Cuadro 13

### 3. Testimonios de la conversión: fray Toribio de Benavente, Motolinía

Si bien la obra de Muñoz Camargo recoge la memoria de los acontecimientos medio siglo después de que acaecieran, fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, esbozó el ambiente de choque y conmoción generalizada vivido en Tlaxcala en estos años como testigo directo<sup>15</sup>. El religioso centró su narración en tres violentos hechos que tuvieron lugar en Tlaxcala entre 1527 y 1529. Dos de ellos, los asesinatos de los tres niños mártires de Tlaxcala, no sólo serían fundamentales en la expansión del Cristianismo en las Indias (a de-

<sup>11</sup> Ibid, pág. 270.

<sup>12</sup> Ibid, cuadro 14.

<sup>13</sup> “y que se quitasen los bragueros que traían y se pusiesen zarangüelles y camisas, y que no anduviesen en carnes, como antes andaban” (Ibid, pág. 270). Referencia gráfica en el cuadro 15.

<sup>14</sup> Ibid, cuadros 16, 17 y 18.

<sup>15</sup> T. de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición a cargo de C. Esteva Fabregas, Madrid, 2001.

cir de los propios religiosos<sup>16</sup>), sino que siguen formando parte del imaginario devoto mexicano<sup>17</sup>. Uno de los factores determinantes de los primeros años de la evangelización fue la coexistencia del nuevo culto cristiano con la religión tradicional. Los sacerdotes indios intentaron contrarrestar la difusión del Evangelio, impulsada finalmente con la ayuda de los jóvenes tlaxcaltecas pupilos y traductores de los franciscanos y, en algunos casos, fervientes defensores de la nueva fe. La acción de los religiosos fue respondida con llamamientos a la población de no abandonar a las deidades tradicionales. En Tlaxcala tuvo lugar uno de los sucesos que mejor ilustra este choque de religiones: el asesinato de un sacerdote idólatra por tres niños indios<sup>18</sup>. El sacerdote lucía en sus vestidos insignias del dios Ometochtli (en el texto Umotochtli), relacionado con el pulque y la ebriedad. Paseando por el mercado de Ocotelulco, seguido de una muchedumbre que lo reverenciaba, el sacerdote se cruzó con unos niños que residían con los franciscanos. Los niños predicaban que aquel no era dios, como decía, sino diablo y animaban a la gente a ignorarlo. El sacerdote manifestó su disgusto amenazando de muerte a los niños, quienes lo retaron y empezaron a apedrearlo hasta darle muerte, con lo que los niños creyeron haber desvelado la falsedad de sus palabras. Según afirma Motolinía, el suceso atrajo a muchos naturales hacia Dios, ¿convencidos o atemorizados?

El caso de Acxotecatl, “uno de los indios más principales de Tlaxcala”, *cacique* de Atlihuetzian<sup>19</sup>, ilustra la complejidad de los primeros años de evangelización. Motolinía refleja en estos hechos la dificultad de erradicar la idolatría y usos tradicionales (como la poligamia), resumida en la afirmación “como tenían cien dioses, querían tener ciento uno”, al descubrir entre los ídolos que iban a destruir la imagen de la Virgen con el Niño y la Cruz. Pero, si atendemos al relato de Muñoz Camargo, también refleja el desconcierto provocado por la imposición del nuevo modelo y el quiebre generacional que significó. Acxotecatl luchó junto a Cortés en la batallas de Cholula, Tepeji y Izúcar<sup>20</sup>. Su estatus hegemónico en la provincia era antiguo y había sido consolidado con el establecimiento de relaciones familiares con la casa de Maxixcatzin, *tlatoani* de Ocotelulco, de quien era yerno. Como otros principales aliados militarmente

<sup>16</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1999, págs. 184-189.

<sup>17</sup> El eco de estos sucesos llega a nosotros a través de la devoción popular a los llamados ‘niños mártires de Tlaxcala’. El papel de Cristóbal, Antonio y Juan en la difusión del Cristianismo en América fue reconocido por la Santa Sede en 1990 con su beatificación, refiriéndose a ellos como “primicias de la evangelización del Nuevo Mundo” o “modelos de pequeños laicos comprometidos y heraldos del Evangelio”. Esto podemos leer en las estampillas que promueven su culto hoy en las iglesias mexicanas.

<sup>18</sup> Op, cit. págs. 265-267.

<sup>19</sup> El término cacique es empleado aquí como sinónimo de noble, o principal. Acxotecatl era un *teutchtli*, propietario de las tierras del lugar llamado Atlihuetzian (hoy Santa María de Atlihuetzian), que formó parte de la cabecera de Tizatlán y quedó situado a pocos kilómetros de la ciudad de Tlaxcala. La narración de los hechos en *Ibid*, págs. 267-272, analizados por Gibson en op. cit., págs. 46-48.

<sup>20</sup> Los méritos y servicios de Acxotecatl en *ibid*, págs. 36-37.

con los españoles, aceptó tempranamente el Cristianismo, o así lo interpretaron los españoles cuando recibió en custodia la imagen de la Virgen de la Conquista que Cortés había regalado a los tlaxcaltecas y que ofreció precisamente a Acxotecatl en reconocimiento de sus servicios a la Corona. La imagen fue puesta en un altar decorado con telas y flores en su casa, e incluso él mismo se encargó de exhibirla en bailes y ceremonias públicas y llevarla en procesión<sup>21</sup>. El principal indio, además, confió a los franciscanos la educación de cuatro de sus hijos, pero ocultó al mayor, seleccionado para ser su sucesor en el *teccalli*<sup>22</sup>, depositario de la herencia de los bienes y las tradiciones familiares. Cuando los religiosos descubrieron el engaño, alertados por sus hermanos menores, bautizaron al niño con el nombre de Cristóbal y lo llevaron al convento, donde “mostró principios de ser buen cristiano, porque de lo que él oía y aprendía enseñaba a los vasallos de su padre”.

Poco después, Cristóbal pasó de las palabras a los hechos, destruyendo las tinajas de “vino” (pulque) y los ídolos de su casa. Acxotecatl, movido por las quejas de los “criados” y los “vasallos” -avergonzados por el comportamiento del niño-, y sobre todo influenciado por Xuchipalozin -una de sus 60 esposas, interesada en favorecer a su hijo-, mató a su primogénito y a la madre de éste. La crueldad del asesinato lo descubrió, a decir de Motolinía, como “un indio de los encarnizados en guerras y envejecido en maldades y pecados”. El crimen fue descubierto cuando un español denunció en México a Acxotecatl. El español, de camino entre Veracruz y México, había pasado por sus tierras y amonestado a uno de sus “vasallos”, que lo denunció ante su señor. Éste fue en busca del español, a quien trató “malamente” y robó. El caso fue puesto a disposición del alguacil residente en Tlaxcala y, dada la preeminencia del acusado, la investigación fue llevada a cabo por un pesquidor procedente de México. El final de este relato expresa la conmoción vivida en la provincia india, inserta en una línea intermedia entre la obligatoriedad de acatar las nuevas pautas sociales y culturales y el deseo de conservar las tradiciones. Acxotecatl fue condenado a la horca. Con sus últimas palabras increpó a los suyos: “¿Esta es Tlaxcala? ¿Y cómo vosotros, tlaxcaltecas, consentís que yo muera, y no sois para quitarme de estos españoles?”. El principal de Atlhuetzian corrió la misma suerte que otros tres destacados capitanes tlaxcaltecas condenados por sus idolatrías<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Este dato no aparece en Motolinía. Gibson remiten a una probanza de 1582 (Ibid, pág. 47). Referido también en A. Martínez Baracs, *Un gobierno indio. Tlaxcala, 1519-1750*, México, FCE, 2008, pág. 112.

<sup>22</sup> Este término nahuatl fue traducido por los españoles como ‘mayorazgo’.

<sup>23</sup> Se trata de Tenamazcuicuiltzin, *cacique* de Tepeyanco y Ocotelulco, quien luchó en Cholula y Tenochtitlán; Cuauhtotouha, *cacique* de Atempan, quien luchó Cholula y relacionado con la construcción de los bergantines de Cortés por ser en su señorío donde se llevó a cabo; y Atltolntzin, presente en la batalla de Chalco. Desconocemos los detalles de estos procesos, trascendiendo sólo el de Acxotecatl por su relación con el martirio de Cristóbalito (Gibson, op. cit., págs. 46-47). De hecho, Muñoz Camargo ya no hace mención a estas ejecuciones.

Es interesante analizar la narración que Muñoz Camargo hace de estos mismos hechos cuando Tlaxcala, a finales del siglo XVI, celebraba ya su plena integración en la Monarquía Hispánica<sup>24</sup>. Muñoz Camargo simplifica los hechos y se aleja de Motolinía en cuestiones que pueden parecer meros detalles pero que a nosotros nos interesa destacar. En primer lugar, centra la atención en la resistencia a abandonar la idolatría y omite el conflicto entre las mujeres de Acxotecatl -referencia a la nocividad de la poligamia-. La omisión parece intencionada si tenemos en cuenta que finalmente será el hijo de Xuchipapalozin, la intrigante esposa, quien se convertirá en titular de Atlhuetzian. Él (o su inmediato sucesor) formaban parte del grupo de poder promotor de la corografía tlaxcalteca, que muestra los datos justos para hacer los puentes convenientes entre el pasado y el presente. Un pasado útil para verificar la virtud del linaje principal de Atlhuetzian, en el que debía converger el servicio militar del padre durante la conquista y el acatamiento religioso de la madre y el hermano, cuya muerte martirial desagrávió otros errores. Por otro lado, el *olvido* de otras esposas, en una sociedad en la que ya estaba arraigada la monogamia, unifica la descendencia de Acxotecatl en una única línea que tiene como punto referencial a Cristobalito y su madre, por defecto, madre de todos los hijos de Acxotecatl. No obstante como vestigio de este imaginario, entre 1795 y 1803, en la parroquia de Atlhuetzian fueron pintados dos grandes lienzos, uno ilustrando la muerte de Cristobalito y el otro retratando a los tres niños mártires, con él en el centro. La iconografía de estos dos lienzos remite a la narración de Motolinía, pero su intencionalidad parece coincidir con la de Muñoz Camargo, ya que la inscripción del lienzo *El martirio de Cristobalito* incide en la filiación del niño mártir: “primogénito del capitán Acxotecatl y de Apalxtzin” y natural de Atlhuetzian<sup>25</sup>. ¿Evocación del esplendor de una nobleza local en ese momento en decadencia?

Por otro lado, Muñoz Camargo reproduce un diálogo entre el devoto Cristobalito y el idólatra Acxotecatl que, a través de la dramatización del enfrentamiento generacional, pretende subrayar la disonancia del modelo nahuatl, invalidado por el modelo hispánico. Cristobalito “como hijo suyo, le rogaba que no viviese en tan gran engaño como éste, porque lo afrentaba y vivía afrentado entre los frailes y siervos de Dios que le habían adoctrinado; y que mirase que era señor y principal en la república y que no diese tan mala cuenta de su persona, y que no le diese lugar a que le perdiese en respeto que le tenía de padre, porque en este caso no le guardaría ningún decoro y que le quemaría los ídolos”. El joven principal representa así a una nueva generación conversa, que desautoriza a sus padres consciente de que la legitimación de sus estatus

<sup>24</sup> Muñoz Camargo, op. cit., págs. 271-272.

<sup>25</sup> J. Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala. La conciencia como imagen sublime*, México, UNAM, 2004, págs. 312-313.

no se encontraba ya en la ley antigua, sino en las nuevas pautas enseñadas por los religiosos -cuyo apelativo de ‘padres’ adquiere pleno sentido-, y que, además, se siente responsable de la difusión, a través del ejemplo, de ese nuevo modelo. Acxotecatl encarna esa ley antigua y es a ella a la que recurre para increpar a su hijo, haciendo referencia a la *tolerancia* religiosa entre los aliados o incluso para con los dominados militares, al preguntarle “-¿Cómo, hijo mío? ¿Engendrerte yo para que me persiguieses y fueses contra mi voluntad? Y, ¿qué te va a ti que yo viva en la ley que yo quisiera y bien me estuviere? ¿Éste es el pago que me das?”. Sus palabras manifiestan además la sorpresa de quienes no dimensionaron que la alianza con los españoles significaría la renuncia a su identidad cultural.

Volviendo a Motolinía, el tercer caso que narra tuvo lugar en 1529, en las periferias de la provincia de Tlaxcala. Dos niños, Juan y Antonio, que acompañaban a fray Bernardino de Minaya, enviados por fray Martín de Valencia a predicar y destruir ídolos por la provincia, fueron asesinados<sup>26</sup>. Los niños fueron asaltados en Tepeaca por orden de varios principales de la zona, molestos por el registro de sus casas y la confiscación y destrucción de sus ídolos. Los asesinos, de nuevo con la intermediación de la justicia de la ciudad de México, fueron ahorcados. Antonio era el nieto heredero de Xicotécatl, *tlatoani* de Tizatlán, lo que da cuenta del grado de implicación de la cúpula tlaxcalteca en el proceso de conversión, con el cual, como hemos ido viendo, muchos de los principales de la provincia no estaban de acuerdo, dando continuidad a una serie de disensiones que afloraron en el grupo hegemónico tlaxcalteca sobre la conveniencia de colaborar con los españoles en su avance contra la Triple Alianza<sup>27</sup>.

Muñoz Camargo añade un suceso semejante, protagonizado por jóvenes naturales de Tepeticpac<sup>28</sup>. De un grupo de tres, uno de ellos fue asesinado por los principales de Tecalco (fuera de los límites de la provincia de Tlaxcala). Muñoz Camargo destaca el hecho de que, a diferencia de los casos expuestos por Motolinía, en éste la justicia española no intervino, alegando que “como en aquella primera edad no se ejecutaba la justicia ni había castigo en los semejantes casos por no alterar a los naturales”, aunque sí hubo reparación por medio de la justicia privada (“se dice que fueron castigados y hechos justicia de ellos.”). Muñoz Camargo puntualiza además que estos violentos ataques no sólo fueron dirigidos contra los jóvenes predicadores, sino también contra los españoles y contra quienes se relacionasen con ellos en general<sup>29</sup>. El historiador mestizo rememora en primera persona un asalto en México hacia 1534, cuando

<sup>26</sup>Benavente, op. cit., págs. 272-274.

<sup>27</sup>Significativamente es en Tizatlán donde más arraigo tiene el culto de los niños mártires.

<sup>28</sup>Muñoz Camargo, op. cit., págs. 273-274.

<sup>29</sup>Ibid, pág. 274.

caminaba junto a otros muchachos -indios e hijos de españoles- por uno de los barrios de naturales de la ciudad de México, que se saldó con el secuestro de uno de sus compañeros, señalando que los que describe como “indios embijados”<sup>30</sup>, “hurtaban [a] todos los que podían para comérselos o para tornarlos indios”. Los españoles, o quienes vestían como ellos, eran asaltados en los caminos y frecuentemente insultados con el apelativo de “cristianos”<sup>31</sup>, sobre todo en las regiones más aisladas y poco hispanizadas (Guatemala, Chiapas, Honduras y Nicaragua). Se trató de la respuesta de una parte de los naturales a la violenta sacudida del discurso de los dominadores.

Sin embargo, para la mayoría de la población india las escenas de las ejecuciones y la destrucción de los símbolos de las creencias tradicionales debieron de tener un efecto disuasivo y poco a poco fue asumiendo las nuevas pautas como inevitables<sup>32</sup>. Fray Martín de Valencia justificó ante Carlos V -quien había reprobado sus métodos- la actuación de los franciscanos por la urgencia de las circunstancias: “(...) entre gente dada a tan abominables ritos y estando con aquel rencor y enemistad que de la guerra les quedó”, y aseguró seguir el criterio evangélico: “(...) honestamente predicábamos con la represión que nos parecía conforme a la doctrina de San Pablo”<sup>33</sup>.

#### 4. Hacedores de la conversión: fray Martín de Valencia

Fray Martín de Valencia había llegado a la Nueva España en 1524, después de una larga y tortuosa trayectoria como religioso, que, según narra Motolinía, comenzó con una etapa ascética en Santa María del Hoyo (provincia franciscana de Santiago)<sup>34</sup>. El resto de su vida estuvo marcada por la –recipro-

<sup>30</sup> Este calificativo puede ser despectivo o meramente descriptivo. Podría hacer referencia tanto a que estos indios fueran sucios, embarrados, tal y como se usa el término ‘embijado’ en México actualmente, lo que identificaría a los asaltantes con sectores marginales de la población. Por otro lado, podría aludir a que éstos fueran caracterizados con la cara, el cuerpo, las ropas o el cabello teñidos de rojo, de donde procede el término en relación a la costumbre de algunos indios de usar el fruto de la bija para hacer tintes corporales. El primero, pues, desviaría los asaltos hacia el vandalismo, mientras que el segundo remitiría a una resistencia cultura manifiesta.

<sup>31</sup> “Y, en aquella sazón, los llamaban ‘cristianos’, hasta que los frailes les mandaron que no los llamasen ‘cristianos’ porque también lo eran ellos, sino que los llamasen ‘españoles’ o ‘castiltecas’, que quiere decir como si los llamasen ‘castellanos’. Y, con todo esto, los llaman ‘cristianos’” (Ibid, pág. 274).

<sup>32</sup> Zapata y Mendoza, cronista y cacique tlaxcalteca, a principios del siglo XVII, subraya en varias ocasiones cómo las ejecuciones de los *tlatoque* impulsaron al resto de la población a acatar el bautismo masivo, que iba antecedido o seguido (según los casos) de la catequesis. Citado por Martínez Baracs, op. cit., pág. 120.

<sup>33</sup> Carta de fray Martín de Valencia al emperador, Tehuantepec, 18 de enero de 1533, Archivo Histórico Nacional (Madrid), Diversos, 22, n. 16.

<sup>34</sup> “Vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Toribio de Benavente”, en *Santuario del Sacramente, lo que se ha escrito acerca de él desde el siglo XVI hasta el presente: comienza con la vida del V. Fr. Martín de Valencia por el P. Fr. Toribio de Benavente o Motolinía*, publicado y anotado por F. Hipólito Vera, Amecamecas, México, 1888, págs. 5-22 (consulta digital en <http://cdigital.dgb.uanl>).

ca-persecución del Diablo y por el Amor. En varias ocasiones la penitencia lo llevó al borde de la muerte, experiencia que fue interpretada por el franciscano como una lucha con el demonio, quien debilitaba su cuerpo para hacer tambalear su mente. Mientras que sus sentimientos fraternales le impulsaron “a desear padecer el martirio, y pasar entre los infieles a los [que] convertir y predicar”<sup>35</sup>. Obcecado con esta idea de servicio, ayunó, veló e hizo todo tipo de sacrificios. Una noche de maitines tuvo lugar un evento que desvela hasta qué punto las obras de fray Martín estuvieron guiadas por su obsesiones. Escuchó la voz de Dios recitándole el salmo *Eripe me de inimicis meis*, que identificó con una profecía. Al poco fue invitado a dictar las lecciones “y se levantó y las comenzó a decir, y las mismas lecciones, que eran del profeta Isaías y hacían a su propósito, levantábanle más y más su espíritu, tanto, que estándolas leyendo al púlpito vio en espíritu muy gran muchedumbre de ánimas de infieles que se convertían y venían a la fe y bautismo”<sup>36</sup>. Fuera de sí por el gozo de la visión empezó a proferir alabanzas a Cristo, por lo que los frailes temieron que estuviera perdiendo la razón, y lo llevaron a la celda. Al cabo volvió en sí para ver de nuevo su visión y convencerse de que Dios le llamaba para llevar la fe en Jesucristo a los infieles. Confiado de que su misión se encontraba entre los musulmanes, se mortificó y solicitó a sus superiores ir al Norte de África en tres ocasiones.

Mientras esperaba respuesta afirmativa conoció a fray Juan de Guadalupe, famoso por la rigidez de sus métodos, lo que le había puesto en el ojo del huracán de los conflictos internos de la Orden Franciscana, en pleno proceso de reforma. Fray Martín de Valencia se unió a él y al grupo que lo acompañaba y se refugiaron en una isla entre el Tajo y el Guadiana. Tras el fin de los conflictos, fundaron la provincia de la Piedad en Portugal y cuatro casas más en Castilla. Después regresó a la provincia de Santiago donde fundó el monasterio de Santa María del Berrocal, en Belvis (Ávila). Allí predicó con gran fama en la zona. Sin embargo no estaba tranquilo esperando poder andar el camino que Dios le había marcado. Acudió al consejo de la beata del Barco de Ávila, quien le recomendó paciencia. Hacia 1516, de las cuatro casas fundadas por fray Martín de Valencia y fray Juan de Guadalupe, junto a siete que cedió la provincia de Santiago, surgió la custodia de San Gabriel. Aquel mismo año el conde de Feria pidió el traslado de fray Martín de Valencia a San Onofre de la Lapa (Badajoz) “por la fama de su santidad para su consolación”<sup>37</sup>. Su misión terrenal fue mediar, con éxito, en la fuerte disputa entre la casa de Feria y la casa de Pliego. En agosto de 1518 fue nombrado provincial de San Gabriel, de

---

mx/la/1080026570/1080026570.html, última visita 15 de agosto de 2008).

<sup>35</sup> *Ibid*, pág. 8.

<sup>36</sup> *Ibid*, pág. 9.

<sup>37</sup> *Ibid*, pág. 12.

donde saldrán gran parte de los primeros franciscanos que arribaron a la Nueva España en las décadas siguientes. Fray Martín ocupó el cargo hasta 1523, cuando el ministro general de los franciscanos, fray Francisco de los Ángeles, tras visitar la provincia, le rogó que fuera a las Indias. Recordando las palabras de la beata, aceptó: había llegado su momento.

Fray Martín de Valencia tenía entonces cincuenta años y encontró todo tipo de cortapisas para llevar a la realidad lo que en otras ocasiones se le había presentado como visiones. Tuvo especial dificultad para aprender la lengua, lo que le impidió predicar; aprendió sólo algunos vocablos básicos para enseñar a los niños. No creyó que su misión tuviera como límite geográfico el territorio americano, por lo que promovió, junto al arzobispo Zumárraga y fray Domingo de Betanzos, dos expediciones a la China, sin resultados. Tras diez años en las Indias murió. Poco antes se había retirado a San Luis de Tlalmanalco, a los pies del Popocatepetl. Sus restos estuvieron desaparecidos durante dos décadas, robados y utilizados como reliquias por los indios. Recuperados, fueron depositados en la cueva de Amecamecas, donde los indios acudían a rezar y pedir al que atribuían milagros y consideraban santo.

La vida de fray Martín de Valencia se envuelve en un aura de misticismo que sus hermanos de hábito elevaron a la santidad. Su liderazgo en la primera evangelización novohispana es indudable y su influencia posterior también. Sin embargo, no podemos separar por completo sus actividades en las Indias con su trayectoria vital anterior. La dificultad para aprender la lengua de los naturales fue muy frecuente entre los primeros predicadores, que vieron frustrada su misión de transmitir la palabra de Dios<sup>38</sup>. Este problema de comunicación podría estar en el origen de la decisión de fray Martín de desarrollar un mensaje explícito de condena de la tradición prehispánica, basado en el impacto visual, creación y destrucción de la materialidad, que permitiera sortear los malentendidos de una oralidad ilegible. El recurso a la violencia podría ser interpretado así como una hipérbole del lenguaje gestual que caracterizó la comunicación de los primeros europeos con los naturales. A su llegada a América, aquellos reconocieron en muchas de las manifestaciones culturales nahuatl (en la danza principalmente) la gesticulación que la tradición medieval clasificaba como exagerada, grosera e incluso herética, lo que favoreció la comunicación, pero a la vez creó un *a priori* en la valoración de las nuevas sociedades<sup>39</sup>. Por otro lado, sus acciones contra la idolatría de los indios parecen dibujar, no tanto un plan de conquista espiritual específico, sino una línea continua con sus luchas internas contra el demonio y con la guerra santa contra el infiel en la que había

<sup>38</sup> Ricard, op. cit. págs. 127-128.

<sup>39</sup> Detalles sobre este tema en P. Moffitt Watts, "Pictures, gestures, hieroglyphs: 'mute eloquence' in sixteenth-century Mexico", E. G. Gray y N. Fiering, *The language encounter in the Americas, 1492-1800: a collection of essays*, New York, Berghahn Books, 2000, págs. 81-100.

trascendido gran parte de su vida, cuando los Reyes Católicos consolidaban su poder expulsando a los poderes musulmanes de la Península Ibérica y, poco después, Castilla iniciaba la conquista para la Cristiandad del Norte de África. Quizás fray Martín de Valencia tomó sus decisiones guiado por el éxito de otro franciscano, Francisco Jiménez de Cisneros, quien había ordenado la quema de libros árabes y la ejecución de nobles nazaríes para consolidar la cristianización de los *helches* en la Granada de finales del siglo XV.

## 5. El reverso del espejo: la fe ensalzada

En contraste con los últimos años de la década de 1520, los de la década de 1530 destacarán por las contundentes manifestaciones de una espiritualidad creciente. La ciudad de Tlaxcala se convirtió en el epicentro de este fervor religioso en la provincia india. Las diferencias entre una etapa y otra es marcada por el arco que hay entre la célebre afirmación de Motolinía sobre la resistente idolatría de los indios: “como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”, y las escenas con las que cierra su *Historia de los indios de la Nueva España*<sup>40</sup>: los indios, avergonzados, o temerosos, desentierran sus antiguos ídolos “con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios”, que habían escondido en los primeros años de la conquista, confiados en la marcha de los españoles y la recuperación de su cotidianidad. Pasado el tiempo, confirmada la nueva realidad y asediados por los religiosos, los indios prefirieron dejar perder los vestigios de su antigua religión. Los ídolos se pudrieron bajo tierra, y los que sabían de su escondite murieron. En los años de mayor exaltación religiosa, a finales de la década de 1530, el rescate de los ídolos dejó de ser una de las facetas de la lucha contra la idolatría para serlo de la búsqueda de tesoros por los pobladores españoles<sup>41</sup>. Así, Motolinía afirma optimista que “algunos indios fueron tan atormentados, que en realidad de verdad hicieron ídolos de nuevo, y los dieron porque los dejasen de maltratar (...), que tienen los ídolos tan olvidados como si hubiera cien años que hubieran pasado”.

Otros acudieron a los religiosos para liberar sus almas. Fue el caso de don Gonzalo Tecpanecatl, quien, junto a la titularidad de la cabecera de Tepeticpac, había heredado de sus antepasados la custodia de las cenizas de Camaxtle, dios principal del panteón tlaxcalteca<sup>42</sup>. Convencido de que todos sus infortunios se debían a la presencia demoníaca que representaban estas reliquias, pidió a uno de los religiosos que le exorcizara. Las cenizas fueron destruidas y el cacique, después de expiar sus culpas, murió rezando, arrodillado ante la imagen maria-

<sup>40</sup>Benavente, op. cit., , págs. 297-299.

<sup>41</sup>Sobre este tema destacamos el trabajo en curso de Byrom Hamman, expuesto en “La política de la conversión en el siglo XVI: Valencia y Nueva España” (conferencia ofrecida en Murcia en mayo de 2009).

<sup>42</sup>Muñoz Camargo, op. cit., págs. 270-271.

na del hospital de la Anunciación de Tlaxcala. Estos hechos tuvieron lugar en 1545, que de este modo se convierte en fecha referencial en la consolidación del proceso de cristianización-hispanización de esta república novohispana, al ser tanto la fecha de la fundación de su gobierno indio -con la promulgación de las ordenanzas municipales de la capital- como la de la derogación, con la desaparición del vestigio idólatra, de la antigua religión.

La religiosidad tradicional de los naturales había sido canalizada por los franciscanos hacia las prácticas cristianas y la cotidianidad tlaxcalteca fue salpicada por procesiones, representaciones sacras, obras de caridad, actos de autoflagelación, actuaciones musicales, e incluso apariciones y todo tipo de visiones sobrenaturales<sup>43</sup>. Los religiosos excluyeron de la destrucción aquellos elementos de la cultura náhuatl que bien no pudieron ser extraídos de forma radical o bien permitían crear una correspondencia entre el modelo cristiano y el modelo prehispánico. Esto llevó consigo numerosos equívocos y ambigüedades, pero a largo plazo permitió el olvido de los factores divergentes y la consolidación de un Cristianismo *particular*<sup>44</sup>. En ocasiones la ambigüedad que favoreció la transición cultural también jugó en contra de los propios fines de los religiosos, pues permitió a muchos solapar durante décadas sus creencias idólatras con las formas cristianas. Muñoz Camargo da un dato para Tlaxcala: en 1576 numerosos principales tlaxcaltecas de avanzada edad pusieron fin a su larga resistencia encubierta y aceptaron ser bautizados<sup>45</sup>.

En la interfase entre el tiempo de la idolatría y el auge de la nueva fe se había desarrollado el debate sobre la idoneidad de los indios para asimilar la doctrina cristiana. En 1533 había llegado a México la noticia de que fray Domingo de Betanzos había declarado ante el Consejo de Indias que los naturales carecían de esta capacidad, siendo bestias y estando sentenciados a desaparecer por sus grandes pecados. El parecer de Betanzos no sólo arremetía contra la validez de los bautizos masivos que estaban caracterizando la expansión del Cristianismo en esos momentos, sino que fundamentó la restauración, en 1534, de la esclavitud de los indios, que había sido abolida en 1530. El que Vitoria escribiera sobre este tema en 1532 parece confirmar que a partir de 1531 estas

<sup>43</sup> Gibson, op. cit., págs. 48-50.

<sup>44</sup> S. Alberro, "Acerca de la primera evangelización de México. Estrategias y contextos. Una modesta revisión", Gabriela Ramos (coord.), *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1994, pág. 27.

<sup>45</sup> "Muchos de ellos estuvieron endurecidos y muy rebeldes en su conversión: porque ahora en nuestros tiempos, que fue en el año de 1576, muchos principales viejos pidieron el agua del bautismo, que de empacho no se habían querido bautizar, los cuales habían quedado de aquellos que habían sido pertinaces en dejar los ídolos. Y, como después veían que toda la gente de la tierra venía a conversión, después, de pura vergüenza, como eran principales, no se atrevían a venir: hasta este dicho año, habiendo sido alcaldes y regidores, y gobernando esta república, y estando casado y velados en faz de la Santa Madre Iglesia, y confesando y comulgando cada un año, lo cual vimos por vista de ojos. Fue Nuestro Señor servido que, después, acabaron bien y murieron católicamente como cristianos" (Muñoz Camargo, op. cit., págs. 251-252).

ideas empezaron a circular con fuerza por la Península.

En este contexto de controversia, el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés escribió la famosa carta en la que no sólo defendió las capacidades intelectuales de los indios, sino que las puso por encima de las de los españoles. Escrita entre 1535 y 1537 y dirigida al Papa Paulo III, inspiró la bula *Sublimis Deus*, publicada en junio de 1537, en la que recordaba que “el hombre está hecho de una manera y naturaleza tales, que le permitan recibir la fe de Cristo y que, quien quiera que esté dotado de humana naturaleza, es capaz de recibir dicha fe”<sup>46</sup>. Con esta bula la Santa Sede repudiaba la esclavitud de los paganos y declaraba que “estos indios, así como las otras naciones, deberán ser atraídos a la fe dicha de Cristo mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante el ejemplo de buenas costumbres”. La bula y todos los pareceres a favor de la consideración de los indios como buenos cristianos y vasallos del rey de España, impulsaron medidas protectoras que tuvieron su mayor expresión en las Leyes Nuevas de 1542-1543.

## 6. A modo de conclusión

En este texto hemos incidido en la conversión religiosa como el trasfondo del complejo proceso de adaptación de los naturales americanos a las pautas de comportamiento y pensamiento exigidas por el rey católico a sus súbditos. Sin embargo, esta adhesión a la Monarquía fue posible, además de por la coerción, por la permisón de la Corona ante las particularidades de cada uno de sus territorios (aquellas no incompatibles con sus fundamentos)<sup>47</sup>. Como consecuencia, este proceso fue largo, podríamos decir inconcluso, continuo durante las tres centurias de dominación hispánica, tras la cual se impusieron otros discursos y modelos que configuraron los nuevos estados-nación latinoamericanos. Así, la *imperfeción* de la conversión americana fue en realidad la manifestación de la dinámica de dominación de la Monarquía Hispánica, heterogénea y cambiante, a pesar de su suscripción al ideal de la universalización.

---

<sup>46</sup>Tanto la carta de fray Julián Garcés como la bula de Paulo III han sido traducidas, publicadas y comentadas en R. Acuña, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM, 1995, págs. 1-42 y apéndice I, págs. LV-LVII.

<sup>47</sup>Esta idea ha sido desarrollada recientemente por José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini en “Monarchy as conquest: violence, social opportunity, and political stability in the establishment of the Hispanic Monarchy”, *The Journal of Modern History*, vol. 81, n° 3 (septiembre 2009), págs. 501-536.