

¿INSERTOS EN LA "HISTORIA SAGRADA"?
RESPUESTA Y REACOMODO DE LOS MESOAMERICANOS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

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

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

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

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

mesoamericanos son vistos allí como adoradores del Demonio e idólatras empedernidos, sacrificadores de hombres, antropófagos, sodomitas, que norman su existencia en todos sus momentos en función de cómputos calendáricos basados en una astrología diabólica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La liturgia del "teatro misional"

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

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

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

Si bien algunas representaciones y otras formas de fiesta, como las de la Pascua Florida y la Navidad pudieron atraer a los mesoamericanos, no ocurrió lo mismo con las que versaban sobre otros temas de un campo semántico tan extraño a ellos. Esas debieron resultarles incomprensibles y aun en ocasiones antipáticas o

espantosas. Se abre aquí una gama de posibles investigaciones sobre las distintas recepciones que tuvieron o pudieron tener las puestas en escena de obras en náhuatl como el "Auto del Juicio Final", en que se ve cómo los condenados son llevados al infierno, representado en el barrio de Tlatelolco en la ciudad de México a partir de 1533, es decir sólo doce años después de la victoria de Hernán Cortés sobre los mexicas.

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

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

Sobre las reacciones de los mesoamericanos ante estas y otras representaciones, hay información proporcionada por cronistas

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

españoles y también indígenas. Por ejemplo, el franciscano Toribio de Benavente Motolinía, estusiasmado expresó:

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

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

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

Respecto del tiempo concedido a los hombres para hacer merecimientos —y este era un concepto que tenía cierto paralelismo con el mesoamericano de *tlamacehualiztli*, “acción de merecer”— se

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

⁴ Diego Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtehuanitzin, *Séptima relación*, manuscrito mexicano núm. 220, Biblioteca Nacional, París, fol. 20.

les hacía ver que el mundo llegaría a su término, de modo parecido a lo que ellos mismos habían creído sobre el acabamiento de su Sol y edad cósmica. La muerte de cada individuo se evocaba en las actuaciones dramáticas y, de modo más dramático aún, en el juicio final, tema del "auto" o representación que muchas veces se puso ante los ojos asombrados y aterrados de los indios.

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

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

Supervivencia de lo antiguo y acomodo en lo nuevo

Describen varios frailes cronistas cómo participaron desde un principio los indios en la traducción y aun redacción de los textos, "libretos", del teatro misional. Asimismo expresan con detalle cómo tenían también a su cargo disponer la "escenografía" de las representaciones. Formaban para ello, como lo hacían en sus antiguas celebraciones, pequeños bosques con árboles que para ello disponían, así como montículos en los que ponían flores y animales,

venados, liebres, conejos, culebras y variadas aves y aun ocelotes y tigrillos. Se ataviaban los actores con los aderezos que creían convenir a sus respectivos papeles pero buscando a la vez la presencia de otros al modo antiguo con sus penachos, arcos, flechas, lanzas y escudos. Se valían también de los instrumentos musicales que habían tocado desde siempre, como tambores *huehuetl*, resonadores *teponaztli*, flautas, caracoles, caparazones de tortuga, sonajas, pitos y otros. Con tal conjunto de aderezos e instrumentos acompañaban los cantos y bailes que eran parte inseparable de las representaciones.

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

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

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

La muerte del obispo tres años después de tal prohibición, hizo que florecieran de nuevo las que había tenido como “danzas profanas y representaciones poco honestas”. Más aún, con tenacidad que resulta admirable, los mesoamericanos volvieron una y otra vez, no sólo a introducir lo suyo en el teatro misional, sino a revivir esas

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

otras actuaciones con cantos y bailes en las que su historia, humana y divina, se reactualizaban. Poco tiempo transcurrió, sin embargo, para que, en 1555, el Primer Concilio Mexicano, presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, volviera a prohibir formalmente cualesquier formas de actuaciones en las que se introdujera —ni como entremeses— danzas y cantos al modo de la gentilidad. Los indígenas, sin embargo, encontraron formas de mantener vivo lo suyo, según lo denunciaron varios cronistas. El dominico Diego Durán, en la segunda mitad del siglo XVI, habla de esto en varios lugares de su *Historia*:

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

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

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

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

con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abajando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines cuando dicen Dios.⁷

Una referencia más daré acerca de la supervivencia de los viejos cantares, danzas y otras formas de actuación que, sagazmente encubiertas o interpoladas, fueron sin embargo detectadas por algunos frailes. Fray Bernardino de Sahagún, que tanto había inquirido en la cultura de los pueblos nahuas, en el prólogo a su *Psalmodia Christiana*, publicada en México en 1583 pero escrita varios años antes, nos ilustra sobre lo que sabía a propósito de las fiestas y representaciones en las que, ya bautizados, tomaban parte los indios:

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

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

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

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

Pero en otras parte, y en las más, porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas [*tecpantli*, palacio o casa de los

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

señores], lo cual pone alta sospecha en la sinceridad de su fe cristiana. Porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan obscuro que no hay quien bien los pueda entender, sino ellos solos. Y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para ésto y no los quieren dejar.

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

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

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

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

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

Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, Francisco Quetzaláyotl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua,

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

Juan Totócoc y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas de garza, todo pertenencia de Aztahuacan, el lugar de las garzas.

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

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

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

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

Es cierto que, con la invasión española, la herencia de los vencidos

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

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

¹¹ *Ibid.*, p. 529.

llegó a ser "una red hecha de agujeros".¹² Ya sin flechas ni escudos, impotentes para ofrecer resistencia, tuvieron que escuchar una y otra vez que todo aquéllo en que habían creído y adorado era falso y además invención del enemigo del género humano, el Demonio.¹³ Por ello se les obligó a destruir con sus propias manos sus antiguos templos, entregar sus libros de pinturas y signos glíficos, hacer añicos las imágenes de sus dioses, y poner en manos de otros a sus hijos para que les enseñaran lo que era el bien, así como la verdadera historia. Era ésta la única que hablaba de las relaciones del Dios verdadero con los seres humanos y hacía ver también cómo terminaría el mundo con un juicio universal en el que el Bien triunfaría para siempre. Aceptar esto era doblemente difícil sino no es que imposible para los mesoamericanos. Por una parte, las creencias de los vencedores les resultaban incomprensibles. Por otra, aceptarlas implicaba renunciar a lo propio, a aquéllo que había sido luz y guía de generaciones innumerables.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es importante recordar asimismo que el teatro misional propiamente dicho, es decir tal como lo habían concebido e implantado los frailes, sobre todo franciscanos, aunque no desapareció del todo, entró en decadencia durante el primer tercio del siglo XVII.

¹⁵ *Ibid.*, p. 171-175.

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

Influyó en esto el hecho de la entrega de sus centros misionales a los clérigos seculares que los transformaron en parroquias como las que existían para los españoles.

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

Por otra parte, perduraron e incluso se enriquecieron las actuaciones y cantos concebidos como "entremeses". Ya vimos, al citar el *Diario* del indio Juan Bautista, que mucho de lo antiguo se conservaba, incluso danzas, cantares, vestuarios y representaciones de viejos aconteceres, mezclados a veces con hechos tocantes a la Conquista o a los enfrentamientos de Santiago con los moros, los turcos y en general "los malos". Hubo incluso indígenas, como Agustín de la Fuente asiduo auxiliar de los franciscanos en Tlatelolco, que puso por escrito a principios del siglo XVII "tres libros de comedias" en náhuatl.¹⁷ Y, de fecha muy posterior, 1685, consta que un cura tlaxcalteca, Manuel de los Santos y Salazar, escribió otra obra de teatro en la que aparece nada menos que el emperador Constantino enfrentándose a Mictlantecuhtli, el Señor de los muertos, según las antiguas creencias mesoamericanas.¹⁸

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

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

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

si se las compara con la “visión” e “historia” oficiales o mayoritariamente prevalentes en el país o en sus respectivas regiones.

Muestras en el hilo del reacomodo

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

He mencionado ya algunas de las ideas centrales que —adaptadas o reacomodadas en función de las antiguas creencias y visión del mundo— sobrevivieron a la paulatina extinción del teatro misional. Esas ideas son perceptibles de modo muy especial precisamente en las manifestaciones públicas de la fiesta, tanto a lo largo del periodo colonial como en el independiente de México, hasta la actualidad. Entiendo aquí el concepto de fiesta en su sentido más amplio. Abarca éste las representaciones populares con música, danzas y cantos al aire libre y a veces también en algunos recintos tenidos como sagrados, como las iglesias y conventos cristianos. Asimismo, esas ideas y actitudes que revelan un reacomodo en las imágenes del Yo y los Otros y en la concepción de la propia historia, pueden identificarse en la narrativa y los cantos o poemas que conservan las comunidades a través de la oralidad.

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

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

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

Después de la Conquista innumerables veces contemplaron los indios cómo sus nuevos señores hacían pedazos las figuras de sus dioses. Estos, a pesar de todo, no iban a quedar en el olvido. Para comprender lo que entonces ocurrió importa tomar en cuenta un hecho relacionado con las concepciones que los mesoamericanos prehispánicos se habían forjado acerca de los atributos y rasgos de los seres que adoraban. De ello dan testimonio las efigies divinas, pintadas en los muros de sus antiguos templos, en sus códices o libros y en esculturas de barro, metal o piedra. Podría decirse que las deidades mesoamericanas que allí se ven no son unívocas sino que comparten muchas veces sus atributos con otras dentro del mismo panteón e incluso apropiándose en ocasiones de elementos y formas de advocación pertinentes a los dioses de otros pueblos.¹⁹

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

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

enseñanzas doctrinales de los frailes y también, con gran fuerza, por obra de las representaciones del teatro misional.

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

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

Las creencias poco a poco convergieron. Los mesoamericanos reinterpretaron de acuerdo con su pensamiento el dogma cristiano. Marchaban al cerro donde se adoraba a Tonantzin que comenzó a llamarse Guadalupe. Y también iban a los santuarios de Jesús, el Cristo sangrante, que se sacrificó hasta la muerte, como lo habían hecho los dioses —todos teofanías de Totahtzin, Nuestro Padre— allá en un Teotihuacan primordial para hacer merecimiento y con su sangre dar nueva vida al mundo y a los seres humanos.

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

A veces en convivencia con los rituales litúrgicos de la Iglesia y otras en paralelo y por iniciativa propia, los mesoamericanos de grupos étnicos distintos —nahuas, otomíes, tarascos, totonacos, huastecos, mixtecos, zapotecos, tzeltales, tzotziles y otros muchos— desarrollaron su ciclo sagrado de fiestas en torno a lo que algunos consideran ser una reinterpretación suya del cristianismo, y otros un sincretismo o velada perduración de las creencias ancestrales. En

ese ciclo sagrado, como en la Mesoamérica prehispánica, hay tiempos y lugares en los que —a lo largo del año— se celebran la adoración y la fiesta que fortalecen el sentido de identidad y de orientación de la vida comunitaria y personal.

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

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

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

También momentos estelares son las celebraciones que en torno a Nuestro Padre Jesús reactualizan su nacimiento y sobre todo

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

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

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

Allí, igual que en otros lugares a los que acuden multitudes en peregrinación —como al santuario del Santo Cristo de Chalma (Edo. de México) o al Señor de las Misericordias de Yancuictlalpan en San Pedro Atocpan (Distrito Federal)—, se busca hacer merecimiento, *tlamacehualiztli*, para enderezar el propio destino y compensar con la sangre del auto-sacrificio los desvíos que afectan en última instancia al orden universal, dispuesto por Tonantzin, Nuestra Madre, Totahtzin, Nuestro Padre.

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

Al rico ciclo de las danzas de la Conquista, algunas de gran

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

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

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

A modo de conclusión

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

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

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

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

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

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

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

Los campos de su acción incluyen el rescate de la tradición oral, la revitalización del universo de sus fiestas, la enseñanza escolar en sus propias lenguas, la creación de una *Yancuic Tlahtolli*, Nueva Palabra, riqueza de su moderna expresión literaria. En ésta hay creaciones no sospechadas, nutridas en las antiguas raíces, en las que ellos repiensen en el presente, a la luz de su pasado, aquello que buscan. Citaré una sola muestra de esta literatura, debida a un maestro normalista nahua, Natalio Hernández Xocoyotzin que, junto con otros, ha inducido a diversas instancias del Estado mexicano a prestar su apoyo a la formación de escritores nativos —algunos autores de piezas teatrales— así como al fomento de sus lenguas y difusión de sus creaciones. Con imágenes que apuntan al descubrimiento de alguien, buscado en vano a través de los siglos en el gran escenario de la vida de los mesoamericanos, nos dice:

Algunas veces siento
que los indios esperamos
a un hombre que todo lo puede,
que todo lo sabe,
y que habrá de salvarnos.

Pero ese hombre que todo lo puede,
que todo lo sabe,
nunca llegará
porque se encuentra entre nosotros,
vive a nuestro lado,
aún duerme,
comienza ya a despertar.²³

El moderno poeta nahua habla de ese hombre que es primer actor en el drama que entreteje el duro transcurrir de la vida de su pueblo. Redescubrirlo lleva a ver que dicho hombre siempre ha existido y se halla en el corazón de la comunidad. Ha estado presente, aunque desapercibido, en todo lo que hizo posible que los indios no desaparecieran, absorbidos por los Otros o simplemente desfallecidos. El universo de la fiesta, baile, cantares y música en que tantas veces se evocaron las raíces, lo mantuvo vivo, adormecido en ocasiones, como para escapar así del sufrimiento. Pero ahora, la poesía, que es flor y canto, nos dice que el primer actor comienza ya a despertar.

²³ Natalio Hernández Xocoyotzin, *Xochicoscatl, Collar de flores*, México, Editorial Kalpulli, 1985, p. 44-45.

