

**Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc**

**Salvador Velazco  
Claremont McKenna College**

**"Documento para ser leído en la Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos a celebrarse del 24 al 26 de septiembre de 1998 en el Palmer House Hilton Hotel en la ciudad de Chicago"**

En el México colonial surgió un grupo de historiadores (miembros de la nobleza indígena o sus descendientes "mestizos") que ha escapado en gran medida a la atención de los estudios literarios coloniales. He estudiado en el presente trabajo a tres de ellos: Fernando de Alva Ixtlilxochitl (Texcoco), Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala) y Hernando Alvarado Tezozomoc (México-Tenochtitlan).<sup>1</sup> Más que ver los textos de estos autores como canteras de donde extraer datos sobre la historia antigua de Anahuac, he preferido determinar la relación entre el sujeto de la comprensión y su reconstrucción historiográfica. ¿Quién reconstruye tal o cual visión de Anahuac y por qué? ¿Cuál espacio de enunciación construye el sujeto historiográfico? ¿Cómo y por qué se produce una etnicidad emergente en el contexto del régimen colonial? Estas preguntas, fundamentalmente, dirigieron la presente investigación. Por ello, señalé la necesidad de superar una de las más socorridas opiniones de la crítica hoy en día que postula los trabajos de estos autores como crónicas "mestizas" (Garibay [1953-1954] 1971; Lienhard 1983). Ciertamente, hay elementos para intentar una configuración tipológica de esta naturaleza. Los textos de estos autores están estructurados sobre la base de una mezcla de elementos de la tradición indígena y la occidental. De esta manera, al hablarse de crónica "mestiza" se hace honor a la etimología del vocablo "mestizo" que se deriva de 'Misticius' y que significa precisamente 'mezclar' (Corominas 1973, 393). Sin embargo, al decir que son "mestizos" por el modo de producción de sus discursos historiográficos se escamotea el sentido político e ideológico de las obras históricas de estos autores.

Además, el concepto de "mestizaje" está políticamente muy marcado en el contexto latinoamericano porque con él se trata de unificar artificialmente diferentes grupos étnicos como parte de un proyecto de integración nacional promovido por las élites de poder. La noción de "mestizaje" para explicar la realidad multicultural de América privilegia una posición etnocentrista porque se disimula con esta engañosa noción el desplazamiento más radical de las formas culturales indígenas en aras de la occidentalización (Klor de Alva 1992, 1995). Consecuentemente, propuse que en lugar de hablar de "crónicas mestizas" hablemos de la

---

<sup>1</sup> Este trabajo resume parte de la temática desarrollada en mi tesis doctoral presentada en la Universidad de Michigan. Véase Velazco (1996).

construcción de un espacio de enunciación desde donde el sujeto historiográfico pronuncia un discurso transcultural. Entra en juego en la construcción de este espacio de enunciación la situación étnica y cultural del sujeto de la comprensión: su sexo, con cuál grupo étnico se identifica, a qué clase social pertenece, para qué escribe o habla, en cuál subjetividad se afilia (Mignolo 1995, 1-25; 315-334).<sup>2</sup> Un discurso transcultural es aquel que se construye para entablar un diálogo con el colonizador y sus modelos discursivos no tanto para resistir la dominación o ratificarla como para engancharse en un proceso de negociación cultural (Pratt 1992, 6-7); es un espacio discursivo articulado por el sujeto historiográfico que se encuentra entre dos tradiciones culturales, que está nepantla ("en medio") entre Europa y Anahuac y por lo tanto tiene que negociar el legado cultural que hereda del mundo indígena con las nuevas formas culturales que España impone en la situación colonial. Sin embargo, cuando hablo de nepantlismo no debe pensarse en un armonioso sincretismo cultural.<sup>3</sup> Debe entenderse la idea de estar nepantla como un desplazamiento entre diferentes campos culturales (Mesamérica y Europa); es un estado dinámico y cambiante, una reconstrucción de fronteras culturales e ideológicas; es un espacio de conflicto y escisión, de ruptura y continuidad.

Pasemos a continuación a examinar los proyectos historiográficos de los autores aquí estudiados. Me interesará, más que el enfoque que inquiere sobre la verdad "objetiva" de la realidad del mundo antiguo de México y de la postconquista, ver la "reconstrucción" que hacen estos sujetos historiográficos de esa realidad para insertarla en el marco de la sociedad colonial. En especial, me interesa analizar la relación entre la etnicidad de estos cronistas y sus discursos historiográficos. Estos escritores, como se verá, nos ilustran sobre una etnicidad que se "produce" como parte del proceso colonial y en respuesta a la necesidad de incorporar la tradición

---

<sup>2</sup> Walter Mignolo concibe la "semiosis colonial" como un emergente campo de estudios que vendría a remplazar al que comprende a la "literatura" colonial (preocupado éste sobre todo por medir el valor estético de los textos de conformidad con patrones establecidos en Europa) y se ocupa de la producción, transmisión y encuentro de signos heterogéneos en una situación colonial. Es decir, la semiosis colonial se hace cargo de interacciones semióticas que escapan al ámbito privilegiado por la letra: producciones orales, picto-ideográficas, textiles, que se dan en áreas tales como la mesoamericana o la andina. También la semiosis colonial trae a presencia la pregunta del espacio de enunciación desde el cual el sujeto de la comprensión habla/escribe de los procesos de colonización (Mignolo 1995).

<sup>3</sup> Recordemos que la idea del "nepantlismo" se ha desprendido de un comentario que hace un indígena del valle de México cuando fue severamente reprendido por fray Diego Durán porque continuaba con sus prácticas "idolátricas". Leamos el pasaje en la Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme compuesta por Durán hacia 1579: ". . . y así riñendole el mal que había hecho me respondió Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla y como entendiese lo que quería decir por aquel bocablo y metáfora que quiere decir estar en medio torné á insistir que medio era aquel en que estaban me dijo que como no estaban aun bien arraigados en la fé que no me espantase de manera que aun estaban neutros que ni bien acudían á la una ley ni á la otra ó por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían á sus costumbres antiguas y ritos del demonio y esto quiso decir aquel en su abominable escusa de que aun permanecían en medio y estaban neutros" ([1579-81] 1951, II: 268; el subrayado es mío).

indígena en el marco de la nueva cultura dominante o de producir estrategias de reposicionamiento en el nuevo orden colonial.

### Fernando de Alva Ixtlilxochitl

Fernando de Alva Ixtlilxochitl (¿1578?-1650) elabora en el primer cuarto del siglo XVII diversas obras históricas del México antiguo. La definición "étnica" que le correspondía a Alva Ixtlilxochitl en su mundo era la de "castizo" por haber nacido de madre mestiza y de padre español. Aunque en nuestros días algunos estudiosos consideran a Alva Ixtlilxochitl como "mestizo" (Del Hoyo 1957; Grajales 1961), otros como "español" (Vázquez 1985; Blanco 1989), el cronista más bien se presenta a sí mismo como un noble indígena texcocano y así parece haber sido estimado en el México colonial tanto por los funcionarios españoles como por los notables indígenas de Texcoco. En su Relación sucinta en forma de memorial dedicada probablemente al virrey Luis de Velasco, (el segundo), marqués de Salinas, que gobernó la Nueva España en esta ocasión de 1607 a 1611, Alva Ixtlilxochitl claramente se ubica como "descendiente de estos señores" que son los monarcas de Texcoco: "Suplico a vuestra excelencia reciba este pequeño servicio y se acuerde de los pobres descendientes de estos señores cuando se ofrezca ocasión que vuestra excelencia escriba a su majestad [Felipe III que gobernó de 1598 a 1621], que en ello recibiremos muchos bienes. Humilde criado de vuestra excelencia que su mano besa" (1975, I: 413; el subrayado es mío). Pero no sólo Alva Ixtlilxochitl se representa a sí mismo como noble indígena sino que así lo consideran los señores principales. En la aprobación que dan las autoridades indígenas de Otumba y San Salvador Quatlacincó del área de Texcoco, al Compendio histórico del reino de Texcoco, opúsculo presentado en 1608 como un memorial de méritos y servicios prestados a la Corona por Texcoco, Alva Ixtlilxochitl recibe el reconocimiento de la nobleza indígena: ". . . esta dicha aprobación la hacemos y por ser nuestro hijo y descendiente de los dichos reyes y señores de los aculhuas, y porque los que fueron de esta provincia de Otumba descenden de su propia casa y linaje, como aparece en la dicha historia, que si Dios fuere servido saldrá a la luz y se divulgará" (1975, I: 519; el subrayado es mío).<sup>4</sup> Alva Ixtlilxochitl, como descendiente de Nezahualcoyotl (1402-1472), el personaje quizás más conspicuo del mundo antiguo nahua, y como miembro de la sociedad novohispana que se consolida en el siglo XVII,

---

<sup>4</sup> Como se ve, Alva Ixtlilxochitl se identifica "étnicamente" con Texcoco, por lo que la común denominación de historiador "mestizo" que se le da en nuestros días al cronista obedece a pruritos de tipo nacionalista. En el contexto de su época, el mestizo no era muy bien visto, por lo que dudo que Alva Ixtlilxochitl se haya considerado así mismo dentro de esta definición étnica. Es hasta el siglo XX, después de la Revolución Mexicana, que la idea del "mestizo" como ser emblemático de la "mexicanidad" se consolida. La idea de que el "mestizo" encarna la esencia de la "mexicanidad" es una elaboración intelectual y política creada para unificar un territorio pluricultural, con diferentes grupos étnicos y diferentes proyectos civilizatorios. México --como el resto del territorio que denominamos América Latina-- es una entidad plurilingüística, multicultural, que no puede ser reducida a la categoría de "mestizo". Un texto reciente que ilustra el proceso del encumbramiento del mestizo en la historia mexicana es el de Agustín Basave Benítez, México mestizo (1992).

nos muestra el predicamento de estar nepantla entre Anahuac y Europa y la manera de resolver dicho predicamento.

El proyecto historiográfico de Alva Ixtlilxochitl consiste, en esencia, en insertar la historia antigua de México en el cauce de la historia universal cristiana. Para tal efecto tiene que "imaginar" el pasado histórico de Anahuac asimilado al designio histórico de Occidente. Alva Ixtlilxochitl representa el advenimiento del cristianismo como un suceso profetizado por sus antepasados para la realización del más alto destino indígena: recibir la luz de la verdad evangélica. La mudanza de los tiempos y caída de los señoríos ya estaba profetizada en el mismo seno de los pueblos precristianos indígenas. Así, Alva Ixtlilxochitl proyecta a Texcoco como la ciudad elegida por Dios para preparar la llegada de la fe cristiana. A través de Texcoco, Anahuac se convierte en una civilización precristiana con un diluvio, una torre de Babel, un David mesoamericano (Nezahualcoyotl); en suma, Texcoco es el centro que funge como una especie de praeparatio evangelica del mundo indígena y, de esta manera, Alva Ixtlilxochitl ofrece una solución de continuidad a la historia de Anahuac que se empalma con el presente colonial. El cronista texcocano concibe la conquista de México como parte de un plan divino de salvación en el que Texcoco tiene un sitio de especial importancia. A través de Nezahualcoyotl y de Nezahualpilli, profetas "bíblicos" de Texcoco, se forja un eslabón entre el tiempo mesoamericano y el del cristianismo. Por medio del capitán Ixtlilxochitl, el aliado de Cortés en la guerra contra México-Tenochtitlan, se logra la victoria militar. La preocupación esencial de Alva Ixtlilxochitl es mostrar la continuidad entre la sociedad indígena y la nueva sociedad que nace con la colonización española. Su discurso transcultural refleja una etnicidad emergente que integra elementos de tradición heterogénea. Para ilustrar mi argumento, ofreceré sólo un aspecto de lo que en otra ocasión he llamado la "imaginación historiográfica" de Alva Ixtlilxochitl (Velazco 1998). Este aspecto tiene que ver con la "creación" de Nezahualcoyotl, el poeta, el sabio, el legislador por antonomasia del mundo antiguo de México, como el rey David de Anahuac, mismo que constituye el eslabón entre Mesoamérica y Occidente.

La obra mayor de Alva Ixtlilxochitl, la que conocemos con el título de Historia de la nación chichimeca (c. 1625) y a la que, según Edmundo O'Gorman, debe recurrirse para "captar su concepción del pasado" ("Estudio introductorio" 1975, I: 218), nos ofrece la galería más completa de los gobernantes de Texcoco, los más sabios, nobles, virtuosos y justos que hubo en la antigüedad mesoamericana, según Alva Ixtlilxochitl. El más grande de todos ellos, Nezahualcoyotl (1402-1472), es presentado en el texto como una especie de rey del Antiguo Testamento. Dice O'Gorman que Alva Ixtlilxochitl es "el principal arquitecto, por no decir el inventor, de la imagen popularmente divulgada y aceptada de aquel monarca como el David de la historia antigua de México" ("Estudio introductorio" 1975, I: 217). El paralelismo con el rey David ha sido observado por la mayoría de los estudiosos de Nezahualcoyotl (Martínez 1972). Ambos sufren persecuciones, desprecian supuestamente a los "ídolos" y se enfrascan en una búsqueda del dios desconocido. La convergencia es tan asombrosa que hasta se asemejan en la forma de obtener a la que sería su mujer legítima --el crimen-- y en el castigo que ambos sufrieron por su pecado: la muerte de sus primogénitos. Los personajes indígenas, Cuaucahtzin (gobernante de Tepechpan, un altepetl ("señorío", "estado étnico") subordinado a Texcoco) y Azcalxochitzin (su prometida), se convierten en Urías y Betsabé. El que primero hace la asociación es fray Juan de Torquemada en su Monarquía Indiana, cuando dice: "El que hubiere

leído las sagradas escrituras, echará de ver, ser este caso el mismo . . . que el que le sucedió al rey David, en el adulterio, que tuvo con Betsabé, mujer de el fidelísimo, leal vasallo Urias" ([1615] 1969, 155).<sup>5</sup>

Este Nezahualcoyotl tan parecido al rey David supuestamente vislumbra a través de una ardua búsqueda metafísica la existencia del único Dios que existe, el del cristianismo, a quien llama in Tloque in Nahuaque o Ipalnemohuani:

Tuvo [Nezahualcoyotl] por falsos a todos los dioses que adoraban los de esta tierra, diciendo que no eran sino estatuas de demonios enemigos del género humano; porque fue muy sabio en las cosas morales y el que más vaciló, buscando de donde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y criador de todas las cosas, como se ha visto en el curso de su historia, y dan testimonio sus cantos que compuso en razón de ésto, como es el decir, que había uno solo, y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra, y sustentaba todo lo hecho y criado por él. . . que jamás se había visto en forma humana ni en otra figura, que con él iban a parar las almas de los virtuosos después de muertos, y que las de los malos iban a otro lugar, que era el más ínfimo de la tierra, de trabajo y penas horribles. Nunca jamás. . . cuando se ofrecía tratar de deidad, los nombraba ni en general ni en particular sino que decía Intloque yn Nahuaque ypalnemo alani. . . (Historia de la nación chichimeca 1975, II: 136-137)

Veamos un poco, a la luz de investigaciones contemporáneas sobre la cultura nahua, las implicaciones de la cita de Alva Ixtlilxochitl. En principio, las nociones de cielo e infierno eran ajenas al pensamiento indígena puesto que la idea de un lugar al que iban los pecadores no existe como tal en el mundo mesoamericano. La forma de muerte determinaba el sitio al que se destinaban los muertos: ora a Mictlan (los que morían de muerte natural), ora a Tlalocan, lugar de Tlaloc (los que habían muerto por obra del agua, como los ahogados); al otro lugar adonde iban los que morían en combate o en sacrificio era el cielo, donde vive el sol. Ésta era la manera más honrosa de morir (León Portilla 1959, 201-215).

Con respecto al "verdadero Dios y criador de todas las cosas" cuya intuición atribuye Alva Ixtlilxochitl a Nezahualcoyotl se podría señalar lo siguiente. La traducción que ofrece León Portilla del primer concepto o difrasismo nahua, in Tloque in Nahuaque, es "el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito" (1959, 165). Ángel María Garibay, por su parte, ofrece la siguiente traducción: "el que está junto a todo, y junto al cual está todo" ([1953-1954] 1971, 408). Del segundo concepto, Ipalnemohuani, la traducción de León Portilla es "Aquel por quien se vive" (1959, 166); Ángel María Garibay ofrece la de "Dador de la vida" y dice el investigador mexicano que esta noción era aplicada al Sol, a la Tierra, al Agua ([1953-1954] 1971, 404). En breve, estos conceptos nahuas eran metáforas del principio creador que

---

<sup>5</sup> Sabemos que Torquemada sigue los manuscritos de Alva Ixtlilxochitl (O'Gorman "Estudio Introductorio" 1975, I: 216) o que, en todo caso, trabajaron en estrecha colaboración (León Portilla, 1983, 99-103). El episodio bíblico se encuentra en el libro de Samuel, 2, 11-12 (1966, 314-316). En la Historia de la nación chichimeca la muerte de Cuaucahtzin aparece en el capítulo XLIII (1975, II: 117-120).

ellos tenían en la visión de Ometeotl, una suerte de pareja divina que todo lo había creado, el "dios de la dualidad" (León Portilla 1959, 168), un concepto distinto al dios monoteísta cristiano en que está pensando Alva Ixtlilxochitl. En dos artículos recientes, Georges Baudot (1990; 1992) explica la manera en que Alva Ixtlilxochitl, al asimilar al dios cristiano con el concepto nahua de in Tloque in Nahuaque, intenta "integrar el pasado prehispánico dentro de una visión histórica novedosa en el marco de la sociedad colonial" (1992, 127). Al recuperar este concepto indígena para insertarlo en una perspectiva teológica cristiana, Alva Ixtlilxochitl legitima el orden novohispano ya que el dios del cristianismo ha estado siempre presente en la historia de Anahuac bajo la forma de in Tloque in Nahuaque. Por ello, presenta a Nezahualcoyotl como un profeta que "vendrá a elaborar la plataforma conceptual preparatoria al reconocimiento ulterior de la fe cristiana" (Baudot 1990, 15). A través de la representación de Nezahualcoyotl como un rey al que le fue dado intuir la existencia del dios cristiano, se coloca al reino de Texcoco en una clara oposición frente al de México-Tenochtitlan: mientras la ciudad de Motecuhzoma es la más viva manifestación de los cultos idolátricos en honor de Huitzilopochtli, la ciudad de Texcoco se convierte en la praeparatio evangelica del mundo indígena nahua. Desde Texcoco se prepara espiritualmente, pues, el advenimiento del cristianismo. Alva Ixtlilxochitl, al crear este personaje de la antigüedad nahua como una suerte de rey-filósofo que anticipa la noción de un "dios no conocido" cristiano, engarza la tradición mesoamericana en el flujo de la historia occidental cristiana.

Esta versión del pasado está concebida para tener un efecto en la realidad de la postconquista. Y es, además, una reconstrucción historiográfica que refleja el proceso de construcción de una emergente etnicidad en el México colonial. Alva Ixtlilxochitl no rechaza la cultura occidental sino que la intenta conciliar con su herencia texcocana. Esto da lugar a consecuencias serias: Alva Ixtlilxochitl sacrifica elementos de la especificidad cultural mesoamericana; Nezahualcoyotl adquiere el carácter de un personaje bíblico, apartado de su tiempo y circunstancia. El cronista de Texcoco trata de disociarse de un pasado ignominioso e idolátrico inventando el monoteísmo de Nezahualcoyotl. El suyo es un esfuerzo intelectual preocupado no tanto en permanecer fiel a la tradición mesoamericana como en crear una nueva tradición que concilie aportes europeos e indígenas. Su historiografía es el producto de la negociación cultural que emprende Alva Ixtlilxochitl entre el legado indígena que recoge de Texcoco y la tradición occidental que comienza a imponerse en el nuevo orden colonial. Tener que usar los parámetros europeos para medir el nivel cultural de Texcoco es reflejo de la posición de Alva Ixtlilxochitl como subordinado. La apropiación del lenguaje del poder como base para la construcción de un discurso historiográfico que intenta conjurar las diferencias culturales y afirmar una posición en el nuevo orden colonial, refleja su status de subordinación. Es importante determinar la red de relaciones en que se sitúa la subalternidad y en la que un sujeto social puede variar su posición de subordinante a subordinado o viceversa (Coronil 1994). Entiendo la subordinación no como una condición estática o esencialista sino como una condición dinámica y relacional en la que los grupos o clases sociales más encumbrados, como es el caso de la nobleza indígena de Texcoco, pueden perder esa posición de poder y hegemonía en un momento determinado. En breve, el proyecto historiográfico de Alva Ixtlilxochitl está ligado al interés de empalmar la civilización mesoamericana con la occidental en un continuum histórico. Su

inserción de Anahuac, a través de Texcoco, en la historia universal cristiana subraya una continuidad entre las culturas indígena y europea.<sup>6</sup>

### Diego Muñoz Camargo

Diego Muñoz Camargo (¿1529?-1599) es al autor de la relación geográfica conocida con el título de Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala que el propio Muñoz Camargo entrega en 1585 en Madrid a Felipe II.<sup>7</sup> La respuesta a la famosa Instrucción y Memoria que ordenó Felipe II para obtener información estratégica sobre los territorios conquistados, propicia la formación de un discurso "etnográfico" (palabra derivada de étnos-nus 'raza', 'nación', 'tribu' y de graphikós 'referente a la escritura o al dibujo' [Corominas 1973, 260, 302]) en el contexto de la situación colonial. Asistimos a una totalizadora descripción de la sociedad y cultura indígenas que abarca, entre otros de sus rasgos, sus ritos, ceremonias, costumbres, creencias religiosas, mitos, cantos, espectáculos, tributos, dioses, templos, juegos y genealogías de las clases gobernantes. No sólo Diego Muñoz Camargo construye discursivamente la realidad física de Anahuac como un edén abierto a la expoliación, sino que también se enfresca en la construcción de la alteridad (el indígena americano) como un ser devaluado culturalmente. El espacio textual en que se escucha su particular voz confina al indígena al mundo de la "barbarie". En contraste con Alva Ixtlilxochitl, quien se niega a demonizar a Anahuac al proyectar a Texcoco como la praeparatio evangelica de Mesoamérica, Muñoz Camargo "demoniza" el espacio indígena y a sus habitantes en virtud de sus prácticas idolátricas.

Diego Muñoz Camargo, a diferencia de Alva Ixtlilxochitl, se constituye como un autor español que no acepta identidad "indígena". En la situación colonial se crea una sociedad jerárquica que categoriza estrictamente a las personas nacidas como resultado de la fusión racial; en el lenguaje de la época se llama a esa clasificación "régimen de castas" (Mörner 1974, 1992), como es bien sabido. El cronista Muñoz Camargo claramente se autorrepresenta como un "español", aunque, en realidad, era un "mestizo" (categoría racial que le correspondía en el mundo

---

<sup>6</sup> En el contexto de la época y más allá de Anahuac es el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) quien tiene un proyecto historiográfico similar al de Alva Ixtlilxochitl. En sus Comentarios reales de los incas (1609) marca una trayectoria histórica que iría de los preincas, a los incas y de éstos a los españoles. De esta suerte, el imperio incaico funciona como una praeparatio evangelica semejante a Texcoco. Pachacamac sería el equivalente de In Tloque In Nahuaque, nombres quechua y nahua para referirse al dios cristiano. Para una discusión a fondo del Inca desde esta perspectiva, véase Zamora (1988) y para una comparación entre Alva Ixtlilxochitl y el Inca, véase Bernand y Gruzinski (1988, 122-145).

<sup>7</sup> El título completo de la relación geográfica es Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, conocida también por el Manuscrito de Glasgow, la cual fue editada por René Acuña en 1981. Esta edición es facsímil y contiene las 157 pinturas que Muñoz Camargo adicionó al texto verbal. El mismo Acuña presenta una transcripción del manuscrito en el volumen Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala (1984). En el presente trabajo citaré por esta edición (1984).

colonial de acuerdo con la clasificación de las castas). Sabemos que los "mestizos", en su gran mayoría, vivían como "españoles" o como "indios" durante el siglo XVI y aún en el XVII, es decir, antes de constituirse en un tercer grupo étnico bien diferenciado. Por ello, escribe Jonathan I. Israel, "fue suprimido cuanto recordase origen mixto, excepto en el caso en que un apellido de abolengo, como Moctezuma, Tezozómoc o Ixtlilxóchitl, hiciera ilustre a quien lo llevara" (1980, 72). A diferencia de Fernando de Alva Ixtlilxochitl que construyó una etnicidad heterogénea que integra componentes tanto occidentales como indígenas, Muñoz Camargo optó por excluir su herencia indígena. Su madre fue una macehualli ("mujer plebeya") tlaxcalteca, al parecer, de oscuro linaje, de acuerdo con la información proporcionada por fray Juan de Torquemada (Monarquía Indiana [1615] 1969, II: 349). Sus orígenes tlaxcaltecas, pues, no le permitían a Muñoz Camargo una identificación con el estamento de la nobleza indígena. Por ser un "mezclado" y ser agraviado por la doble circunstancia de carecer de sangre noble, por un lado, y por el otro, de llevar sangre de "idólatras", tenía que mostrar a ultranza su ortodoxia religiosa y su "españolidad". Analizando la historiografía alternativa que el Inca Garcilaso de la Vega presenta en su Florida del Inca, José Rabasa señala que el Inca cuestiona el estatuto de limpieza de sangre que definía la "hidalguía" en el siglo XVI al constituirse como un autor "indio" en un contexto en que los "indios" no podían ser "autores" de obras historiográficas. El Inca deconstruye el factor de la limpieza de sangre que actuaba en su contra por ser un "mestizo" o, como él se autodesigna, un "indio". Muñoz Camargo, en cambio, es un "mestizo" que se constituye como un autor "español". De cualquier forma, en ambos casos está presente el estatuto de limpieza de sangre que era un elemento de discriminación legal y social y un obstáculo insalvable para muchos que no podían mostrar un linaje puro de "cristianos viejos". (Rabasa 1995) Muñoz Camargo construye toda una elaboración intelectual sobre la realidad cultural indígena que revela que el sujeto de la comprensión desea preservar su identidad libre de toda forma de mezcla o invasión de la alteridad. En este sentido, como apunta Etienne Balibar, se configura un discurso que busca purificar el cuerpo social y legitimar políticas de exclusión (1991, 17). Las características de su discurso etnográfico arrojan luces sobre una etnicidad no asumida ni aceptada por este sujeto etnográfico en el México colonial del siglo XVI. Aún más: nos da indicios de la emergencia de un nuevo tipo étnico-social: el colono, el encomendero, el vecino español o criollo, el hijo del conquistador o el mestizo que se inmiscuye en las "repúblicas de indios" para asegurarse beneficios de índole personal.<sup>8</sup> Una serie de intereses económicos ligaban a Muñoz Camargo con Tlaxcala (comercio, ganado, minas, puestos públicos), autor de un discurso etnográfico al servicio del colonialismo español. Revisemos, en forma muy breve, algunas de las particularidades de este discurso.

---

<sup>8</sup> La intrusión de los colonos españoles en las "repúblicas de indios" se dio, desde luego, sin el beneplácito de las comunidades indígenas y con airadas protestas legales que no dieron resultados en la práctica. A este respecto, escribe David M. Szewczyk con relación a Tlaxcala: "In the 1540s and 1550s, Europeans in increasing number established themselves in the province as agriculturalists, millers, and draymen. The Indians resisted the intrusion. In the fifth and sixth decades of the sixteenth century the cabildo (the institution serving as the Indian's corporate voice) pressed several lawsuits against the larger European landowners. The results were nil. Europeans were firmly fixed in the countryside. Their residence in the city of Tlaxcala followed soon after" (1976, 139).



El discurso etnográfico de Muñoz Camargo se nutre de uno de los ingredientes ideológicos en que se apoya la dominación española, a saber, la "idolatría" indígena y el culto "diabólico" que los antiguos pobladores de Anahuac profesaban a sus dioses, vistos éstos por Muñoz Camargo como la encarnación de Satanás y sus ministros infernales. Por ejemplo, dice del dios tutelar de los tlaxcaltecas, Camaxtli, que "este ídolo, CAMAXTLE, no pudo ser sino el mismo Demonio, porque hablaban con ellos, y les decía y revelaba lo que había de suceder y lo que había de hacer..." (1984, 143) y dice que los sacerdotes indígenas "debían ser nigrománticos, hechiceros y encantadores o brujos, o tenían hecho pacto y combinación con el Demonio" (1984, 147).<sup>9</sup> El autor de la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala también utiliza (o manipula) inferencias de carácter filológico para marcar la naturaleza "demoníaca" de la cultura nahua, como se aprecia en la siguiente explicación que da sobre la etimología de la palabra Tezcatlipoca:

TEZCATLIPUCA, que quiere decir, en la etimología de su nombre, el "dios espejo" o "el dios de la luz", y PUCAH quiere decir "dios negro". . . Dios Tezcatl, en la lengua mexicana, quiere /86v/ decir "espejo"; que, compuesto destes dos verbos en estos dos lenguajes, quieren decir "espejo dios negro" o "luz dios". Y a mí me parece que quisieron llamarle LUZBEL, como en efecto, por inducimiento del Demonio que los tenía tan sujetos y rendidos, pretendiendo ser adorado destas míseras gentes. . . (1984, 131).

En la cosmovisión nahua, Tezcatlipoca era una de las máscaras con que encubre su ser dual Ometeotl, figura en que se resumen todos los atributos de la divinidad (León Portilla 1959, 166). De Tezcatlipoca escribe fray Bernardino de Sahagún en su Historia general de las cosas de Nueva España, que "el dios llamado Tezcatlipuca, era tenido por verdadero dios, y invisible, el cual andaba en todo lugar: en el cielo, en la tierra y en el Infierno" (1988, 38). Sahagún no nos ofrece una traducción del vocablo. Miguel León Portilla traduce "Tezcatlipoca" como "espejo que humea" (1959, 390). La traducción de León Portilla está más apegada a la etimología de Tezcatlipoca ya que "tezcatl" significa "espejo" (igual en Muñoz Camargo), pero la diferencia no sólo está en la interpretación de pucah/poca que procede del sustantivo poctli "humo" sino en la analogía o asociación de Tezcatlipoca con Luzbel, el príncipe de los ángeles rebeldes que por el pecado de elación decide sublevarse contra dios.

Veamos la siguiente cita de Muñoz Camargo que nos conecta con el tema del sacrificio humano, la ofrenda que el demonio exigía a los indígenas:

. . . Demás destes ritos y ceremonias que hacían, ofrecían en esta fuente muchos perfumes y matando hombres humanos en servicio del Demonio, que los tenía sujetos y rendidos con sus engaños, que no sabían ya que ya con qué servirle ni agradarle, si no era ofreciéndole sus propios cuerpos y corazones, que era lo mejor que tenían; y tras esto, las almas, que se las llevaba al infierno (1984, 55).

---

<sup>9</sup> Para una amplia discusión de la emergencia y desarrollo del demonio como una construcción occidental y su importación al contexto del nuevo mundo, véase Cervantes (1994).

El tema del sacrificio humano proporciona a Muñoz Camargo la oportunidad para falsear el sentido sagrado de las occisiones rituales ya que en Mesoamérica no se consumía carne humana por razones de necesidad sino por motivos de carácter religioso: "La idolatría universal y el comer carne humana ha muy pocos tiempos que comenzó en esta tierra. . . Y así, había carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y carnero, como el día de hoy las hay" (1984, 195). Es improbable la existencia de "carnicerías de carne humana" en el México precortesiano como lo afirma categóricamente el cronista ya que, insisto, el comer carne humana en el ámbito mesoamericano tenía una función diferente a la de satisfacer un gusto mundano. En este sentido, escribe Orozco y Berra: "Los mexica, en virtud de la trasmutación, comían la carne de la víctima, no por ser codorniz, culebra u hombre, sino porque era una sustancia santa. La tenían por cosa consagrada. . . como aquella masa de tzoalli de que formaban el cuerpo de Huitzilopochtli, que despedazada servía en menudos trozos para su comunión mística" ([1880] 1960, 166). En breve, Muñoz Camargo se inscribe en la tradición "demonizadora" con que se explica la realidad cultural del espacio que se denomina América a raíz de su contacto con Europa. Por ello, y en consonancia con la política imperial, la solución es "cristianizar" el ámbito indígena. Así, Muñoz Camargo no se cansa de proferir alabanzas a la divinidad y al emperador por la acción evangelizadora. Reproduzcamos partes de un largo apóstrofe que suspende la diégesis del relato etnográfico y que debió de agradar infinitamente los devotos oídos de Felipe II:

. . . !PLUS ULTRA, Señor! Aquí sea santificado v[uest]ro santís[im]o nombre por toda la redondez de la tierra, y que ciñan toda la esfera los esmaltes de v[uest]ra sagrada Pas[i]ón para que seais alabado y ensalzado de todas las gentes. Hágase [vuest]ra volun[ta]d así en la tierra como en el cielo, que, con más justo título puede usar la santa madre Iglesia deste PLUS ULTRA, que no el César cuando se puso por trofeo de ampliar su imperio, señorío y mando, enalteciendo y ensalzando su nombre y fama. . . Porque, con este sacratís[im]o nombre, se consigna la universal conversión destas nuevas gentes, y que el Demonio, enemigo del género humano, sea vencido y desbaratado, quebrantándole todas sus fuerzas y astucias [a] aquel ha que en esta ceguera y engaño los ha tenido rendidos y sepultados en tinieblas, sin conocimientos de la verdadera lumbre de n[uestr]a salvación. . . (1984, 111).

Desarrollemos otro aspecto del discurso etnográfico de la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Tendremos que hablar del rapto lírico que el sujeto discursivo experimenta ante el paisaje de Anahuac, mientras que coloca a sus habitantes en un grado de inferioridad cultural. Veamos en la siguiente gráfica la bipolaridad que informa el discurso de Muñoz Camargo para quien "nosotros" constituye la población española del México colonial y "ellos" la de los indígenas, a quienes les atribuye cargas extremadamente negativas:

Espanoles (Superioridad)	Indígenas (Inferioridad)
Honor	"carecen de honra y razón" (1984, 77)
Valentía	"son pusilánimes en extremo grado" (1984, 77)
Talento	"estos naturales sean de tan bajo talento en sus ánimos y fuerzas corporales, son muy débiles y de bajos pensamientos. . . que, sacarlos de su paso y bajo ser en su modo natural e igualarlos con el talento que Dios dio a los españoles, es contra toda razón. . . aun el día de hoy, en esta provincia de Tlaxcala, hay indios tan simples y de tan poco entendim[ien]to, que se pueden comparar a animales irracionales" (1984, 77).
Trabajo	"uno de los mayores males que tienen es la ociosidad, madre de todos los vicios" (1984, 99).
Nobleza	"Demás, y allende desto, le ayudaron [los tlaxcaltecas a Cortés] a ganar y a conquistar toda la redondez y máquina deste nuevo mundo, dándole el d[e]recho y acción que tanían contra los mexicanos porque fuese universal rey y señor dellos; y que, por esto, son hidalgos y caballeros. Éstas, y otras fanfarrias y locuras dicen, que jamás acaban de blasonar del arnés" (1984, 174)

Sin embargo, aunque Diego Muñoz Camargo considera inferiores a los "naturales" del nuevo mundo, no deja por eso de sentirse embelesado por el paisaje de Anahuac. El sujeto etnográfico establece una actitud dual con respecto a su objeto: desprecia a los indígenas, pero se siente sublimado ante el paisaje americano. Cuando describe la etimología de la palabra Tlaxcala, que significa "lugar de pan", escribe: "y tuvieron razón de decirlo así y llamarlo de este nombre, porque sin duda ninguna es la más fértil provincia y abundosa de maíz y otros mantenim[ien]tos y legumbres que hay en toda esta Nueva España" (1984, 36), y agrega, para fundamentar su aserción, "como testigo de vista" (1984, 36)<sup>10</sup> El sujeto discursivo se queda sin palabras ante la excelsa visión de la sierra de Tlalocan, ubicada en el área de Texcoco,

alta cumbre de aquellas montañas de Tetzcuco, que son las sierras de Tlalocan, altísimas y umbrosas.... En las cuales yo he estado y visto y puedo decir que son bastantes para descubrir el un hemisferio y otro, porque son los mayores puertos y más altos desta Nueva España, de árboles y montes de grandísima altura, de cedros, cipreses y pinares, que su belleza no puedo encarecer /100r/ con palabras que cuadren, que parece que llegan a cielo por orden de naturaleza. Y, pues con palabras no puedo explicar los conceptos que a esto me espiran, súplalo el buen entendimiento del discreto lector (1984, 145).

Y después de quedarse como hechizado frente a la naturaleza portentosa de Anahuac no puede sino darle inmensas gracias a Dios "artífice universal de todo lo criado" (1984, 145). Muñoz

<sup>10</sup> Diego Muñoz Camargo, al contestar las preguntas del cuestionario oficial, busca autorizar su discurso mediante la figura de la "autopsia" ("acción de ver con los propios ojos", Corominas 1973, 73): ". . . según lo que he visto de más de treinta y cinco años a esta parte que ha que he residido en esta ciudad y su tierra" (1984, 34).

Camargo, maravillado ante la tierra de Tlaxcala, concibe la majestuosidad de Anahuac como un espacio abierto para la explotación: "En estas montañas hay grandes rasgos e indicios de gran riqueza de minas de plata, porque se hallan muchos metales, vetas, veneros y quemazones de plata" (1984, 71). Y como no olvida que se dirige a Felipe II, se convierte en un asesor del Rey que se permite hacer recomendaciones: "si se buscasen y hubiese perseveranc[i]a, en ellas toparían grandes riquezas" (1984, 71). Además de hablar de los recursos minerales que no se han explotado lo suficiente, el cronista menciona los méritos de su padre como introductor del ganado en la provincia de Tlaxcala:

Los ganados que en estos valles se crían son de buen gusto y sabor, especialm[en]te la carne del carnero. . .Comenzó a criar DIEGO MUNOZ CAMARGO con dos ovejas burdas, y fue tanta su curiosidad, que vino a tener, destas dos ovejas, más de 40 mil en diez años. . . Y, así, fue uno de los prim[e]ros criadores de ganados que hubo en esta Nueva España y en el valle de Atzompan (1984, 88).<sup>11</sup>

En resumen, el discurso etnográfico de Diego Muñoz Camargo articula una serie de significantes negativos para la construcción de la otredad: idolatría, demonización, carnicerías humanas, bestialización del indígena, etcétera. Sin embargo, Anahuac es un valle fértil, una extraordinario edén que deja sin palabras a Muñoz Camargo. Michel de Certeau sitúa al siglo XVI como un momento clave en que se inicia la labor historiográfica al servicio del príncipe (del poder político); antes la función de la historia era providencialista, es decir, era una historia sujeta a interpretar los designios de la divinidad. Pero en el siglo XVI (a partir de Maquiavelo, ejemplo que da Certeau del nuevo historiador) la historia se hace, se fabrica, en beneficio del estado (1988, 6-11). En esta tendencia es que debemos ubicar el discurso etnográfico de Muñoz Camargo en el que se ofrece una degradada representación cultural del indígena acorde con la tesis del imperio español que justifica la posesión de los dominios americanos por su misión "civilizadora". En Diego Muñoz Camargo hay una tensión cultural opuesta a la de Alva Ixtlilxochitl: si éste construye un discurso transcultural que incorpora elementos de tradición heterogénea (europeos y mesoamericanos), que está más allá de nacionalismos en un sentido o en otro, Muñoz Camargo afirma el proyecto imperial de la Corona española que intenta consolidarse bajo una fe, una lengua, una cultura.

---

<sup>11</sup> Lo que no dice es que la introducción del ganado afectó considerablemente las cosechas de las comunidades indígenas como lo señala Charles Gibson, cuando habla de la incipiente industria promovida por el clan Muñoz (padre e hijos) y otros compañeros suyos como Gutierre Maldonado y Pedro de Meneses: "With both ganado mayor y ganado menor this non-Indian class established estancias and permitted cattle to pasture at will in the Indian agricultural areas. . . It is not easy for a modern reader to assess properly the grave economic effects of such intrusion. For the Indian agriculturist the damage caused by cattle was overwhelming. . . Houses were forcibly entered and ruined; public works were damaged; whole pueblos were destroyed; and boundaries that had made were overrun" ([1952] 1967, 152-153).

### Hernando Alvarado Tezozomoc

Hernando Alvarado Tezozomoc fue un noble indígena del México colonial que pertenecía a los estratos más altos de la antigua clase gobernante indígena: era nieto del célebre Motecuhzoma. En su Crónica mexicayotl deja asentada su nobilísima herencia: "Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma el menor, quien gobernara y rigiera la gran población de México Tenochtitlan, y que proviene de su apreciada hija, de la persona de la princesa, mi amadísima madre, Doña Francisca de Moteuczoma, cuyo cónyugue fuera la persona de Don Diego de Alvarado Huanitzin, padre mío preciadísimo, noble; son ellos quienes me engendraron y en toda verdad son hijo suyo yo quien aquí me nombro" ([1609] 1992, 7). La nota biográfica sobre Alvarado Tezozomoc más completa que tenemos es la que ofrece Mario Mariscal, quien lo considera el "príncipe de los historiadores indígenas de México" ("Prólogo" 1943, IX). A pesar de ello, es muy poco lo que sabemos del historiador. El nacimiento de Alvarado Tezozomoc se sitúa aproximadamente hacia 1525-1530 (Garibay [1953-1954] 1971, 301). Desempeñó una posición como intérprete en la Audiencia Real. Como pertenecía a la dinastía de los reyes aztecas, fue llamado en algunas ocasiones para figurar en ceremonias públicas (Lockhart 1992, 389). Su padre, don Diego de Alvarado Huanitzin, fue gobernador de México-Tenochtitlan (1539-1542), mas no parece que él haya ejercido semejante cargo.

La Crónica mexicana de Hernando Alvarado Tezozomoc, texto elaborado hacia finales del siglo XVI, señala el proceso de transformación social sufrido por los aztecas, que de ser un grupo migratorio, humilde, cuando salen del mítico Aztlan, llegan a convertirse en la cabeza de la llamada Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) que dominaba el valle central de México y otras partes de lo que se denomina Mesoamérica. La Crónica relata el nacimiento de una nación con base en la adoración de Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas, que empuja a sus guerreros a conquistar y a dominar. Se asiste al peregrinaje de los aztecas que van en busca de la tierra prometida por Huitzilopochtli: la encuentran y fundan México-Tenochtitlan; enseguida, refiere el cronista los sucesivos gobiernos y conquistas de Iztcoatl, de Motecuhzoma, de Ahuiztotl, entre otros huei tlahtoquh ("grandes reyes"), bajo el consejo del legendario Tlacaélel. Se refiere el tipo de tributo que ofrecen los vencidos en guerra; es un relato épico en cuanto se asiste a las hazañas de los héroes mexicas; pero también adquiere dimensión de elegía, de canto de lamentación, por los caídos en batalla o por los cautivos para la piedra del sacrificio. México-Tenochtitlan es, según Alvarado Tezozomoc, el centro del mundo antiguo, la ciudad sagrada de Anahuac bajo la égida de Huitzilopochtli. Alvarado Tezozomoc, hacia el final de su relato, anticipa una explicación de la caída frente a Cortés: es el relato mítico del Motecuhzoma que piensa que ha llegado el dios Quetzalcoatl a recobrar su reino. No podemos saber si es la manera real como el Motecuhzoma de 1519 o 1520 visualizó la llegada de Cortés: es la manera como su nieto, Alvarado Tezozomoc, décadas más tarde, representa a Motecuhzoma para darle un lugar en el drama de la conquista. En fin, la Crónica cuenta el nacimiento, consolidación y simbólica consumación del "imperio mexicano".<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Aquí debemos recordar que ni el concepto europeo de nación ni de estado o imperio existieron en el México antiguo. Por ello, aunque use la palabra "imperio" (siguiendo a Alvarado Tezozomoc) no debe pensarse en el concepto occidental. El concepto en nahuatl para designar

Alvarado Tezozomoc cuenta el nacimiento, consolidación y fin del imperio mexicano, viendo desde adentro la evolución cultural de los mexicas, con gran apego a la historia oficial de los aztecas, la tradición histórica de la "Crónica X" (Barlow 1945; Colston 1973), a la que superpone una voz cristiana sin anular las voces mexicas que actualizan su esplendoroso pasado. No obstante Alvarado Tezozomoc censura y condena los sacrificios humanos, su historia sigue siendo "azteca". Es decir, no es Tlacaelel, el ideólogo del estado mexica, no es Motecuhzoma, el monarca que gobierna México-Tenochtitlan a la llegada de los españoles, quien anatemiza las ocasiones rituales a lo largo del relato: es el cronista en su función de narrador. Esa voz agregada al conjunto coral de la tradición mexica es sólo una voz superpuesta como en un gran códice al que se sobrepone al lado de los signos antiguos el signo de la nueva cultura dominante y a la que está destinada en principio la obra. La de Alvarado Tezozomoc es, para usar un término acuñado por Susana Jákfalvi-Leiva, una "crónica oralizante" (1993, 259) que da cabida a la poderosa tradición histórica oral del imperio mexica. La conquista de México por el ejército cortesiano trajo consigo el derrocamiento del poder azteca. En el texto de Alvarado Tezozomoc se crea un espacio de poder discursivo en el que se rememora el antiguo poderío, la guerra sagrada como pilar de la identidad mexica, la grandeza de la mexicayotl ("la esencia cultural de la nación mexica"), lo que venía a alimentar el orgullo étnico de los descendientes de la nobleza indígena en el México colonial ahora sujetos al poder de la Corona española. La función política de Alvarado Tezozomoc es recuperar esa tradición. Con todo, este cronista ilustra también el proceso de formación de un sujeto culturalmente heterogéneo. La persona discursiva que habla en la Crónica y la persona histórica de Alvarado Tezozomoc convergen en la construcción de una identidad nueva. Ser mexica y ser cristiano, según se desprende del caso de Alvarado Tezozomoc, no eran términos irreconciliables o incompatibles en el México colonial.

Se conoce un retrato de Alvarado Tezozomoc (tomado del Ms. "Tlalamatl Quauhquilpan" que se conserva en el Archivo del Museo Nacional de Antropología en México). En él se ve al historiador vestido a la usanza española, con el sombrero en la mano, con la espada al cinto (véase la figura). Esto revela el deseo de Alvarado Tezozomoc de adoptar la vestimenta, las armas, el blasón, los emblemas de la cultura española y, muy probablemente, la religión. Es presumible la apropiación de estos nobles indígenas como Alvarado Tezozomoc de los valores de la nueva religión ya que, en un texto con un destinatario completamente diferente al europeo, escrito en nahuatl, la Crónica mexicayotl (1609), el propio Alvarado Tezozomoc nuevamente se autorrepresenta como un noble cristiano: "Y al redactar este libro ya dijimos arriba que somos muy muchos los nobles a quienes se nos honró y se nos hizo merecer con primacía sobre todo cuando llegó el espíritu, el verbo y la luz de nuestro verdadero señor Jesucristo, hijo verdadero de Dios" ([1609] 1992, 6). ¿El cristianismo de Alvarado Tezozomoc era sincero? Es imposible dar

---

esta noción sería el de "huei tlahtocayotl", vocablo que se deriva de "tlahtoani" que, como sabemos, era la persona que tenía el mando y autoridad en los altepeme ("estados étnicos"). Escribe Van Zantwijk: "Los aztecas designaban a todo el aparato gubernamental relacionado con el funcionamiento político del tlahtoani con el término de tlahtocayotl= lo que al tlahtoni se refiere" (1990, 204). México-Tenochtitlan llegó a convertirse en la huei tlahtocayotl más poderosa de Anahuac. Historiar su proceso de encumbramiento político, social y militar, es lo que interesa a Alvarado Tezozomoc.

una respuesta firme. Muy probablemente sí. Jorge Klor de Alva ha echado por tierra la tesis ricardiana de una tersa "conquista espiritual" (1982) demostrando la persistencia de las creencias indígenas antiguas debajo de los ritos y sacramentos cristianos. Concluye que, aunque la mayoría de la masa indígena se asimiló muy superficialmente al cristianismo, también reconoce que fueron las élites nativas, especialmente, las que con más ahinco recibieron la enseñanza evangélica que les fue impartida por las órdenes mendicantes a lo largo del siglo XVI como una estrategia de proselitismo religioso para que de la pirámide social se derramara la palabra de dios. Esto revelaría que, si bien hubo nobles que intentaron seguir con su regla de vida antigua como fue el caso de don Carlos Ometochtzin de Texcoco que acabó en la hoguera (Gruzinski 1988, 49), autores como Alva Ixtlilxochitl, como Alvarado Tezozomoc, hablan como "cristianos" a otros cristianos del México colonial guardando la debida distancia con respecto a las creencias religiosas precortesianas. La etnicidad de Hernando Alvarado Tezozomoc --un indígena por los cuatro costados-- no parece representar ningún problema para que el historiador acepte o, mejor dicho, se apropie de la nueva religión que se impone en el México colonial a raíz de la conquista, ni para que actualice la memoria del pasado azteca con fidelidad a la tradición histórica (la perteneciente a la "Crónica X") en que se sitúa. Estamos en presencia de un indígena noble cristiano. O de un tlamatini ("sabio indígena") cristiano.

Permítaseme ilustrar el caso de Alvarado Tezozomoc con un breve acercamiento a la voz cristiana del narrador de la Crónica mexicana, obra que, como ya he señalado, traza el nacimiento de la nación mexicana bajo el culto de Huitzilopochtli. Aunque la historia está contada por los actores mexicanos en su mayor parte --el dios tutelar, los huei tlahtoqueh, los valientes guerreros, es decir, los altos personajes de Anahuac--, Alvarado Tezozomoc constantemente interviene en la narración para condenar los sacrificios humanos y llamar a Huitzilopochtli "demonio". De esta suerte se configura un texto en el que hay una oposición de voces.

¿A quién y desde qué ángulo habla el narrador de la Crónica mexicana? Hernando Alvarado Tezozomoc se representa en el texto como un cristiano que habla a otros cristianos y condena desde esta perspectiva las prácticas sacrificiales de sus antepasados. El sujeto discursivo (Alvarado Tezozomoc) se distancia de los indígenas de la antigüedad (las voces que cuentan la historia de México-Tenochtitlan bajo la égida de Huitzilopochtli) cuando se incluye él mismo dentro del tiempo instaurado por la cultura occidental-cristiana. Esto se pone de manifiesto cuando el narrador de la crónica de Alvarado Tezozomoc dice lo siguiente:

Los mexicanos, después de haber hecho asiento, casas, buhios, su templo y Cú de su Dios, comenzaron á hacer casa y adoración de Huitzilopochtli, y hecho el templo, pusieron luego al pié de Huitzilopochtli una gran xícara, como batea grande, á manera de una fuente de plata grande, con que se demanda limosna ahora en nuestra religión cristiana: habiendo hecho luego á los lados del gran diablo Huitzilopochtli, le pusieron otros demonios á manera de santos, que fueron estos: Yopico, Tlacochealco, Huiznahuac, Tlacateopan, Tzommolco, Atempan, Texcacoac, Tlamatzinco, Mollocotlilan, Nonohualco, Zihuatecpan, Izquitlan, Milnahuac, Coaxoxouhcan, Acticpan, todos demonios sugetos al Huitzilopochtli (1878, 227-228; el subrayado es mío).

El destinador del texto es (A) un noble indígena cristiano que habla a sus destinatarios (B), otros miembros de la colectividad también cristianos ("nuestra religión cristiana"); se muestra en este

breve pasaje quién habla a quién en el texto y, además, el narrador apela a la competencia del lector en materia de religión al establecer una comparación entre los demonios de Huitzilopochtli alrededor de su altar "a manera de santos", lo cual sería bien comprendido por su "lector modelo",<sup>13</sup> quien estaría familiarizado con los altares profusamente adornados con santos en las iglesias novohispanas. En otros lugares del texto, el narrador vuelve a usar analogías que ayuden a su lector modelo a comprender mejor el mensaje: "se hizo una solemne procesion y se ganaron muchos perdones, como en nuestra santa y cristiana religion; se hacia en servicio del gran diablo con tanta crueldad inhumana, con derramar tanta sangre, para untar con ella á una piedra, que era figura del mismo demonio, maestro y cabeza de crueldades para enviar almas al infierno" (1878, 503; el subrayado es mío). En general, esta ubicación del sujeto discursivo revela que su espacio enunciativo está "cristianizado"; por ello, marca una división entre un "ellos" (los mexicanos antiguos) y un "nosotros" (los mexicanos y españoles del México colonial). Este "nosotros", pues, no implica necesariamente ser "español" sino ser, sobre todo, "cristiano". Este narrador extradiegético y cristiano participa en los hechos narrados sólo en contadas ocasiones para condenar con visible indignación la adoración de Huitzilopochtli y los sacrificios humanos. Llama al dios protector de los aztecas "ídolo diablo de piedra" (1878, 321) y a las ceremonias en su honor las concibe como "crueldad inhumana" (1878, 471). El narrador que cuenta la historia en la *Crónica* cumple, de este modo, con una "función ideológica" (Genette 1980, 256) cuando emite juicios de repudio a la antigua religión azteca centrada en el culto de Huitzilopochtli.

De esta suerte, a la herencia cultural mexicana que recoge Alvarado Tezozomoc en la situación colonial se contraponen los valores de la religión cristiana. Surge la paradoja de que al mismo tiempo que hace una apología de la historia antigua de México-Tenochtitlan condena la práctica sacrificial de sus antepasados. Juzga la cultura de sus antepasados desde la perspectiva religiosa que le impone el colonizador. La fractura de la tradición mesoamericana en Alvarado Tezozomoc podría haber conllevado la búsqueda de una nueva identidad del sujeto colonizado que se apropia del cristianismo como una estrategia que le permita seguir manteniendo una posición de cierta hegemonía en un contexto en que su clase social pierde el poder frente al español. Si antes la élite en el poder hablaba de Huitzilopochtli la de ahora habla de Jesucristo. Desde esta perspectiva, podríamos señalar la tensión diglósica que marca la crónica de Alvarado Tezozomoc por cuanto que la apropiación del lenguaje cristiano con que censura la antigua religión está determinada por la imposición de la nueva cultura dominante. Alvarado Tezozomoc, al igual que Alva Ixtlilxochitl, construye una nueva etnicidad para acomodar la herencia indígena en el marco de la sociedad novohispana. Es decir, ambos se apropian del lenguaje del poder para afirmar una posición en el nuevo orden colonial. Hablan por las élites de Texcoco y de México-Tenochtitlan. Con todo, el discurso transcultural de Hernando Alvarado Tezozomoc no deja de presentar el conflicto de la nobleza indígena mexicana que para poder hacer memoria de su glorioso pasado tenía que verlo con ojos cristianos. La *Crónica mexicana* es el vivo testimonio de un

---

<sup>13</sup> Umberto Eco ha desarrollado la noción de "lector modelo" en su texto importante dentro de los estudios de la teoría de la recepción, *Lector in Fabula* (1979). Esta figura del lector modelo es una estrategia textual que usa el autor o productor del texto para evitar interpretaciones erróneas o aberrantes por parte del lector o destinatario del texto. "Il Lettore Modello --escribe Eco-- è un insieme di condizione di felicità, testualmente stabilite, che devono essere soddisfatte perché un testo sia pienamente attualizzato nel suo contenuto potenziale" (1979, 62).



espacio de la ruptura, del desgarramiento cultural, de la escisión que provoca el estar nepantla entre dos mundos.

### **A guisa de conclusión**

Al estructurar el presente trabajo alrededor del espacio de enunciación que construyen estos cronistas en la situación colonial, mi intención es cuestionar la pregunta: ¿Quién es/quienes son: mestizos, indígenas, criollos, españoles? Más que la búsqueda de una identidad esencialista lo que persigo es ver cómo el sujeto historiográfico construye una identificación étnica. Aunque en Alva Ixtlilxochitl, por ejemplo, predomina la sangre española, el historiador funcionó en el mundo colonial como un "indígena" noble que se identifica con Texcoco; en cambio, Muñoz Camargo niega la sangre indígena de su madre que lo confinaba al espacio denigratorio en su época del "mestizo" para identificarse plenamente con su prosapia española. Alvarado Tezozomoc se representa como un indígena noble cristiano. No es el factor biológico, la sangre, la "raza" lo determinante (indígena, mestizo, criollo, español); lo que tenemos son identidades nuevas que incluyen diferentes afiliaciones o identificaciones de individuos con grupos étnicos y/o categorías culturales tales como clases sociales, religión, sexo, nación, lenguajes, tradiciones. Más que una identidad fija, esencialista e inamovible, los sujetos historiográficos aquí analizados son productores de una etnicidad emergente, heterogénea, que permite operar, reposicionarse, colonizar, en el nuevo mundo que se construye en el México colonial.

### **FIGURA**

("Nahuatlato Albarado". Ms. "Tlalamatl Quauhquilpan". Archivo del Museo Nacional de México)

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de . 1975. Obras Históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la Nación Chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman. 2 Vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando de. [1598] 1878. Crónica Mexicana escrita por D. . . año de MDXCVIII. Anotada por el señor licenciado Manuel Orozco y Berra y precedida del Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relaciones del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias. Y de un examen de ambas obras, al cual va anexo un estudio de cronología mexicana por el mismo señor Orozco y Berra, 223-701. México: Editorial Porrúa.
- \_\_\_\_\_. [1609] 1992. Crónica mexicáyotl. Traducción directa del náhuatl por Adrián León. 2d edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barlow, R. H. 1945. La crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca. Revista mexicana de estudios antropológicos 7: 65-87.
- Basave Benítez, Agustín. 1992. México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudot, Georges. 1990. Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: el pensamiento nahuatl contemplado por la evangelización franciscana. En La imagen del indio en la Europa moderna, 219-235. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- \_\_\_\_\_. 1992. Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxochitl. En Reflexiones lingüísticas y literarias. Volumen II. Literatura, Rafael Olea Franco y James Valender, editores, 125-137. México: El Colegio de México.
- Balibar, Etienne. 1991. Is There a 'Neo-Racism'? En Race, Nation, Class. Ambiguous Identities, Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 17-27. London-New York: Verso.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. 1988. De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses. Paris: Éditions du Seuil.
- Blanco, José Joaquín. 1989. La literatura en la Nueva España. Conquista y Nuevo Mundo. México: Cal y Arena.

- Certeau, Michel de. 1988. The Writing of History. Traducción de Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- Cervantes, Fernando. 1994. The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain. New Heaven and London: Yale University Press.
- Colston, Stephen A. 1973. The "Historia Mexicana" and Durán's Historia. Journal de la Société des Américanistes LXII: 35-42.
- Corominas, Joan. 1973. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. 3d edición revisada y mejorada. Madrid: Gredos.
- Coronil, Fernando. 1994. Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States. Poetics Today 15 (4): 643-658.
- Durán, Fray Diego. [1579-81] 1951. Historia de las Indias de Nueva España Y Islas de la Tierra Firme. Ed. José F. Ramírez. 2 Vols. más un Atlas de Estampas. México: Editora Nacional.
- Eco, Umberto. 1979. Lector in fabula: La cooperazione interpretativ nei testi narrativi. Milano: Bompiani.
- Garibay K., Angel María. [1953-1954] 1971. Historia de la literatura Nahuatl. 2 Vols. México: Editorial Porrúa.
- Genette, Gérard. 1980. Narrative Discourse. An essay in method. Translated by Jane E. Lewin, Foreword by Jonathan Culler. Ithaca: Cornell University Press.
- Gibson, Charles [1952] 1967. Tlaxcala in the Sixteenth Century. Stanford: Stanford University Press.
- Grajales, Gloria. 1961. Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, Serge. 1988. El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española. Traducción de Phillippe Cheron. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hoyo, Eugenio del. 1957. Ensayo historiográfico sobre D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid. Vol. XVI. 4: 339-360.
- Israel, Jonathan I. 1980. Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México: Fondo de Cultura Económica.

- Jákfalvi-Leiva, Susana. 1993. De la voz a la escritura: la "Relación" de Titu Cusi (1570). Revista de crítica literaria latinoamericana XIX (37): 259-277.
- Klor de Alva, Jorge. 1982. Spiritual conflict and Accommodation in New Spain: toward a Typology of Aztec Responses to Christianity. The Inca an Aztec States 1400-1800. History and Anthropology, 345-366. Eds. George A. Collier, Renato I. Rosaldo and John D. Wirth. New York and London: Academic Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. Colonial Latin American Review 1 (1-2): 3-23.
- \_\_\_\_\_. 1995. The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism," Postcolonialism," and "Mestizaje". En After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements, editor Gyan Prakash, 241-275. Princeton: Princeton University Press.
- León-Portilla, Miguel. 1959. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1983. Fuentes de la "Monarquía Indiana". En Monarquía Indiana de fray Juan de Torquemada, volumen VII, 93-266. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lienhard, Martín. 1983. La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 9 (17): 105-11
- Lockhart, James. 1992. The Nahuas after the Conquest. A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries. Stanford: Stanford University Press.
- Mignolo, Walter. 1995. The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mörner, Magnus. 1974. Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial. México: SepSetentas 128 (Secretaría de Educación Pública).
- \_\_\_\_\_. 1992. La importancia biológica del mestizaje. 1492/1992. Europa/América: la historia revisada. Ed. John H. Elliot, Madrid: Diario El País. 42-45.
- Muñoz Camargo, Diego. [1580-1585] 1981. Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas. Edición facsímil del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- \_\_\_\_\_. [1580-1585] 1984. Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo primero: Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mariscal, Mario. 1943. Prólogo. Hernando Alvarado Tezozomoc. Crónica mexicana. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma. IX-XLVI.
- Martínez, José Luis. 1972. Nezahualcóyotl. Vida y obra. México: Fondo de Cultura Económica.
- O'Gorman, Edmundo. 1975. Estudio introductorio. Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl. 2 Vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1-257.
- Orozco y Berra, Manuel. [1880] 1960. Historia antigua y de la conquista de México. Tomo I. México: Editorial Porrúa.
- Pratt, Mary Louise. 1992. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge.
- Rabasa, José. 1995. "Porque soy indio": Subjectivity in "La Florida del Inca". Poetics Today 16.1: 79-108.
- Sagrada Biblia. 1966. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sahagún, fray Bernardino de. 1988. Historia general de las cosas de Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. 2 Vols. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza Editorial.
- Szewczyk, M. David. 1976. New Elements in the Society of Tlaxcala, 1519-1618. En Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American Regional Evolution, Ida Altman y James Lockhart, editores, 137-153. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University Of California Press.
- Torquemada, fray Juan de. [1615] 1969. Monarquía indiana. 3 Vols. Introducción por Miguel León Portilla. México: Editorial Porrúa.
- Vázquez, Germán. 1985. Introducción. Historia de la Nación Chichimeca de Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Madrid: Historia 16. 7-41.
- Van Zantwijk, Rudolf. 1990. El concepto del 'Imperio Azteca' en las fuentes históricas indígenas. Estudios de Cultura Nahuatl 20: 201-211.

Velazco, Salvador. 1996. *Visiones de Anahuac. Historiografía y etnicidad en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc*. Ph. D. diss., University of Michigan.

\_\_\_\_\_. 1998. La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxochitl: etnicidades emergentes y espacios de enunciación. Colonial Latin American Review 7 (1): 33-58.

Zamora, Margarita. 1988. Language, Authority, and Indigenous History in the "Comentarios reales de los incas". Cambridge: Cambridge University Press.