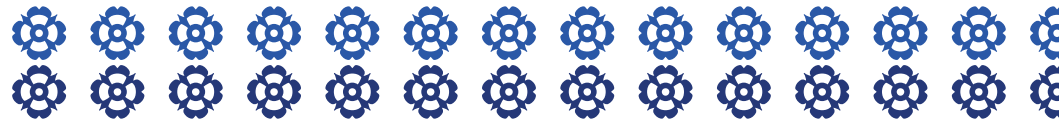


Reflexiones a quinientos años de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo

Jaime García Mendoza
Miguel Ángel Cuevas Olascoaga
(coordinadores)

Universidad Autónoma del Estado de Morelos



**Reflexiones a quinientos años
de la conquista y evangelización
del Nuevo Mundo**

Jaime García Mendoza
Miguel Ángel Cuevas Olascoaga
(coordinadores)

Reflexiones a quinientos años de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo

Jaime García Mendoza
Miguel Ángel Cuevas Olascoaga
(coordinadores)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Reflexiones a quinientos años de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo / Miguel Ángel Cuevas Olascoaga, Jaime García Mendoza, (coordinadores). - - Primera edición. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022.

338 páginas

ISBN 978-607-8784-84-4

1. México – Historia – Conquista, 1519-1540 2. Evangelización – Nueva España – Historia – Siglo XVI 3. México – Colonización

LCC F1230

DC 972.02

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos.

Primera edición, diciembre 2022

D.R. 2022, Jaime García Mendoza y Miguel Ángel Cuevas Olascoaga (coordinadores)

D.R. 2022, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001, colonia Chamilpa, CP 62209
Cuernavaca, Morelos, México
publicaciones@uaem.mx
libros.uaem.mx

Cuidado editorial: Jefatura de Publicaciones en Ciencias Sociales del CICSER/Dirección de Publicaciones y Divulgación de la UAEM

Corrección de estilo: Ayael Pérez

Formación: Laura Jazmín Miravete Inurreta y Paola Daniela Rojas Vargas

Diseño de Portada: Lucero Sandoval

ISBN: 978-607-8784-84-4

Este libro es un producto de investigación académica sin fines de lucro.

Hecho en México



Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| Presentación | 9 |
| Introducción | 11 |
| La meditación de la técnica en Ortega y Gasset y las culturas hispanoamericanas <i>Irving Samadhi Aguilar Rocha</i> | 21 |
| La lengua de los calibanes. Un acercamiento al lenguaje latinoamericano en <i>Calibán</i> <i>Dafne Fernández Narváez</i> | 33 |
| La montaña la cueva. Discurso visual y geografía simbólica en Mesoamérica <i>Mario Jocsán Babena Aréchiga Carrillo</i> | 47 |
| El Palacio de Cortés: sede del señorío y eje articulador de la Villa de Cuernavaca, 1521-1540 <i>Alba Sofía Espinoza y Karen Ramírez Jiménez</i> | 63 |
| La herencia medieval-prehispánica en la cartografía novohispana, siglo xvi: un estudio pictórico <i>Óscar Rodríguez Rodríguez</i> | 75 |
| El asedio de Hernán Cortés antes de la caída de Tenochtitlan en la cartografía histórica y actual <i>Miguel Ángel Cuevas Olascoaga</i> | 95 |
| El modelado del temprano paisaje en Michoacán. El caso de la comarca de Taximaroa, 1522-1550 <i>Ramón Pérez Escutia</i> | 113 |
| Indicios de la territorialidad indígena en la documentación colonial: análisis de un caso pampeano-patagónico <i>Laura Aylén Enrique</i> | 125 |

| | |
|--|-----|
| Órbitas regionales de la cartografía novohispana. Proyección y organización espacial de la alcaldía mayor de las Cuatro Villas (1580) <i>Miguel Ángel Domínguez Clemente</i> | 137 |
| Colón y la imposibilidad de bautizar un continente <i>Ariadna Arias Martínez</i> | 149 |
| Vizcaínos, onubenses y genoveses: diversidad sociocultural en la primera navegación colombina <i>Laura Moreno Solís</i> | 161 |
| Convergencias y divergencias de dos crónicas de la expedición dirigida por Francisco Hernández de Córdoba, a costas mexicanas <i>Jaime García Mendoza</i> | 171 |
| La creación y consolidación de un sistema educativo en la cultura mexicana de 1431 a 1521 <i>Leopoldo Flores Sánchez</i> | 187 |
| De promesas y proezas: mujeres en el Nuevo Mundo <i>Norma Angélica Juárez Salomo</i> | 199 |
| El destino prometido: una breve reseña del papel de la Nueva España en la conquista de las islas Filipinas, y reflexiones en torno <i>José Antonio Gómez Carranza</i> | 211 |
| La Nueva España hacia el noreste y hacia el Pacífico: la expansión territorial novohispana en el contexto de la Guerra Chichimeca, ca. 1550 – ca. 1650 <i>Paul Beedxeli y Amaya Sánchez</i> | 225 |
| El papel de los indígenas en la conquista de la Sierra Madre <i>Sergio Delgadillo Galindo</i> | 241 |

| | |
|--|-----|
| Herencia cultural del patrimonio inmaterial en el barrio, con orígenes prehispánicos, de Tlanehuitl o la Candelaria, en Ocoatepec, Morelos <i>María Cristina Mejía Tejeda</i> | 253 |
| La conquista española y la avanzada religiosa franciscana en los Altos de Jalisco y sur de Zacatecas. El caso del hospital de Indios de Teocaltiche <i>Daniel López López</i> | 261 |
| Carla Ángela Figueroa Esquinca, José Alonso Figueroa Gallegos y Talía Esther Figueroa Esquinca <i>Carla Ángela Figueroa Esquinca, José Alonso Figueroa Gallegos y Talía Esther Figueroa Esquinca</i> | 279 |
| Del <i>altepetl</i> al convento. Imágenes y representaciones culturales del sincretismo del siglo xvi <i>Mario Jocsán Babena Aréchiga Carrillo</i> | 289 |
| Evangelización del P'urhépecho. Entre resistencia y construcción de la identidad indígena del centro de Michoacán <i>Sergio Vargas Velázquez</i> | 309 |
| Relaciones entre <i>tonalli</i> y <i>nabualli</i> durante la Colonia <i>Ángel Abraham Macías Peralta</i> | 319 |
| Mujeres mulatas: Transgresión étnico-cultural <i>Adriana Rodríguez Gutiérrez</i> | 329 |

PRESENTACIÓN

Al haberse cumplido 500 años de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo, el cuerpo académico CA-145 Gestión del Patrimonio Turístico y Cultural de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos que ha trabajado consistentemente al menos durante una década con procesos históricos y culturales, no podía dejar pasar de largo esta conmemoración tan importante.

Para tal efecto se invitó a distintos investigadores a presentar ensayos que reflexionaran sobre un proceso tan significativo para la historia humana, como lo fue el encuentro y conformación del Nuevo Mundo, con la finalidad de revisar con nuevos enfoques, los factores y las consecuencias que posibilitaron el encuentro de nuevas tierras y civilizaciones por parte de los europeos, en un proceso que les permitió expandirse sobre esos territorios. También se invitó a replantear hipótesis y conceptos teóricos utilizados para analizar este fenómeno. Como resultado aparece esta obra, realizada con las contribuciones de los participantes, como parte de la labor del cuerpo académico, con el ánimo de difundir el gusto por la historia a generaciones jóvenes y dejar un registro de esta importante conmemoración. Es pertinente comentar que los criterios que vierte cada autor en sus artículos no necesariamente concuerdan con las apreciaciones de otros autores, lo que enriquece la discusión sobre un tema tan apasionante y controvertido, gracias a la diversidad de pensamiento y la pluriculturalidad de cada individuo en sociedad. Los integrantes del cuerpo académico esperamos que la obra logre su cometido: difundir y preservar la historia de este país llamado México.

Agradecemos a todos los integrantes de nuestro cuerpo académico, a las organizaciones no gubernamentales y gubernamentales que buscan preservar nuestro legado cultural,

a las autoridades de la propia institución universitaria y de otras instituciones universitarias en el país que amablemente han colaborado con nosotros, a todos aquellos autores que se involucraron con sus importantes participaciones, ponencias, y por supuesto a todos esos lectores interesados que tienen hoy en sus manos esta obra sobre los 500 años de la conquista del Nuevo Mundo.

Miguel Ángel Cuevas Olascoaga

INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre la discusión del significado de las cinco centurias de la conquista y la evangelización en el Nuevo Mundo tiene diversas expresiones a través de los ensayos de los distintos investigadores que forman parte de esta obra. Proviene de varias universidades de América Latina y de instituciones de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos como la Facultad de Arquitectura, la Escuela de Turismo y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER).

Como se ha mencionado, la intención de este texto tiene como finalidad recordar un suceso histórico de enorme trascendencia para la humanidad. En primer lugar, por la huella negativa que ha dejado en las comunidades originarias al ser despojadas de su identidad y de sus riquezas naturales. En segundo lugar, por la discusión académica generada a partir de las diversas interpretaciones históricas sobre tal suceso; unas de carácter apologético en favor de la conquista europea y otras en contra de las anteriores.

Cabe destacar la transdisciplinariedad reflejada con la participación de estudiosos de diversos aspectos de las ciencias sociales y de las humanidades: arquitectos, antropólogos, economistas, historiadores, literatos, psicólogos y sociólogos, entre otros. Las ideas expresadas por cada uno de estos investigadores han permitido obtener una visión amplia y multifacética sobre lo que significó este notable proceso histórico, que se produjo a partir de 1492 y cuando menos se extendió hasta principios del siglo XIX.

En primer lugar, se observa que el proceso de conquista inició en 1492. En las Capitulaciones de Santa Fe, del 17 de abril de 1492, se dice lo siguiente: “Primeramente, que Vuestras Altezas, como señores que son de las dichas mares Océanas, hacen desde agora al dicho D. Cristóbal Colón su

almirante en todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano o industria se descubrieren o ganaren en las dichas mares Océanas, para durante su vida”.¹ Como se observa, los Reyes de Castilla y Aragón aparecen como señores de las tierras de lo que sería el océano Atlántico. Por lo que cabe la pregunta ¿Quién le donó a los Reyes Católicos las islas y tierras localizadas en el océano Atlántico?

Asimismo, se denota que nombraron a Colón como su almirante “de todas las islas y tierras que descubriere o ganare”. Es decir, el acto de descubrir tierras llevaba implícita la conquista.

Pero, además, en la segunda cláusula, los reyes de Castilla y Aragón nombraron a Cristóbal Colón como virrey y gobernador “de las dichas islas y tierras firmes, que, como es dicho, él descubriere o ganaren en las dichas mares”.² ¿Con qué autoridad los Reyes Católicos impusieron gobernantes sobre los pueblos que ocupaban esas tierras?

Por otro lado, cabe la reflexión sobre la historia de México, donde hay que considerar que el proceso de conquista no terminó el 13 de agosto de 1521, sino que el sometimiento de los pueblos originarios continuó hasta el siglo XIX, cuando menos hasta el sojuzgamiento de los apaches en Estados Unidos de América. De acuerdo con Eduardo Galeano:

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos.³

¹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, t. I, Lib. I, cap. xxxiii, p. 172.

² Bartolomé de las Casas, *ibídem*.

³ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2012, p. 16.

En lo que respecta a la evangelización, Enrique Dussel menciona:

Si observáramos nuestro evento de 1492 desde una historia de la cultura, no podríamos dejar de denominarlo como el inicio de un proceso de transculturación; o de la inculturación europea de las culturas amerindias. Desde una historia de las religiones, fue un gigantesco proceso de expansión de la religión cristiana sobre las diversas religiones amerindias.

No se trataba sólo de la expansión del cristianismo (como religión) sino un sistema completo (político, económico, cultural, etc.) que hemos llamado la “Cristiandad de las Indias” (como la denominaba Toribio de Mogrovejo). En efecto, lo que podría haber sido una gloria del catolicismo, la evangelización, en realidad fue un ambiguo proceso de justificación de la conquista violenta.⁴

Estas y otras reflexiones vuelven a situarse en el campo de la discusión académica, a través de los artículos presentados en este texto, con temas como la memoria e identidad de los pueblos americanos ante la cultura occidental, el paisaje y la organización espacial del control político expresados en la cartografía durante la dominación del Imperio español, los primeros viajes de exploración, la conquista militar y la evangelización y el sincretismo religioso.

Como parte de la memoria e identidad destaca, en primer lugar, el aspecto de una visión impuesta por la cultura occidental, que supone una superioridad cultural al considerar que el curso ascendente del progreso técnico le ha permitido el sometimiento de las demás culturas. Se trata de una visión discriminatoria hacia los distintos a ella.

Irving Samadhi Aguilar Rocha —desde el análisis que realiza sobre dos obras de José Ortega y Gasset— cuestiona cómo

⁴ Enrique Dussel, “1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones” pp. 22-23, <https://www.enriquedussel.com>

las ciudades industriales han tratado a la *cultura* como una mercancía y destaca la idea del progreso que Occidente tiene del curso ascendente y lineal de la historia y el papel que juega la técnica en ello. En lugar de que la técnica sea una parte de la cultura, el pensamiento tecnocientífico ha hecho de la cultura una mercancía, como por ejemplo sucede con la actividad turística, donde la cultura y la naturaleza aparecen como dos elementos opuestos.

Por su parte, Dafne Fernández Narváez –por medio de un análisis de la obra de Roberto Fernández Retamar– trata la colonización a través de la lengua, que ha convertido a los naturales transculturados en sometidos y rebeldes. Toma como ejemplo el *Calibán* de William Shakespeare, y destaca la colonización ideológica y lingüística, donde ha existido una discriminación racial.

Resalta por otro lado la cosmovisión mesoamericana al momento de la llegada de los europeos, expresada a través de la arquitectura, la escultura, la pintura, la cerámica y los códices, eso sin mencionar las antiguas costumbres de los pueblos mesoamericanos que sobreviven gracias a la simbiosis cultural.

Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo analiza el simbolismo que los grupos prehispánicos le concedieron a las montañas y a las cuevas, representado en diversos soportes materiales: edificaciones, esculturas, pinturas murales y códices. Estas manifestaciones tuvieron funciones sociales, políticas, económicas y religiosas. Concluye que este simbolismo se convirtió en un arquetipo que permitía el control de las sociedades por parte de los gobernantes. El urbanismo novohispano mostró una faceta de control político a partir de ciertas edificaciones representativas como las casas de Cortés en la ciudad de México y en la Villa de Cuernavaca.

Por su lado, Karen Ramírez Jiménez y Alba Sofía Espinosa Leal proponen que el Palacio de Cortés fue la sede del señorío y eje articulador de la Villa de Cuernavaca, edificado sobre ruinas prehispánicas. Las casas de Cortés en Cuerna-

vaca se convirtieron en centro de operación para sus expediciones de exploración y conquista de la Mar del Sur.

Desde otra perspectiva, la interpretación de manuscritos del periodo colonial, y las pinturas y mapas elaborados durante el periodo novohispano, permiten la reconstrucción del paisaje y del territorio de diversos lugares del Imperio español en América.

Óscar Rodríguez Rodríguez trata sobre la herencia medieval prehispánica existente en la cartografía novohispana del siglo XVI. Realiza un análisis iconográfico e iconológico para interpretar un *mapa-pintura* del valle de Oaxaca, donde observa características como la distribución de las poblaciones y sus propiedades particulares; los símbolos representativos como los glifos de las iglesias; la orografía, la flora, los afluentes de agua, los caminos y la orientación.

Dentro de la interpretación de las crónicas españolas, Miguel Ángel Cuevas Olascoaga realiza un estudio cartográfico del asedio realizado por Hernán Cortés a la ciudad de Tenochtitlan. Expone diferentes etapas del sitio que el conquistador fue implementando para lograr su propósito. Destaca algunas observaciones del paisaje hechas por los cronistas, y ubica varios sitios estratégicos designados por Cortés, por ejemplo, la ciudad de Texcoco, donde se armaron los bergantines.

A partir de la interpretación de fuentes manuscritas de archivo y crónicas publicadas, Ramón Alonso Pérez Escutia reconstruye el proceso de conquista y colonización de la comarca de Taximaroa entre 1522 y 1550, donde participaron conquistadores, encomenderos, la nobleza indígena y la población natural.

Desde Argentina, Laura Aylén Enrique busca interpretar documentos manuscritos para conocer la territorialidad indígena en la pampa patagónica. Su trabajo habla de una expansión hacia las amplias fronteras al sur de Buenos Aires a través de fortines que tenían por objetivo ofrecer seguri-

dad a los asentamientos españoles. Se trata de un testimonio ofrecido por los líderes indígenas que ocupaban la región.

De manera parecida, Miguel Ángel Domínguez Clemente habla de la organización espacial de la alcaldía mayor de las Cuatro Villas hacia 1580, donde a partir del análisis de las pinturas y relaciones geográficas identifica la lógica espacial y territorial alrededor de las villas de Tepoztlán, Yautepec, Huaxtepec y Yecapixtla. Observa cómo en los mapas y en las relaciones geográficas se expresan simultáneamente las cosmovisiones europea e indígena, así como un patrón de lectura que corresponde a un orden jerárquico de las poblaciones.

El tema de los primeros contactos españoles con este continente ofrece un panorama diverso, como el cuestionamiento de su identidad, la diversidad social de los primeros descubridores de estas tierras y la complementariedad que ofrecen las diversas crónicas de los primeros exploradores y conquistadores como fuentes para la reconstrucción histórica.

Desde Cuba, Ariadna Arias Martínez retoma el tema del descubrimiento de las tierras americanas y se pregunta “¿Sería la misma América si su nombre hubiera sido diferente?”. En la investigación revela cómo Colón se empeñó en demostrar que había llegado a tierras asiáticas, aunque no lo logró, de lo cual dedujo que el personaje sufrió de un proceso de disonancia cognitiva, como lo ha planteado la psicología social.

Por su parte, Laura Moreno Solís realiza un análisis social de los tripulantes de las embarcaciones que participaron en el viaje de descubrimiento del Nuevo Mundo efectuado por Cristóbal Colón. Y demuestra la diversidad del origen regional de los tripulantes, su jerarquización en la marinería, su estratificación social, sus diversos oficios y sus diferencias sociales, para poder entender su contexto cultural.

Jaime García Mendoza hace un análisis comparativo de las tres fuentes que tratan del viaje de Francisco Hernández de Córdoba, mostrando sus diferencias y convergencias

para evidenciar su complementariedad como fuentes para el investigador.

El otro aspecto importante fue el de la discusión de la conquista militar que puso en tela de juicio la superioridad de los ejércitos españoles, además que ofrece reconsiderar la participación de los propios naturales en el proceso de descubrimiento, sometimiento y poblamiento español en amplios territorios de lo que llegaría a ser el virreinato de la Nueva España. Asimismo, la temporalidad de la conquista se desplaza, cuando menos hasta finales del siglo XVIII, mientras que la expansión territorial alcanza el territorio del actual país fronterizo del norte, y el sudeste asiático. Como consecuencia del producto cultural del encuentro de varios pueblos se propusieron los conceptos de sincretismo, mestizaje e hibridación de la conquista militar.

Leopoldo Flores Sánchez analiza –por medio del materialismo histórico– la creación de un sistema educativo durante los inicios de la consolidación del Imperio mexicano en 1431, dirigido por Tlacáélel. Un sistema educativo diseñado para que las instituciones preservaran el dominio de las clases gobernantes y conservaran la armonía social, por medio de una visión mística y guerrera.

Destaca el caso particular de Norma Angélica Juárez Salomo, quien habla de la participación de las mujeres indígenas y españolas en el proceso de conquista y colonización de la América española, destacando los desafíos que enfrentaron en su adaptación a los cambios culturales y sociales que sufrieron.

Otras tres participaciones llevaron las acciones de conquista y evangelización hacia otros territorios más al norte y al otro lado del Pacífico y, asimismo, a otras temporalidades. Paul Beedxeli Amaya Sánchez se centra en la expansión hacia el Occidente y el Bajío, en particular, en la Guerra Chichimeca, como parte de un proceso de una *segunda conquista española*, como él la denomina, donde participaron otomíes, tlaxcalte-

cas, mexicas, descendientes africanos y mestizos. Asimismo, toca el tema de las expediciones hacia las Filipinas.

En el ámbito de la Guerra Chichimeca, Sergio Delgadillo aborda el papel de los indígenas en la conquista de la Sierra Madre Occidental, destacando que, sin la ayuda de los naturales, los españoles no hubieran conquistado el México prehispánico. Los naturales actuaron como intérpretes, como maestros de la doctrina cristiana y como espías.

En lo que respecta a José Antonio Gómez Carranza se enfoca en el caso de la conquista de las Filipinas y la importancia de la ruta comercial del Galeón de Manila y los efectos que produjo como la penetración del Imperio español en el sureste asiático, los beneficios económicos, las migraciones asiáticas y las influencias culturales.

En la mesa correspondiente a la evangelización y patrimonio, se presentan tres casos diferentes. Cristina Mejía Tejada habla de la herencia cultural del patrimonio del barrio de la Candelaria en Ocotepéc, Morelos. Trata, en particular, del caso de la festividad que se celebra en el poblado el día 2 de febrero, mostrando algunos elementos como la vestimenta de la imagen, la elaboración de velas tradicionales y algunas costumbres culinarias.

Daniel López López habla de la conquista religiosa franciscana en el poblado de Teocaltiche, en los Altos de Jalisco y sur de Zacatecas, realizada hacia la década de 1540, con motivos de la Guerra del Mixtón; del envío de franciscanos para pacificar a los indígenas, y el establecimiento de un hospital-convento.

Por su parte, Carla Ángela Figueroa Esquinca presenta el caso de la arquitectura de los conventos en la provincia dominica de San Vicente de Chiapa, donde muestra la influencia de conocimientos y tecnologías traídas de Europa que permitieron la elaboración de elementos de estilo mudéjar encontradas en esas edificaciones, como lo demuestra a través de varias fotografías.

En la evangelización sucede un fenómeno similar, tanto la temporalidad como la espacialidad se amplían. Paralelo a la evangelización, se mueve el sincretismo religioso, un fenómeno que se expresa a través de un mestizaje cultural dentro de la naciente sociedad novohispana, por medio de las costumbres de una diversidad étnica que incluye a los naturales de la tierra, a los descendientes de africanos y asiáticos, y a los europeos y mestizos.

Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo propone que el convento se convirtió en un arquetipo que ocupó el lugar del *altepetl* como parte del proceso de evangelización. Es decir, existió una transposición de la cosmogonía occidental sobre las cosmogonías de los naturales de estas tierras, en particular, sobre la mesoamericana.

Sergio Vargas Velázquez trata de la evangelización en el centro de Michoacán, donde la población indígena adoptó la religión cristiana, destacando la labor realizada por la orden de los agustinos gracias a la desarticulación de la resistencia indígena, la introducción de los pueblos-hospital, y la congregación de los pueblos en centros poblacionales de fácil acceso. Destaca la labor de fray Maturino Gilberti en la elaboración de una gramática de la lengua purépecha.

Dos investigadores tratan de los elementos prehispánicos sobrevivientes dentro de las costumbres sociales de la población indígena. Ángel Abraham Macías Peralta habla de las relaciones entre el *tonalli* y el *nabualli*, una creencia sobre la capacidad sobrenatural de los individuos para convertirse en animales. El individuo desarrolla la capacidad de separar su tonal del cuerpo material y se transforma en animal.

Similar al anterior es el análisis que presenta Adriana Rodríguez Gutiérrez sobre los casos de dos mujeres mulatas acusadas de hechicería, solamente por presentar un perfil: solteras, de ascendencia africana y practicantes la medicina herbolaria. Los casos presentan, como otra característica, que las mujeres mulatas acusadas habían tenido relaciones amorosas prohibi-

das que, a su vez, habían provocado chismes, envidias y malos entendidos y, como consecuencia, los conflictos personales con otras personas y con las autoridades.

Esperamos que el contenido del texto motive a la reflexión histórica y sugiera nuevos enfoques de análisis.

LA MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA EN ORTEGA Y GASSET Y LAS CULTURAS HISPANOAMERICANAS

Irving Samadhi Aguilar Rocha

Introducción

Nuestro interés por José Ortega y Gasset se centra en dos textos: *Meditación de la técnica* y *Mito del hombre allende a la técnica*. Hay en ellos una interpretación del sentido de la técnica en la condición humana, de su papel en la vida. El interés se debe al rol que juega en las sociedades contemporáneas, incluidas las hispanoamericanas; conforma una pregunta y crítica a su utilización. En *La rebelión de las masas*, Ortega caracteriza al hombre masa a partir de la técnica. Esta referencia enfatiza lo preocupante del modelo de esta sociedad; la crítica va dirigida al trato que tiene el pensamiento tecnocientífico con las culturas.

Ya no estamos en las sociedades industriales de la primera modernidad, pero sí vivimos en sociedades masa. ¿Cómo es posible que hasta la cultura sea tratada como mercancía? Ortega cuestiona la idea de progreso, del curso ascendente y lineal de la historia. Su postura es moderada: “No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso”.¹

Lo mismo se puede decir del progreso de la técnica. Ortega afirma que esta es producto de una preocupación, de un esfuerzo cultural. Sólo en el renovado interés por la cultura, donde encuentra su razón de ser, podría mantenerse el im-

¹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Artemisa, México, 1985, p. 128.

pulso técnico. Insiste en la separación entre la cultura filosófica humanista, en relación y con autonomía de la ciencia y la técnica. También, Edmund Husserl afirmó que las ciencias están desconectadas de una base cultural y de la dificultad de orientar la vida (carecen de sentido). Situamos la crítica en la mercantilización de la cultura y en que la técnica solo tiene sentido cuando responde a un proyecto cultural y social. Lo tecnocientífico emplaza al ser humano a tratar lo real como mercancía, incluida la cultura.

Sobre el hombre masa y la tecnología

Ortega recurre a las imágenes de aglomeración. La masa tiene como imagen la homogeneidad y la plasticidad, se puede moldear una sociedad adecuada a organizaciones políticas como los totalitarismos. La masa no se resiste a ser moldeada, los individuos que la componen no pueden resistir porque no hay relación entre ellos. Están aislados, sin raíces ni estructuras consistentes. Hoy se denuncia la manipulación de los *mass media*, pero el problema no es debido solo a ellos, sino sobre todo a la sociedad ya de por sí manipulable. Es necesario —como señala J. M. Esquirol— reactualizar la democracia, cuyo mayor peligro es la masificación, caracterizada por la pasividad y falta de criterio, antónimos de las condiciones de la democracia, de la participación y la autonomía.² La sociedad masa es simulacro de democracia. El análisis del hombre masa es relevante al relacionarlo con la tecnología para pensar nuestro tiempo. Este hombre está satisfecho, ubicado en la homogeneidad e indistinción, sin proyecto propio, sin esfuerzo para su realización personal, consumiendo y disfrutando los mismos productos que los

² Josep Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 17.

demás. “Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica, ser diferente es indecente”.³

Las sociedades contemporáneas se componen de la burocratización política y la masificación. Hannah Arendt denuncia a la burocracia como el dominio de nadie: “Hoy debemos añadir la última y quizás más formidable forma de semejante dominio: la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie”.⁴ Esto también vale para las sociedades actuales, basadas en procesos globales, tecnología y masificación, como enuncian los análisis de Ulrich Beck. Así se hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo.

Es un proceso de homogeneización y de nivelación. El hombre masa es como un niño mimado, criado lleno de posibilidades, seguridad y comodidad, pero como buen niño mimado no valora nada de lo que tiene; “no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarios con las causas de ese bienestar”.⁵ Toma las seguridades y comodidades institucionales como si fuesen dadas por naturaleza, lo mismo que las que ofrecen las tecnologías. Se encuentra “cómodamente instalado y complacido, no apela a nada que lo trascienda; no reconoce ninguna autoridad, ni nada que le exija la más mínima responsabilidad, vive inercialmente; desconoce el esfuerzo y la disciplina, habitualmente asociados a la capacidad humana de crear y de construir lo más sobresaliente.”⁶ Para Ortega, las sociedades de principios del siglo

³ Ortega y Gasset, José, *op. cit.*, 1985, p. 48..

⁴ Hanna Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005, p. 53.

⁵ Ortega y Gasset, *op. cit.*, 1985, p. 95.

⁶ Esquirol, *op. cit.*, p. 20.

xx tienen como causa tres elementos: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pertenecen a la técnica, ciencia e industria. Por unión de la democracia liberal y la técnica, el hombre masa está en todas partes, especialmente en la clase dominante.

Antropología de la técnica

Ortega expone las reflexiones más antropológicas de la técnica en *La meditación de la técnica*: se trata de la condición originaria humana desde el punto de vista existencial. Lo hace pensando en la relación del hombre con el mundo, de ahí que recurra a las ideas de necesidad, extrañamiento y proyecto. No es creada para satisfacer necesidades vitales, sino para crear una nueva forma de vivir. Adapta el medio construyendo otra naturaleza, como lo expresa Ma. Teresa Russo: “La técnica está implicada en todo lo humano: el hombre establece relaciones con su circunstancia no de modo pasivo, sino como respuesta activa creadora de estas mismas circunstancias”.⁷ El hombre vive y quiere vivir, satisfacer las necesidades primordiales. Previendo la escasez, actúa no para satisfacer necesidades sino para esperar hacerlo; construye casas, cultiva la tierra, etc. Esto requiere suspender las primeras necesidades; mientras se cosecha no se está comiendo. Ortega define primero la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”.⁸ El ser humano no acepta su circunstancia, no se adapta, crea otra que no le sea hostil. Es la adaptación del medio al sujeto. “De modo que el querer

⁷ María Teresa Russo, “Antropología de la técnica. Ortega y Gasset y el pensamiento italiano”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, núm. 65, 2009, p. 622.

⁸ José Ortega y Gasset, José, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2014, p. 18.

vivir del hombre no se despliega en una búsqueda de armonía y de concordancia con el mundo dado, sino en la acción transformadora sobre él”.⁹

Ortega entiende el mundo como lo intermedio, con tendencia a la dificultad, pero no del todo hostil; un intermedio de facilidad y dificultad. “Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra”.¹⁰ En su frase “yo soy yo y mi circunstancia”, asume que no puede haber mundo sin yo. El hombre es un ser técnico, pero no sólo por crear instrumentos u objetos, sino al poder crearse a sí mismo por medio de la libertad originaria, mediante la acción que realiza el proyecto que cada uno es capaz de inventar. Muestra la relación directa entre la técnica y la condición humana en dos movimientos, la intimidad y la apertura; por medio de la técnica el ser humano busca realizar su circunstancia siguiendo el proyecto que ha sido capaz de concebir.

Otra consideración es que al hombre inserto en el mundo, este le es extraño. Parte desde el extrañamiento, y la técnica es la acción que crea un mundo nuevo, no ajeno. El intermedio entre la creación de la técnica y el extrañamiento, es lo interior; el acceso a la memoria y la fantasía, imágenes del interior, es un repliegue a sí. “El mundo interior se convierte, así, en un intermedio: el hombre que accede a sí mismo, a un mundo interior de memoria y de fantasía,¹¹ no se sumerge ya definitivamente en él, sino desde él, sin ya jamás abandonarlo, sale hacia fuera en forma de proyecto: proyecta un mundo exterior a partir del mundo interior”.¹²

⁹ Esquirol, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ Ortega y Gasset, *op. cit.*, 2014, p. 87.

¹¹ Fantasía se ha de entender en el sentido más propio: trabajo con las imágenes. El pensar, la imaginación y la memoria son modos de este trabajo (Esquirol, 2011, p. 27).

¹² Esquirol, *op. cit.*, p. 27.

Esta acción exige elegir constantemente y por ello lo hace libre.

La siguiente consideración que resulta interesante para este análisis es que el hombre es hombre porque para él, vivir significa bienestar, por ello es creador de lo superfluo.

Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del “estar en el mundo” que a su vez sólo es necesario en forma subjetiva; a saber, porque hace posible “el bienestar en el mundo” y la superfluidad, el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario.¹³

Más adelante afirma que “hombre, técnica y bienestar, en una última instancia son sinónimos”.¹⁴ Esta otra definición de la técnica es más bien un problema filosófico, como afirma Esquirol, porque implica cómo cada ser humano entiende de la vida y el modelo de vida ideal.

A partir de este modelo se crean y desarrollan las técnicas; no serán las mismas, por ejemplo, en las sociedades budistas que en las industriales o en nuestras sociedades; no se desarrollan las mismas técnicas en sociedades ricas que consideran que el progreso es ilimitado y ascendente. Se trata de entender que la técnica no es lo primero, que su sentido lo halla en un programa vital pre técnico. Primero, el ser humano se inventa a sí mismo, es capaz de hacer un proyecto y después lo realiza por medio de la técnica.

La época tecnológica y la cultura

Filósofos como Ortega, Martin Heidegger y Theodor Adorno revisan la historia de la técnica, y con ello se busca entender por qué es tan decisiva para entender el mundo moder-

¹³ Ortega y Gasset, *op. cit.*, 2014, p. 71.

¹⁴ Ortega y Gasset, *ibidem*, p. 72.

no, incluida nuestra era, en que el pensamiento tecnológico, el avance de las tecnologías y las dinámicas globales guían el desarrollo. ¿Por qué es tan decisiva la técnica? Ortega buscó la relación entre el hombre y la técnica, y separa a esta del azar, al artesano del técnico.

En la técnica del azar el ser humano no sabe de su capacidad técnica ni de su capacidad de transformación. La técnica del artesano es la de los oficios e instrumentos; su época sería la Edad Media, en que se crean muchas actividades, pero aún se ignora la ilimitación de la capacidad técnica y su poder. El ser humano es una especie más entre las que tienen capacidades técnicas inherentes. A diferencia de la del azar, aquí aparece el artesano y el aprendiz. Se es buen artesano por la dedicación y la experiencia, que es transmitida al aprendiz; aquí no hay conciencia de la capacidad de invención. Finalmente, está la técnica de los técnicos, que corresponde a las sociedades industriales, nada alejadas de las nuestras; es la época de la aparición de la máquina que actúa por sí misma. Aparece el ingeniero y se separa del obrero. Existe la conciencia ilimitada de la capacidad técnica a través del método. Esto influye en la forma de entendernos y suscita la sospecha de que esta ilimitación implica que el ser humano no sepa quién es; ante la finitud que somos y su limitación, se encuentra lo ilimitado de la técnica con las consecuencias en la vida humana. Una de ellas es ver lo que no es natural como natural. Vivimos en un mundo tecnificado; el problema es no reconocer el esfuerzo intelectual para su realización, y es importante porque este requiere ser mantenido y renovado constantemente.

Ortega se interesa por el tecnicismo específico de la técnica moderna, que consiste en el método para la innovación en esta área. Es la relación entre técnica y ciencia, que hoy son inseparables, y da lugar al pensamiento tecnocientífico; la técnica es producto de esta forma de pensar, de este tecnicismo, y es esto lo que se pone en cuestión en la primera

parte del siglo xx y en el actual. El pensamiento tecnocientífico trata a la cultura como mercancía, y a la actividad turística como una de las consecuencias prácticas más palpables del nuevo régimen cultural. Ortega critica el pensamiento moderno, tecnocientífico, por considerar la cultura y la vida como elementos opuestos. Entiende por cultura lo que se produce por la razón, el bien y la belleza:

La Cultura es el sistema vital de ideas claras y firmes sobre el Universo y sobre la Humanidad propias de cada tiempo [...] Es el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive [...] Cultura es el sistema vital de las ideas en cada tiempo. Importa un comino que esas ideas o convicciones no sean, ni en parte ni en todo, científicas. Cultura no es Ciencia.¹⁵

El pensamiento moderno opta por la cultura del conocimiento científico, demeritando la vida. Como vimos en su antropología de la técnica, el ser humano tiene que crear cultura, pero también respirar y comer. En todo caso, la vida se refleja en la cultura. Afirmo que, si olvida que lo cultural es una necesidad vital, la cultura se deshumaniza.

Así, no se puede seguir concibiendo a la cultura como contenedor, o como transmisión de tradiciones; eso posibilita tratarla como *stock*, como almacén de costumbres de las agencias turísticas. Y ¿qué tiene que ver la mercantilización de la cultura con el pensamiento tecnocientífico? La respuesta la encontramos en Heidegger, en *La pregunta por la técnica*.¹⁶ Ahí muestra cómo la técnica moderna es una provocación, es la estructura de emplazamiento. Emplazar es exigir e imponer. Se exige a la naturaleza que libere energías para ser acumuladas y distribuidas. Emplazar es separar, transformar, acumular, distribuir y conmutar. “Así el desvelar de la técnica

¹⁵ Ortega y Gasset, José, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines* (6ª ed.), Ediciones de la Revista de Occidente, col. El Arquero, Madrid, 1976, p. 88.

¹⁶ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.

moderna nos hace ver la naturaleza, y no solo ella, como fondo disponible de energía que puede ser emplazada y gastada cuando convenga”.¹⁷ Lo anterior se extiende a todos los ámbitos. Para ser cultura, sobre todo en términos patrimoniales en Latinoamérica, se le exigen lineamientos para ser digna de ser salvaguardada, y después se le emplaza en el mercado del turismo. Con ello, el mundo se revela como depósito de energía, costumbres, elementos que tienen valor al ser explotados y consumidos. Nuestra manera habitual de ver el mundo es una visión técnica; todo es mercancía en *stock*. La vida ha sido separada de la cultura, porque el pensamiento tecnocientífico nos hace ver a la cultura, a la naturaleza y a todo, como fondo disponible; en el caso de la naturaleza, de energía; en el caso de la cultura, de costumbres del hombre como recurso humano que se muestra por el provocar.

En Hispanoamérica, el replanteamiento de cultura, sobre todo las originarias, ha llevado a su aniquilación o exaltación, y por ello son vulnerables frente a los procesos globalizados. Estos son permitidos por el pensamiento tecnocientífico, y las tecnologías de comunicación tienden a homogeneizar los ejes que orientan la vida poniendo en riesgo la diversidad cultural, y exaltando la cultura pero como mercancía dentro del mercado turístico. La patrimonialización de las diversas culturas hispanoamericanas y sus expresiones tangibles e intangibles, como la designación en el caso de México, de “Pueblo Mágico”, ha de ser analizada y cuestionada en la medida en que responde a lógicas comerciales.

A modo de conclusión

La técnica tiene un papel fundamental en las sociedades modernas, de masas. El cuestionamiento de esta se hace necesari-

¹⁷ Esquirol, *op. cit.*, p. 55.

rio en las sociedades industriales y globales. No es suficiente tener la capacidad técnica, ya que solo tiene sentido con una dirección surgida de un proyecto cultural y social. Entonces, ¿a qué tipo de sociedades corresponde el desarrollo de la más alta tecnología, drones, ingeniería genética, computadoras, en todas las áreas? ¿Por qué en vez de liberar, esclaviza el sistema como organización social, con el trabajo organizado y la burocracia? ¿Por qué a más desarrollo tecnológico más deshumanización?

La respuesta tiene que ver con el ser humano y la crisis de su vida cada vez más cómoda y a la vez descarnada, en donde vive en el olvido de sí mismo, de su capacidad de decidir, esforzarse, pensar, siendo el “señorito satisfecho”, inserto en la pobreza, no solo material sino espiritual. Vale la pena mostrar cómo Esquirol explica esto:

Nos hallamos viviendo en una circunstancia problemática. De ahí una exigencia: la de salvarse, la de hacer lo posible como para sobrevivir a pesar de la dificultad. Es decir, la situación nos da un margen de maniobra a pesar de su dificultad intrínseca. Pero tal margen resulta bastante amplio. No tenemos la vida prefijada, como la bala que sale de un fusil. Aunque la bala se diese cuenta de su movimiento, eso no sería vida. Añadiríamos aquí que, tal vez sólo con la indeterminación sea posible el darse cuenta. La determinación de la bala no permite el darse cuenta, y por lo tanto, el vivir. El hombre sí. Y su darse cuenta le emplaza ante una circunstancia difícil que le exige tomar decisiones. Lo que el hombre intentará es vivir cada vez mejor pese a la dificultad de la situación inicial, que nunca va a olvidarse y que de alguna manera permanecerá como una sombra que nos acompaña. Primero una balsa, después quizá una barca, luego ya un barco, al final uno puede olvidarse del mar. Pero haría mal, porque el mar sigue estando ahí.¹⁸

¹⁸ Esquirol, *op. cit.*, p. 35.

En la hipercultura,¹⁹ en las sociedades de riesgo producidas por las dinámicas globalizadoras y las tecnologías, existe plena confianza en la lógica capital y en los avances tecnológicos, pero lo que aquí se pone en cuestión es cómo entender la tecnología que se muestra ilimitada y que parece rebasar la vida humana; su lógica es autónoma: una vez echado a andar el sistema, se reproduce por sí mismo. Se hace necesario evidenciar que lo importante no es la técnica, ni sus relaciones ni su desarrollo; es el proyecto vital al que responde. Si el ser humano se ha perdido, si está desorientado, si está emplazado a ver el mundo como mercancía, no hay proyecto humano, lo que hay es repetición y autonomía del sistema, y él, el ser humano, se convierte en lo que el sistema necesita, en la masa manipulable; sin libertad, ni creación. Sin darse cuenta, entrega por elección su vida.

Bibliografía

- Arendt, Hanna, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.
- Esquirol, Josep, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.
- Lipovetsky, Gilles, *La cultura-mundo*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- Ortega y Gasset, José, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines* (6ª ed.), Ediciones de la Revista de Occidente, col. El Arquero, Madrid, 1976.

¹⁹ Se trata según Lipovetsky de una cultura-mundo, cultura del tecnocapitalismo globalizado, estructurado por las industrias culturales y las sociedades de consumo. Se trata de una inseparable relación entre la cultura y la industria comercial, que se extiende a todas las actividades. Se puede consultar en su libro *La cultura-mundo* (2018).

_____ *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*: Alianza, Madrid, 2014. _____ *La rebelión de las masas*, Artemisa, México, 1985.

Russo, María Teresa, “Antropología de la técnica. Ortega y Gasset y el pensamiento italiano”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, núm. 65, 2009.

**LA LENGUA DE LOS CALIBANES.
UN ACERCAMIENTO AL LENGUAJE
LATINOAMERICANO EN *CALIBÁN***

Dafne Fernández Narváez

El 20 de julio de 2019 el mundo recibió la lamentable noticia de que el poeta, ensayista, y ante todo, primer teórico poscolonial de Latinoamérica había fallecido, Roberto Fernández Retamar. ¿Qué futuro como seres colonizados nos anticipó en su momento el más vívido político de Cuba? ¿Es acaso vigente para nosotros quienes, en apariencia, le llevamos 500 años de ventaja al colonialismo y casi 50 a su crítica? ¿Cómo comprenderlo ante una ideología política caduca, distorsionada y por ende poco comprendida en nuestro tiempo como lo es el socialismo? Son las cuestiones que hoy en día deambulan en el pensamiento poscolonial sobre su máxima obra *Calibán* (1972).

Independientemente del contexto político en el cual Retamar desarrolló este discurso, la obra contempla una realidad aún vigente que nos atormenta y que como latinoamericanos siempre intentamos negar, por más ajena y remota que nos parezca. Es la injusticia, el dolor físico y mental con lo que cargamos a diario por ser una mezcla de seres, que por la aspiración de alcanzar la pureza y la virtud según la supremacía blanca, destruimos nuestra cultura y con esta a nosotros mismos como consecuencia de signos impuestos para el propio sometimiento y existir difuminados.

Ante esta significación de nuestro ser, comienzo con la premisa principal con la cual Roberto Fernández Retamar afirma una realidad sobre la identidad latinoamericana que es innegable: “Mientras otros coloniales o excoloniales, en medio de metropolitanos, se ponen a hablar entre sí en su

lengua, nosotros, los latinoamericanos, seguimos con nuestros idiomas de colonizadores”.¹ Así pues, la lengua como instrumento de colonización es un fenómeno único de Latinoamérica, lo que nos convierte tanto en sometidos como en rebeldes, justo como el *Calibán* de William Shakespeare. Por ello, Retamar afirma lo siguiente:

Ahora mismo que estamos discutiendo, que estoy discutiendo con esos colonizadores, ¿de qué otra manera puedo hacerlo sino en una de sus lenguas, que es ya *nuestra* lengua, y con tantos de sus instrumentos conceptuales, que también son ya *nuestros* instrumentos conceptuales? No es otro el grito extraordinario que leímos en una obra del que acaso sea el más extraordinario escritor de ficción que haya existido. En *La tempestad*, la obra última de William Shakespeare, el deforme Calibán, a quien Próspero robara su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: “me enseñaste el lenguaje, y de ello obtengo/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ti, por habérmelo enseñado!”²

Como se puede observar, Retamar se coloca en un lugar de enunciación que le otorga el poder tanto de interpretar como de ser interpretado, gracias a una de las lenguas impuestas por los colonizadores: el español. Es pues a partir de este punto que ofrezco un acercamiento al desarrollo del lenguaje latinoamericano en la obra de Fernández Retamar con la finalidad de demostrar que el autor se representa como un Calibán al utilizar su lengua para criticar tanto a los antiguos como a los nuevos colonizadores y advertirnos sobre las intenciones imperialistas de estos últimos con Latinoamérica. Para ello, considero tres aspectos fundamentales en la obra: la colonización ideológica y lingüística de Latinoamérica, el mestizaje desde la

¹ Roberto Fernández Retamar, (1974). *Calibán*. Apuntes sobre la cultura en nuestra América. México: Editorial Diógenes. 2da edición.

² Retamar, *ibidem*, p. 12.

oposición: José Martí (barbarie)/Sarmiento (civilización), y el concepto de metrópoli que desarrolla en la crítica a la postura política en la literatura de Jorge Luis Borges, y Carlos Fuentes, que expone al final de su obra.

Retamar como Calibán

Como mencioné anteriormente, la lengua es uno de los argumentos que desarrolla Retamar para criticar a José Rodó en su interpretación de los símbolos (Calibán, Próspero y Ariel). Como expuse, Próspero le enseña su lengua al bárbaro de Calibán para esclavizarlo, sin embargo, así como dicha lengua es su perdición, también es el arma para rebelarse a su amo. Por ello, a Calibán no le corresponde el papel de colonialista o imperialista, sino a Próspero; en tanto el rol del colonizado sí encaja con Calibán.

A pesar de todo, Rodó –al igual que Retamar– aspiraba a que Latinoamérica no cayera en las manos imperialistas de Estados Unidos, mas su ejemplificación del Ariel para que los latinoamericanos desarrolláramos la espiritualidad y no el materialismo, no nos corresponde del todo. Siguiendo el mito de *La tempestad* según Retamar, ser un Ariel nos permite servir a Próspero o a Calibán, y según Peter Hulme en su reseña “Calibán: La inteligencia americana de Roberto Fernández Retamar”, Retamar corresponde a dicho personaje:

Martí permanece como la figura trascendente, personificando tanto a Calibán como a Ariel. De todas las figuras contemporáneas, el Che se acerca más a esa dualidad [Calibán/Ariel], y Fidel Castro –a pesar de sus considerables valores intelectuales propios– personifica a Calibán, mientras Ariel (irónicamente) encuentra su representación más cercana en el propio Fernández Retamar.³

³ Peter Hulme, “Calibán: La inteligencia americana de Roberto Fernández

Es acertada la interpretación de Hulme si se concibe la obra de Retamar como un texto al servicio del Calibán, Fidel Castro, pues la amistad y el alma socialista que comparten son más que evidentes. Sin embargo, la intención de Retamar es más que la de un servidor del poder, ya que él mismo es quien toma el poder de enunciar este texto y criticar a los intelectuales de pensamientos aún colonialistas. Si bien Ariel es libre de decidir a quién servir —y Retamar justo decide servir a Fidel Castro—, el autor es, más bien, un Calibán empoderado que al utilizar la lengua de sus colonizadores puede decidir y optar por rebelarse en nombre de todos los calibanes, es decir, de todos los latinoamericanos.

Ahora bien, el español como un arma contra el colonialismo quizás sea paradójico, pero es la defensa de Fernández Retamar ante años y años de malas interpretaciones sobre Latinoamérica. En su analogía del Calibán expone los términos terriblemente dados que han llenado de prejuicios a nuestro continente: Can, los “cara de perro” > Caribe > Caníbal > Calibán. Es más, podría considerarse que el anagrama con el cual Próspero nombra a este personaje es resultado de su deformación en dos aspectos: por un lado, de su barbarie, es decir, de su degeneración como ser humano según el pensamiento colonizador; por otro, de su origen como ser propio de esa isla extraña.

Sobre este último punto Retamar menciona: “¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecir [a Próspero], para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’?”.⁴ Entre el listado de autores que responden a esta pregunta se encuentra Frantz Fanon, quien afirma que en el proceso de descolonización hay que “cortarse las alas” de los valores impuestos por la civilización:

Retamar” en, *Revista Casa de las Américas*, trad. Ana Puñal, núm. 287, abril-junio, 2016, p. 9.

⁴ Retamar, *ibídem*, p. 30.

El lenguaje del colonizador erosiona con frecuencia los labios. Reencontrar a su pueblo es algunas veces, en esta etapa, querer ser negro, no un negro como los demás sino un verdadero negro, un perro negro, como lo quiere el blanco. Reencontrar a su pueblo es hacerse “moro”, hacerse lo más indígena posible, lo más irreconocible, es cortarse las alas que se habían dejado crecer.⁵

Para ello, “la masa colonizada se burla [la supremacía de] esos [...] valores [blancos], los insulta, los vomita con todas sus fuerzas” (p. 21). Así pues, “vomitar”, “insultar” y “cortarse las alas” nos ayudarán a reencontrarnos y ver lo que realmente somos, pero ¿es esto posible?, ¿en verdad podemos deslindarnos de nuestro pasado colonizado? Para Fanon y Retamar difícilmente lo es –sobre todo tratándose de Latinoamérica–, ya que descolonizarse implica volverse materia y eso es un proceso doloroso. Es de esta manera que el Calibán –y no el Ariel–, a pesar de que dentro de sí posea el lenguaje de su colonizador, el español erosiona en sus labios al insultar a Próspero por medio de la materia: su cuerpo y su historia.

El español: lengua compartida entre colonos y colonizados

Cabe destacar que para González Retamar no sólo basta con criticar a Próspero por medio de su lengua, sino que el lenguaje debe reivindicarse como historia para descolonizarnos. No por nada estudia las malas interpretaciones de un personaje literario que nos simboliza. Si bien, *La tempestad* es un mito creado por el otro según Retamar, la ficción está no muy alejada de nuestra realidad, incluso él

⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 109.

mismo lo reconoce: “Al proponer a Calibán como nuestro símbolo, me doy cuenta de que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras concretas realidades. Pero ¿cómo eludir enteramente esta extrañeza?”⁶

De nuevo entra en cuestión cómo podemos descolonizarnos si cuando fuimos colonizados nos apropiamos de un *yo* que no era nuestro. Como mencioné en el punto anterior, al enlazar a Fanon con Retamar expongo que este proceso requiere de hacernos materia, es decir, de devenir como cuerpo. ¿Y qué es nuestro cuerpo sino producto de cambios históricos? A lo largo del tiempo nuestro cuerpo ha adquirido diferentes significados, ya sean dados por nosotros mismos o por el *otro*.

Sin embargo, tales significados son una constante histórica, como lo indica Michel Foucault al enunciar, en *El orden del discurso*, que las palabras “traen consigo poderes y peligros difíciles de imaginar [...] la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres”.⁷ Por ello, el acceso al conocimiento y a la palabra, por parte de los calibanes del Nuevo Mundo, difícilmente eran accesibles y permitidos para ellos, pues no sólo había un tipo de Calibán sino muchos.

Según Ercilia Loera Anchondo en “La castellanización de la Nueva España”, la castellanización fue un proceso complejo debido a la gran diversidad lingüística del continente y lo costoso que resultaba el proceso de alfabetización y evangelización. A pesar de todo, los indios estaban interesados en conocer la cultura del Viejo Mundo, pero debido a las dificultades ya mencionadas se suspendió hasta el siglo XVIII, cuando se fundaron escuelas, se impuso la gramática española y se prohibió la enseñanza en lenguas indígenas.

⁶ Retamar, *ibidem*, p. 34.

⁷ Michel Foucault, *El orden del discurso* (3ª. ed.), trad. Alberto González Trovano, Tusquets, Buenos Aires, 1973, p. 13.

Como consecuencia de ello, la educación se limitó a un ambiente elitista y de discriminación racial. Fue así que el español adquirió todo un constructo de superioridad, pues su estudio era el vehículo para integrarse en un campo de poder superior; además, la imposición de hablar una sola lengua en un territorio multicultural fue con el objetivo de cederle el territorio a los más poderosos, un proceso que tiene por nombre homogeneización. “La homogeneidad en la lengua era necesaria para quienes ostentaban el poder. El hecho de que la población indígena no dominara el español, no afectaba a las decisiones relevantes que se generaban entre la península y las autoridades de la Nueva España”.⁸

No obstante, hubo indios que incursionaron en las escuelas y accedieron a los últimos conocimientos que llegaban del Viejo Mundo, entre ellos la idea de libertad que más tarde desarrollarían el cura Miguel Hidalgo y Costilla y el presidente Benito Juárez, personajes que el propio Retamar enlista en su obra. Por otro lado, muchas comunidades no aprendieron el español debido a que dicha lengua no les era útil, razón por la cual —en México, por ejemplo—, se conservan diversas familias indígenas. Finalmente, Loera Anchondo concluye que la intención de colonizar por medio de la lengua trajo consigo un efecto paradójico que consistió en enseñar a los indios su verdadera liberación. Así pues, tanto las luchas independentistas de América como el llamado de Retamar para “descolonizarnos y resignificarnos” comparten el mismo espíritu de sentirse calibanes.

⁸ Ercilia Anchondo, “La castellanización de la Nueva España”, en *Avances. Cuadernos de trabajo*, núm. 184, diciembre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2018, p. 9.

Sobre mestizaje y metrópoli. “Gobernar también es despoblar”, la desaparición de las lenguas originarias

Fernández Retamar expone dos personajes del mismo siglo cuyos pensamientos, totalmente diferentes, representan la oposición civilización/barbarie que desde 1492 ha determinado la historia de nuestro continente. Sin embargo, le añade otro aspecto fundamental en la identidad latinoamericana: la raza. Por un lado, expone al poeta José Martí como orgullosamente mestizo y “consciente vocero de las clases explotadas”⁹ y, por otro, a Domingo Faustino Sarmiento, el filósofo que abogaba por un humanismo de supremacía racial y de la expansión del poder europeo, quien en su afán retoma la tesis de Alberdi “gobernar es poblar”.

Más allá del imperialismo europeo al que aspiraba Sarmiento y que Martí rechazaba, Retamar expone sus impresiones sobre la cultura estadounidense. Ambos visitaron ese país, conocieron sus avances, y sus ideas sobre el colonialismo salieron a flote. Para Sarmiento fue el claro ejemplo de lo que es la civilización:

Sus viajes a aquel país le produjeron un verdadero deslumbramiento, un inacabable orgasmo histórico. A similitud de lo que vio allí, quiso echar en su patria las bases de una burguesía acometedora, cuyo destino actual hace innecesario el comentario.

[...]

También es suficientemente conocido lo que Martí vio en los Estados Unidos como para que tengamos ahora que insistir en el punto. Baste recordar que fue el primer antimperialista militante de nuestro continente; que denunció, durante quince años “el carácter crudo, desigual y decadente de los Estados Unidos, y la existencia, en ellos

⁹ Retamar, *ibidem*, p. 58.

continua, de todas las violencias, discordias, inmoralidades y desórdenes de que se culpa a los pueblos hispanos”.¹⁰

¿Qué son, pues, la barbarie y la civilización? Ferdinand de Saussure en *Curso de lingüística general*¹¹ establece que un signo es todo aquello que no lo es. Con base en esa premisa se crean las reglas que conforman una lengua, de manera que el signo, sin todos esos signos que excluye, no tiene significado. Por lo tanto, si los colonizadores definieron a los calibanes latinoamericanos como “bárbaros”, “cara de perro”, “caníbales”, entonces se asimilaron como “civilizados”, “caras hermosas”, “humanos”. Nosotros los malos, ellos los buenos; nosotros los feos, ellos los bellos.

Ahora bien, un hecho es cierto, durante el siglo XIX Estados Unidos tenía por ley la esclavitud de la raza negra y acabar con los indios originarios de esas tierras. En cambio, Latinoamérica recibe este nombre como consecuencia de la mezcla de razas negra, india y blanca. ¿Cómo darle un significado a cuerpos que combinan el bien y el mal? Cuando Retamar menciona que Martí “se echa del lado de la barbarie” quiere decir que él es un Calibán orgulloso de “nuestra América mestiza”. No obstante, sentirse Calibán, volverse materia y aceptar nuestros orígenes sin olvidar nuestro pasado colonial es complicado, dado que nuestra historia está, en suma, perdida.

Mientras tanto, lo que admiraba Sarmiento de Estados Unidos era la civilización devorando la barbarie, “abogó por el exterminio de los indígenas, según el feroz modelo yanqui”.¹² En países como México, Perú o Colombia, tal extinción no fue tan radical como en Estados Unidos y el Caribe. Por lo tanto, cuando Sarmiento, en Fausto,

¹⁰ Retamar, *ibidem*, pp. 52-53.

¹¹ Ferdinand Saussure, *Curso de lingüística general* (24ª ed.), trad. Amado Alonso, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007.

¹² Retamar, *op. cit.*, p. 49.

argumenta que “gobernar es poblar”, Retamar responde que tal acto también es despoblar, cosa que no sucedió del todo en México o Perú, pero sí en el Caribe.¹³

¿Por qué Retamar toma la historia del Caribe como la de “nuestra América mestiza”? Por dos razones: el mestizaje y el genocidio. Aunque en México no se erradicaron del todo nuestras comunidades indígenas, sí se perdió el origen. A Calibán se le impuso una lengua, ergo, un sistema de pensamiento, de manera que su mundo como hablante del náhuatl, totonaco, maya, o de cualquier otra lengua, lo ha perdido.

Tal pareciera que la descolonización que nos propone Retamar resulta difícil, mas ¿por qué no utilizar lo que los colonizadores nos han heredado y salir de allí? Hay que recordar que la “supuesta barbarie de nuestros pueblos ha sido inventada con crudo cinismo por ‘quienes desean la tierra ajena’”,¹⁴ por lo que el mestizaje es producto de la resistencia ante siglos de yugo y muerte; ante pensamientos conservadores como el de Domingo Faustino Sarmiento. Además, esta ha sido la manera como Latinoamérica ha poblado el continente de calibanes, ¡de muchos tipos de calibanes!

Borges y Fuentes, escritores de la metrópoli

Según el antropólogo Peter Wade, una de las desventajas del mestizaje es que “las élites pueden aferrarse a la imagen de una nación homogénea –blanqueada–, pero por el otro insisten en la imagen de una nación heterogénea con distinciones de clase, raza y región precisamente porque, como élites, requieren y se benefician de las jerarquías establecidas por tales

¹³ Ercilia Anchondo, “La castellanización de la Nueva España”, en *Avances. Cuadernos de trabajo*, núm. 184, diciembre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2018, p. 4.

¹⁴ Retamar, *op. cit.*, p. 48.

distinciones.”¹⁵ Pero, aunque el proceso de blanqueamiento dependa de aquello que no lo es —como la raza negra o india—, el mestizaje no es un proceso de blanqueamiento, pues la sangre de las otras razas aún prevalece.

Sin embargo, el blanqueamiento existe y es violento porque no se trata de una convivencia entre razas, sino de la imposición ideológica de una raza que se asume como superior. En Occidente la superioridad se relaciona con la civilización, la burguesía y el progreso, por lo que la raza es uno de los símbolos que compone este sistema de dominación; mas existe otro que Retamar reúne para aquellos tres: la Metrópoli. Para el autor el afán imperialista de Sarmiento no se concentra precisamente en las ciudades, pero sí en aquellos intelectuales que se posicionan como burgueses, como Jorge Luis Borges y Carlos Fuentes.

Por un lado, Borges es para Retamar “un típico escritor colonial, representante entre nosotros de una clase ya sin fuerzas, cuyo acto de escritura [...] endiablada se parece más a un acto de lectura”.¹⁶ En otras palabras, el carácter crítico de la obra ultraísta de Borges no se expresa en su excelente forma de definir Latinoamérica, sino en su formación europea. Lejos de los datos escandalosos de Borges que expone Retamar, como que “¡los Estados Unidos no le pueden hacer a Europa lo que Europa le hizo a Argelia y a Senegal!” o dedicarle un libro al presidente Nixon para Retamar la literatura de Borges consiste en lo siguiente:

Para él, la creación cultural por excelencia es una biblioteca; o mejor: un museo que es el sitio donde se reúnen las creaciones que no son de allí: museo de horrores, de monstruos, de excelencias, de citas o de artes folklóricas

¹⁵ Peter Wade, “Repensando el mestizaje”, en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, enero-diciembre, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Redalyc, Bogotá, pp. 273-296.

¹⁶ Retamar, *ibidem*, p. 60.

(las argentinas, vistas con ojo museal), la obra de Borges, escrita en un español que es difícil leer sin admiración, es uno de los escándalos americanos de estos años.¹⁷

De nuevo, los símbolos de los latinoamericanos como monstruos (“cara de perro”, “caníbales”) se expresa en la gran literatura de nuestro continente. Desde el pensamiento calibanesco que propone Retamar, Borges utiliza sus conocimientos del Viejo Mundo para crear una literatura “maravillosa” –en el sentido medieval de las cartas de Cristóbal Colón– con el fin de agradar a la parte capitalista de la literatura, mas no de criticar tales símbolos.

Lo mismo sucede con Carlos Fuentes, Retamar destaca que su propuesta de análisis en *La nueva novela hispanoamericana* no son más que “esquemas derivados de otras literaturas (de países capitalistas) reducidas hoy día a especulaciones lingüísticas”¹⁸, ya que aporta términos simples del estructuralismo como la dicotomía diacronía/sincronía. No obstante, el problema aquí es el análisis estructural, conservador y burgués que propone para la literatura. Por ello, Retamar lo acusa de sentar las bases de su “abordaje lingüístico [que] tiene la pedantería y el provincianismo típicos del colonial que quiere hacer ver al metropolitano que él también puede hacerse con los grandes temas a la moda *allá*”.¹⁹ En otras palabras, su propuesta se limita a valorar el lenguaje en sí y no lo que produce a nivel discursivo, por ello el uso del lenguaje coloquial en su obra expone el estereotipo del provinciano ignorante que aspira al mundo civilizado.

Sin embargo, tanto Borges como Fuentes comparten un pasado juvenil en el cual apoyaron a la izquierda, sólo que las actitudes “bárbaras” y revolucionarias de Cuba los hicieron cambiar de opinión. Ahora bien, lo que parece indignarle a

¹⁷ Retamar, *ibidem*, p. 61.

¹⁸ Retamar, *ibidem*, p. 69.

¹⁹ Retamar, *ibidem*, p. 71.

Retamar –sin mencionar el caso Padilla– es el hecho de que tales escritores repitan y a su vez retiren el carácter histórico de la literatura. Tanto Borges como Fuentes reproducen la oposición civilización/barbarie por medio de un uso estético y estereotipado, por algo incluso Fuentes afirma que “nuestro verdadero lenguaje está en vías de ser descubierto y creado”.²⁰ De esta manera Retamar propone una crítica de la literatura latinoamericana más acorde a nuestra realidad calibanesca, es decir, más histórica, corporal, vista desde nuestras alas cortadas. ¿Cómo cuestionar si los calibanes tenemos lenguaje? ¡Claro que lo tenemos, lo poseemos!

Conclusiones

Retamar es Calibán porque se atrevió a deconstruir la historia de un personaje literario que al fin y al cabo nos identifica, lo cual implicó un proceso de descolonización que consiste en materializar nuestra naturaleza mestiza y aceptar el pasado colonial. Además, se atrevió a criticar a escritores de élite como Jorge Luis Borges y Carlos Fuentes, por su estilo conservador y burgués de hacer literatura en vez de criticar el pasado colonial que en el siglo xx se repite con el imperia-lismo yanqui. Si la revista es *Mundo Libre*, ¿por qué expone todo lo contrario?

En conclusión, Retamar critica obras en su lengua, así como retoma ideas de otros pensadores como Fanon para descolonizarse. Su análisis del español consiste en apropiarse de ideas liberadoras que nos permitan comprender el poder de Estados Unidos sobre Latinoamérica. Asimismo, nos invita a apropiarnos de esta identidad calibanesca para no olvidar nuestro pasado y conocer la historia y literatura del próximo colonizador: Estados Unidos. En ese sentido, funge el papel

²⁰ Retamar, *ibidem*, p. 73.

de Ariel al liberar toda una tierra de calibanes desde su conocimiento; pero en un principio fue un Calibán dado que alzó la voz ante los cambios capitalistas y socialistas que surgían en su momento. Así pues, el lenguaje fue un sistema por oposiciones que asimilamos sólo desde una cara, pero que gracias a Retamar hemos observado por completo.

Bibliografía

- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Trovano, Tusquets, Buenos Aires, 1973.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Fernández Retamar, R. (1974). *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México: Editorial Diógenes. 2da edición.
- Hulme, Peter, “Calibán: La inteligencia americana de Roberto Fernández Retamar” en *Revista Casa de las Américas*, trad. Ana Puñal, núm. 287, abril-junio, 2016, pp. 3-10.
- Anchondo, Ercilia, “La castellanización de la Nueva España”, en *Avances. Cuadernos de trabajo*, núm. 184, diciembre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2018.
- Magno de Silva, Inae Elias, “Metrópolis y modernidad”, en *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. VII. 1, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 179-192.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos, (2011). “Las lenguas locales en el mundo actual: ¿Pérdida o destrucción de la diversidad lingüística?” en *De Lingua Aragonensi. Revista de la Societat de Lingüística Aragonesa*, I, 2005, pp. 49-64.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 2007.
- Wade, Peter, “Repensando el mestizaje”, en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, enero-diciembre, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Redalyc, Bogotá, pp. 273-296.

LA MONTAÑA LA CUEVA. DISCURSO VISUAL Y GEOGRAFÍA SIMBÓLICA EN MESOAMÉRICA

Mario Jocsán Babena Arébiga Carrillo

Introducción

El simbolismo que los grupos prehispánicos atribuyeron a las montañas y las cuevas constituyó un aspecto central de la cosmovisión antigua. Ambos elementos del medio natural fueron representados en distintos tipos de soportes materiales, configurando así un arquetipo que pervivió a lo largo de la historia mesoamericana. Este trabajo pretende establecer una aproximación a dichas representaciones visuales, planteando un análisis que parte de la categoría de representación cultural, con el objetivo de ver cómo esas imágenes formaron una geografía simbólica que fue fundamental dentro de los ámbitos de la comunicación visual mesoamericana. Por tanto, busco analizar dichas representaciones como elementos que hicieron parte de todo un complejo visual que buscó configurar discursos cosmogónicos y de poder. Por supuesto este trabajo constituye sólo una aproximación a un tema que es bastante amplio y diverso. Sin embargo, considero que deben puntualizarse algunos aspectos referentes a la cultura visual y la dimensión de la representación en el ámbito mesoamericano que no han sido suficientemente explorados o ponderados por los estudiosos de dichos temas.

Arte, representación cultural y discurso visual

A continuación puntualizo algunos elementos teóricos que sirven como ejes para este trabajo. Primero que nada, debemos tener en cuenta que las manifestaciones materiales/

artísticas que aquí abordamos tuvieron una función social y una vocación comunicativa cardinal. Las representaciones de la cueva-montaña, en determinados contextos espacio-temporales de la dilatada historia prehispánica, fueron constantes e importantes a juzgar por sus características. Esculturas, códices, edificaciones y pinturas murales configuraron un todo visual íntimamente ligado al poder y a nociones religiosas. Como apunta Carmen Aguilera para el caso del arte mexica:

el arte estaba unido a la religión y fue usado por los dirigentes como instrumento de control. Esta función que se adjudicó al arte se debe a que es capaz de materializar los conceptos intangibles de la religión, merced a su gran poder como medio atrayente y efectivo de comunicación simbólica. Los dirigentes mexicas heredaron los mecanismos culturales de control de sus antepasados mesoamericanos y así, el arte oficial, hasta el Posclásico, tuvo las mismas funciones.¹

Creo que estas consideraciones se pueden extrapolar al análisis de otros grupos mesoamericanos, lo cual permite moverme a la otra categoría de análisis aquí empleada: la de representación. Para el campo de la historia cultural, la noción de representación es fundamental en tanto que nos lleva a pensar cómo los grupos humanos se han representado el mundo.

Cuando vemos las manifestaciones materiales de las sociedades mesoamericanas, estamos apreciando formas y maneras en las que ellas entendieron el mundo, lo dotaron de sentido y le atribuyeron una serie de valores y significados. Es decir, una representación implica una construcción de sentido del mundo exterior, de lo que nos circunda y rodea. Esto conlleva una construcción

¹ Carmen Aguilera, “La función social del arte oficial mexica”, en *Ensayos sobre iconografía*, vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p. 96.

simbólica –a través de soportes materiales que vehiculizan dichos discursos– en la que hay un proceso de representación cultural, esto es, una manera de entender y dotar de sentido a la realidad circundante (en este caso una geografía natural circunscrita por entornos montañosos) a partir de un macrosistema de significaciones y conocimientos que autores como Alfredo López Austin han denominado cosmovisión.

Por otro lado, hay que considerar que la dimensión cultural de toda sociedad no se entiende sin los objetos, espacios y ámbitos que permiten la reproducción de ideas, identidades y mensajes (eso que los arqueólogos denominan cultura material). Sin embargo, y sobre todo para el caso de la historia mesoamericana, no hay fuentes suficientes para reconstruir los ámbitos y contextos de los receptores de aquella comunicación simbólica a la que hace referencia Carmen Aguilera. Por tanto, no nos queda más que explorar los discursos y mensajes que la propia élite se encargó de configurar a través de las manifestaciones artísticas.

Las primeras manifestaciones de la montaña y la cueva. El mundo olmeca

Desde épocas tan tempranas como el Preclásico Medio (1200-400 a. C.) aparece, entre los olmecas, la conceptualización de la cueva y la montaña en soportes líticos.² La es-

² Linda Manzanilla apunta que las cuevas tuvieron usos y significados múltiples en el pasado prehispánico. Fueron lugares de refugio, de extracción de materias primas y fuentes de agua. Por otro lado, se les asoció con la fertilidad, con el poder (en tanto espacio vinculado con los dioses tutelares) y como espacios sagrados ligados a prácticas rituales de sacrificio (2014, pp. 177-180). Incluso propone una interpretación bastante interesante al plantear que de las cuevas se extraían materiales pétreos (como el tezontle), utilizados en la construcción de las pirámides. En ese sentido, la arqueóloga establece una analogía entre la dimensión

cultura monumental en sitios como San Lorenzo y La Venta dan cuenta del simbolismo atribuido por las élites gobernantes a dichos elementos de la geografía física. Por otra parte, debido a que parto del enfoque de la historia cultural, me interesa destacar la importancia de los soportes materiales que vehiculizan dichos símbolos e ideas, que en su momento contribuyeron a dotar de legitimidad a la clase gobernante, configurándose de esa manera en símbolos de poder que buscaban comunicar –y reafirmar– su carácter sacro.

Dicho lo anterior, hay que destacar que aquellas manifestaciones visuales fueron configuradas desde el poder. Es decir, las diversas ideas y conceptos trazados a nivel arquitectónico, escultórico o pictórico, fueron diseñadas por las élites mesoamericanas como parte esencial de los mecanismos ideológicos que sustentaron su ejercicio del poder.³ Por tanto, las manifestaciones artísticas mesoamericanas tuvieron una vocación comunicativa atravesada por intereses ideológicos vinculados a la cosmovisión y el poder. Si hemos de intentar trazar algunas líneas interpretativas de la comunicación visual y la geografía simbólica en Mesoamérica, debemos hacerlo en función de estos puntos de partida.

Otro ejemplo lo da el propio arte monumental de la cultura olmeca. Los tronos encontrados en La Venta y Tres Zapotes muestran el concepto de la cueva-montaña de forma tridimensional utilizando piedra de basalto. En ese tipo de imágenes vemos al gobernante olmeca sentado en las fauces de la tierra (las cuales tienen connotaciones zoomorfas de jaguar), estableciendo un vínculo entre el ejercicio del poder y el pasado ancestral representado por la cueva.

La cuerda que rodea el trono nos remite al tema del linaje,

mitológica de la creación del mundo a partir de la tierra primordial, y la construcción de las pirámides con materiales extraídos de aquellos lugares considerados sagrados.

³ Sobre esto véase el texto de Luis Alfonso Grave *Ideología y poder en el México prehispánico. De los mayas a los mayos de Sinaloa*.

aspecto fundamental en la transmisión del poder. Por lo tanto, este tipo de representaciones materiales constituyeron un discurso visual que buscaba legitimar el ejercicio del poder en el ámbito olmeca materializando lo intangible; y digo buscaba porque nunca sabremos exactamente qué entendieron o cómo significaron esos discursos sus espectadores. Lo que sí han demostrado especialistas como Ann Cyphers es, justamente, la destreza escultórica de los artesanos olmecas al elaborar dichos tronos. Y no es para menos, pues se estaba modelando una serie de ideas atravesadas por un profundo simbolismo religioso.⁴ Materializar lo que por definición no se puede ver –como es el ámbito del pensamiento religioso y los significados atribuidos al mundo exterior– resultó una labor cardinal para los gobernantes mesoamericanos, quienes echaron mano de sus artesanos.

Figura 1. Altar



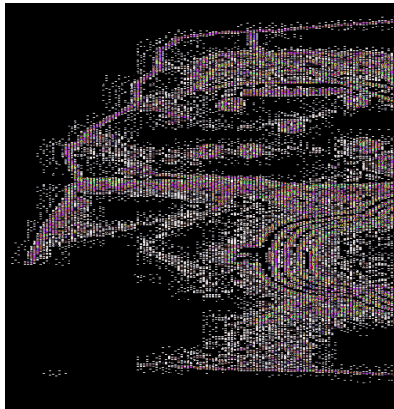
Fuente: Fotografía de Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo.

⁴ La autora hace referencia a dos cuestiones fundamentales ligadas al arte monumental olmeca. Primero, que en tanto registro arqueológico, la escultura olmeca constituye un indicador del grado de complejidad social alcanzado por las ciudades de La Venta y San Lorenzo. En segundo lugar –y ligado a lo anterior–, recalca que dichas obras son un claro indicio de la capacidad de organización social.

La imagen de la cueva nos remite, por tanto, a una imagen de la tierra primordial, de la tierra emergida que encontramos en otros relatos y contextos mesoamericanos. Lo que podemos observar en esculturas como el Altar-4 de La Venta, es justamente una configuración visual de elementos que constituyeron parte esencial de la cosmovisión antigua: la montaña-cueva, representada como una especie de monstruo de la tierra, de cuyas fauces emerge un personaje (seguramente el gobernante primigenio). Este concepto es prácticamente el mismo que se talló años después en Chalcatzingo en el relieve conocido como “El Rey” (imágenes 1 y 2).

Ambos objetos permiten apreciar de manera clara el vínculo entre la montaña-cueva y el poder, dejando ver su importancia cosmogónica al asociarlas con la lluvia y la agricultura.

Figura 2. Relieve de Chalcatzingo



Fuente: Fotografía de Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo.

Con ello podemos ver un mismo concepto representado en tiempos y espacios diferentes, cuya reiterada representación nos lleva a pensar que fue un concepto cardinal dentro del imaginario mesoamericano: la idea de la cueva-montaña, con el gobernante como *axis mundi*, de donde brotan las fuer-

zas vitales necesarias para mantener tanto el orden cósmico como el terrenal. Fertilidad, lluvia y agricultura son temas con un significativo valor social asociadas al concepto de la cueva-montaña.⁵

Los estudios arqueológicos de San Lorenzo han mostrado la elaborada construcción de una meseta artificial en medio de una zona que en épocas de lluvia se torna pantanosa. Si relacionamos este dato con las esculturas de la cueva podemos comprobar la configuración de una geografía simbólica que se traza sobre la base de un escenario físico. Dicho en otros términos, la representación de la cueva en la escultura olmeca remite a una manera de significar y dar sentido al mundo físico, a la geografía natural sobre la cual se desarrollaron los grupos mesoamericanos, integrándola en una cosmovisión más amplia que se materializó a través de la escultura.⁶ Las insignias del poder y su vínculo con la cosmovisión religiosa quedaron plasmados en el discurso visual del arte olmeca:

El gobierno y el cosmos son los temas centrales del arte monumental. Los gastos incurridos en la obtención de estas rocas desde varias fuentes lejanas, su tallado y traslado a las capitales fueron sufragados por los jefes, razón por la cual ellos intervinieron en el diseño de la obra escultórica para que los beneficiara, enalteciendo su posición como gobernantes e intermediarios con las fuerzas cósmicas. En este sentido, el tamaño de las esculturas relacionadas con el tema del gobierno como, por ejemplo, los tronos monolíticos y cabezas colosales, re-

⁵ Sobre esto, Cyphers menciona que David Grove llegó a la conclusión de que los altares olmecas simbolizaban la boca del monstruo de la tierra, la cueva de origen y la fuente de lluvia, vinculadas a su vez con el inframundo. De esta manera, el gobernante, al estar en medio de todos esos símbolos, legitimaba su poder como el intermediario necesario (2018, p. 40).

⁶ Aquí hay que hacer notar que Chalcatzingo es un sitio muy posterior a La Venta y San Lorenzo, lo cual nos lleva a pensar en la pervivencia de ese arquetipo de la cueva en un contexto espacial y temporal diferente, pues además, la geografía del valle de Morelos dista mucho de la situación pantanosa de humedales que encontramos en el área nuclear olmeca.

flejan la magnitud del poder de los gobernantes porque sólo los más poderosos pudieron financiar la creación y traslado de las piezas más grandes. Un hecho innegable de estas piezas es su peso, el cual sirve como una medida para evaluar el poderío del soberano debido a la inversión de la mano de obra en su transporte desde fuentes lejanas.⁷

Por su parte, Beatriz de la Fuente hace hincapié en el carácter sagrado de las representaciones escultóricas olmecas, recalcando el interés por trascender: “la piedra proporcionó el soporte material fundamental para dicho acto”.⁸ Comunicar y trascender fueron dos cuestiones íntimamente ligadas en la elaboración de estelas, altares, cabezas y edificios. Dicho en otros términos, la voluntad comunicativa de las diversas representaciones materiales de los grupos mesoamericanos logró ese cometido de trascendencia gracias al uso de soportes líticos. Si sabemos cosas de los olmecas o de los mayas es justamente gracias a la sobrevivencia de sus obras materiales: “la obra no cesa de existir pese a que su mundo ha desaparecido: es huella de ese pasado, manifiesta una y otra vez que dicha huella permanece”.⁹

De hecho, la categoría de representación, tan empleada en el campo de la historia cultural, tiene justamente ese sentido de interpretar lo que en su momento fue una interpretación. Es decir, al observar una pintura, un códice o un archivo, lo que vemos es la perspectiva y visión del mundo del personaje o sector social que se encargó de elaborar lo que para nosotros constituye una fuente. En ese sentido, la labor

⁷ Ann Cyphers, *Las capitales olmecas de San Lorenzo y La Venta*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2018 pp. 37-38.

⁸ Beatriz de la Fuente, “Espacio y tiempo en el arte”, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, pp. 56-57.

⁹ Fuente de la, *ibidem*, p. 69.

del historiador constituye una observación de observaciones —como la denomina Alfonso Mendiola—.

Por ello, mi interés con este trabajo es entender que dichas manifestaciones materiales son representaciones culturales en el sentido de que configuraron una idea del espacio, del entorno y del mundo. Una geografía necesariamente simbólica en tanto que, a través de diversos géneros de obras, los grupos mesoamericanos dotaron de sentido y significados a la realidad circundante en la cual se desarrollaron. El carácter discursivo y comunicativo de dichas obras tuvo un claro sentido social y de pervivencia en tanto que tuvo como trasfondo intereses vinculados al ejercicio del poder.

Para el caso de Teotihuacán, Enrique Florescano considera que la pirámide de Quetzalcóatl fue la materialización de la montaña sagrada en la tierra primordial. En ese sentido, los elementos de dicha estructura (cabezas de serpientes, cabezas del monstruo de la tierra, conchas y caracoles) conformaron un conjunto visual que, evidentemente, remitía a una geografía simbólica con fuertes componentes discursivos. Asimismo, dicho autor hace referencia a la cueva que no hace mucho se encontró debajo de la Pirámide del Sol: “los mitos de creación de Teotihuacán dan a entender que los seres humanos nacieron de una cueva en el interior de la tierra, quizá de la cueva que se encuentra debajo de la Pirámide del Sol. Así, el mito cosmogónico de Tollan-Teotihuacán declara que la aparición del Sol, el nacimiento de la tierra fértil y la creación de los seres humanos son sucesos que tuvieron lugar en la propia Tierra, en la maravillosa Tollan”.¹⁰

¹⁰ Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, DeBolsillo, México, 2017, p. 94.

Figura 3. Pirámide de Teotihuacán



Fuente: Fotografía de Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo.

En ese sentido, debemos pensar que la creación del espacio urbano (dentro del cual los discursos visuales referentes a la montaña sagrada eran medulares) jugó un papel importante dentro de la vida social, cultural y política de los pobladores de Teotihuacán.¹¹ En la imagen 3 podemos ver cómo los diversos basamentos piramidales –incluida por supuesto la Pirámide del Sol– evocan el paisaje físico.

Es decir, las formas arquitectónicas de la parte central de la ciudad configuraron un todo visual que reprodujo la geografía montañosa que rodea el valle. En ese sentido hablamos de una geografía simbólica configurada a través de la arquitectura:

teniendo en mente como parte significativa de la ideología dominante el concepto Montaña-Agua-Cueva, los diferentes pueblos mesoamericanos construyeron montañas para

¹¹ Beatriz de la Fuente invita a pensar en el transitar por los distintos espacios que conformaron la parte central de la ciudad. Dicho tránsito estaba, según la autora, cargado de un significado temporal y cosmogónico (2004, p. 57).

evocar la creación del cosmos y el inicio del tiempo. Levantaron montañas artificiales que limitaron espacios abiertos o plazas, tal como los dioses erigieron montañas y valles que conforman el paisaje natural dado a los hombres para su aprovechamiento.¹²

La cueva sumergida. Notas sobre las cuevas y cenotes en el área maya

La mayor parte de la península de Yucatán es una planicie calcárea, cuyo tipo de suelo absorbe las aguas de lluvia de forma rápida (sobre todo en la parte centro-norte), promoviendo la formación de ríos subterráneos y cenotes. La compleja iconografía maya da muestra de la profunda cosmovisión de sus sociedades. Ahí también hubo necesidad de configurar un todo visual que permitiera legitimar el ejercicio del poder por parte de las dinastías de las diversas ciudades estado.

De acuerdo con Linda Manzanilla, el área maya se caracterizó por el vínculo entre la Ciudad-Estado y la cueva. Varias de aquellas ciudades estaban ligadas a la idea ceremonial-ritual de la cueva.¹³

Basta con recordar Chichen Itzá y el enorme cenote que se encuentra dentro del área principal de la ciudad. Así, como hemos comentado anteriormente, “la fundación de las ciudades antiguas repetía la creación del mundo, y es-

¹² Gómez y Gazzola, “Altepetl: la montaña de agua. Cosmovisión y sistema político del complejo pirámide-agua-cueva”, en *Pirámides. Montañas sagradas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2019, p. 42.

¹³ Manzanilla menciona el edificio conocido como Tumba del Gran Sacerdote, en Chichen Itzá, el cual fue construido sobre una cueva. En ese sentido, los rituales llevados a cabo en este claro ejemplo del esquema pirámide-cueva, servían para renovar la energía y legitimidad del linaje gobernante (2014, p. 180). Asimismo, son bastante conocidas las prácticas de sacrificios y ofrendas que se arrojaban a los cenotes.

tas son, por ende, copias del cosmos. La pirámide principal representa la montaña sagrada y el *axis mundi*, el lugar donde es posible la conexión de los tres niveles verticales del universo: el cielo, la tierra y el inframundo”.¹⁴

En Mayapán, la última gran sede de poder centralizado del Posclásico maya, existen varias cuevas y cenotes. Estos espacios eran considerados como moradas de los dioses y vías de acceso al inframundo,¹⁵ principalmente de la divinidad de la lluvia, y de ahí su asociación con la fertilidad y la abundancia, lo mismo que el simbolismo del *altepetl* en el Altiplano. De acuerdo con la investigación de Alfredo Barrera y Carlos Peraza, la representación de la cueva en otros soportes materiales (como la pintura mural) se asociaba a las fauces de una serpiente. El cenote Che'en Mul, en el costado este de la pirámide de Kukulcán (el edificio principal de Mayapán) es un ejemplo de la vinculación entre cueva y pirámide (imagen 4). Se atiende entonces a la configuración de un espacio sagrado en el cual se integra el paisaje natural dentro de una geografía simbólica y cultural dotada de significados religiosos vinculados al poder. En ese sentido, la fuerza discursiva de un espacio de connotaciones sagradas permitió reafirmar la legitimidad de la élite gobernante.

¹⁴ Linda Manzanilla, “Las cuevas en el mundo mesoamericano”, en *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II. Antologías de la revista ciencias*, 4, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores, México, 2014, p. 183.

¹⁵ Alfredo Barrera y Carlos Peraza, “La pintura mural de Mayapán”, en *La pintura mural prehispánica en México. II Área Maya*, T. IV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 431.

Figura 4. Cenote de Uxmal



Fuente: Fotografía de Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo.

En suma, así como en el Altiplano central las montañas eran vistas como sinónimo de fertilidad y abundancia en tanto que de ahí emanaban los fenómenos relacionados con la lluvia y el surgimiento de ríos, en el ámbito maya, la cueva sumergida era concebida como el lugar de reposo de Chaac, la deidad de la lluvia y la abundancia. De ahí la profusa iconografía de dicha deidad en sitios como Uxmal y Kabah. El control de la naturaleza y la intermediación con las fuerzas sobrenaturales que actuaban sobre ella eran atributos medulares de los gobernantes mayas. Los espacios que constituían la sede de su administración reafirmaban visualmente su poderío: los mascarones de Chaac cobijaban el ejercicio del poder, y legitimaban socialmente a la clase gobernante al configurarse como una deidad asociada con la abundancia.

Comentarios finales

El hecho de tener evidencias materiales bastante diversas y extendidas de la cueva-montaña, en el amplio espectro espacio-temporal de la historia mesoamericana, nos sitúa frente a un arquetipo que fue fundamental. Aunque reconocemos por supuesto las diferencias entre la representación de un

altar entre los olmecas durante el Preclásico Medio, de la distribución arquitectónica en los sitios mayas del Clásico, es innegable que el arquetipo de la cueva-montaña fue clave en términos sociales. Y lo era en tanto que remitía a la idea de la tierra primordial, del inicio de los tiempos, ese tiempo mítico que constituyó uno de los fundamentos del ejercicio del poder político. La rememoración de dicho arquetipo, a través de las representaciones materiales, fue esencial para reproducir y reafirmar constantemente el vínculo entre la clase gobernante y el ámbito de las deidades, creadoras y dadoras de vida. Así, aquellas representaciones configuraron un discurso visual que evocaba la idea de la cueva-montaña como sinónimo de orden territorial y de abundancia.

El que en este trabajo hable desde la generalidad no pretende borrar los elementos específicos de las representaciones materiales de las ya de por sí diversas sociedades mesoamericanas. Más bien he querido dar cuenta de aspectos generales respecto a una cultura visual compartida. Creo que esto permite plantear nuevas aproximaciones al estudio de dichas representaciones, lo cual podría traducirse en estudios que exploren de manera más amplia el ámbito visual del mundo prehispánico.

La geografía física sobre la cual se desenvolvía la vida social de los grupos mesoamericanos quedó representada en términos simbólicos e iconográficos. Por ello podemos hablar de un proceso de representación en el que se dota de sentido al mundo mediante imágenes, construcciones y figuras. La vinculación entre tierra y agua (que es fundamental puesto que hablamos de sociedades agrícolas) quedó entrelazada en conceptos más amplios como el de *altepetl*. Así, la cueva y la montaña tuvieron una clara connotación simbólica en tanto que se les asociaba con la fertilidad, la abundancia y la morada de las deidades de la tierra y el agua. Asimismo, como vimos, esa connotación guardaba una idea de orden sociopolítico y territorial como expre-

sión (reproducción, si se quiere) del propio orden divino. De ahí el interés de las élites gobernantes en promover la producción de esculturas, códices y edificaciones que materializaran ese complejo sentido del arquetipo cueva-montaña. Como apuntamos de manera insistente, dicho arquetipo representó un recurso visual para manifestar materialmente la legitimidad de dichas élites.

Bibliografía

- Aguilera, Carmen. “La función social del arte oficial mexicana”, en C. Aguilera *Ensayos sobre iconografía*, vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, pp. 93-103.
- Barrera Rubio, Alfredo., y Peraza, Carlos, “La pintura mural de Mayapán” en B. de la Fuente, (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. II Área Maya*, T. IV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 419-446.
- Cyphers, Ann, *Las capitales olmecas de San Lorenzo y La Venta*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2018.
- Florescano, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- _____. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. DeBolsillo, México, 2017.
- Fuente de la, Beatriz, “Espacio y tiempo en el arte”, en Virginia Guedea, (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004.
- Gómez Chávez, Sergio, y Gazzola Julie, “Altepetl: la montaña de agua. Cosmovisión y sistema político del complejo pirámide-agua-cueva”, en *Pirámides. Montañas sagradas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2019, pp 40-46.

- Grave Tirado, Luis, *Ideología y poder en el México prehispánico. De los mayas a los mayos de Sinaloa*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2018.
- López Austin, Alfredo, (1996). “La cosmovisión mesoamericana”, en S. Lombardo y E. Nalda, (coords.), *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1996, pp 471-507.
- Manzanilla, Linda, “Las cuevas en el mundo mesoamericano”, en C. Carrillo Trueba, *Los elementos del cosmos. El conocimiento mesoamericano II. Antologías de la revista ciencias*, 4, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores, México, 2014, pp. 177-191.

EL PALACIO DE CORTÉS: SEDE DEL SEÑORÍO Y EJE ARTICULADOR DE LA VILLA DE CUERNAVACA, 1521-1540

Alba Sofía Espinoza y Karen Ramírez Jiménez

En el marco del quinto centenario de la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo, el trabajo que aquí se presenta gira en torno a un inmueble que mandó a construir uno de los personajes fundamentales para consolidar esta empresa: Hernán Cortés. La intención es hablar sobre el hoy conocido como Palacio de Cortés y mostrar que en un primer momento funcionó como sitio articulador de la Villa de Cuernavaca. Por ello, este ensayo abordará el contexto de esta zona, un panorama general de la situación política del conquistador que derivó en su establecimiento en dicha demarcación, y por último, algunas de las razones que permitieron el desarrollo de la dinámica del lugar a partir de este inmueble, en donde se conjuntaron los poderes de gobierno, espirituales y un lugar de tránsito comercial.

Cuauhnáhuac y Cuernavaca

Cuauhnáhuac y Huaxtepec, compuestos por habitantes tlahuicas, funcionaron como capitales provinciales, estas fueron las encargadas de organizar la recolección de tributo para Tenochtitlan. En este sentido, Cuauhnáhuac se sujetó al poderío mexica en términos políticos, lo que implicó la rendición de un tributo-gobierno de este señorío. En principio, estuvo físicamente en lo que hoy es la zona arqueológica de Teopanzolco y durante el siglo xv se dio un importante desplazamiento del *altepetl*, a lo que hoy se conoce como el

centro de Cuernavaca.¹ A inicios del siglo xvi, esta jurisdicción fue cabecera de más de veinticinco pueblos que comprendieron el occidente del actual estado de Morelos. Ahí habitó la autoridad suprema del señorío, el *tlatoani*, y se llevó a cabo la recaudación de tributo.

Hernán Cortés y sus huestes vieron en Cuauhnáhuac un sitio articulado y fértil, así como un punto estratégico para realizar la consolidación de la conquista de México-Tenochtitlan. En 1521, la toma de posesión de este lugar, por parte de los españoles, significó una táctica para disminuir los medios de subsistencia del señorío mexica y sus aliados.² Así, Hernán Cortés comenzó la reedificación sobre las ruinas prehispánicas de un sitio articulador a cargo de los conquistadores. Del mismo modo planificó la construcción de una fortaleza como residencia sobre la del antiguo *tlatoani*.

Al respecto, hay algunos vacíos en torno a las fechas de edificación y devenir de los primeros años de esta fortaleza. En algunos documentos se tiene constancia de los intentos de Cortés para llevar a cabo algunas plantaciones, sobre todo de huevos de gusanos de seda y pies de moreras alrededor de 1523 o 1524 “en sus casas de Cuernavaca”.³ Es decir, desde ese entonces se mencionaba una residencia en ese lugar, además de que se mantuvo al pendiente del establecimiento de los franciscanos: el 6 de marzo de 1528 dejó instrucciones para mantener con provisiones a

¹ Michael Smith, “La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. II, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 136-141.

² Jaime García, “Hernán Cortés y la conquista del señorío de Cuauhnáhuac”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 192-195.

³ Inventario de bienes de Hernando Cortés en la zona de Cuernavaca, Julio-agosto de 1549. Martínez, José, *Documentos cortesianos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 460.

“los monesterios de Tezcucu, Guaxocingo, Cuernavaca y Tlascalticle”.⁴ Así, aunque su estancia formal en esta villa no sería hasta 1530, este personaje siempre mantuvo un constante contacto con este territorio. Otra muestra de ello es que en el año de 1527 firmó cartas desde Cuernavaca;⁵ lo cual da cuenta de su continuo paso por ahí.

Sin embargo, hay algunos autores que mencionan que fue hasta 1526 cuando Cortés mandó a hacer un albergue provisional. Dicen que en 1524 había una torre de vigilancia y una parte de ese mismo terreno se concedió a los franciscanos.⁶ Aunque no queda del todo claro el devenir del inmueble y los espacios que ocupó, es innegable el contacto de Cortés con estas tierras y el hecho de que eran consideradas como un sitio estratégico.

El establecimiento en Cuernavaca; algunas razones previas

Hernán Cortés mantuvo una predilección por la exploración y conquista del Mar del Sur. Para lograr esta empresa era necesaria la obtención de diferentes recursos, por ello se ha visto que los territorios que integraron el marquesado del Valle de Oaxaca fueron escogidos premeditadamente por Cortés

⁴ Encargos de Hernán Cortés a su mayordomo Francisco de Santa Cruz. México, 6 de marzo de 1528. Martínez, *op. cit.*, p. 613.

⁵ Carta de Hernán Cortés a fray García de Loaisa, obispo de Osma y presidente del Consejo de Indias, acerca de la acusación de la muerte de Ponce de León, Cuernavaca, 12 de enero de 1527. Martínez, *op. cit.*, p. 540; Martínez, José, *Hernán Cortés*. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 477.

⁶ Carlos Chanfón, “El Castillo-Palacio de don Hernando Cortés en Cuernavaca”, en *Anuario de Historia de América Latina*, vol. 75, Alemania, 1983, pp. 304-305; Arias, María, “Una plaza, un mercado y un jardín en Cuernavaca”, en *Las plazas mayores mexicanas. De la plaza colonial a la plaza de la República*, Instituto Mora, México, 2014, p. 217.

para este fin. Este se integró por veintidós pueblos, los cuales formaron siete porciones territoriales independientes que, a su vez, correspondían a siete jurisdicciones distintas.

Cuernavaca fue la jurisdicción territorial de mayor extensión⁷ y una de las tierras que permitió la comunicación con el resto de las provincias del señorío, sobre todo con Acapulco y Tehuantepec, sitios donde armó los navíos para las exploraciones hacia el Pacífico,⁸ además de obtener tributos y tener muchos cultivos.

Dentro de todo este panorama perdía su poder en la ciudad de México. En mayo de 1523 llegaron las cédulas con el nombramiento de gobernador, capitán general y justicia mayor de la Nueva España. Después de ello estuvo muy poco tiempo en esta ciudad, ya que el 12 de octubre de 1524 emprendió la expedición hacia Las Hibueras. Este suceso fue de las principales cuestiones que debilitó su mando en la capital; regresó el 19 de junio de 1526 pero todo había cambiado. Su nombramiento como gobernador y justicia fueron retirados.⁹

Así, tuvo muchas tensiones con los diferentes personajes que fueron ostentando el poder. Aunque el cabildo le solicitó dos veces que tomara el mando, Cortés se negó y en 1528 emprendió el viaje de regreso a la Península. En su última carta de relación le solicitó al rey el permiso para este propósito. Carlos V lo concedió a la par de que nombró a Nuño de Guzmán presidente de la Audiencia.¹⁰

⁷ Gisela Wobeser von Hoepfner, “La alcaldía mayor de Cuernavaca como parte del Marquesado del Valle de Oaxaca”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, p. 200.

⁸ Jaime García, “Hernán Cortés empresario: el papel económico de Cuauhnáhuac en las empresas cortesianas”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, p. 652.

⁹ Martínez, *op. cit.*, 1990, p. 456

¹⁰ Martínez, *ibidem*, p. 536

En tierras hispánicas tuvo algunos encuentros con el rey Carlos v, y entre otras cuestiones, le solicitó al conquistador que le dijera sus pretensiones de mercedes y le diera sus opiniones acerca de algunas cuestiones para el gobierno de la Nueva España. En lo que respecta a las mercedes, Cortés quería afirmar su posesión en algunas tierras y sus vasallos, todo esto por los servicios prestados a la Corona. Cabe mencionar que, entre mayo de 1522 y octubre de 1524, tomó posesión efectiva de muchos de estos terrenos, sin embargo, quería que el rey los reafirmara.¹¹

Aunque fue una larga negociación, que con el tiempo tuvo varios ajustes y conflictos, en 1529 obtuvo cédulas de mercedes territoriales y la concesión del título de Marqués del Valle de Oaxaca. También obtuvo el renombramiento de Capitán General de la Nueva España, el cual incluía las provincias del Mar del Sur, aunque el de gobernador nunca fue reiterado.¹²

A partir de su estancia en la Península, la Primera Audiencia le adjudicó el pueblo de Cuernavaca a Antonio Serrano, aunque sus representantes interpusieron una demanda, fue hasta 1531 que la Segunda Audiencia le restituyó la encomienda.¹³ Así, desde antes de regresar a Nueva España ya tenía muchos pleitos con este organismo, los cuales no cesaron cuando volvió (1530), de hecho, se le negó su ingreso a Tenochtitlan y desde ese año empezó a residir en Cuernavaca.¹⁴

El eje articulador de la Villa de Cuernavaca

Con todo este contexto en mente, Hernán Cortés y su esposa Juana de Zúñiga comenzaron a vivir en Cuernavaca

¹¹ García, *op. cit.*, 2018, p. 652; Martínez, *op. cit.*, 1990, pp. 506-507.

¹² Martínez, *op. cit.*, 1990, pp. 502-510.

¹³ García, *op. cit.*, 2018, pp. 656-657.

¹⁴ Martínez, *op. cit.*, 1990, pp. 619-626.

en 1530. Aunque el conquistador en los siguientes años realizó varios viajes, tanto de exploración como de retorno a la Península, en este inmueble fue donde se estableció su familia. La segunda hija del matrimonio nació en 1531 en esta propiedad, murió poco tiempo después en el mismo lugar y fue enterrada en “el monasterio de Cuahunáuac”.¹⁵ También el heredero del marquesado, Martín Cortés, nació en el Palacio de Cuernavaca en 1532.¹⁶

Respecto al inmueble, en el año de 1530 adquirió todas las peculiaridades arquitectónicas de un castillo-palacio, esto por sus características de fortificación. Por ello contó con un patio de armas al interior de sus murallas y galerías abiertas que veían hacia este espacio. Debido a la expansión de la edificación, el que se concedió a los franciscanos, se trasladó a otra zona cercana. Esta orden se encargó de la administración religiosa en los centros de dominio del conquistador Hernán Cortés.¹⁷ En este tenor, los frailes menores fundaron en 1525 su convento en el pueblo de Cuernavaca, este tuvo como misión adoctrinar las regiones de Ocuilan, Malinalco y los pueblos al sur de la demarcación.¹⁸ El convento de Cuernavaca funcionó como cabeza de doctrina y esto implicó la visita constante de los frailes a los pueblos.

Algunos autores han propuesto que la primera iglesia de los religiosos se construyó en medio de cuatro lomas, muy cerca de un lugar de nombre Teliuhcan, colindante con otro conocido como Chapultepec. Se menciona que esta primera iglesia

¹⁵ “Testamento de Hernando Cortés en la Zona de Cuernavaca, 11/12 de octubre de 1547”. Martínez, *op. cit.*, 2015, p. 397.

¹⁶ “Carta de Hernán Cortés a su pariente y procurador *Ad Litem*, el licenciado Francisco Núñez, acerca de los negocios del conquistador, 20 de junio de 1533”. Martínez, *op. cit.*, 2015, p. 49.

¹⁷ Guillermo Nájera y Jaime García, “Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 236-243.

¹⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, Cap. XXIX, Biblioteca Virtual Cervantes, México, 1999.

se derrumbó y llevó a una ratificación formal del convento en 1529.¹⁹ Por otro lado, también se ha dicho que Cortés, por la expansión de su residencia, donó otro espacio a los frailes para su convento e iglesia, en unos solares cerca de su palacio. Ahí comenzaron los trabajos de construcción formal del conjunto monástico integrado por el atrio, la capilla abierta y la iglesia de la Asunción.²⁰ Este lugar es donde actualmente se encuentra la catedral de Cuernavaca, la cual se ubica en la esquina formada por la avenida Morelos y la calle Hidalgo (antigua calle Del Convento).

El convento de Cuernavaca funcionó como el corazón de la administración espiritual de los pueblos circundantes. El desarrollo de los religiosos en este sitio funcionó para congregar a los indios dispersos del pueblo y al mismo tiempo mejorar las condiciones para el aumento de la cristianización, así como el fortalecimiento de la comunidad. La presencia de las órdenes regulares en los pueblos y villas permitió la organización de la vida espiritual de los indígenas, todo esto a la par del establecimiento de un control por medio de la organización de fiestas, celebraciones religiosas y litúrgicas.

De esta forma, el hecho de que Cortés concediera las tierras a los franciscanos cerca de su palacio permitió una congregación de los indígenas en este espacio, la cual también se logró por medio del tributo y el comercio de diferentes bastimentos. Por eso, otro de los elementos de este inmueble fue la arquería cerrada, la cual se encontraba al sur de la muralla y tenía anexos para guardar estos tributos, que se recolectaban en el área del patio; del lado contrario estaba el rastro.²¹

¹⁹ Nájera y García, *op. cit.*, pp. 236-243.

²⁰ J. Uruchurtu, F. Rodríguez, *et. al.*, “Arqueometría electroquímica en la preservación del patrimonio histórico de Morelos”, en *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. II, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, p.186.

²¹ María Arias, “Una plaza, un mercado y un jardín en Cuernavaca”, en *Las plazas mayores mexicanas. De la plaza colonial a la plaza de la República*, Instituto Mora, México, 2014, p. 217.

Todas estas características del inmueble dan cuenta del desarrollo de una fuerte área comercial, tanto de producción al interior como de traslado de mercancía. En ese sentido, en un documento de 1552 se menciona la existencia de un mercado que se desarrolló alrededor del Palacio.²² Esto no suena raro, ya que los indios llevaban mercancías desde antes de la instalación del señorío y también con la llegada de los marqueses. Los naturales declararon que iban cada semana a dejar diferentes productos de comida para su casa.²³ Aunque este no era el único bastimento que se entregaba, hay varios testimonios que indican también llevaban leña cada sábado al Palacio.²⁴

A su vez, gran parte del trigo que se producía en la zona se trasladaba al molino del Palacio para su transformación en harina,²⁵ además de la crianza de ganado (caballos, vacas, ovejas, gallinas y puercos) que se desarrollaba en esta misma residencia. Para esta actividad se contaba con una caballeriza externa y el ya mencionado rastro.²⁶ Es decir, indudablemente fue una zona donde se llevaba a cabo el traslado de mercancías.

No hay certeza sobre la fecha exacta en la que comenzó a desarrollarse el mercado, sin embargo, sostenemos que el palacio sirvió como un punto nodal para su creación. La razón es que todos los productos que llegaban, se criaban o producían en este inmueble, y no sólo para el consumo de sus habitantes, también fueron comercializados por Cortés y sus apoderados²⁷. Además de que probablemente los habi-

²² Arias, *ibidem*, p. 218.

²³ Declaración de los tributos que los indios de Cuernavaca hacían al marqués del Valle, 24 de enero de 1533. Martínez, *op. cit.*, 2015, p. 8

²⁴ García, *op. cit.*, p. 670.

²⁵ Inventario de los bienes de Hernando Cortés en la Zona de Cuernavaca, Julio-Agosto 1549.

Martínez, *op. cit.*, 2015, p. 460.

²⁶ García, *op. cit.*, p. 679.

²⁷ Poder del marqués al licenciado Juan Altamirano, Toluca, 8 de septiem-

tantes de los alrededores encontraron una zona propicia de negociación debido a todos los bastimentos que los mismos indígenas transportaban.

En este panorama, no podemos olvidar que el Palacio de Cortés se consolidó como el centro administrativo y político del marquesado, de ahí sus características de fortificación. Esto permitió ejercer un gobierno propio de los territorios que se le cedieron y tener comunicación con el resto de las provincias que lo conformaron. Además, se tenía la potestad de nombrar a varios de los oficiales que se encargaron de toda la jurisdicción.²⁸ Es decir, por medio de este inmueble se conjuntaron los poderes de gobierno, espirituales y económicos, los cuales permitieron la congregación de varias personas y con ello la consolidación de la Villa de Cuernavaca.

Las propuestas en torno al inmueble se han basado en sus características arquitectónicas pero también se ha explorado el desarrollo de las plazas que se encuentran en Cuernavaca: del patio de armas se “desprendió” la actual plaza de armas y, como tratamos de exponer, también dio pie a la llamada plaza del mercado. En ese sentido, nuestra ponencia buscó un entendimiento integral, tanto del palacio como de su contexto de creación y su devenir. Estamos convencidas de que su fundación respondió a ciertas necesidades políticas de la época, las cuales impulsaron la integración y desarrollo de la Villa de Cuernavaca.

bre de 1534.

Martínez, *op. cit.*, 2015, p. 136; García, *op. cit.*, pp. 680-681

²⁸ Chevalier, François, “El Marquesado del Valle. Reflejos medievales”, en *Historia Mexicana*, vol. 1, núm. 1, El Colegio de México, México, 1951, pp. 55.

Bibliografía

- Arias Gómez, María, “Una plaza, un mercado y un jardín en Cuernavaca”, en Eulalia Ribera Carbó, (coord.), *Las plazas mayores mexicanas. De la plaza colonial a la plaza de la República*, Instituto Mora, México, 2014, pp. 216-220.
- Chanfón Olmos, Carlos, “El Castillo-Palacio de don Hernando Cortés en Cuernavaca”, en *Anuario de Historia de América Latina*, vol. 75, Alemania, 1983, pp. 299-319.
- Chevalier, François, “El Marquesado del Valle. Reflejos medievales”, en *Historia Mexicana*, vol. 1, núm. 1, El Colegio de México, México, 1951, pp. 48-61.
- García Mendoza, Jaime, “Hernán Cortés y la conquista del señorío de Cuauhnáhuac”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 179-198.
- _____ “Hernán Cortés empresario: el papel económico de Cuauhnáhuac en las empresas cortesianas”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 647-714.
- Martínez, José, *Hernán Cortés*: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- _____ *Documentos cortesianos* (I, IV), Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 2015.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes, México, 1999.
- Nájera, Guillermo, y García, Jaime, “Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 221-264.

- Smith, Michael, “La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. II, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 131-156.
- Wobeser von Hoepfner, Gisela, “La alcaldía mayor de Cuernavaca como parte del Marquesado del Valle de Oaxaca”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. III, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 199-220.
- Uruchurtu J., Rodríguez F., *et. al.*, “Arqueometría electroquímica en la preservación del patrimonio histórico de Morelos”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. II, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2018, pp. 181-200.

LA HERENCIA MEDIEVAL-PREHISPÁNICA EN LA CARTOGRAFÍA NOVOHISPANA, SIGLO XVI: UN ESTUDIO PICTÓRICO

Óscar Rodríguez Rodríguez

La llegada de los españoles al área conocida como Mesoamérica tuvo diversas manifestaciones, cruentos enfrentamientos, alianzas, y una serie de reformas que constituyeron la base a partir de la cual se gobernaron y regularon las nuevas posesiones de ultramar. Mientras la avanzada continuó en la denominada Nueva España, la dinámica adquirió matices distintos. Partiendo del análisis iconográfico e iconológico nos aproximaremos al estudio de la representación del territorio en la cartografía novohispana caracterizada por los *mapa-pintura*, provenientes del Valle de Oaxaca, del siglo XVI. En atención a la propuesta de “conflicto de dobles” de Serge Gruzinski¹ ponderaremos la tradición prehispánica y europea. Nuestros ejes de atención serán: ¿Cómo se reorganiza el territorio indígena al contacto con el mundo hispánico? ¿Cómo el *tlacuilo*, mediante la práctica de la pictografía, captó el fenómeno de la redistribución del espacio a partir de las glosas que se representan en los *mapa-pintura*? ¿Qué tipo de organización se hace presente en el trazo del territorio? ¿Produjo ese encuentro dos sistemas ostensiblemente distintos de representación cartográfica?

¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2016, pp. 11-16.

Introducción

El 10 de febrero de 1586, ante don Diego de Alavés, corregidor de Guaxilotitlán,² se presentó Domingo Martín, natural de San Felipe Texalapa, pueblo sujeto a esa jurisdicción. Solicitó se le hiciera merced de una estancia para ganado menor en términos de esa demarcación, localizada en el paso llamado Quepate.³ Las dimensiones de las estancias fueron previstas en las ordenanzas (de 1580) del virrey Martín Enriquez de Almansa. En ellas se contempló:

Que las dichas estancias se entendiesen habían de tener cada una y pertenecerle desde las casas, á la de ganado mayor mil quinientos de los dichos pasos, y á la de menor mil á todas partes de las casas y asientos, y en el distrito fue lo mismo que estaba proveído por el dicho virrey con que guardados los tres mil dichos pasos treinta.⁴

² Guaxilotitlán, previo a la llegada de los españoles, estuvo sujeto al Imperio mexica a través de Coixtlahuaca, provincia tributaria en la Mixteca Alta. Durante la ocupación hispánica fue elevado a Corregimiento en 1531 (Gómez Serafín, 2014, p. 37). Según las *Relaciones Geográficas*, en la correspondiente a Guaxilotitlán, se menciona que tenía 9 estancias sujetas: Zacutla, Apazco, Xalapa, Gueyotlipa, Acahuitecpa, Mazatepec, Itzenango, Xochiquitongo y Tlilixtlahuac (Acuña, 1982, p.213). Esa toponimia entró poco a poco en desuso, debido a la reformulación de los nombres a partir de *santos patronos*.

³ Enrique Méndez Martínez y Enrique Méndez Torres, (*Paleografía y recopilación*) *Historia del Corregimiento de Guaxilotitlán (Huítzo) durante la colonia siglos XVI al XIX, y sus pueblos sujetos: Tlilixtlahuaca, Tenexpan, Suchilquitongo, Lachi Solana, Tlaltenango, Xochimilco, Apazco, San Juan del Rey, San Lázaro del Valle, Zautla, Mazaltepec, Cacalotepec y Texalapa*, Centro de Estudios Históricos del Porfiriato, Instituto cultural Oaxaqueño, Oaxaca, 2000, pp. 408-409.

⁴ Precisa Galván, p.209: “se puso por error treinta pasos en lugar de tres mil”, donde se consideró debería “haber de la casa y asiento de un sitio de ganado mayor á la casa y asiento de otro sitio contiguo, también de ganado mayor, sin perjuicio que se pudiese proveer y hacer merced de ello”.

Galván, Mariano, *Ordenanzas de tierras y aguas, ó sea Formulario Geométrico – Judicial: Para la designación, establecimiento, medida, amojonamiento y deslinde de las poblaciones y todas suertes de tierras, sitios, caballerías y criaderos de ganados mayores y menores*, Librería de Rosa y Bouret, París, 1883, p. 209).

Para dar la merced, la autoridad debía llevar a cabo ciertos procedimientos:

- Identificar si el sitio solicitado lindaba o no, con tierras de alguna comunidad o particular.
- Mediante un pregón, al concluir las misas dominicales se informaba sobre la petición, para que en caso de que existiese alguien afectado se presentara e informara al respecto.
- A través de una vista de ojos o inspección ocular, se acudía al sitio en cuestión y ahí, frente a los interesados, se deslindaba el terreno. En caso de que se suscitara algún conflicto, tanto el juez como los interesados estaban en posibilidad de nombrar peritos que auxiliasen a destrabar el asunto. Con el auxilio del escribano examinaban el “asunto litigioso”.⁵
- Por último, tras zanjarse las contradicciones derivadas de la petición, se mandaba pintar la zona en cuestión.

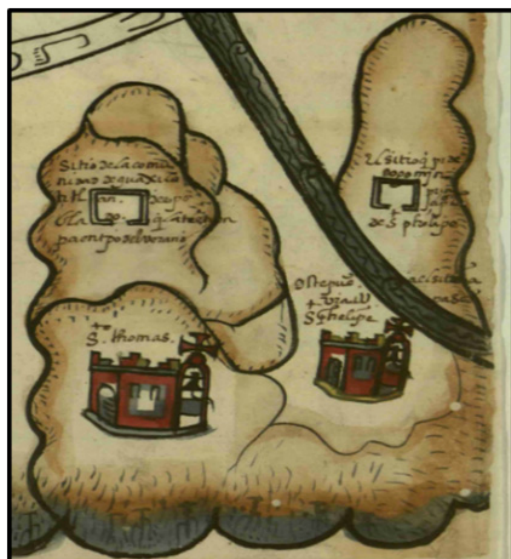
El sitio que solicitó Domingo Martín de acuerdo con la “vista de ojos” practicada por las autoridades se localizaba en una:

Loma baja que descendía de un cerro montuoso que por la parte del sur y del poniente existían unas milpas de los naturales de San Felipe, y por las espaldas de la dicha loma, con otra serranía montuosa en la cual, dicha alza hacia un llano de mil cuatrocientos pasos de a cinco tercias que se midieron por mandamiento del dicho señor corregidor, en el llano estaba lleno de una gran ciénaga, el dicho sitio se encuentra en tierras del pueblo de San Felipe.⁶

⁵ Galván, *ibídem*, pp. 217-218.

⁶ Méndez, *op. cit.*, p. 410.

Figura 1. Sitio que pide Domingo Martín, natural de la estancia de San Felipe



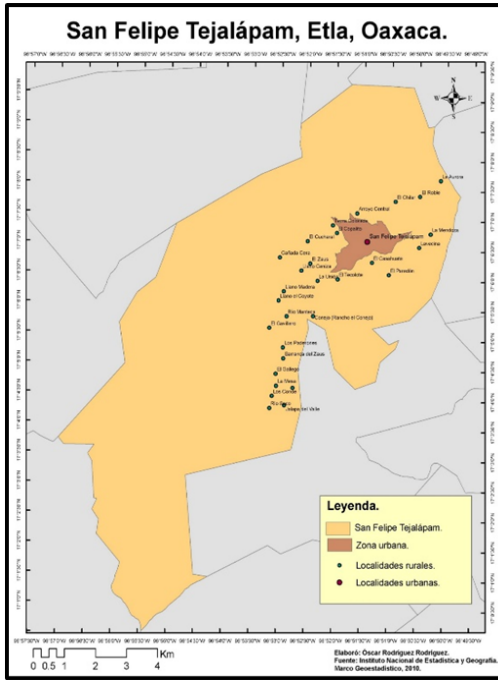
Fuente: Archivo General de la Nación (AGN), Ramo de Tierras vol. 2702, exp. 2, f. 10, 1586.

Después de cumplir con las diligencias correspondientes, se trazó el 11 de julio de 1586 una pintura donde se señaló la ubicación de la estancia de ganado menor, otras propiedades y los pueblos colindantes. Con la información recabada, y tras la sustanciación, se determinó otorgar a Domingo Martín “la merced por no causarle perjuicio a ninguna persona”.⁷

En la geografía actual, el sitio se ubica en los márgenes de la cabecera municipal de San Felipe Tejalápam, Etlá, Oaxaca. No profundizaré en la cuestión legal que recubre el caso. Por ahora, me centraré en el análisis de la pintura que resultó de las diligencias judiciales.

⁷ Méndez, *op. cit.*, pp. 409-410

Figura 2. Mapa 1. Ubicación del sitio



Fuente: Elaboración propia con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Marco Geoestadístico, 2010.

Aspectos técnicos

La pintura del Corregimiento de Guaxilotitlán, de 1586, se encuentra en resguardo del Archivo General de la Nación, en la Ciudad de México. Se ubica en el *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364. Sus dimensiones son 32.5 cm de altura y 45 cm de ancho.

Entre sus principales características físicas se pueden mencionar las siguientes:

- El papel en el cual está trazado es de tipo europeo.
- Policromo.
- Sus glosas están escritas en castellano.

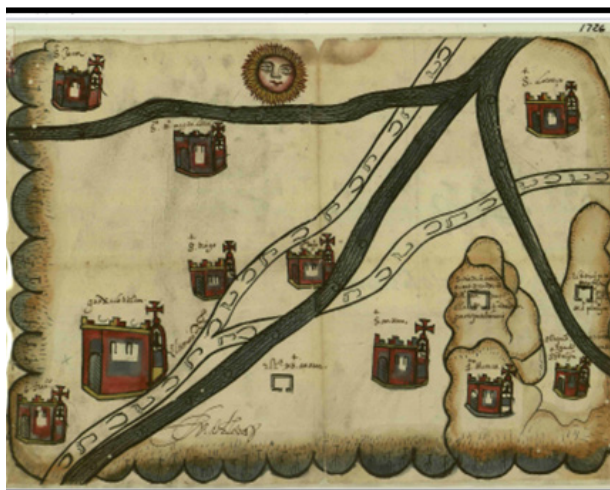
Los elementos pictográficos que dan cuerpo al documento son los siguientes:

- El glifo *iglesia-pueblo*.
- Orografía (serranías, lomeríos y llanos).
- Flora.
- Orientación.
- Afluentes de agua.
- Caminos (a la usanza española e indígena).
- Huellas de herraduras de caballos.
- Huellas de pies humanos.

Cada elemento nos ayuda a comprender el paisaje que encierra la pintura. Para el siglo XVI, el término pintura fue utilizado indistintamente como sinónimo de mapa. Señala Gruzinski que el color fue un primer factor que permitió tal designación, debido a que “llenar los espacios delimitados por la línea gruesa y regular trazada por el pintor —el *tlacuillo*— agrega el significado de sus modulaciones cromáticas”,⁸ adiciona que aun cuando los españoles no hayan visto en él sino un elemento decorativo, los llevó a designar estas producciones figurativas con el vocablo *pintura*.

⁸ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: Sociedades Indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*, trad. J. Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 20-21.

Figura 3. Mapa original



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

Figura 4. Versión paleográfica



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

Primeras miradas

Debemos tener presente que el mapa de manufactura colonial muestra una visión corográfica del espacio, es decir, un territorio próximo o familiar para el autor que ejecutó el trazo (*tlacuilo*).⁹ Los mapas indígenas, según Pájaro Huer-tas “están basados en proyecciones en forma de símbolos gráficos, dando cuenta con ello de las relaciones espaciales abstraídas a partir del conocimiento disponible en mapas cognitivos”. De acuerdo con el mismo autor, no están basados en proyecciones geométricas o euclidianas, sino en una “humanística o social”.¹⁰

Cada uno de los glifos, figuras, trazos, dibujados o escritos, que se encuentran en el manuscrito pictográfico, son de capital importancia para el estudio del conjunto del documento. Ninguno de los elementos pictóricos trazados es decorativo; todos participan y cumplen un papel particular para comunicar el pensamiento de la comunidad a través del *tlacuilo*, debido a que la pintura está inmersa en un contexto social.¹¹

Glifo iglesia-pueblo

La identificación de los poblados se da en dos vías. La primera, a través del glifo *iglesia* se representa a cada uno de los pueblos sujetos al Corregimiento de Guaxilotitlán.¹² Valga

⁹ Richard Kagan, “Cartografía y comunidad en el Mundo Hispánico”, en *Pedralbes: Revista d’historia moderna*, 2000, pp.13-14.

¹⁰ David Pájaro, “Los mapas de tierras y la cartografía convencional: dos vías de pensamiento contrastantes”, en *Revista Uni-pluriversidad*, XI (3), 2011, p. 7.

¹¹ Joaquín Galarza, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Archivo General de la Nación, México, 1979, pp. 15-19.

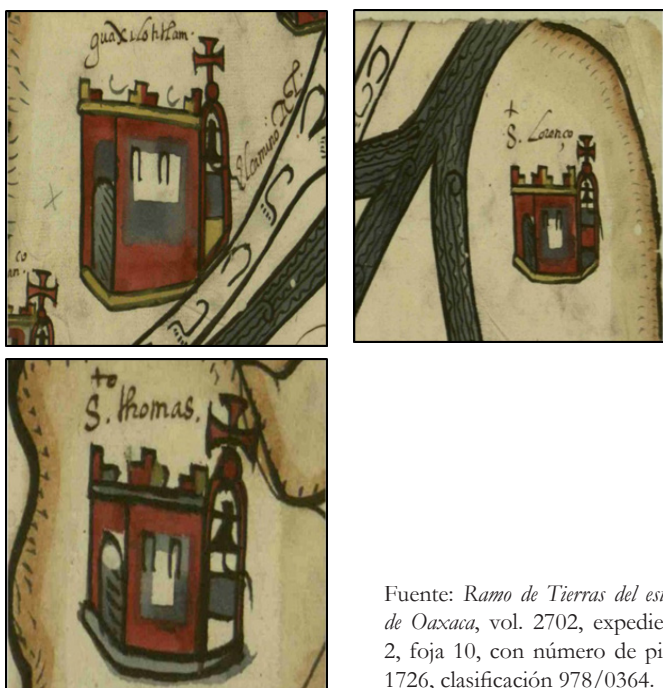
¹² Russo, Alessandra, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p. 126.

decir, la representación de la iglesia obedece a convenciones pictóricas occidentales.¹³

La segunda, mediante la toponimia (*nombre del lugar*). En el mapa se anota el nombre del santo patrono que identifica al lugar, por ejemplo: San Lorenzo, Santo Tomás, y así sucesivamente.

En la documentación que acompaña a la pintura, se alude también al nombre prehispánico con el que se conocían: Guaxilotitlán, Cacaotepec, Mazaltepec, etcétera.¹⁴

Figura 5. Guaxilotitlán, San Lorenzo y Santo Tomás



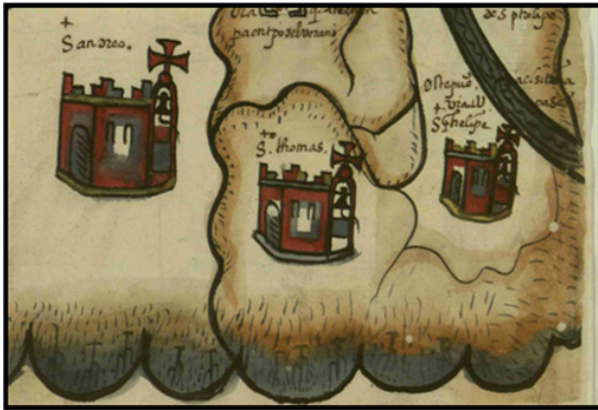
Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

¹³ Martha Vicente, “Pinturas, Espacios y Realidades complejas: Un breve acercamiento a tres visiones indígenas del territorio novohispano de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII”, en *En-claves del pensamiento* (6), 2009, p. 140.

¹⁴ Pascual Riesco, “Nombres en el paisaje: La toponimia, fuente de conocimiento y aprecio del territorio”, en *Cuadernos Geográficos*, XLVI (1), 2010, pp. 7-34.

La analogía de *iglesia-pueblo* tiene al menos tres funciones. La primera, representar la jurisdicción eclesiástica. Segunda, mostrar las relaciones político-administrativas de los pueblos sujetos. Tercera, orientar el espacio, pues la cruz de la iglesia está proyectada hacia la dirección del sol.¹⁵

Figura 6. De izquierda a derecha: San Andrés, Santo Tomás y San Felipe



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

Jerarquización del espacio

A primera vista, el trazo de las iglesias pareciera una réplica una de la otra. Si observamos detenidamente advertiremos las particularidades que tienen, ahí entran en juego varios aspectos simbólicos.¹⁶ Primero, el tamaño del glifo que representa, Guaxilotitlán es comparativamente más grande que el resto, lo que indica el nivel jerárquico-jurisdiccional que ocupaba.¹⁷

¹⁵ Georgina Endfield, “Pinturas. Lands and Lawsuits: Maps in Colonial Mexican Legal Documents”, en *Imago Mundi*, LIII, 2001, p. 10.

¹⁶ Russo, *op cit.*, p. 127.

¹⁷ *Cartografía Histórica del Encuentro de Dos Mundos*, Instituto Nacional de

Segundo, en el mapa se percibe una medición no formal, sino figurativa. Es decir, el centro ordena al espacio y cuando la iglesia respectiva más se aleja de él, más distante se representa el sitio, no solo en términos longitudinales sino también jerárquicos, recurso estilístico al que Russo denominó: *lejanía* 2005.¹⁸

Tercero, la escala. Guaxilotitlán se representa como la iglesia más grande, fue sede de un convento y una parroquia, ahí residían autoridades eclesiásticas. En los otros pueblos, las iglesias son capillas de visita, es decir, el cura acudía a brindar servicios litúrgicos eventualmente.

Orientación

Un rasgo esencial en el mapa es la representación del sol. La imagen del astro en la pintura permite afirmar que se encuentra orientada. El sol forma parte de las reminiscencias de la cosmovisión prehispánica, dada la importancia que daban al oriente.

Figura 7. El sol como punto de orientación



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

Estadística Geografía e Informática de México, Dirección General del Instituto Geográfico Nacional de España, Madrid, 1992, p. 154.

¹⁸ Russo, *op cit.*, p. 92.

Plástica

De acuerdo con Ruiz Naufal era “punto de origen de la luz y de la vida: en la seguridad que tenían de estar situados en el centro del universo” 2003. Esa característica se sitúa en la convención plástica presente en la cartografía prehispánica, cuya orientación “siempre fue hacia el sitio donde despuntaba el sol, a diferencia de la europea renacentista, que encontraba su punto clave en el Polo Norte”.¹⁹ El mapa en cuestión coincide “con algunos medievales europeos que colocan el oriente arriba”.²⁰

Al igual que en otros *corpus* cartográficos, la pintura señala “linderos de los señoríos o *altepeme*”; ubica “ríos, montes y poblados mediante glifos”; indica “camino por medio de huellas de pies”; usa “colores a manera de convenciones”.²¹

Podemos reconocer que la solución plástica utilizada para el trazo, tanto de las iglesias como del sol, tiene una estrecha relación con la paleta de colores entre una y otra. El color no es sólo un recurso estilístico, sino un convencionalismo gráfico para representar la realidad de manera irrefutable.²²

¹⁹ Víctor Ruíz, “La faz del terruño. Planos locales y regionales, siglos XVI - XVIII”, en *México a través de los mapas*, Instituto de Geografía - Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdez Editores. Distrito Federal, 2003, p. 41.

²⁰ *Cartografía, op. cit.*, p. 102

²¹ Gustavo Vargas, “La Nueva España en la Cartografía Europea, siglos XV - XVI”, en *México a través de los mapas*, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdez Editores, México, 2003, (p. 15).

²² Haude, Mary, “Identification of colorants on maps from Early Colonial Period of New Spain (México)”, en *Journal of the American Institute for Conservation*, xxxvii (3), pp. 250-254; San Antonio, José, Asenjo, Juan, *et al.*, “El color en la cartografía histórica”, *xx Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica*, Universidad Politécnica de Madrid, Valencia, 2008, pp. 1-8.

Figura 8. El sol y el pueblo



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

El sombreado de la iglesia nos remite a la “búsqueda de la perspectiva” mientras que el colorido y forma de los sistemas montañosos se apegan a una representación “más realista de la naturaleza”.²³

Caminos

En la tradición mesoamericana el ideograma *huella* según Gruzinski designa viaje 1991.²⁴ Añade Escalante Gonzalbo: “hablan de rutas o bien de vínculos de parentesco” 2010.²⁵ Notemos que todos los caminos que se trazan en el docu-

²³ Vicente, *op. cit.*, p. 140.

²⁴ Gruzinski, *op. cit.*, p.20.

²⁵ Pablo Escalante, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española: historia de un lenguaje pictográfico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 23.

mento conducen hacia el centro del corregimiento: simbólicamente, el *tlacuilo* dibujó la sujeción político-administrativa que tenían los pueblos.

Figura 9. Huellas y herraduras



Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

La dinámica del trazo de las huellas concuerda con la forma de representación de los caminos en los códices prehispánicos, los cuales eran señalados por una franja ocre con huellas de pie “pintadas en negro, alternando derecho e izquierdo, como rastro de marcha”.²⁶ Nos hace pensar que el *tlacuilo* que lo pintó estaba educado tanto en la pictografía española como en la prehispánica.²⁷

En esta escena las huellas no son el único recurso gráfico presente. La representación de las herraduras de caballo podría considerarse la incorporación de la cultura hispánica, indicativo del mestizaje gestado y que se va consolidando paulatinamente. Ante la nueva realidad, las autoridades del Corregimiento de Guaxilotitlán, durante el siglo XVI, dieron

²⁶ *Cartografía, op. cit.*, p. 110.

²⁷ Haude, *op. cit.*, p. 242.

licencias para que, por ejemplo, Luis Garcés pudiera “andar en una jaca (caballo) con silla y freno”, Diego Ramírez traer “espada en toda la Nueva España”, y Cristóbal de Sosa tuvo la anuencia para “andar a jaca, usar silla de montar así como vestir a la usanza española”.²⁸

La no representación

Si bien el viento no está incorporado de manera gráfica, lo podemos reconocer mediante el trazo que estimula la cadencia del movimiento del agua, representado en los tres caudales situados en el extremo superior derecho, que abastecían al corregimiento de Guaxilotitlán. Los cuerpos de agua se representaban en las pictografías prehispánicas y luego en las coloniales en color azul con circulitos y caracolillos blancos alternados sobre las olas (*Cartografía histórica del encuentro de dos mundos*, 1992, p. 110).²⁹

Figura 10. San Andrés Zautla



San Andrés Zautla



Santo Domingo Tlaltinango

Fuente: *Ramo de Tierras del estado de Oaxaca*, vol. 2702, expediente 2, foja 10, con número de pieza 1726, clasificación 978/0364.

²⁸ Méndez, op. cit., pp. 52-53.

²⁹ *Cartografía, op. cit.*, p. 110.

En el campanario encontramos la misma estimulación, al situar nuestra mirada hacia él, percibiremos el movimiento del mecate que cuelga de las campanas, en sentido estricto, pudiera estar emitiendo algún sonido.³⁰

A manera de conclusión

La pintura analizada es el resultado de una solución original encontrada por el cartógrafo-*tlacuilo*-pintor para codificar el territorio que se develó ante sus ojos y transmitió a través de los recursos pictográficos de la época. El trazo cartográfico se vuelve testigo y depositario de un momento histórico, en el que concentra el imaginario que dicha sociedad poseía de su espacio y de los sucesos, tanto reales como imaginados, que acontecían en él.

En palabras de Ramírez Ruiz “ya fueran elaboradas por indios o por europeos este tipo de pinturas muestran un campo de representación cultural, el orden coherente que constituye la mirada de quien las elabora y la articulación de una serie de elementos de procedencias distintas”. Además, dice el autor, se puede reconocer “la dimensión material de los territorios”, así como “su dimensión simbólica: montañas escalonadas como pirámides, caminos que unen iglesias y cerros, iglesias cuyas torres eran representaciones gráficas del altepetl”,³¹ características que se encaminaban a captar lo más exacto posible la realidad tanto espacial como cultural del entorno que se alude.³²

³⁰ Russo, *op. cit.*, p. 127.

³¹ Ramírez Ruiz, M., “La representación sagrada de Yunduta y pueblo viejo en mapas de la Mixteca Alta, siglos XVI y principios del XVII”. *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte, La Imagen Sagrada y Sacralizada*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, p. 220.

³² Cartografía, *op. cit.*, p. 114.

Bibliografía

- Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, vol. 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Cartografía Histórica del Encuentro de Dos Mundos*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática de México, Dirección General del Instituto Geográfico Nacional España, Madrid, 1992.
- Endfield, Georgina, “‘Pinturas’. Lands and Lawsuits: Maps in Colonial Mexican Legal Documents”, en *Imago Mundi* LIII, 2001, pp. 7-27.
- Escalante, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española: historia de un lenguaje pictográfico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Galarza, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Archivo General de la Nación, México, 1979.
- Gálvan, Mariano, *Ordenanzas de tierras y aguas, ó sea Formulario Geométrico – Judicial: Para la designación, establecimiento, mesura, amojonamiento y deslinde de las poblaciones y todas suertes de tierras, sitios, caballerías y criaderos de ganados mayores y menores*, Sexta ed., Librería de Rosa y Bouret, París, 1883.
- Gómez Serafin, Susana, *Historia de los territorios de cuatro comunidades del Valle de Etlá, Oaxaca a través de las Memorias de Linderos, siglos XVI a XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2014
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades Indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*, trad. J. Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Haude, Mary, “Identification of colorants on maps from Early Colonial Period of New Spain (México)”, en *Journal of the American Institute for Conservation*, xxxvii (3), pp. 240-270.
- Kagan, Richard, “Cartografía y comunidad en el Mundo Hispánico”, en *Pedralbes: Revista d’historia moderna*, 2000, pp.11-36.

- Krieger, Peter, *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte, La Imagen Sagrada y Sacralizada*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Méndez Martínez, Enrique, y Méndez Torres, Enrique, (2000). (*Paleografía y recopilación*) *Historia del Corregimiento de Guaxolotitlan (Huitzo) durante la colonia siglos XVI al XIX, y sus pueblos sujetos: Telixtlahuaca, Tenexpan, Suchilquitongo, Lachi Solana, Tlaltenango, Xochimilco, Apaçco, San Juan del Rey, San Lázaro del Valle, Zautla, Mazaltepec, Cacalotepec y Texalapa*, Centro de Estudios Históricos del Porfiriato, Instituto cultural Oaxaqueño, Oaxaca.
- Mendoza Vargas, Héctor, *México a través de los mapas*. Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdez Editores, México.
- Pájaro Huertas, David, “Los mapas de tierras y la cartografía convencional: dos vías de pensamiento contrastantes”, en *Revista Uni-pluriversidad*, XI (3), 2011, pp. 1-13.
- Ramírez Ruiz,, M. (2011). “La representación sagrada de Yunduta y pueblo viejo en mapas de la Mixteca Alta, siglos XVI y principios del XVII”. *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte, La Imagen Sagrada y Sacralizada*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 219-234.
- Riesco Chueca, Pascual, “Nombres en el paisaje: La toponimia, fuente de conocimiento y aprecio del territorio”, en *Cuadernos Geográficos*, XLVI (1), 2010, pp. 7-34.
- Rodríguez, Óscar, (2013). *Territorio y paisaje. Guaxilotitlán y sus pueblos sujetos a través de la cartografía del siglo XVI*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, tesis de licenciatura San Luis Potosí, 2013.
- RuízNaufal, Víctor, “La faz del terruño. Planos locales y regionales, siglos XVI – XVIII”, en *México a través de los mapas*. Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdez Editores, Distrito Federal, 2003, pp. 33-69.
- Russo, Alessandra, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes*

de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

- San Antonio, José, Asenjo, Juan, *et al.*, “El color en la cartografía histórica”, *XX Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica*, Universidad Politécnica de Madrid, Valencia, 2008, pp. 1-8.
- Vargas Martínez, Gustavo, “La Nueva España en la Cartografía Europea, siglos xv – xvi”, en *México a través de los mapas*, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdez Editores, México, 2003, pp. 15-31.
- Vicente Amparán, Martha, “Pinturas, Espacios y Realidades complejas: Un breve acercamiento a tres visiones indígenas del territorio novohispano de finales del siglo xvi y principios del siglo xvii”, en *En-claves del pensamiento* (6), 2009, pp. 131-151.

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación, Ramo de Tierras, vol. 2702, exp. 2, f. 10, núm. 978/0364, 1586.

EL ASEDIO DE HERNÁN CORTÉS ANTES DE LA CAÍDA DE TENOCHTITLAN EN LA CARTOGRAFÍA HISTÓRICA Y ACTUAL

Miguel Ángel Cuevas Olascoaga

Las *Cartas de relación* de Hernán Cortés al Rey Carlos V en España relatan las vicisitudes que el grupo de españoles realizó entre los grupos de distintas culturas indígenas asentadas en los alrededores de la gran ciudad de Tenochtitlan. Aquí se plantea el ir y venir de los conquistadores en tres incursiones hasta antes de la caída de la gran ciudad azteca, es decir, la estrategia cerco y asedio que siguieron para rendir a este pueblo guerrero, como una forma de reconstruir esos últimos días.

Primera incursión. Llegada al Valle de Temixtitan desde Tlaxcalla (28 de diciembre de 1520)

Este día van para Tescmeluca (San Martín Texmelucan), provincia de Huajocingo (Puebla), duermen ahí y al otro día después de oír misa se ponen en camino para salir de Tescmeluca con la idea de entrar a la ciudad de los aztecas—Cortés envía avanzadas de hombres a caballo. Considera que la estrategia es buena debido a las condiciones del camino, al espeso bosque, y a que podía haber una resistencia menor de enemigos—avanzando 4 leguas para llegar a establecer campamento y comenzar a poner cerco en las estribaciones de Culúa.¹

El capitán general no daba trecho, siempre estaba en continua avanzada para reconocer tanto el terreno como el peligro

¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación de Hernán Cortés*, Concepto, México, 1983, p. 205.

de los enemigos que acechaban por caminos que ellos conocían más que sus huestes españolas “no sin muchos esfuerzos por los cercos y obstáculos que habían puesto los enemigos, troncos y bosque espeso, leña y ramadas, finalmente llegamos a divisar el extenso valle de la gran provincia de Méjico”.²

Si salen de Texcallan a Tescmeluca, a seis leguas de distancia, más dos leguas de Tescmeluca, con rumbo a la gran provincia de Méjico y una media legua más con las vicisitudes del camino, es una distancia aproximada de ocho leguas y media, españolas. En la antigua medida de longitud castellana existían dos tipos de leguas (la legua real –6,687 m– y la legua geográfica –6,350 m–), entre ellas hay una diferencia aproximada de 337 m, si consideramos que Cortés pudo no haber sido exacto en las apreciaciones de distancia, y el margen de error.³ Cortés menciona que la gente de pie va muy cansada, por ello deciden poner un campamento en Coatepeque (Coatepec,⁴ Puebla), que eran tributarios de Tesaico, y estaba a tres leguas de distancia. En realidad, si se traza una línea recta entre Texcoco y Coatepec se tiene una distancia de 14 km.

Por esos días encontraron a cuatro indios, en son de paz, de la ciudad de Guanacacín⁵ y dos arrabales en la periferia llamados Cuatinchan y Guaxuta,⁶ y una población más que Cortés llama Autenco⁷. Existen 6.9 km desde Texcoco a San Miguel Coatinchan, y de Texcoco a San Salvador Atenco, 8.5 km, de esta manera se puede cerrar un radio de alrededor de 7.3 km, donde ya las huestes de españoles merodeaban las inmediaciones del Valle de México.

Aproximadamente a los diez u once días del mes de enero de 1521, Hernán Cortés menciona que rodeando la costa del

² Cortés, *ibidem*, p. 206.

³ Considerando camino antiguo debieron estar en las aproximaciones de Amecameca, hoy Estado de México.

⁴ Asentamiento de grupos totonacas, tributarios de Texcoco.

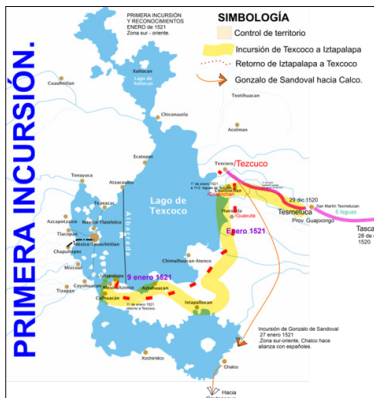
⁵ Coanacohtzín era uno de los principales gobernantes.

⁶ San Miguel Coatinchan y Huexotla.

⁷ Hoy en día San salvador Atenco.

lago de Texcoco, después de aposentarse y tomar control con sus amigos de Coatinchan y Guaxuta, llega a Iztapalapa,⁸ ciudad en donde habitan cerca de diez mil personas; según Cortés, dos terceras partes vivían sobre el agua.⁹ Encuentran este lugar rodeado de agua y con una calzada que divide a la salada, del lago de Tesaico, de la dulce de la laguna de la ciudad de Temixtitan, con una tecnología distinta a la europea para el manejo de cuerpos de agua. Por otro lado, se libran batallas enconadas entre españoles y sus aliados tlaxcaltecas contra las provincias de Culúa, en Iztapalapa, ciudad a la que destruyen y queman; los de Culúa, al sentir la amenaza de ofensiva de los extranjeros, rompen las presas que contienen el agua de ambas lagunas buscando ahogar a los españoles y sus aliados, así Iztapalapa queda parcialmente sumergida en agua a inicios de 1521.¹⁰

Figura 1. Mapa editado del recorrido de primera incursión, enero de 1521



Fuente: Elaboración propia 2020.

⁸ Hoy en día se ha perdido en su mayoría el cuerpo de agua, que se ve muy reducido, en los mapas urbanos actuales existe una delegación intermedia que es ciudad Nezahualcóyotl.

⁹ Cortés, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰ Es muy probable que con la tecnología de represas o diques, los indígenas controlaran el cauce de grandes volúmenes de agua no solamente en este sitio, sino también a lo largo de toda la albarrada de la que disponían y diseñaron para su defensa por agua desde el lago de Texcoco.

Después de aquellos sucesos Cortés regresa a Tesaico (aproximadamente entre el 14 y 16 de enero), que elige como su campamento permanente, estratégico y de control. Ese último día, Hernán Cortés había pedido a su alguacil mayor, Gonzalo de Sandoval, realizar tareas de control del territorio para poder contar con la seguridad de trasladar “la tablazón y ligazón” de los bergantines desde la ciudad de Tlaxcala.

Segunda incursión. Reconocimiento del norte de la laguna al mando de Hernán Cortés (febrero de 1521)

En los últimos días del mes de enero y la primera semana de febrero de 1521¹¹ Cortés estaba ya en una nueva incursión y reconocimiento hacia el norte del lago de Tesaico, en donde avanzó y tomó control de un territorio cercano al pueblo de Chiconautla¹² y con rumbo hacia Xaltoca,¹³ donde encontraron una férrea defensa de los pobladores. Esta ciudad se encontraba rodeada de agua; doblegando la defensa y tomando Xaltoca prosiguieron su camino y a cuatro leguas encontraron Goatitan (Cuauhtitlan), abandonado. Aproximadamente para

¹¹ Realizando un cotejo de fechas entre los registros en las cartas de relación y el año calendárico de 1521, para precisar y confirmar la similitud de fechas, existe discordancia: por un lado Cortés menciona como un lunes como último día del año de 1520, por tanto el martes sería el primer día de 1521; por otro lado, Cortés menciona un miércoles 27 de marzo como inicio de la semana Santa, en que tampoco hay concordancia. Como no se cuenta con el escrito original de puño y letra de Cortés, se tomará miércoles 27 de marzo en lugar de domingo 27 de marzo, como lo marca el año calendárico; se definirá así para conectar el hilo histórico en el desarrollo del asedio, comprendiendo que puede haber imprecisiones de Hernán Cortés, sin embargo, se tomará la caída de la gran Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521, como fecha en retroceso de sucesos en el asedio del grupo español al mando de Hernán Cortés.

¹² Santa María Chiconautla.

¹³ Xaltocan, Ciudad lacustre al norte de Tenochtitlan, punto de conexión entre Chiconautla y Cuauhtitlán.

el 6 o 7 de febrero ya estaban en Tenaica¹⁴, la siguiente ciudad era Acapulzalco, pero no se detuvieron, pasaron de largo porque era urgente posicionarse para romper la defensa (de los aztecas y sus aliados) de Tlacopan. La toma de la ciudad se consolida a mediados de febrero de 1521, donde permanecen alrededor de seis días quemando y saqueando.

El capitán Cortés estaba a esas alturas en plan de reconocimiento y análisis táctico, después de realizar el reconocimiento de Tlacopan y entender el sistema de defensa, Cortés regresó a Tenaico, realizando el recorrido a la inversa: de Tlacopan, pasando por los límites de Acapulzalco, hacia Goatitan y Xaltocan, para descansar y dormir en Aculman; al día siguiente ya estaban en Texcoco nuevamente (alrededor de los primeros días de marzo de 1521).

Figura 2. Mapa editado del recorrido de la segunda incursión, febrero de 1521. Cerrando una media luna en el reconocimiento del territorio al norte de la ciudad lacustre



Fuente: Elaboración propia 2020.

¹⁴ Actual Tenayucan o Tenayuca.

Resumiendo este breve apartado, entre enero y finales de marzo de 1521, ya había realizado el reconocimiento de al menos dos de tres tramos sumamente importantes. El primero, una breve incursión sobre los alrededores de Tesaico hasta Iztapalapa. En esta segunda incursión, sale desde Tesaico para subir por el lago de Xaltocan, atraviesa con rumbo al poniente y llega hasta el bastión de la ciudad de Tacuba, de gran significado para la defensa de los aztecas y el ataque de los españoles. Este recorrido cierra una media luna a todo lo largo de las lagunas de Temixtitan y de Tesaico (figura 2).

Tercera incursión. Recorrido de Hernán Cortés por los pueblos del suroriente del Valle de Temixtitan (finales de marzo y abril de 1521)

Para esas fechas ya se tenía controlado totalmente el territorio por el oriente de la laguna, en la colindancia de Tesaico con Tlaxcalla, a través del “paso de Cortés”, que se volvió una zona de tránsito segura hasta la Villa de la Vera Cruz.

El jueves 28 de marzo, llegan ante Cortés, que estaba en Tesaico, algunos mensajeros de las provincias de Tazapan, Mascalcingo y Nautan,¹⁵ a nombre de sus gobernantes, para darse como provincias de paz- Cortés los recibe con beneplácito y cierra aún más la curva en el territorio al sur para la estrategia del cerco español.

El viernes 5 de abril de 1521, Cortés, con su ejército de españoles y grupos guerreros indígenas (más de veinte mil) de las provincias de paz, emprenden el último y definitivo reconocimiento sobre la ruta hacia el sur y que dobla al poniente (figura 3). Llegan a pernoctar a Tlalmanalco, perteneciente a la provincia de Calco. Al otro día llegan precisamente a esta ciudad que ya colindaba con el territorio de la

¹⁵ Tizapán, Mexicalcingo y Nahutla.

gran Temixtitan. En Calco se suman más de cuarenta mil guerreros indígenas, algunos de ellos mencionan a Cortés que los de Culúa están esperándolos en campo abierto para hacer la guerra a legua y media de Calco. Cortés describe esa batalla como sumamente difícil por las condiciones geográficas; en ese lugar se describe un gran peñol. No se precisa qué pueblo o ciudad era, pero se infiere que puede ser un radio cercano a las inmediaciones del pueblo de Tlayacapan, por las descripciones de la geografía accidentada y la cercanía con Guastepeque.¹⁶

Para el martes 9 o miércoles 10 de abril, ya están en Guastepeque de donde describe la exuberancia de los jardines; fueron bien recibidos. Para el día 11 de abril ya estaban en Yautepeque;¹⁷ los guerreros estaban listos para repelerlos. Repentinamente, los de esta población, al verlos llegar, huyen despavoridos. Cortés y su grupo de guerreros indígenas y españoles los persiguen hasta encerrarlos y combatirlos en Gilutepeque,¹⁸ donde matan a muchos guerreros de estas poblaciones. Permanecieron allí dos días para después llegar a la ciudad de Coadnabaced,¹⁹ aproximadamente el 13 de abril de 1521. En esta ciudad pernoctan y al día siguiente, domingo 14 de abril, parten con rumbo al norte, que es un lomerío en pendiente que sube hasta el poblado de Huitzilac- Cortés describe la llegada a un puerto de altura (probablemente el actual pueblo de Tres Marías). El lunes 15 de abril arriban a la ciudad de Suchimilco,²⁰ entrando por el sur de la ciudad que está asentada sobre agua dulce y conecta con tierra por medio de acequias, albarradas y puentes. Aquí, los españoles se dan cuenta del sistema complejo de comunicación entre las provincias aledañas a la ciudad de Temixti-

¹⁶ Oaxtepec, en el Oriente del Estado de Morelos.

¹⁷ Yautepec, Morelos.

¹⁸ Jiutepec, en el Estado de Morelos.

¹⁹ Cuernavaca, capital del Estado de Morelos.

²⁰ Xochimilco.

tan, por medio de las calzadas, pero también del gran poder de intercomunicación por agua, ya que con rapidez vienen guerreros indígenas combatiendo con miles de canoas. No tratan de tomar Suchimilco, más bien repelen ataques (buscando oro también), con la idea firme de Hernán Cortés de registrar las diversas estrategias de guerra y reacciones de los aztecas. El viernes 19 de abril llegan a Cuyoacan, la encuentran despoblada, muy probablemente por el repliegue de la clase gobernante y guerreros hacia la gran ciudad de Temixtitan. Cortés se detiene a explorar la calzada de Cuyoacan en toda su extensión, es el día 21 de abril de 1521: “E dende allí vimos cómo iba la calzada derecha por el agua, fasta dar en Temixtitlán bien legua y media y ella y la otra que va a dar a Iztapalapa”.²¹

Desde este lugar parten hacia el siguiente punto, Tlacopan.²² Antes de llegar a esta ciudad, a legua y media encuentran los manantiales de agua que abastecen a la ciudad lacustre, con tecnología sumamente compleja, además de importantes poblados (Chapultepec y sus alrededores). Arriban a Tlacopan el 22 de abril, pero no entran a combatir a la ciudad, se siguen de largo pasando por poblaciones menores hasta llegar a la ciudad de Coatinchan,²³ a la que encuentran despoblada, y pernoctan allí. Al otro día se mueven hacia una población menor que Cortés registra como Gilotepeque,²⁴ que también estaba abandonada. Aproximadamente el 24 de abril de 1521 arriban a Aculman.²⁵ Para el día 25 o 26 de abril, Cortés y sus hombres están ya nuevamente en Texcoco, cerrando el total del perímetro de las lagunas, tanto de Texcoco como la de Temixtitan, reconociendo el territorio y validando la intención de

²¹ Cortés, *op. cit.*, p. 241.

²² Tacuba

²³ Cuauhtitlán

²⁴ Xilotepec

²⁵ Acolman

rendir ante la corona española a pueblos de paz, es decir, pueblos amigos que le apoyarían para cerrar el cerco definitivo y la rendición de la ciudad.

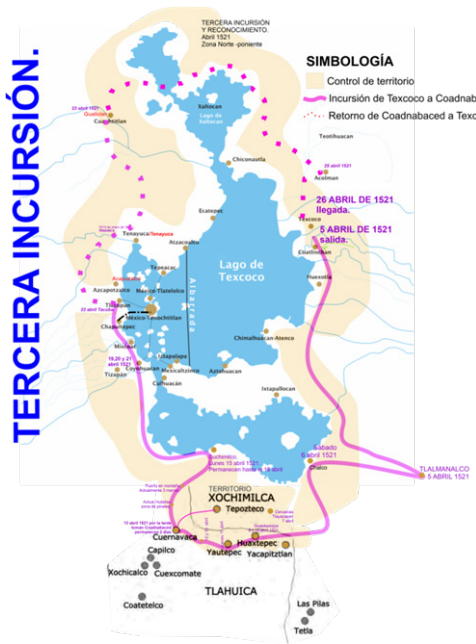
El cerco definitivo

Antes de partir en esta última expedición, el 28 de abril de 1521, Cortés había mandado a cavar una gran zanja en la Ciudad de Tesaico con la finalidad de conectar con la laguna del mismo nombre, para embarcar y dar salida a los trece bergantines hacia la laguna de Texcoco. El día 29 de abril, Cortés convoca a todos los guerreros de pueblos y provincias cercanos a prepararse y presentarse tanto en Tesaico como en Calco para comenzar su cerco definitivo.

Los últimos días de abril y los primeros de mayo, Hernán Cortés se dedica a organizar a toda la gente; bajo el reconocimiento de las tres incursiones, define asentar tres guarniciones:

- 1) Guarnición de Tacuba: Para asentar el Real en esta ciudad la asigna a Pedro de Alvarado, a quien concede treinta hombres a caballo, dieciocho escopeteros y ballesteros, ciento cincuenta peones de espada y rodela, más veinticinco mil guerreros indígenas tlaxcaltecas.
- 2) Guarnición de Coyoacán. Para asentar el Real en esta ciudad la asigna a Cristóbal de Olid, a quien confiere treinta y tres hombres a caballo, dieciocho ballesteros y escopeteros, ciento sesenta peones de espada y rodela, además de veinte mil guerreros indígenas.
- 3) Guarnición de Iztapalapa. Para asentar el Real en esta ciudad la asigna al alguacil mayor, Gonzalo de Sandoval, a quien le adjudica veinticuatro hombres a caballo, diecisiete escopeteros y ballesteros, ciento cincuenta peones de espada y rodela y treinta mil guerreros indígenas.

Figura 3. Mapa editado del recorrido de la tercera incursión, marzo-abril de 1521. Recorrido por el suroriente del valle



Fuente: Elaboración propia 2020.

A Gonzalo de Sandoval, Cortés lo envía con instrucciones precisas de quemar y destruir la ciudad y romper la barrada que la protege, era necesario tomarla para asentar la estrategia de ataque de los trece bergantines a través de la calzada que conectaba esta ciudad con la de Coyoacán. Fue idea de Hernán Cortés comenzar la batalla intensamente para tomar el control y avanzar sistemáticamente y, al mismo tiempo, comenzar el asedio y el cerco también desde la ciudad de Tacuba. Simultáneamente, los españoles de Tacuba, Coyoacán e Iztapalapa, se apoyarían unos a otros a través de un corredor perfecto que permitiría multiplicar el esfuerzo de pocos españoles, apoyados con un gran número de guerreros indígenas.

Entre el 18 y el 24 de mayo, tanto Pedro de Alvarado como Cristóbal de Olid mantienen batallas constantes para tomar el total control de las calzadas de Tlacopan y de Cuyoacan. Para el 25 de mayo, ya estaban a la espera de Hernán Cortés al mando de los bergantines para reforzar el ataque por agua entre estas calzadas y hacia el interior de la ciudad lacustre. Es muy probable que entre el viernes 31 de mayo y el sábado 1 de junio, Cortés haya incursionado con los trece bergantines en la laguna de Tesaico para llegar a Iztapalapa, y encontrar a su alguacil mayor con el control de dicha población. Por las descripciones estratégicas de Cortés, esta ciudad era uno de los bastiones principales de los aztecas y fue el que los españoles planearon atacar por el sureste, a fin de controlar en primera instancia la calzada y la albarrada por donde harían introducir los barcos ligeros. El sábado 1 de junio, desde media mañana, Gonzalo de Sandoval combate intensamente contra los guerreros aztecas y por la tarde ya tenía el control de Iztapalapa, donde asientan el Real. Sólo que Cortés no llega a esta ciudad, a la mitad de la ruta por agua, encuentran un peñol²⁶ lleno de gente de Temixtitan, dispuestos a pelear contra ellos. Cortés comienza la batalla por agua rodeado de miles de canoas. Los bergantines hacen demasiado daño tanto a canoas como a guerreros en tierra firme con los tiros de arcabuces.²⁷ Al tomar control de este punto, Cortés decide asentar un Real más, que será crucial para cerrar aún más el cerco sobre la ciudad y permanecer en asedio a partir de este día y por sobre casi todos los límites perimetrales de la gran Temixtitan. La única válvula de escape que tenían los aztecas hasta esos momentos

²⁶ El sitio muy probablemente es el lugar conocido como *Peñol de los Baños*, un pequeño cerro rodeado de agua que en aquel entonces tenía conexión con la ciudad de Tenochtitlan. En los análisis de los mapas, el Real de Cortés, posiblemente, estuvo asentado en Mixhuca, población lacustre con una pequeña calzada conectada a Temixtitan.

²⁷ Es la primera batalla por agua para la toma de la ciudad. Cortés consideraba que las batallas por agua con los bergantines eran la llave para la conquista y caída de este imperio.

era por el norte, la ciudad de Tlatelulco, y más al norte el lago de Xaltoca, que estaba parcialmente controlado también por los españoles. El cerco estuvo totalmente cerrado a partir del 2 de junio de 1521.

Es importante comentar que en el avance hacia el interior de Temixtitán, españoles y guerreros indígenas amigos iban rompiendo albarradas, cegando puentes y quemando complejos de viviendas y templos aztecas. Los guerreros en canoas dejaron de pelear por agua ante la fuerza de los bergantines e incluso en un momento estratégico Cortés desplegó tres bergantines para Tlacopa y tres para Cuyoacan de manera que fueran la retaguardia durante el día en las batallas que se iban ganando y por la noche cumplían funciones de vigía, ya que algunas canoas de manera furtiva seguían ingresando alimentos y fruta al interior de la ciudad, con esta decisión se vuelve a cortar nuevamente y en definitiva el suministro desde fuera hacia el interior de la ciudad.

En algún momento de los últimos días de julio, a la gente de Cortés le urgía a tomar definitivamente los espacios no controlados. En el repliegue los aztecas se habían atrincherado en la plaza y el mercado de Tlatelolco, donde habían estado peleando casi a diario y las fuerzas españolas estaban también demasiado fatigadas, por lo que pedían a Cortés avanzar por los tres frentes importantes desde los reales instalados, sintiendo ya desfallecer a los aztecas. Cortés era cauto y no se fiaba de hacerlo, en algún momento se convenció de realizarlo así. Con la urgencia de tomar definitivamente la ciudad, algunos grupos de españoles se desbocaron buscando botín y fueron atacados por grupos aztecas, en el repliegue mataron a muchos guerreros amigos y tomaron cautivos a algunos españoles, a los que sacrificaron violentamente. La estrategia no fructificó, al contrario, fue todavía un aliciente más para los aztecas, un triunfo en medio de tanto asedio que les motivó a seguir luchando. Para Cortés esto fue un revés sensible por la pérdida de hombres y enseres, incluso él mismo casi pierde la vida “en

este desbarato mataron los contrarios treinta y cinco o cuarenta españoles y más de mil indios nuestros amigos, y hirieron más de veinte cristianos, y yo salí herido en una pierna”.²⁸

Para el 25 y 26 de julio, siguen combatiendo por el control de la plaza y mercado de Tlatelolco, que no se rinde. El 28 julio, después de iniciar una corta escaramuza, Pedro de Alvarado y algunos otros logran juntarse con Cortés, para pelear en el último trecho hacia el mercado, la joya de todas las batallas hasta el momento. Era el último reducto a ganar, casi un octavo de territorio no conquistado por los españoles. Los guerreros de Temixtitan, defendiéndose desde dentro, todavía eran muchos; estaban ahorcados en espacio, hacinados, pero peleando aún. El 29 julio Cortés da una tregua a la batalla, viéndolos morir de hambre, comían raíces y cortezas de árboles, que se veían roídas.

Para el día 30 julio, toman y arrasan con todo en un barrio cercano a Tlatelolco, y se cierra aún más el espacio de los aztecas. El 31 julio, algunos principales de la ciudad mandan llamar a Cortés para dialogar. Cortés creyó que iban por fin a dar la paz, pero los principales le preguntan el por qué de la espera “que lo que ellos deseaban era que los vinieran a matar, a acabar con tantas penurias que ya tenían, porque la paz no la iban a dar”.²⁹

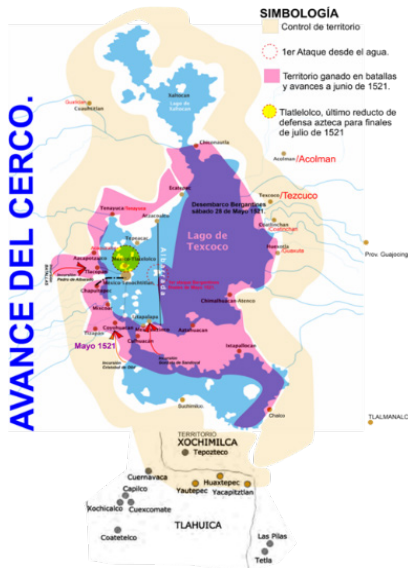
Entre el 4 y 5 de agosto, los principales convocan a Cortés para pactar la paz con su señor en la plaza de Tlatelolco. Sin embargo, Cortés espera entre tres a cuatro horas sin que Cuauhtemotzin se presente. El capitán general no quería dar el golpe definitivo porque en el espacio tan reducido que estaba se caminaba por sobre los muertos, más que atacar con rapidez era probable entorpecer el golpe definitivo; sin embargo, urdió al día siguiente (6 de agosto), realizar tres tiros con arcabuz desde los bergantines hacia el centro de Tlatelolco a unas

²⁸ Cortés, op. cit., p. 287.

²⁹ Cortés, *ibidem*, p. 278.

casas en donde pensaba que estaban guerreros aztecas y Cuauhtemotzin, para hacerlos salir al agua y aprender de esa manera a su gobernante. Al compás de los tiros por sobre las casas salieron muchos guerreros a rendirse, uno de los bergantines, después de lanzar los tiros gruesos, logra romper una barrera e ingresa demasiado cerca de algunas de las casas principales. Fortuitamente, en una canoa logran apresar a tres guerreros principales, junto con ellos venía su señor Cuauhtemotzin, quien, apresado, es llevado ante la presencia de Hernán Cortés. Él pide a Cortés, mostrándole un cuchillo, que termine con su vida, puesto que ha hecho todo lo que en sus manos estaba para defender su ciudad y a su gente. Finalmente lo apresan y con ello cae el Imperio azteca el día 13 de agosto de 1521 por la tarde, día de San Hipólito en las celebraciones religiosas de la Iglesia católica.

Figura 4. Mapa de relación de avanzada y control de territorio en los días finales de asedio



Fuente: Elaboración propia 2020.

Figura 5. Tabla de relación de nombres de poblados en el territorio que comprendió el cerco y el posterior asedio a la ciudad de Tenochtitlan, enero-agosto 1521

| Nombre derivado de los dialectos indígenas | Población actual |
|--|---|
| Temixtitlan | Ciudad de México |
| Otumba | Otumba |
| Tlaxcalla, Texcallan | Tlaxcala |
| Tesmeluca | San Martín Texmelucan |
| Culúa | Todos los pueblos del valle de México adheridos a los Aztecas |
| Tesaico, Tesuico, Texcoco | Texcoco |
| Cuatínchan, Coatínchan | San Miguel Coatínchan |
| Guaxuta, Guaxotla | Huexotla |
| Iztapalapa | Iztapalapa |
| Calco | Chalco |
| Guxcotingo Guajocingo | Huejotzingo |
| Churultecal | Cholula |
| Guachula | Huaquechula |
| Chiconautla | Santa María Chiconautla |
| Xaltoca | San Miguel Xaltocan (Jaltocan) |
| Goatitan, Cuahtitan | Cuahtitlán Izcalli |
| Tenica, Tenainca, Tenayucan | Tenayuca |
| Acapuzalco | Azcapotzalco |
| Tlacopan | Tacuba |
| Acuiman | Acolman |
| Guastepeque | Oaxtepec |
| Acapichtla | Yecapixtla |
| Tzapapan | Tizapán el Alto |
| Mascalcingo | San Mateo Mexicaltzingo |
| Nautan | Nahutla |
| Yautepeque | Yautepec de Zaragoza, Morelos |
| Gitutepeque | Jiutepec, Morelos |
| Cuadnabaced, Guarnaguacar, Cuauhnhuac | Cuernavaca, Morelos |
| Tlalmanalco | Tlalmanalco, Edo. Méx. |
| Suchimilco | Xochimilco |
| Cuyoacán | Coyoacán |
| Gilotepeque, Xilotepec | Jilotzingo |
| Tlatelhuico | Tlatelolco |
| Chilobusco, Oichilobuzco | Churubusco |
| Cuitaguaca | Cuitlahuac |
| Mizquique | Mixcoac |
| Cuisco, Cohuixco | -- |
| Malinalco | Malinalco |

Fuente: Elaboración propia 2020.

Conclusiones

El cerco y el constante asedio sobre un gran territorio fue extenuante, tanto para los que atacaban como para los que defendían. Duró setenta y cinco días, del 29 de mayo al 13 de agosto. Murió mucha gente de ambos lados, fue una lucha cruel y sangrienta, de batallas y escaramuzas diarias y constantes. Dos fuerzas antagónicas que se enfrentaron con una disparidad en sus distintos elementos y artilugios de guerra; el hombre de caballo con coraza de hierro, las picas, las espadas y las rodela, las escopetas y sobre todo las ballestas, que en particular fue uno de los elementos que más daño hizo entre la población guerrera azteca. El poder se dejó sentir con la llegada de los bergantines desde Texcoco y con un lento pero letal avance entre las albarradas puestas en la laguna de agua dulce, que pronto se tiñó de sangre y se contaminó con los muertos en ella. Las estrategias de guerra de los españoles al mando de Hernán Cortés surtieron un efecto mediático a largo plazo, la fuerza física y espiritual de los guerreros aztecas al final fue un elemento ejemplar de gallardía y valor ante los españoles; finalmente cayeron sin la condición de rendición.

El cerco fue sistemático y Cortés buscó alternativamente la rendición, por el sistema de asedio fue siempre prudente en no avanzar ni avasallar en un solo intento con todas sus fuerzas, porque se daba cuenta que, por un lado, los guerreros indígenas amigos acabarían con todo, incluso las riquezas dentro de la ciudad; por otro lado sabía que podría haber celdas de grupos aztecas en un intento definitivo para tomar la ciudad. Fue a la usanza europea, lenta e inexorable, como en el asedio y cerco en la época medieval.

La viruela fue un elemento más que disminuyó enfáticamente a la población, sin embargo, no fue uno de los factores decisivos para la toma de la ciudad. La falta de agua limpia, potable, y comida, fue lo que en gran medida disminuyó

las fuerzas de los aztecas, quienes comenzaron a padecer de hambre y sed prontamente.

Replegados en Tlatelolco, el último bastión, su plaza y su mercado, con algunos de sus barrios, fueron prácticamente arrancados a tiros de arcabuz desde los bergantines, que fueron un elemento decisivo al momento de cuidar la retaguardia y abrir las barreras de las ciudades a golpe de tiros.

Después de las tres incursiones hechas, Cortés ya tenía en gran medida delineado el plan de asedio y toma de la ciudad en el último tramo en tiempo, cercando sistemáticamente el territorio de la ciudad lacustre hasta el punto de ahorcarlos para buscar su rendición; con lo que lejanamente contaba es que esos guerreros aztecas nunca iban a pedir la rendición, ni la paz.

Bibliografía

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación de Hernán Cortés*, Editorial Concepto, México, 1983.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1967.

Mediografía

“Arqueología Mexicana”, en *Atlas del México Prehispánico. Mapas de periodos, regiones y culturas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ed. especial, núm. 5, Raíces, México, 2000.

“Arqueología Mexicana”, en *La ruta de Cortés*, vol. IX, núm. 49, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Raíces, México, 2001.

“Arqueología Mexicana”, en *Estado de México. Guía Arqueológica*, vol. IX, núm. 49., Ed. especial, núm. 35, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editorial Raíces, México.

EL MODELADO DEL TEMPRANO PAISAJE EN MICHUACÁN. EL CASO DE LA COMARCA DE TAXIMAROA, 1522-1550

Ramón Pérez Escutia

La irrupción de los europeos en lo que ahora es el estado de Michoacán, en términos generales se llevó a cabo de manera pacífica. En contra de lo que se hubiera esperado, los gobernantes del señorío tarasco no ofrecieron mayor resistencia. Las huestes al mando del capitán Cristóbal de Olid, integradas por unos doscientos soldados españoles y alrededor de cinco mil aliados indígenas, en el verano de 1522, penetraron en esta jurisdicción por la comarca fronteriza y defensiva que tenía por sede la ciudad amurallada de Taximaroa y desde allí se trasladaron al corazón del señorío (Tlaximaloyan).¹

Tras instalarse en Tzintzuntzan, los europeos sacaron a relucir su codicia individual y colectiva. Las huestes de Cristóbal de Olid sin el menor recato se dedicaron al sistemático saqueo de las riquezas de oro y plata, acumuladas durante siglos por los sucesivos gobernantes en aquella ciudad y los barrios circundantes de Pátzcuaro e Ihuatzio. Los tesoros hurtados comenzaron a discurrir hacia el valle de México, siguiendo el camino de Taximaroa, población que fue reforzada en sus defensas por los españoles y sus aliados mexicas para prevenir la eventual resistencia de los tarascos. Por allí pasó el *cazonci* Tangáxoan II con destino a México-Tenochtitlan, para formalizar la humillante rendición frente a Hernán Cortés.²

¹ Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, Fimax Publicistas, Morelia, 1980 p. 296; Warren, Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, trad. Agustín García Alcaraz, Fimax Publicistas, Morelia, 1977, pp. 252-256.

² Warren, *ibidem*, pp. 61-69; Martínez, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El*

El inventario elaborado por la comisión encabezada por Antonio de Carvajal, sirvió de base a Hernán Cortés para, en uso de sus atribuciones de gobierno, efectuar desde el verano de 1524 la distribución de encomiendas en el territorio de Michoacán.³ Uno de los primeros y prominentes beneficiarios fue el recién llegado factor o recaudador de rentas reales, Gonzalo de Salazar, en virtud de que al conquistador extremeño le convenía congraciarse con este importante funcionario de la Corona, en aras de consolidar su poder y ascendiente personal crecientemente amenazados por la incipiente burocracia colonial, de lo que comenzaba a llamarse la Nueva España. Fue el 24 de julio de 1524, cuando Salazar recibió formalmente en México-Tenochtitlan la encomienda que tuvo como cabecera el pueblo de Taximaroa, referido en el documento original de asignación como Taginda.⁴ Sobre el particular, Gerhard asegura que Hernán Cortés habría reservado para sí la referida encomienda y otros beneficios en Michoacán, de la cual presumiblemente fue despojado por Salazar y el veedor Peralmíndez Chirinos, durante su expedición a las Hibueras (Honduras). El propio autor presume que Cortés y Salazar litigaron por la posesión de la encomienda de Taximaroa, la que, a final de cuentas, quedó en manos de Salazar.⁵

El factor real, Gonzalo de Salazar, originario de Granada, España, no era ningún advenedizo. Contrajo primeras nupcias con Catalina de la Cadena y ambos se desempeñaron durante años como criados de la corte, al directo servicio de los Reyes Católicos: Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Por lo tanto, Salazar estuvo en condiciones de obtener sin

gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005 pp. 126-129.

³ Silvio Zavala, *La Encomienda Indiana*, Porrúa, México, 1973, pp. 13-15.

⁴ AGI, *Justicia*, leg. 185, fs. 15-15v

⁵ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821K*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 177.

mayores dificultades el importante nombramiento de factor real. Arribó a la Nueva España en compañía de sus hijos, Hernando, Catalina y Juan, los que se radicarían en una de las primeras casas edificadas para los colonos europeos, en la ciudad de México.⁶

Desde 1530 Gonzalo de Salazar y sus herederos pudieron disfrutar sin mayores dificultades de la encomienda de Taximaroa, toda vez que Hernán Cortés además de haber retornado a España, se había desistido de sus intenciones sobre ese beneficio. Con el camino despejado y con un escenario político diametralmente diferente, la familia Salazar sacó a relucir la fama pública de “sagaz y ambicioso” que se atribuía a su patriarca. En unos cuantos años y en circunstancias que no se conocen con claridad, Gonzalo de Salazar, sus vástagos y otros familiares, se harían de numerosos beneficios en el oriente michoacano, entre los que figuraron las antiguas minas de Chapatuato, en las que hacia 1549 laboraban al menos ochenta indígenas; trapiches e ingenios azucareros, un herido de molino y numerosas mercedes de tierras. Alrededor de ese año la encomienda de Taximaroa disponía de unos dos mil quinientos indios tributarios radicados en los pueblos cabeceras de Taximaroa, Zitácuaro y Tuxpan, así como los pueblos sujetos y sus barrios.⁷

El lapso que transcurrió entre la llegada de Cristóbal de Olid, en el verano de 1522, y hasta alrededor de 1570, cuando al parecer se concluyó en su parte medular el complejo inmobiliario del convento y templo de San José, es una de las etapas menos conocidas de la historia de la comarca de Taximaroa. El reducido número de frailes abocados a atender un

⁶ Peter Boyd-Bowman, *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI, 1520-1539*, t. II, Jus, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, México, 1968, pp. 134-135.

⁷ Moisés Guzmán, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII. Trazos de una historia”, en *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, núm. 55, 2012, pp. 46-47.

territorio tan vasto como el antiguo señorío tarasco, ahora la incipiente provincia colonial de Michoacán, explica la escasa atención espiritual que recibió la población indígena de este espacio geográfico. La situación de material indefensión de esta, frente a la voracidad de los colonizadores españoles, representados por la familia Salazar, se tornó aún más precaria por la sistemática irrupción de las epidemias, las que se sucedieron inexorablemente desde aquel entonces, para minar de manera acelerada el estrato demográfico indígena, perfilando así, desde muy temprano, el fenómeno del mestizaje.⁸

Según la *Crónica* de Beaumont, el formal proceso de evangelización en la zona se habría iniciado por ese entonces, pues los religiosos franciscanos, provenientes de Ucareo y Zinapécuaro, “fueron conducidos por estos naturales a sus caserías, en un sitio que llaman el reino, junto a unos cuecillos (templos), que es el mero Taximaroa, y estos santos padres empezaron a bautizar y catequizar a todos los de aquel territorio; también se juntaron en este pueblo, de orden del marqués del Valle, los ídolos, que derribaron, y en su lugar se empezó a fabricar una iglesia encima donde estaba la casería [sic]”.⁹

Entre 1541 y 1545 se incrementaron de manera sustancial las actividades de cristianización y congregación de la población indígena, en una línea geográfica que comprendía los pueblos de Araró, Zinapécuaro y Acámbaro, para diluir en lo posible las incursiones de los chichimecas que irrumpían desde el Bajío. Los franciscanos radicados en el convento de Zinapécuaro contribuyeron entonces, con más fuerza, en la evangelización de la comarca de Taximaroa.¹⁰ En ese con-

⁸ José González, “Mestizaje de papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)”, (Tesis de Doctorado en Historia), El Colegio de Michoacán, Zamora, 2013, pp. 46-48.

⁹ Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, t. II, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932, p. 4.

¹⁰ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, 3 (xxvi), 1977, p. 347.

texto se explica que por esos años un fraile identificado como “Gonzalo”, desplegara en este espacio una intensa labor de conversión y adoctrinamiento de tal suerte que, a principios de 1545, habría finalizado ya la edificación del modesto inmueble provisional para el convento de Taximaroa, que se emprendiera desde alrededor de 1530. Desde allí se efectuó entonces el grueso de la cristianización del oriente de Michoacán.¹¹

Es probable que alrededor de 1550, los religiosos franciscanos radicados en Taximaroa —la recién creada república de indios con cabecera en ese pueblo—, las autoridades civiles del corregimiento con sede en Ucareo, y el encomendero Gonzalo de Salazar, hayan alcanzado algún acuerdo para promover una primera congregación de indígenas en la comarca de Taximaroa, con el objeto de revertir los efectos negativos de las epidemias que diezmaron drásticamente a los naturales.¹² Se presume que fue en ese marco que se inició la edificación con material de cal y canto, tanto del convento como de la iglesia de Taximaroa, cuya inicial advocación de San Francisco fue mudada sin razón aparente a la de San José. El canónigo Romero consideró ese momento como decisivo, pues

los padres franciscanos no solamente lograron la conquista espiritual y fundaron allí un convento el año de 1550, sino que desmontaron los bosques e hicieron productivos los desiertos, enseñaron a los indios la agricultura, fundaron escuelas y hospitales y le dieron a Tajimaroa y a sus doctrinas tal grado de bienestar que apenas se puede creer hoy lo que acerca de eso refieren los cronistas de la época.¹³

¹¹ Ricardo León, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán, 1525-1640*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1997, pp. 67 y 299.

¹² Cook Sherburne, *Ensayos sobre historia de la población. México y California*, (vol. 3), Siglo XXI Editores, México, 1980.

¹³ José Romero, *Michoacán y Guanajuato en 1860*. “Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán”, Fimax Publicistas, Morelia, 1972, p. 65.

Es muy factible que por aquel entonces se haya fijado el “cinturón” de pueblos sujetos a la república de indios de Taximaroa, situados en su *binterland*: los de San Pedro Catarácuaro, San Matías Cataracua, San Bartolomé Cuitareo, San Lucas Huarirapeo, San Lorenzo Queréndaro-Acámbaro, San Sebastián Chapatuato y San Andrés. Las labores de reorganización espacial y urbanística se harían manifiestas apenas algunos años después. Una descripción de alrededor de 1565 alude a que la república de indios de Taximaroa se encontraba constituida por cinco cabeceras con sus respectivos barrios y que conservaban sus denominaciones en lengua tarasca. La cabecera principal –San José Taximaroa– se integraba de tres barrios, en los cuales radicaban 39 familias, compuestas en conjunto de 1,080 individuos.¹⁴

Aquel primer proceso de congregación incluyó la fundación de un hospital, el cual fue un elemento fundamental para la vida y la cohesión social de las repúblicas de indios coloniales. Con ese propósito, en 1550 los indígenas principales y los oficiales de república de Taximaroa, entre ellos el gobernador don Francisco, don Gonzalo cacique, don Buenaventura, don Juan y don Martín, solicitaron al virrey Antonio de Mendoza licencia para fabricar una casa de caridad, para atender a los enfermos, tanto nativos como españoles.¹⁵ La obra se llevaría a cabo siguiendo en su generalidad el modelo introducido por el obispo Vasco de Quiroga, en Santa Fe de México y Santa Fe de la Laguna. El inmueble fue concluido hasta 1562, probablemente, una vez que fue ejecutado el grueso del trabajo de mampostería del convento e iglesia de San José. El hospital fue puesto bajo la advocación de Santa María de la Concepción, como era la regla general en la Nueva España.¹⁶

¹⁴ Francisco del Paso, *Papeles de la Nueva España*, t. 1, Tipografía Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905, p. 180.

¹⁵ Delfina López, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965, p. 271.

¹⁶ Ramón Pérez, *Taximaroa. Historia de un pueblo michoacano*, Comité Editó-

En la comarca de Taximaroa la drástica caída de la población indígena dificultó su adecuada congregación, al tiempo que la distribución de tierras a través del mecanismo de mercedes se retrasó poco más de una década, pues las primeras concesiones efectivas de ese tipo sólo se registraron a partir de 1543. En virtud de su preeminencia política, social y económica, los beneficiarios iniciales fueron los miembros de la familia Salazar, aunque no hay que dudar que en realidad esta se encontrara desde mucho tiempo atrás, en posesión *de facto* de superficies no determinadas de tierras, destinadas a la explotación de minas, el cultivo de granos y caña de azúcar, el pastoreo de ganado y la extracción de maderas, entre otros usos. En ese contexto se explica el que, en mayo de 1550, Hernando de Salazar haya entrado en posesión de “dos sitios para hazer ventas donde los caminantes y pasajeros se pudiesen albergar y recoger. El uno en el pueblo de Taximaroa y el otro junto a un ingenio suyo a donde dicen Citacaro (Zitácuaro)”.¹⁷

Sobre este particular cabe apuntar que ya desde 1536, el virrey Antonio de Mendoza había ordenado el trazo definitivo y la reparación del camino que enlazaría a la ciudad de México con Michoacán y el occidente de la Nueva España. La bifurcación sureste de esa vía seguía el itinerario: Zitácuaro, Tuxpan, Taximaroa, Taimeo, Indaparapeco, Matalzingo (Charo) y Guayangareo (Valladolid). En tanto que derivación noreste de este camino, cubría como sus puntos más importantes las minas de Tlalpujahuá (a partir de 1558), Maravatío, Ucareo, Zinapécuaro, Indaparapeco, Tarimbaro y Guayangareo (Valladolid).¹⁸

La omnipresencia de la familia Salazar, con su postura de codicia e intolerancia, inhibió a otros colonos españoles a gestionar mercedes de tierras en la comarca de Taximaroa.

rial del Gobierno de Michoacán, Morelia, 1986, pp. 74-75.

¹⁷ AGN, *Mercedes*, vol. 3, fs. 77v.-78.

¹⁸ Pérez, *op. cit.*, p. 70.

Por esas circunstancias, fueron pocos los que en el transcurso de la primera mitad del siglo XVI se atrevieron a tramitar la asignación de predios. De los que se conocen, en 1543 Miguel Espino recibió un sitio de estancia para ganado mayor en un paraje no determinado. Ese mismo año, Juan Ximénez logró, de parte del virrey Antonio de Mendoza, dos caballerías de tierras, al parecer en el valle de Jacuaro.¹⁹

El proceso de congregación de la población indígena hizo necesario que se le dotara, al igual que a las instituciones vinculadas a ella, como los hospitales, de tierras por parte de las autoridades coloniales. Fue en ese marco que, en 1550, el virrey Luis de Velasco (padre) otorgó a la república de indios de Taximaroa dos sitios de estancia para ganado mayor, y un sitio de estancia para ganado menor, cuyos frutos se destinarían para la construcción y mantenimiento del hospital de Santa María de la Concepción, que se pretendía edificar en esa localidad. Los dos primeros predios se encontraban en los parajes denominados Ucareo, Paratzique y Pucuat, mientras que el tercero se ubicaba en el punto llamado Ziróndaro. En el asunto intervino Hernando de Salazar quien se comprometió a aportar dinero de su peculio y el de su padre para realizar la obra, con la condición de que no se registrara la injerencia de clérigos regulares o seculares.²⁰

Los miembros de la antigua nobleza indígena fueron otros de los beneficiarios del proceso de configuración del incipiente paisaje agrario del rumbo de Taximaroa. En 1561 don Juan Buenaventura obtuvo una merced de tierras que comprendía un sitio de estancia para la crianza de dos mil cabezas de ganado menor.²¹ La concesión más importante de este tipo la ostentó doña Inés Xatzintze, a la que el mismo gobernante le adjudicó dos sitios de estancia para ganado

¹⁹ AGN, *Mercedes*, vol. 2, exp. 497, fs. 204.

²⁰ AGN, *Tierras*, vol. 1315, fs. 169-173.

²¹ AGN, *Mercedes*, vol. 5, f. 328.

mayor, en las inmediaciones del pueblo de Cuitareo. La beneficiaria quedó obligada a no hacer “daño en las sementeras de los naturales y tampoco los podrá vender, trocar, ni enajenar los dichos sitios a persona alguna”.²²

El sostenido desarrollo económico de mediados del siglo XVI, que coincidió con la drástica caída de la población indígena, ocasionó que los colonizadores españoles echaran cada vez con mayor frecuencia mano de la institución del *repartimiento* de naturales aptos para el trabajo, con objeto de cubrir sus necesidades de mano de obra. En la comarca de Taximaroa el más interesado fue el encomendero Gonzalo de Salazar, a través de su hijo Hernando. La relación de este con la república de indios local, seguramente, no era buena.²³ Esto explica que en la primavera de 1550 haya requerido el respaldo del padre guardián del convento de San José, fray Antonio de Beteta, para persuadir a sus oficiales de proporcionarle, en calidad de repartimiento, indígenas para llevar a cabo la reparación del ingenio de su propiedad ubicado en las inmediaciones de Zitácuaro, el que había sufrido un devastador incendio.²⁴

Para el mes de enero de 1551, la situación se había tornado tensa y explosiva, por lo que el virrey Luis de Velasco comisionó al también encomendero, Francisco Velázquez de Lara, para averiguar la situación persistente en Taximaroa. En este escenario se explica además la decisión del virrey Luis de Velasco (padre), de aceptar el patronato del hospital de Santa María de la Concepción, que se encontraba en proceso de edificación en el pueblo de Taximaroa. El funcionario manifestó que “lo toma bajo su amparo, mandando que el gobernador y principales de ese pueblo tengan cargo del hospital y sus haciendas, sin entremeterse ninguna justicia eclesiástica ni seglar

²² AGN, *Mercedes*, vol. 17, f. 87v.

²³ Pérez, *op cit.*, pp. 61-64.

²⁴ Peter Gerhard, *Síntesis e índices de los mandamientos virreinales, 1548-1553* Universidad Autónoma de México, México, 1992, p. 329.

ni otra persona”. Con esto último se anulaba el “padrinazgo” otorgado apenas en septiembre de 1550 a Hernando de Salazar. En las diligencias del caso salió a relucir que el gobernador de la república de indios, don Francisco, así como los principales Buenaventura y Pedro Elías, “ya hicieron la casa que tiene el fin de recoger y curar enfermos pobres, y la han dotado de sus propias haciendas y cierto ganado bovino, caballar y ovejuno”.²⁵

Reflexiones

El proceso de configuración del temprano paisaje colonial en la región oriente de Michoacán fue producto de la concurrencia e interacción de procesos, factores y eventos de alto impacto, protagonizados por los actores sociales del momento como conquistadores, encomenderos, la nobleza indígena y la población autóctona. Tras el sojuzgamiento militar se procedió a la organización y explotación del territorio y sus recursos humanos y naturales. El principal instrumento lo constituyó la encomienda de la que fue beneficiario un prominente funcionario, el factor real Gonzalo de Salazar, quien en unos cuantos años creó una diversidad de intereses económicos que lo llevaron a chocar de manera abierta tanto con las autoridades coloniales como con la población indígena.

En forma paralela a la encomienda, el gobierno colonial procedió a instituir las congregaciones, las repúblicas de indios y los hospitales, para organizar la vida de la población indígena. Al mismo tiempo, esta quedó sujeta a mecanismos de coacción como el repartimiento y el pago de los reales tributos, frente a lo cual poco pudieron hacer, para contrarrestar sus efectos nocivos, el clero regular y secular que promovieron la fundación de doctrinas y parroquias para propiciar, en lo

²⁵ Gerhard, *ibidem*, p. 339.

posible, el arraigo, la cristianización e identidad colectiva de los naturales.

Bibliografía

- Alcalá, Jerónimo de *La Relación de Michoacán*, Fimax Publicistas, 1980
- Beaumont, Pablo, *Crónica de Michoacán*, t. II, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932.
- Boyd-Bowman, Peter, Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI, 1520-1539, t. II, Jus, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, A.C., México, 1968.
- Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, 3 (xxvi), 1977.
- _____. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- _____. *Síntesis e índices de los mandamientos virreinales, 1548-1553*. Universidad Autónoma de México, México, 1992.
- González Flores, José, *Mestizaje de papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*. Tesis de Doctorado en Historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2013.
- Guzmán Pérez, Moisés, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos xv-xvii. Trazos de una historia”, en *Tzintzum. Revista de Estudios Históricos*, núm. 55, 2012
- León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán, 1525-1640*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1997
- López Sarrelangué, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, Fondo de

Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.

Paso y Troncoso del, Francisco, *Papeles de la Nueva España*, t. 1, Tipografía Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905,
Pérez Escutia, Ramón, *Taximaroa. Historia de un pueblo michoacano*, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, Morelia, 1986.

Romero, José, *Michoacán y Guanajuato en 1860. "Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán"*, Fimax Publicistas, Morelia, 1972.

Sherburne, Cook, *Ensayos sobre historia de la población. México y California*, (vol. 3), Siglo XXI Editores, México, 1980.

Warren, Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*. trad. Agustín García Alcaraz, Fimax Publicistas, Morelia, 1977.

Zavala, Silvio, *La Encomienda Indiana*, Porrúa, México 1973.

Documentales

Archivo General de la Nación (AGN), ramos de Mercedes y Tierras.

Archivo General de Indias (AGI), Justicia, leg. 185, año 1529, ff. 15-15v. "Gonzalo de Salazar y Pedro Almíndez Cherino".

INDICIOS DE LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA EN LA DOCUMENTACIÓN COLONIAL: ANÁLISIS DE UN CASO PAMPEANO-PATAGÓNICO

Laura Aylén Enrique

Desde la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776 con Buenos Aires como su capital, se había reconfigurado formalmente la administración colonial del vasto espacio del cono suramericano que la Corona española atribuía bajo su dominio y se habían instalado varios fortines de frontera en la campaña bonaerense, para resguardar la seguridad de los pobladores y asentar los difusos márgenes. Los territorios que se desplegaban más allá de esa “frontera sur” eran controlados por los grupos indígenas que estaban autorizados a ingresar a la ciudad de Buenos Aires, de manera pacífica, por determinados puestos, entre los que se destacaban las guardias de Luján y la de Monte. Una vez en la ciudad, las autoridades se esforzaban por obtener información acerca de los planes indígenas y registraban sus observaciones bajo el formato de informes, cartas, declaraciones, entre otros.¹

Aquí nos interesa indagar acerca de los datos que ofrecen dichos documentos para conocer los territorios pampeanos-patagónicos, en especial, aquellos dominados por los grupos indígenas. Para ello, analizaremos la “Declaración del Cacique Pampa Maciel, que en compañía de otros ha llegado a esta capital, y sirve a todos ellos un lengua-raz”² que se encuentra en el acervo de la Biblioteca Na-

¹ Para profundizar acerca de los rastros de la historia indígena en los distintos documentos coloniales, consultar Nacuzzi (2018).

² Declaración del cacique pampa Maciel. Buenos Aires, 18 de noviembre de 1784. Biblioteca Nacional de Brasil, I 29,10,37.

cional de Brasil. Parte de las dificultades para conocer las características de ese “paisaje mestizo”³ se debe a que las voces de los grupos indígenas que habitaban la región llegan mediadas no sólo por las interpretaciones de estos traductores sino también por la escritura de los funcionarios virreinales y los viajeros que interactuaban con ellos. Así, los sesgos de las miradas de los lenguaraces y de quienes escriben los relatos, enmascaran las territorialidades de los grupos indígenas, entendidas como los modos en que configuraban, utilizaban y se apropiaban del paisaje más allá de la frontera con los hispanocriollos.⁴ No obstante, podemos entrever indicios de ellas en la fragmentariedad de los documentos y aproximarnos a los modos en que se organizaba la denominada “tierra adentro”, es decir, aquel territorio desconocido y lejano –física y simbólicamente–, controlado por los grupos indígenas.

Figura 1. Mapa del área de estudio con ubicación de los sitios relevantes



Fuente: Adaptado de Nacuzzi *et al.* (2008).

³ Laura Enrique, “Aportes de los “intermediarios culturales” en la conformación de los paisajes fronterizos del norte de la Patagonia a fines del siglo XVIII”, en *Memoria Americana*, 20 (2), 2012, pp. 245-271.

⁴ Enrique, *ibidem*; Enrique, Laura, *Huellas del paisaje colonial en las narrativas fundacionales sobre la frontera sur*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2018.

La declaración de Maciel y los múltiples sesgos

El testimonio del cacique Maciel, fechado en Buenos Aires el 18 de noviembre de 1784, responde a un formato preestablecido similar al de otras declaraciones, en particular las de cautivos, donde se repite de manera sucesiva la fórmula “preguntado sobre/por/si” y a continuación se consigna la respuesta obtenida, mediada por un lenguaraz y adaptada de un registro vinculado a la oralidad.⁵ Los primeros interrogantes registrados se refieren a quiénes son y quiénes lo acompañan; el interpelado enumera una serie de personajes, comenzando por otro cacique y ofreciendo detalles sobre una cautiva cristiana que forma parte de la comitiva. Luego, el testimonio continúa en torno a la duración del viaje que efectuaron hasta llegar a la frontera y a la cantidad de caballos que la comitiva había conducido hasta la ciudad. Se le pregunta entonces si trasladaron artículos con el fin de venderlos, a lo que responde de manera afirmativa, pero alega que se trataba de unos pocos plumeros, botas de piel y riendas que ya intercambiaron en la frontera. Tras verificar que el propósito del viaje no era comercial, el cacique es consultado sobre el objetivo del viaje y habría asegurado que “en nombre de todos a solicitar las paces”, sin mayores detalles acerca de quiénes estarían representados en ese “todos”.

Seguidamente, Maciel es indagado acerca de la cantidad de caciques, toldos⁶ y guerreros, así como de su ubicación, respecto de lo que expone varias series de los nombres y

⁵ Lidia Nacuzzi, (coord.), *Entre los datos y los formatos. Indicios para la historia indígena de la frontera en los archivos coloniales*, IDES, Buenos Aires, 2018.

⁶ Los toldos eran estructuras de palos cubiertos con cueros que los indígenas utilizaban como viviendas, cuyo sencillo traslado facilitaba la circulación de los grupos por el territorio pampeano-patagónico. La concentración de este tipo de recintos también era denominada “tolderías” o “tolderías”, con dimensiones y funciones variables según los objetivos: campamento base, asentamientos para aprovisionamiento de recursos, asentamientos transitorios, grandes asentamientos mixtos (Nacuzzi, 1991).

números solicitados, agrupados en torno a las zonas de la “Cordillera de la Sierra de la Ventana”, “más allá del Colorado”, “dicho Colorado”, “el río Negro” y “el arroyo del Sauce”. Así, identifica a los caciques principales, entre los cuales destacan dieciséis de los cuarenta que mencionó con anterioridad, y detalla la cantidad de ganado con la que cuentan, la disponibilidad de recursos para sustentarlos, y algunas de las actividades que desarrollan “tierra adentro”.

Más adelante, la indagación retoma el tema de las intenciones pacíficas de los indígenas con respecto a los hispanocriollos; Maciel aduce que “todos [los caciques] son amigos [de los españoles], y que todos quieren las paces”. De esta forma, desestima la posibilidad de que “algunos están en guerra” sugerida por quienes llevan a cabo las interrogaciones. No obstante, se le pregunta entonces si recibieron al emisario enviado y si estaban en conocimiento del mensaje, sobre lo que manifiesta que sólo comprendieron que los hispanocriollos esperaban que los caciques Negro y Lorenzo se presentaran en Buenos Aires. A raíz de esto, se suceden una serie de preguntas que apuntan a averiguar las razones del incumplimiento de dicho pedido, en particular, de la resistencia de Lorenzo a presentarse “después de haberlo ofrecido tantas veces”, y luego prosigue en torno a los vínculos de los grupos indígenas con los habitantes del Fuerte del Carmen y el poblado de Patagones, un enclave español de la costa patagónica en conflicto con las autoridades virreinales, conectado fundamentalmente por vía marítima con Buenos Aires —situado a unos mil kilómetros al norte—.

A continuación, las consultas se centran en identificar a potenciales desertores y cautivos “cristianos”⁷ viviendo en

⁷ Término genérico utilizado para hacer referencia a los españoles e hispanocriollos que persistirá desde sus orígenes coloniales hasta pasada la mitad del siglo XIX, con una progresiva pérdida de sentido religioso asociado a la dicotomía discursiva entre cristianos e infieles, adoptada

las tolderías. Acto seguido, se insta a Maciel a precisar en compañía de cuántos caciques más, él y Negro, regresarán a Buenos Aires. Por último, se insiste para averiguar el paradero de un cabo, presuntamente desertor, acerca del cual el cacique explica un aparente recorrido en el que los aucas estaban llevándolo a Patagones cuando “tuvo por ingenio alguna contienda en el camino” en la que lo habrían herido y dado por muerto, hasta que la gente del cacique Negro lo encontró y lo curó. De esta manera, expone que el fugitivo se hallaba viviendo en las tolderías de Negro, pero evita represalias para el cacique al hacer hincapié en que esto sería resultado de su altruismo.

Al culminar el testimonio, se añaden dos notas explicativas. Una de ellas busca aclarar las razones de la presencia de los caciques Maciel y Negro en Buenos Aires: pretendían solicitar la liberación de dos individuos por encargo de otros líderes. Allí se detalla la afirmación provista por un lengua-raz acerca de que ambos estarían en la Banda Oriental, lo cual será confirmado en la segunda nota, donde consta que se averiguó el paradero, mediante el gobernador de Montevideo. De esta manera, se pone en evidencia el manejo de información clave que tenían estos intermediarios,⁸ quienes además añadían sus percepciones a las interpretaciones, omitían o tergiversaban datos, y llegaban a desempeñarse incluso como espías. En particular, nos interesa destacar el uso que hacían de su conocimiento sobre el territorio, que propiciaba que oficiaran también de baqueanos en gran cantidad de ocasiones.⁹

para caracterizar a “blancos” e indios respectivamente, con una clara impronta negativa sobre los segundos (Juliano, 1992; Irurtia, 2002).

⁸ Ares y Gruzinski, *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 1997.

⁹ Enrique, 2012, *op. cit.*; Vollweiler, Sabrina, *Baqueanos y lengua-razes en la frontera sur a fines del período colonial*. Ediciones Periplos-Itinerarios, Buenos Aires, 2018.

Territorialidades indígenas: efecto calidoscopio

Desde nuestro punto de vista, la territorialidad consiste en la expresión del conjunto de estrategias que cada grupo utiliza para poner de manifiesto su propia configuración del territorio, por lo que resulta fundamental abordarla en términos relacionales, tal como se ha planteado.¹⁰ En esa línea, los indicios de la territorialidad de los grupos indígenas presentes en el documento analizado pueden ser organizados en torno a cinco ejes: I) conformación de los grupos indígenas y sus interrelaciones; II) ubicación de dichos grupos y zonas significativas; III) recursos clave; IV) movimientos “tierra adentro”; y V) estrategias políticas indígenas.

Respecto del primero de estos ejes, los datos revelan quiénes eran los personajes principales, en particular los líderes, en relación con los cuales se consideran sus vínculos, la magnitud de los grupos, y la cantidad de potenciales guerreros. Tras comparar las nóminas de caciques brindadas en las respuestas, hallamos que seis de los primeros nueve señalados, junto con sus toldos e indios, son identificados como los principales, entre ellos, el mismo Maciel. Cabe destacar la ausencia de Lorenzo –antes aludido en tercer lugar– en la selección de los dieciséis líderes, en especial, teniendo en cuenta la relevancia que posee para los hispanocriollos, como se manifiesta con el avance del interrogatorio. En las reiteraciones de los nombres de los caciques que aparecen en las distintas respuestas podemos observar variaciones y licencias que adopta quien los escribe con respecto a lo que anotó poco antes, en función de lo que escucha. Asimismo, hallamos información complementaria ligada a los nombres, que nos permite conocer algunos de los apodos e incluso las relaciones de parentesco entre los caciques. Por otro lado,

¹⁰ Claude Raffestin, *Por una geografía del poder*, Colegio de Michoacán, México, [1980] 2011.

encontramos que no existe una correlación directa entre la cantidad de toldos y hombres —es decir, los individuos capaces de luchar— que se atribuyen a cada cacique. Las cifras presentadas ponen en evidencia, además, que una mayor cantidad de toldos o de “soldados” no se ligaba de forma directa con la importancia atribuida al cacique, siendo Negro y Lorenzo objeto puntual de consultas en la declaración, y no así Catruelnu.

Con respecto al segundo eje referido a los lugares significativos, identificamos las zonas de las sierras de la Ventana, el curso de los ríos Colorado y Negro, y el arroyo del Sauce, como marcaciones territoriales que sirven de referencia a partir de las cuales se demarcan áreas de límites difusos. En la serranía del sudoeste bonaerense se ubicaría la mayor parte de los caciques aludidos —treinta y cuatro—, que contrasta con los pocos —entre uno y tres— que se encontraban en el resto de los lugares.

Otro aspecto importante, ligado a la ubicación de los parajes relevantes, es el cálculo de las distancias entre ellos, en general, medidas en unidades de tiempo. En este sentido, el documento muestra una estimación en días de la duración del viaje de Maciel desde las sierras de la Ventana hasta un puesto no especificado de la frontera, y en lunas —es decir, de ciclos lunares— al conjeturar el tiempo que demoraría el cacique Negro en regresar a Buenos Aires.

En relación con el tercer eje, concerniente a los recursos clave, la información atañe a: a) cuáles son los principales; b) su disponibilidad, tanto para sustento como para traslado; y c) los circuitos de intercambio de bienes. En particular, el ganado caballar y vacuno constituye un recurso destacado que, por ejemplo, la comitiva indígena deja en la frontera y no conduce hasta la ciudad. Además, la presencia o no de aguadas y pastos para alimentarlo “tierra adentro”, ofrece indicios que permiten estimar posibles distancias y alternativas para las incursiones de los hispanocriollos. El ganado no sólo

tiene valor de uso sino también valor de cambio y es utilizado para obtener aguardiente y cuchillos de los habitantes de Patagones.

El cuarto eje propuesto se vincula con el interés de los hispanocriollos por averiguar sobre la vida “tierra adentro” que, como señalamos, les resulta un espacio extraño y ajeno, habitado por actores sociales con los que las autoridades de Buenos Aires en general no tienen contacto directo. Por ende, en ocasiones las interrogantes pueden parecer imprecisas ya que no se especifica quiénes serían esos indios de “tierra adentro” ni qué se pretende saber de ellos. En cuanto a las respuestas brindadas, distinguimos, por un lado, los datos acerca de los modos de vida, y por el otro, aquellos ligados a la presencia de desertores o cautivos “cristianos” en las tolderías. En las descripciones sobre qué actividades realizan, los pormenores se centran en las que no producirán recelo de los españoles, como elaborar bienes que intercambian con ellos y domar potros. Al informar acerca de los alimentos que consumen, se enumeran una serie de animales entre los que se mencionan avestruces y liebres, que podían ser reconocidos por los españoles, aunque sólo fueran semejantes morfológicamente a las especies de la región. Por su parte, Maciel niega que haya desertores al responder acerca de quienes “voluntariamente hubiere[n] pasado” a habitar entre ellos, mientras afirma “que hay bastantes” cautivos cristianos, marcando una diferencia relativa, y probablemente sólo discursiva, para reforzar la estrategia de negociación y de demostración de fuerzas con respecto a los hispanocriollos.

Este último punto se relaciona con el quinto eje que planteamos, relativo a las estrategias políticas indígenas, de las que nos interesan, en particular, aquellas que evidencian las negociaciones y pujas por establecer los propios términos en la configuración territorial y las ligadas con las suspicacias en torno a los avances y retiradas de los grupos. En este sentido, parte de la indagación se centra en conocer los objetivos del

viaje de los caciques a Buenos Aires, las intenciones o no de acordar las paces y la influencia de las jerarquías indígenas para lograr los pactos, así como los nexos que los indígenas mantenían con los pobladores del Fuerte del Carmen. También consideramos aquí las pretensiones de Maciel de garantizar su salvaguarda afirmando que la comitiva debía regresar ilesa para luego enviar otra a tratar las paces. Según el testimonio, las relaciones pacíficas redundarían en que las chacras y las guardias se poblarían “como antes los indios”, y marca así tanto los antiguos dominios indígenas como los límites del potencial avance español.

Consideraciones finales

A partir del análisis de la declaración del cacique Maciel, identificamos cinco ejes en torno a los cuales se estructura la información que contribuye a conocer y comprender la organización territorial indígena. Estos condensan datos sobre quiénes son los líderes –y qué fuerza de negociación tienen–, dónde se encuentran, qué recursos económicos son importantes –y cuáles son los circuitos de intercambio–, cómo se desarrolla la vida “tierra adentro” y para qué llevan a cabo determinadas acciones. Sostenemos que las distorsiones propias de este tipo de registro escrito, pensado para ser consultado por las autoridades hispanas, no impiden que nos acerquemos a las estrategias de uso, apropiación y significación de los territorios desplegadas por los grupos indígenas.

Este trabajo constituye una primera aproximación para reconstruir la territorialidad indígena pampeano-patagónica mediante el registro del testimonio de un cacique del siglo XVIII –al que se adscribe como pampa–, sujeto a múltiples sesgos de intérpretes, escribientes, funcionarios, así como de los nuestros como investigadores. No obstante, a futu-

ro esperamos enriquecer el estudio propuesto incorporando otros registros que nos permitan avanzar en la caracterización de las dinámicas territoriales y, en especial, de las perspectivas indígenas al respecto, atendiendo no sólo a lo que expresan los testimonios sino también a aquellos potenciales vacíos y silencios que se presentan.

Bibliografía

- Ares, Berta, y Gruzinski, Serge, (coords.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*,. Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 1997.
- Enrique, Laura, *Huellas del paisaje colonial en las narrativas fundacionales sobre la frontera sur*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2018. <http://www.saanropologia.com.ar/publicaciones/huellas-del-paisaje-colonial-en-las-narrativas-fundacionales-sobre-la-frontera-sur>
- _____. “Aportes de los “intermediarios culturales” en la conformación de los paisajes fronterizos del norte de la Patagonia a fines del siglo XVIII”, en *Memoria Americana*, 20 (2), 2012, pp. 245-271.
- Raffestin, Claude, *Por una geografía del poder*, Colegio de Michoacán, México, [1980] 2011.
- Irurtia, María, “La visión de los indios respecto de los ‘cristianos’ y ‘huincas’ en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX”, En Nacuzzi, L. (comp.), *Funcionarios, diplomáticos y guerreros*, Publicaciones de la SAA, Buenos Aires, 2022, pp. 247-285.
- Juliano, Dolores. (1992). “Estrategias de elaboración de identidad. Hidalgo”, en C. y Tamango L., (comps.) *Etnicidad e Identidad*, CEAL,. Buenos Aires,, 1992, pp. 51-63.
- Nacuzzi, Lidia, “La cuestión del nomadismo entre los tehuelches”, en *Memoria Americana*, 1, 1991, pp. 103-134.
- Nacuzzi, Lidia, (coord.), *Entre los datos y los formatos. Indicios*

- para la historia indígena de la frontera en los archivos coloniales.* IDES, Buenos Aires, 2018.
- Nacuzzi, L. Lucaioli, *et al.*, *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco-Pampa-Patagonia, siglo XVIII.* Antropofagia. Buenos Aires, 2018.
- Néspolo, Eugenia, “Los tratados escritos con las sociedades indígenas en los bordes del río Salado durante el siglo XVIII, un análisis desde el derecho de gentes”, en *Memoria Americana*, 12, 2004, pp. 237-276.
- Roulet, Florencia, “Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX”, en *Tefros*, 4 (2), 2006, pp. 1-26.
- Roulet, Florencia, y Navarro, Pedro, “De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX”, en *Tefros*, 3 (1), 2005, pp. 1-41.
- Vollweiler, Sabrina, *Baqueanos y lenguaraces en la frontera sur a fines del período colonial*, Ediciones Periplos-Itinerarios Buenos Aires, 2018.

ÓRBITAS REGIONALES DE LA CARTOGRAFÍA NOVOHISPANA. PROYECCIÓN Y ORGANIZACIÓN ESPACIAL DE LA ALCALDÍA MAYOR DE LAS CUATRO VILLAS (1580)

Miguel Ángel Domínguez Clemente

Introducción

Como elemento de organización, el concepto de territorio ha signado en la experiencia humana una manifestación geográfica del poder político y ha constituido la dimensión espacial en donde se han regulado las pautas de convivencia de las sociedades en general. Su construcción es el resultado de una particular conducción de intereses ordenados en empresas políticas y cuyas fuerzas han dado forma a los cuadros territoriales conocidos hoy en día, los cuales, dicho sea de paso, se han articulado en razón del contexto que los envuelve, lo que implica un factor de cambio territorial en función de la variable de tiempo.

Bajo esta tesitura y para el caso del estado de Morelos es conveniente señalar que su fundamento territorial, si bien es cierto se forjó con las políticas gestionadas en 1869, no es menos cierto que su imagen espacial es heredera de un cruce de motivaciones políticas sembradas tanto en tiempos mesoamericanos como novohispanos. En este sentido y con el ánimo de proporcionar una vista panorámica a un breve episodio de la historia cartográfica y territorial de Morelos, el presente trabajo pretende proyectar los resultados de un análisis hecho sobre el documento virreinal denominado *Relación Geográfica de las Cuatro Villas*, esto con el propósito de identificar la lógica espacial-territorial

construida en torno a las villas novohispanas de Tepoztlán, Yautepec, Huaxtepec y Yecapixtla a fines del siglo xvi.

Dinámica territorial del siglo xvi

Como ya se ha señalado, la formulación de un territorio corre en paralelo a una serie de intereses políticos; ello involucra, ineludiblemente, que los cuerpos territoriales tengan un origen, un desarrollo —con cambios y permanencias— y una eventual desaparición. Este modelo se replica con un sentido efímero en el caso de la *alcaldía mayor de las Cuatro Villas*, es decir, su “periodo de vida” se percibe como relativamente breve y su génesis tiene como telón de fondo la reestructuración territorial novohispana del siglo xvi.

Según Gerhard, hacia 1524 Hernán Cortés reclamó para sí el dominio sobre Cuauhnáhuac, Tepoztlán, Yautepec, Huaxtepec y Yecapixtla, entidades apartadas por el conquistador para su feudo personal.¹ En octubre de ese año, Cortés se desplazó hacia Honduras y en su ausencia, estas unidades fueron tomadas, un año después, como encomiendas por los tenientes gobernadores de la época. A su regreso, argumenta Gerhard, Cortés descubrió que la unidad de Cuernavaca (Cuauhnáhuac) estaba ocupada por Antonio Villarroel (alias Antonio Serrano de Cardona), mientras que Francisco Verdugo y Diego de Ordaz tomaron posesión de las localidades de Yautepec y Tepoztlán.² Con el establecimiento del modelo novohispano, el ordenamiento de las zonas reclamadas por Cortés derivó en la formación de la alcaldía mayor de Cuernavaca, consecuencia política de la constitución del Estado del Marquesado del Valle de Oaxaca. El origen de este

¹ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p. 96.

² Gerhard, *ibidem*, p. 97.

señorío se remonta a la expedición de la cédula de donación efectuada el 6 de julio de 1529 por Carlos v, procedimiento con el que se retribuyó las acciones de conquista de Hernán Cortés, designado a partir de ese momento marqués del Valle de Oaxaca y capitán general de la Nueva España.

El perfil territorial de la alcaldía mayor de Cuernavaca se caracterizó por la adquisición paulatina de una imagen de “u” invertida, la cual se acuñó a partir de una serie de segregaciones políticas que iniciaron con la separación de Totolapan, Atlatlahucan, Nepopualco, Tehuizco y Tlayacapan. Esta iniciativa fue impulsada por los fiscales reales con el propósito de integrar esas unidades a la jurisdicción de la Corona española y, de acuerdo con Gerhard, Cortés impugnó el dictamen argumentando que dichas poblaciones pertenecían a sus villas de Huaxtepec y Yecapixtla, sin embargo, todas ellas fueron anexadas en 1532 al corregimiento de Chalco.³

Una segunda segmentación se promovió entre 1560 y 1565, cuando la autoridad real demandó la potestad sobre una congregación de pueblos agrupados en el *Amilpanecapan* (Amilpas) y la *Tlalnáhuac*. Hasta esos años, las autoridades del Marquesado consideraron que esas dos áreas estaban sujetas, respectivamente, a Huaxtepec y Yecapixtla. Sin embargo, Gerhard señala que el reclamo de la Corona española se sustentó en el argumento de que tanto las Amilpas como las Tlalnaguas eran dos pueblos cabecera que no figuraron en la merced de 1529 y que el primer marqués las ocupó ilegalmente.⁴ Otro momento de tensión territorial se experimentó en 1570, año en que la Corona confiscó las propiedades del Marquesado del Valle. Esta coyuntura derivó en la segregación de Huaxtepec, Tepoztlán, Yautepec y Yecapixtla, ordenándose todas ellas en la otrora *Alcaldía Mayor de las Cuatro Villas*, cuya dirección política se delegó al corregi-

³ Gerhard, *ibidem*, p. 97.

⁴ Gerhard, *ibidem*, p. 98

dor de Ocuituco; no obstante, y siguiendo a García, en 1583 esas cuatro unidades fueron reintegradas a la jurisdicción de Cuernavaca.⁵ La organización territorial y espacial de esta unidad novohispana quedó documentada en la *Relación Geográfica de las Cuatro Villas*, registro escrito y cartográfico en el que se recogieron la experiencia integral de las villas de Tepoztlán, Huaxtepec, Yecapixtla y Yautepec durante el año de 1580.

Análisis e interpretación del eje espacial-territorial de la Relación Geográfica

En términos generales, cabe señalar que la *Relación Geográfica de las Cuatro Villas* forma parte de un cuerpo documental mucho más amplio generado en la segunda mitad del siglo XVI por iniciativa de Felipe II, cuyo mandato se tradujo en la elaboración de las *Relaciones Geográficas de Indias*. Estos instrumentos de información (y de control político) fueron levantados directamente en las unidades políticas de la América española por medio de la aplicación de un cuestionario en el que participaron autoridades novohispanas e indígenas. Concretamente, la *Relación Geográfica de las Cuatro Villas* se formuló en el segundo semestre de 1580 y su cuerpo se articuló como un interrogatorio y mandato real cumplimentado por Juan Gutiérrez de Liébana, corregidor de Ocuituco y alcalde mayor de Las Cuatro Villas. Para su redacción, Gutiérrez de Liébana se apoyó en la labor de un escriba, de un intérprete y del testimonio de autoridades nativas, lo que derivó en el ordenamiento de la dimensión geográfica, política, económica, histórica, demográfica y cultural desplegada en esta unidad colonial hacia las últimas décadas del siglo XVI.

⁵ García, Jaime, *Integración territorial de Cuautla de Amilpas. Desde sus orígenes mesoamericanos hasta fines del dominio español*, Diacronía, México, 2017, p. 115.

No obstante la cantidad de información depositada en esta fuente, una de sus limitantes es la relacionada con el extravío de los mapas de Tepoztlán y Yautepec así como la descripción escrita de esta villa. El análisis que se presenta a continuación se ha dirigido prestando atención al contenido de la parte escrita existente y a los mapas (referidos en la fuente como *pinturas*), al tiempo de subsanar la información faltante con fuentes alternas para rastrear con amplitud el fundamento de territorio y la organización espacial (en tanto métodos de localización) de esta unidad novohispana.

La Villa de Tepoztlán

En términos de distribución y estructura política, las indicaciones del texto hacen alusión a que esta villa tiene “seis estancias a ellas sujetas, como se verá por la pintura”.⁶ En esta sección de referencias, llama la atención la manera de enlistar las unidades sujetas a la cabecera, ya que su mención sigue el curso contrario de las manecillas del reloj y al mismo tiempo, refleja una relación satelital que se produce en función de la centralidad ocupada por la Villa de Tepoztlán. Esta forma orbital también se puede observar en las pinturas de las relaciones de Huaxtepec y Yecapixtla, las cuales, al igual que la de Tepoztlán, inician su listado con la unidad más próxima situada al sur de la cabecera.

En términos de conexión terrestre, el documento refiere a la existencia de un camino que lleva a Yautepec y sobre el cual se ubica a la estancia de Santiago (Tepetlapan). El segundo camino mencionado es el que lleva a la ciudad de México y que pasa por la estancia de San Juan (Tepecuitla-

⁶ Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1985, p. 184.

pilco). Un tercer camino dirigido a Cuernavaca comunica también a la estancia de Santa Catalina (Zacatepetlac); en tanto, la vinculación con Huaxtepec se atribuye a un cuarto camino que marchó sobre la parte norte de Yautepec. Posteriormente, se registra la comunicación terrestre bifurcada hacia Tlayacapan con curso orientado hacia la estancia de Santa María Magdalena (Amatlán). Finalmente, sobre las estancias de Santo Domingo (Xocotitlan) y San Andrés (Acacueyecan) el documento no brinda datos de comunicación terrestre directa al centro de la villa. Poniendo en balance estos datos y tomando como punto de apoyo los criterios cartográficos de la pintura de Huaxtepec y Yecapixtla, es posible inferir que el mapa de Tepoztlán fue proyectado bajo un esquema de gravitación política, es decir, que todas las estancias giraban, en la *pintura*, alrededor de la centralidad ocupada por la Villa de Tepoztlán.

La Villa de Huaxtepec

Según la información de este documento, una misma *derrota* (es decir, un mismo camino) funcionó como el canal vinculante tendido hacia el sur que permitió la conexión del centro de Huaxtepec con sus estancias sujetas (con excepción de Tetelcingo que se conectaba con la cabecera por un camino distinto tendido al oriente). En primer lugar, se alude a Cocoyoc, cuya ubicación se registra al sur de la cabecera; en seguida y también situadas al sur se mencionan a las estancias de Ayagualco, Chinameca, Ichcatepeque, Zacapalco y Tetzhuaque. Como se puede observar en la *pintura*, el trazo de esta ruta de larga distancia se ajusta a las dimensiones del soporte material en el que fue proyectado el mapa de Huaxtepec, lo que pone en evidencia la pericia del cartógrafo que organiza y “enrolla” ese largo segmento sur de la demarcación a manera de ilustrar el dominio de la villa sobre sus sujetos. Partiendo de estas con-

sideraciones, la localización de las estancias —que no existen referenciadas en cartografía moderna— se ha inducido a partir de un cálculo de distancias y de “desenrollar” la *derrota* marcada en la *pintura*, lo que ha derivado en la formación de un polígono territorial que comprende el centro de Huaxtepec y la parte septentrional de la sierra de Huautla, región en la que probablemente se situaron las tres últimas estancias sureñas.

La Villa de Yecapixtla

De acuerdo con la información escrita y cartográfica de la descripción dedicada a Yecapixtla y en concordancia a los modelos de Tepoztlán y Huaxtepec, la localización de los núcleos demográficos se efectuó de una manera satelital y radial en función del centro de esta villa. Para efectuar la radiografía del espacio habitable y la red de comunicación de esta unidad y en vista de que varias de las estancias de 1580 desaparecieron por la reducción de pueblos efectuada a fines del siglo XVI, se han sugerido como sus posibles puntos de establecimiento los obtenidos con la consulta de fuentes cartográficas coloniales y decimonónicas, en donde se observan lugares específicos que conservan el nombre de esas estancias, por ejemplo, barrancas, cerros, etcétera.

Figura 1. Mapa de la estructura territorial de la alcaldía mayor de las Cuatro Villas (1580)



Fuente: Miguel Ángel Domínguez Clemente.

En complemento, la *pintura* de Yecapixtla hace patente que esta jurisdicción tuvo como soporte de comunicación terrestre una amplia red de caminos que se distribuyeron de forma radial desde el centro de la villa hacia los cuatro puntos cardinales. Por el sur, dos conexiones debieron hacer posible el desplazamiento hacia las Amilpas y la Tlalnahuac; en tanto, las distancias hacia el oriente fueron vencidas con dos caminos dirigidos a Ocuiltepec y uno más hacia Jumiltepec. Por el lado norte, la vinculación con la capital novohispana se efectuó con el empleo de un enlace terrestre dirigido a Chimalhuacán y otro más que marchó sobre Atlatlahucan y Ayotzingo. En adición, la conexión de Yecapixtla hacia el poniente se habilitó con el uso de dos caminos enlazados con el centro de Huaxtepec. En síntesis, esta red de caminos hizo efectiva la vinculación del centro de Yecapixtla con sus 16 estancias enlistadas satelitalmente como Pazulco, Atlahuimulco, Ecatepeque, Zacatepeque, Calalpa, Tetlacuilucan, Te-

cocuzpan, Tecaxeque, Ilucan, Zahuatlan, Suchitlan, Atlitec, Texcalan, Zoquiapan, Achichipico y Ayapango.

La Villa de Yautepec

Considerando que el documento escrito y cartográfico de Yautepec no figura en la *Relación*, se toman como base para su reconstrucción territorial los planteamientos de Gerhard,⁷ cuyos trabajos han detectado que hacia 1519 el área geográfica del actual estado de Morelos (zona de asentamiento de la alcaldía mayor de Cuernavaca y de las Cuatro Villas) se encontraba organizada por siete estados nativos con jurisdicción político-tributaria remitida a Cuauhnáhuac, Tepoztlán, Yautepec, Huaxtepec, Yecapixtla, Totolapan y Ocuituco. Dicha esquematización corresponde a la dinámica político-tributaria presentada por Maldonado, cuyo argumento se sustenta con la información que obra en el testimonio de Cortés depositado en un *Documento sobre Yautepec de 1545*, y en la *Matrícula de Tributos*, expresando con ello que el pueblo cabecera de Yautepec mantuvo sujetos al perímetro de su jurisdicción a nueve unidades tributarias registradas como Ticumán, Tlaltizapán, Atlihuelic, Amatepec, Vichichila, Oacalco, Cuauchichinola, Ocopetlatla e Ixtoluca.⁸ Con respecto a la reconstrucción de los caminos, se ha acudido a la consulta de un mapa de 1668 dibujado para una medición de tierras efectuadas en esta zona y se ha consultado la antología de Dubernard,⁹ en cuyas páginas se halla una proyección espa-

⁷ Peter Gerhard, "A method of reconstructing pre-columbian political boundaries in Central Mexico", en *Journal de la Société des Américanistes* (59), 1970.

⁸ Druzo Maldonado, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Universidad Nacional autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1990, p. 92.

⁹ Juan Dubernard, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, Gobierno del Estado de Morelos, México, 1991.

cial de 1743 titulada *Mapa del territorio y pueblos correspondientes a la jurisdicción de Cuernavaca, perteneciente al Marquesado del Valle*.

Reflexiones finales

Aunque pueda pensarse que la *Relación Geográfica de las Cuatro Villas* es producto de una visión dominante, cabe decir que a su contenido asisten dos cosmovisiones: la occidental y la indígena. Esta conjunción se observa en la reformulación novohispana sobre las formas de organización territorial mesoamericana y en la conservación de la concepción indígena para comprender el espacio. Este pensamiento encuentra un fiel reflejo en los mapas (pinturas) y en las descripciones de la *Relación Geográfica de las Cuatro Villas*, ya que ambos componentes permiten observar que la forma de ubicar a las unidades periféricas con respecto a los centros no se realiza de forma arbitraria, sino que sigue un criterio mesoamericano vinculado con la forma indígena de observar el mundo y que es interpretada por esta investigación como *referencia espiral*.

Este patrón de referencia común en las tres descripciones y mapas de la *Relación* se explica siguiendo el razonamiento de que los tres documentos escritos comienzan citando a la unidad austral más cercana al centro de la villa que describen y en este sentido, aluden en primer término a Tepetlapan para el caso de Tepoztlán, a Cocoyoc para Huaxtepec y a Pazulco en el caso de Yecapixtla. Una vez agotadas las unidades localizadas al sur, las tres descripciones continúan señalando los núcleos de población colocados en el oriente de sus respectivas jurisdicciones y mantienen este pulso para ubicar a las demás unidades localizadas al norte, cerrándose este patrón con la indicación de los asentamientos situados en el lado poniente de las demarcaciones descritas. En síntesis, este modelo de referencia se observa como un mo-

vimiento radial que parte de un centro, toca a las unidades de población y gira en sentido contrario a las manecillas del reloj, dibujándose así una línea imaginaria en forma espiral.

Asimismo, la *referencia espiral* sirvió a esta investigación para sugerir puntos de ubicación de los núcleos demográficos novohispanos que no sobrevivieron al avance del esquema colonial, ya sea que hayan sido reorganizados por las reducciones de pueblos de fines del siglo xvi o por que hayan desaparecido. En este sentido, la novedad y el aporte de este trabajo se fincan en la reconstrucción de los espacios habitados de esta jurisdicción en virtud de su posible localización. Simultáneamente, la reconstrucción de los caminos permite dimensionar de una forma espacial las relaciones desplegadas por las villas, lo que en conjunto con el modelo espiral (representación) y la ubicación de las unidades de población (distribución) dota de un sentido social al espacio y refleja la interacción regional de sociedades definidas con su medio físico. Finalmente, las estimaciones de esta investigación apuntan a que, probablemente, fueron 1,235 km² los que constituyeron el polígono territorial de la alcaldía mayor de las Cuatro Villas, una superficie sobre la que, como se observa en el mapa anexo a este trabajo, se ejerció un poder político novohispano regional en manos del corregidor de Ocuituco y en la que marcharon los caminos sinuosos de Tepoztlán y los caminos relativamente llanos de Huaxtepec, Yautepec y Yecapixtla.

Bibliografía

- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, 1985.
- Dubernard, Juan, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos.*, Gobierno del Estado de Morelos, México, 1991.

- García, Jaime, *Integración territorial de Cuautla de Amilpas. Desde sus orígenes mesoamericanos hasta fines del dominio español*, Diacronía, México, 2017.
- Gerhard, Peter, "A method of reconstructing pre-columbian political boundaries in Central Mexico", en *Journal De La Société Des Américanistes* (59), 1970, pp. 27-41.
- _____ *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Maldonado, Druzo, *Cuaubnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Universidad Nacional autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1990.

COLÓN Y LA IMPOSIBILIDAD DE BAUTIZAR UN CONTINENTE

Ariadna Arias Martínez

Si alguna vez nos hemos detenido a pensar en cómo sería nuestra vida si el nombre que llevamos hubiera sido diferente... o si existen lazos invisibles entre el nombre de las cosas y sus sonidos, sus vibraciones fonéticas o si la repetición de una palabra, dada tras los años puede ejercer una influencia en nuestras representaciones tal vez entenderíamos la curiosidad histórica a la que se ha referido Orbón¹ cuando se preguntó: ¿Sería la misma América si su nombre hubiera sido diferente?

Los acontecimientos apuntaban a que a Cristóbal Colón le correspondía el mérito de nombrar el “nuevo mundo”, y hoy todos hubiéramos sido “colombianos”; pero su historia personal, hizo que la universal tomara otro camino.

Para que hoy América lleve este nombre, debieron darse varias coincidencias históricas: el viaje de Colón y su error al pensar que había llegado a Asia, el viaje de Vespuccio y sus cartas enviadas a España, la presencia del cartógrafo Waldseemüller y su idea de nombrar a América de esta forma dada su sonoridad, su origen germánico, su característica de ser una palabra esdrújula cuya primera y última letra lograba la coincidencia con el nombre de otro de los continentes: África.

Wood ha planteado: “Resulta evidente que las cosas tendrían que ser nombradas o quizás renombradas en términos estéticos y artísticos”.² Cuando se bautizó América, España

¹ G. Orbón, *Sesenta siglos de la historia de un nombre*, Pirámide, México, 1945.

² Yolanda Wood, *Las artes plásticas en el Caribe, praxis y contextos*, Varela,

creyó que dando un nombre se llenaría el vacío existente. Un vacío que se completó en un inicio con ideas fantásticas, las cuales resultaron encubridoras de la ansiedad ante el “no saber sobre algo que jamás ha sido nombrado”. Después el vacío se completó con la conquista y la dominación; porque el poder sobre algo o sobre alguien, reduce la inquietud que provoca lo desconocido.

Pero no fueron Vespucia ni Colombia las alternativas del nombre. Se dieron las coincidencias para que todos hoy seamos americanos.

Y es que Colón “estuvo y no estuvo” en el “nuevo mundo”. Realizar un análisis de lo que le sucedió a esta personalidad para que perdiera la oportunidad de nombrar el nuevo continente, implica adentrarse en su subjetividad y comprender qué lo movió en aquel momento.

Varela ha planteado: “No existe, creo, ningún estudio monográfico sobre la psicología de Colón”.³ Si bien no es mi objetivo realizar una gran investigación de ese corte sobre una personalidad que requeriría largos meses de estudio, sí he decidido hacer, a manera de interesantísimo ejercicio profesional, una búsqueda de aquellos motivos que, desde la psicología, pudieron haber movilizadado a Colón en su etapa de descubrimiento y que tal vez le hicieron perder la oportunidad de nombrar al Nuevo Mundo. Esto implicó realizar un análisis que tuviera en cuenta la cultura y cotidianidad del hombre del siglo xv, tan diferentes a las actuales.

Es necesario plantear que, aunque Colón era un hombre del Renacimiento, inició su viaje desde una España matizada por las características del Medioevo y la reconquista, donde las convivencias de las religiones árabe, judía y cristiana, como grupos generadores de conocimientos durante la

La Habana, 2000.

³ Consuelo Varela, *Cristóbal Colón: retrato de un hombre*, Alianza, España, 1992.

Edad Media, constituían una de las principales fuentes de saber. Es preciso decir que iba cargado de creencias católicas tan arraigadas que marcarían su actuación posterior y que igualmente los viajeros de aquella época, de forma general, contaban con un imaginario y un sistema de creencias sobre otras tierras, con habitantes monstruosos que poblaban esos lugares desconocidos.

Es sabido que cuando Colón descubrió tierra en la noche entre los días 11 y 12 de octubre de 1492, tuvo la certeza de haber llegado a Asia.

Lo que resulta verdaderamente extraordinario para nosotros no es que Colón se haya convencido de que estaba en la proximidad de Asia cuando, desde la borda de su nave capitana, contempló las esmeraldas riberas de aquella primera isla que le entregó el Océano, sino la circunstancia de haber mantenido esa creencia durante toda la exploración a pesar de que no comprobó nada de lo que esperaba, es decir, nada que de algún modo la demostrara de manera indubitable.⁴

Lo primero que debemos tener claro es que Colón partió de un vacío, de un: “No existe América” El hecho de que en todo y por todas partes Colón viera a Asia, ya era determinante para que su llegada tuviera peculiaridades. Fue para el almirante un proceso de descubrir lo que sabía que iba a descubrir, lo cual hizo que estuviera guiado en todo momento por una predisposición. Es decir, permaneció en la inconsciencia de llegar a una América que no existía.

Colón había leído a Pitágoras, Tolomeo, Aristóteles, Al-Idrisi, tenía referencias de *El Millón* de Marco Polo, e intercambió correspondencia con Toscanelli, un sabio humanista florentino, que se interesaba por la geografía y los

⁴ Edmundo O’Gorman, *El proceso de la invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p.75.

viajes descubridores, y que también, basado en los viajes de Marco Polo, había llegado, pero con bases científicas mejor fundamentadas, a las mismas conclusiones de que la tierra tenía forma redonda. El soporte científico que hasta entonces le faltaba al proyecto de Colón, Toscanelli se lo había facilitado.

Sin embargo, cuando Colón pensó haber llegado al extremo oriental de la *Isla de la Tierra*, pudo suponer inicialmente que había llegado a donde pensaba, aun cuando no encontró nada de lo que esperaba ver. En lugar de estar dispuesto a modificar su opinión de acuerdo con los datos que le iba revelando la experiencia en el proceso de descubrimiento, al parecer lo que hizo inconscientemente Colón, fue ajustar esos datos conocidos de un modo favorable a esa opinión mediante interpretaciones, aun cuando estas pudieran resultar absurdas o inverosímiles. Puede inferirse que el almirante utilizó el mecanismo de defensa psicológico de la racionalización⁵ y con ello se cumplía el proyecto con el que había salido de España.

Es decir, del desengaño o frustración que pudo haber sufrido al no encontrar la opulenta ciudad que esperaba hallar, en lugar de mostrar desilusión, surgió en él nuevamente la esperanza de encontrarla en cualquier momento, y cuando ya resultaba imposible mantener esa esperanza, acudía a buscar en su mente aquellas explicaciones racionalizadas, para dejar a salvo la creencia⁶ que tenía conformada. Colón consiguió

⁵ En psicoanálisis, es el mecanismo de defensa que consiste en la construcción de una narrativa gracias a la cual el sujeto evita la frustración mediante un razonamiento. La racionalización distorsiona la realidad para justificar prejuicios y fracasos. El yo inventa excusas que justifican la conducta frustrante o una situación inaceptable. En muchos casos el racionalizador se carga de razón para no reconocer algo que para los demás pudiera ser obvio. El problema es que esta explicación que la persona se cuenta a sí misma o a los demás es solo un argumento periférico que sirve de justificación tranquilizante, pero que no explica los motivos profundos de la conducta.

⁶ La creencia es el sentimiento de certeza sobre el significado de algo. Es una afirmación personal que consideramos verdadera. En muchos casos

siempre reinterpretar los datos de la realidad de un “nuevo mundo” a través del filtro de sus representaciones.

Ni la ausencia de los palacios que esperaba ver, ni la desnudez de los aborígenes, hicieron que se quebrantara la fe ciega de Colón. Se aferró al rumor de los indígenas sobre la existencia del oro y a su persistencia de localizar primero a Cipango y después al Gran Kan. O’ Gorman planteó: “Colón había llegado a Asia, en Asia estaba y de Asia volvía y de esta convicción ya nada ni nadie lo hará retroceder hasta el día de su muerte”.⁷

En psicología social, cuando un individuo se cuestiona una creencia a partir de un error que para él puede ser evidente, ocurre un proceso de disonancia cognitiva. Si bien sería una especulación determinar lo que Colón sintió ante las nuevas tierras, sí se pudiera inferir que utilizó la racionalización para disminuir esa posible disonancia que pudo haber experimentado y con ello el malestar que le producía saberse no en Asia, sino en un lugar completamente nuevo.

Estos mecanismos debieron haber hecho que Colón, ante los “indios” que iba encontrando, no viera otra cosa que “hombres asiáticos”. Fue una manera de desaparecer al “otro”, no descubriéndolo como “otro”, sino como lo mismo ya conocido (el asiático).

Cuando de regreso a España se le solicitó al almirante que acomodara sus creencias a los datos empíricos, y no al revés, este no hizo más que bloquear, tras la negación,⁸ toda posibilidad diferente a la que ya tenía asimilada. Las pruebas pedidas por la Corona consistían en mostrar la existencia de una masa considerable de tierra en la vecindad de las regio-

son inconscientes, afectan a la percepción que tenemos de nosotros mismos, de los demás, de las cosas y situaciones que nos rodean.

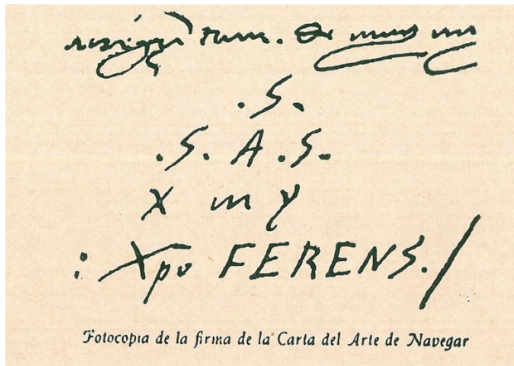
⁷ O’Gorman, *op. cit.*

⁸ Negación: en psicoanálisis, es el mecanismo defensivo donde el individuo ignora o rechaza aquella realidad que le resulta indigerible, y que de reconocerla, le obligaría a tener conciencia de sus emociones y en ocasiones tomar alguna acción al respecto.

nes halladas en 1492, y localizar el paso marítimo que permitiera entrar al océano Índico. Si Colón mostraba ambas cosas, su afirmación se convertiría en una verdad empíricamente comprobada. Pero él no necesitaba ninguna prueba para demostrar su tesis, pues no existía para él otra verdad que la que ya poseía.

Colón también sabía que su propio nombre, Cristóbal, significaba el “portador de Cristo” o “el que lleva a Cristo”,⁹ lo cual puede evidenciarse hasta en su propia firma (imagen 1) Al partir en su primer viaje en busca de las Indias, asumió que él era el enviado. Quizás por eso, de las tres carabelas que zarparon el 3 de agosto de 1492 desde Puerto de Palos, Colón seleccionó a la Santa María para hacer su viaje; y tal vez la escritura de su diario le resultó una especie de Génesis bíblico de las nuevas tierras.

Figura 1. Firma de Colón



En su tercer viaje, donde pudo llegar al delta del Orinoco en el norte de Sudamérica, Colón pensó que estaba en la desembocadura de uno de los ríos del Paraíso Terrenal. No obstante, en su diario, dejó plasmada una duda que constituye uno de los acercamientos más grandes que tuvo en el des-

⁹ Fernando Alonso, *Descubriendo a Cristóbal Colón*, 2017.

cubrimiento del continente: o aquella tierra de donde venía era “gran tierra firme”, o es, decía: “adonde está el Paraíso Terrenal”.

El almirante realizó después una fundamentación teórica de su hipótesis de haber encontrado el Paraíso. Incluso hizo referencia a que no pretendía que se pudiese llegar hasta el *jardín prohibido*, el cual, probablemente, estaba aún lejos de los litorales que exploró.

Las personas que denominamos mentalmente sanas también pasan por períodos en los que puede haber una presencia de sintomatología psicopatológica. Desde este punto de vista es necesario reflexionar sobre lo que vivió Colón durante sus travesías. En primer lugar, estuvo sometido durante varias semanas a un estrés mantenido, con cansancio físico y condiciones de vida difíciles, con relativo aislamiento de la sociedad, en un medio que no es el “ideal para los hombres”: el mar, y con la tensión psíquica de encontrar tierra –con provisiones escasas para un viaje mucho más largo del que tenían previsto–. Más adelante sufrió la tensión de encontrar pruebas para demostrar su teoría ante los reyes. Se podría suponer que se dieron las condiciones externas e internas para que el almirante sufriera por un período de tiempo, de errores sensoriales (ilusiones, delirios, etc.).

Chacón y Acosta¹⁰ refieren sobre este primer viaje, que Colón padeció blefaritis –o inflamación de los párpados, la cual se caracteriza por una disfunción de las glándulas del párpado, irritación y formación de pequeñas costras en el margen palpebral, además de infección bacteriana, ocasionada seguramente por el esfuerzo constante y desesperado por “ver tierra”, a pleno sol, salpicado por las olas o igualmente en la atmósfera nocturna. Además, padeció de diarreas di-

¹⁰ L. Chacón y C. Acosta, “Enfermedades que afectaron a Cristóbal Colón durante sus cuatro viajes a América”, en *Revista 16 de abril*, La Habana, 2012.

sentéricas, escorbuto y fiebres inespecíficas. Todo esto pudo haber influido igualmente en su estado de salud mental.

Más allá del sistema de creencias dadas en todos los sujetos de una sociedad con determinadas características socio-históricas que por supuesto, influyeron en Cristóbal Colón, donde el catolicismo promovía ideas que justificaban los razonamientos y la posibilidad de encontrar el Paraíso en la Tierra, pudiera considerarse la hipótesis de que Colón estaba viviendo un delirio¹¹ con algunos rasgos parafrénicos.¹²

Según lo que Colón conocía y traía asumido como creencia, en el Paraíso Terrenal existía una fuente de donde procedían cuatro grandes ríos. Considerar la posibilidad de que de esa misma fuente procediera el agua que conformaba aquel golfo debió ilusionar mucho a Colón, pues esto facilitaba y fundamentaba su cada vez más creciente idea de ser un mensajero de Dios.

Otra de las circunstancias que demuestran la solidez de su creencia al autoconcebirse como “enviado” puede notarse cuando procede a nombrar las cosas. Según Amodio¹³ en el

¹¹ El delirio es un trastorno mental que afecta al funcionamiento del pensamiento. Las ideas se vuelven confusas y no se corresponden con los hechos objetivos. La percepción de la realidad está completamente alterada. La persona afectada se desconecta de la realidad, su percepción de la vida cambia, sus juicios son incorrectos y el paciente no es consciente de que padece este trastorno.

¹² La parafrenia es un trastorno mental caracterizado por un sistema organizado de ideas delirantes. Uno de los síntomas de la parafrenia es delirio de grandeza. El paciente cree ser alguien importante o con mucho poder, por lo cual encuentra sentido al hecho de que muchas entidades se interesen por él y quieran influir en su vida. La inteligencia por lo general no se ve afectada. Su afirmación es caprichosa, marcada por la improvisación (como ocurrencia o inspiración), sin perder la fuerza de convicción. El sujeto presenta un discurso meramente descriptivo, no demostrativo, donde no necesita argumentar nada de lo que dice. En algunos casos las ideas exaltadas adquieren un contenido algo religioso. El paciente comúnmente es un enviado de Dios.

¹³ Emanuele Amodio, *Formas de alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*,

caso de Cuba, al principio la llamó “Alpha y Omega” justo como una de las maneras en que se denomina el nombre de Dios, aunque Colón hizo alusión a esta frase para llamar a Cuba pensando que ella era la conjunción entre Oriente y Occidente.

Podemos notar estas dos vertientes de pensamiento en el almirante: por una parte, su idea de ser el elegido para encontrar el Paraíso Terrenal, y por otra, su clara obsesión por descubrir el Oriente y sus riquezas, lo cual puede notarse claramente en su diario donde menciona ciento treinta y nueve veces la palabra oro.

Hernando, Dusell y Lequenne¹⁴ coinciden en que Colón no leyó el *Libro de las Maravillas* o *El Millón* de Marco Polo, antes de dar su primer viaje, aunque recibió información de este por segundas manos. No obstante, sí se ha podido comprobar que las anotaciones realizadas por el almirante, una vez leído este texto, evidencian poco interés por los datos geográficos y sí mucho en todo lo referente a víveres, oro, perlas, y también a datos de un mundo habitado por hombres con colas, unicornios, etc., que hoy nos resulta mágico, pero en aquel momento, era considerado como posible.

Los escritos de Colón, realizados muchas veces a partir de interesantes metáforas, sugirieron en aquel entonces, una zona en el espacio de la que provenían un lenguaje y un momento histórico nuevos. Con asociaciones de ideas, contagio de sonidos y en general un deseo desenfrenado de crear fantasmas, se fueron conformando una serie de símbolos donde se mezclaron el lejano oriente y el nuevo mundo, dando lugar a un discurso y a un imaginario nunca antes manifestado.

Arpi, Ecuador, 1993.

¹⁴ Hernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*, Fondo de Cultura Económica, España, 1992; Dusell, Enrique, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el “origen del mito de la modernidad”*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz, 1994; Lequenne, Michel, “Colón: el viaje a El Dorado y al Edén”, en *Viento Sur*, 1992.

Aquel lugar encontrado fue Las Indias, Asia, el Paraíso, El Dorado, el Nuevo Mundo.

Un navegante italiano, como Colón, pero bajo la potestad portuguesa, Américo Vesputio, navegó hasta los entonces desconocidos parajes de América del Sur. No había encontrado el paso hacia la India, pero, poco a poco, se fue transformando en el “descubridor” o más bien, al que se le atribuiría el nombre de nuestro actual continente, despojando así a Colón de su oportunidad.

Y otra vez retomo las palabras de Orbón ¿Sería la misma América si su nombre hubiera sido diferente? Me atrevo a responder que de llamarse Colombia, la historia hubiera sido más justa, sin embargo, hoy, nosotros, los que vivimos en este continente, ya sea por la repetición infinita a través de los años, o por esa sonoridad interna que no percibimos, pero que circula de un lado a otro en estas tierras mágicas, poseemos en nuestro imaginario popular la idea de que fue Cristóbal Colón quien nos dio el nombre, más allá de esa posibilidad perdida que hoy sigue estando llena de incógnitas. Colón es y será, como dijera Bosch, una clave histórica.¹⁵

Bibliografía

- Alonso, Fernando, *Descubriendo a Cristóbal Colón*, 2017. Recuperado de: <http://www.cristobal-colon.com/la-firma-de-cristobal-colon-2/>
- Amodio, Emanuele, *Formas de alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Arpi, Ecuador, 1993.
- Bosch, Carlos, *La expansión marítima anterior al descubrimiento*, Fondo de Cultura Económica, España, 1991.

¹⁵ Carlos Bosch, *La expansión marítima anterior al descubrimiento*, Fondo de Cultura Económica, España, 1991.

- Chacón, L. y Acosta, C. “Enfermedades que afectaron a Cristóbal Colón durante sus cuatro viajes a América”, en *Revista 16 de abril*, La Habana, 2012.
- Colón, Cristóbal, *Diario de a Bordo*, Dastin, Madrid, 2003.
- Colón, Hernando, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*, Fondo de Cultura Económica, España, 1992.
- Dusell, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el “origen del mito de la modernidad”*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz, 1994.
- Lequenne, Michel, “Colón: el viaje a El Dorado y al Edén”, en *Viento Sur*, 1992.
- O’Gorman, Edmundo, *El proceso de la invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Orbón, G., *Sesenta siglos de la historia de un nombre*, Pirámide, México, 1945.
- Varela, Consuelo, *Cristóbal Colón: retrato de un hombre*, Alianza, España, 1992.
- Wood, Yolanda, *Las artes plásticas en el Caribe, praxis y contextos*, Varela, La Habana, 2000.

VIZCAÍNOS, ONUBENSES Y GENOVESES: DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL EN LA PRIMERA NAVEGACIÓN COLOMBINA

Laura Moreno Solís

Introducción

El descubrimiento del Nuevo Mundo, o el contacto entre el viejo continente y el recién descubierto ha sido, sin duda, uno de los acontecimientos que más atención ha recibido por parte de los historiadores. Sobre este hecho histórico se han destacado múltiples cuestiones, y desde todas las líneas historiográficas –la política, la económica, la social, la cultural, desde la ciencia, etc. Un lugar común en la historia cultural ha sido analizar el encuentro –o choque, dependiendo de la postura del autor– entre el europeo y el americano, de forma general o desde estudios de caso. Sin embargo, pareciera que las particularidades implicadas en dicho contacto cultural no son siempre centro de atención. Lo que hace plantear la pregunta siguiente: ¿se puede asegurar que la cultura “europea” o “española” entró en contacto con la cultura “americana”? Si la respuesta es no, ¿qué implicaciones supone esto? Partiendo de dicho cuestionamiento, en la presente ponencia se problematizará sobre el componente social y cultural del primer viaje colombino, se desarrollarán algunos ejemplos de la diversidad sociocultural ya presente en la tripulación y, por último, se reflexionará acerca de la importancia de explorar dicha diversidad en investigaciones sobre contactos culturales. Previo a comenzar, se hace la aclaración que, debido al interés en darle lugar a los sujetos históricos sin seguir las ponderaciones de importancia tradicionales, no se hará énfasis en los “grandes personajes” del hecho histórico, como

se concibe normalmente al almirante Cristóbal Colón, o los marinos de la familia Pinzón, entre otros.

Diversidad sociocultural en la primera navegación colombina

El bien conocido primer viaje colombino presenta varios datos, pero también confusiones e incógnitas respecto a las personas que participaron en este, que se traducen a su vez en problemas de investigación. Es decir, lo que se sabe con certeza y lo que no. Pero antes de tocar el tema, es necesario romper con las primeras generalizaciones: que los europeos o que los españoles tuvieron ese primer contacto cultural con los americanos. Identificar a los hombres que navegaron en dos carabelas y una nao hacia lo desconocido, como “europeos”, nos dice su procedencia amplia –y general– y a lo sumo que posiblemente eran blancos y cristianos. Si el tema de investigación no es la composición sociocultural de los sujetos bastaría sólo mencionar la procedencia de estos y al decir que eran europeos situaría al público respecto a quién y a dónde. Pero en este caso no es así, el interés está en escudriñar en esa composición, por lo que tal generalización sirve sólo como primer gran marco delimitador. Al ampliar el foco se encuentra la segunda generalización, pensar que esos hombres eran “españoles”. Si bien es cierto que, a partir de la unión de Aragón y Castilla –en 1479– en Europa se generalizó el término “España” para referirse a los reinos bajo los Reyes Católicos,¹ es difícil pensar que todos los súbditos de ambos reinos se sentían identificados como “españoles” y compartían la cultura “española”. Por el contrario, había una diversidad regional dentro de los reinos, por ende, también cultural. Más aún, la

¹ Valdeón Baroque, Julio, *La dinastía de los Trastámara*, Ediciones El Viso e Iberdrola, Madrid, 2006, p. 255.

tripulación del primer viaje colombino estuvo compuesta también por unos pocos extranjeros, lo cual hace más amplio el panorama. Romper con las generalizaciones anteriores es el primer paso de la problematización sobre la diversidad socio-cultural presente en el primer viaje colombino.

Respecto a la tripulación que realizó ese primer viaje, lo que se sabe con certeza es que viajaron en tres barcos, la nao *Santa María* capitaneada por Colón, y dos carabelas, la *Pinta*, con Martín Alonso Pinzón como capitán; y la *Niña* cuyo capitán fue Vicente Yáñez Pinzón. Se han hecho varias estimaciones respecto a cuántas personas participaron en el viaje, sin embargo, el presente trabajo se apega a la estimación realizada por la investigadora Alice B. Gould, quien calculó 90 hombres aproximadamente, pudiendo confirmar con certeza a 87 de estos. El principal problema de investigación encontrado es el referente a la distribución de hombres en cada barco. En las fuentes sí se especifica sobre los oficiales y dueños de las embarcaciones, es decir, los sujetos de escalones sociales altos, mientras que, respecto al marinero raso, no hay mayores detalles. En cuanto al origen de la tripulación, hay una identificación casi total, aunque quedan algunos anónimos sin que ello imposibilite una determinación casi general.² Gracias a la rigurosa lista realizada por la autora se han podido hacer algunas aproximaciones de la composición sociocultural de los tripulantes y, a partir de considerar el origen y el rol u ocupación como variables se presentarán algunos ejemplos que la expongan.

² La autora ha sido reconocida por la historiografía debido a su rigurosa labor de investigación. Prueba de ello es que, en 1984 el entonces director de la Real Academia de la Historia en España, Jesús Pabón, editara en forma de libros las investigaciones de B. Gould sobre los tripulantes de los viajes de Colón, obra que se utilizó para el presente trabajo. Miguel-Ángel Ladero Quesada. (2013). “El *Libro de la Armada* de Nicolás de Ovando, 1501-1502: un índice de Alice B. Gould”. *Anuario de Estudios Atlánticos*. 59. pp. 287-293. Alicia Gould, *Nueva lista documentada de los tripulantes de Colón en 1492*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1984, pp. 50-57.

Se empezará con los roles. Además de los capitanes antes mencionados, viajaron los dueños de los barcos, cuatro concretamente, dos además fueron maestros de las embarcaciones; tres pilotos y tres contra maestros, un alguacil de la flota, otro alguacil, un escribano, tres con título de maestre —cirujano, físico y el tercero desconocido—, un sastre, un tonelero, un platero, un pintor, un calafate, un despensero, un carpintero, un artillero, otro calafate, un maestresala y paje del almirante, un repostero de estrados del rey, un veedor real, veintidós marineros específicamente, dieciséis grumetes, y diecinueve hombres sin especificar.³ ¿Por qué es importante esta variable para hablar de diversidad socio-cultural? Los diferentes roles corresponden a los oficios a los que se dedicaban aquellos hombres, esto es importante porque eran parte de una sociedad bajomedieval en la que había una estratificación social que definía los límites de la calidad de las personas y de su horizonte cultural. En este sentido, las personas que ocupaban los altos cargos dentro de la expedición, los capitanes, dueños y oficiales correspondían al escalafón más alto, mientras que los marineros, grumetes o pajes pertenecían al escalón más bajo de la tripulación, lo cual indicaba su lugar dentro de su sociedad. Además, el panorama se ve ampliado debido a la cuestión de combinación de oficios. Se tiene registro de casos en que algunos de esos hombres además de ser marineros practicaban alguna otra ocupación, y quizá por esa misma capacidad habían sido contratados, pues sus servicios tanto de marinero como de su otro oficio eran requeridos.⁴ Como el caso del marinero Juan de Medina que además era sastre. Esto

³ Gould, *ibidem*, pp. 50-52.

⁴ La autora trabaja el siglo XVI, pero muchas situaciones venían sucediendo desde finales del siglo anterior, por lo que su trabajo resultó útil para la presente investigación. Delphine Tempere, (2002), *Vida y muerte en alta mar. Pajes, grumetes y marineros en la navegación española del siglo XVII*, *Iberoamericana*, 5, pp. 103-105.

conduce a marcar diferencias sociales y culturales. Si Juan de Medina tenía como ocupación la marinería podía pertenecer quizá a una cofradía y tener rituales propios compartidos con las personas pertenecientes a la comunidad de marineros, como el culto a su santo protector contra los peligros de la furia del mar.⁵ Asimismo, dentro del gremio del sastre, o de platero, etc., tenían otros rituales, códigos, y otra comunidad articulada por su cofradía. Hacer énfasis en esto conduce a la relación que lo social tiene con la cultura. El dueño de la carabela o su capitán podían tener marcos culturales diferentes a los de los grumetes o marineros de su misma embarcación. La existencia de distintas culturas y no una cultura en abstracto y homogénea se hace presente. En otras palabras, en la tripulación viajaron personas con distinta cultura, aun siendo personas del mismo reino o comunidad. Se puede sugerir que había una cultura popular o de las clases subalternas dentro de la que se podría contemplar a marineros, grumetes y pajes; y, por otro lado, una cultura hegemónica o de las clases dominantes, en donde se puede distinguir a los capitanes y propietarios de las embarcaciones.⁶ Esto puede parecer muy esquemático, pero es un primer paso para comenzar a hacer distinciones al hablar de cultura en el primer viaje colombino.

Ahora corresponde hablar de la otra variable a considerar que ayudará a hacer visible la riqueza cultural que zarpó en agosto de 1492: el origen o procedencia de la tripulación. Se ha expuesto que a bordo de las embarcaciones iban desde grumetes hasta personas con ocupación variada, incluso, una de las personas sin identificar parece que era una “lengua”,

⁵ Delphine Tempère, “Vida y muerte en alta mar. Pajes, grumetes y marineros en la navegación española del siglo xvii”, en *Iberoamericana*, núm 5, 2002, p. 114.

⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo xvi*, Muchnik Editores, España, 1997, pp. 3-5.

es decir, un experto en lenguas extranjeras.⁷ Pero falta desarrollar la procedencia de la tripulación. Se tiene registrado como extranjero a un grumete portugués, y de dos a tres genoveses, el propio Colón está incluido en ellos. La presencia de extranjeros podía no ser algo nuevo en el contexto, particularmente los genoveses tenían mucho tiempo viviendo en Castilla. Desde el siglo XIII, se había establecido un barrio de genoveses en Sevilla, dedicados al flete y al comercio.⁸ Esto indica que la sociedad sevillana estaba acostumbrada a cierta interculturalidad en su vida, y en otras ciudades o lugares de Castilla y Aragón sucedía un fenómeno parecido. El propio Colón había servido muchos años en embarcaciones portuguesas y genovesas, además pasó una estancia en Castilla para buscar amparo para su proyecto. Su caso puede ser ejemplo de lo que sería esta interculturalidad. Colón entendía más de dos lenguas, conocía hábitos y modos de la cotidianeidad genovesa, portuguesa y castellana, como mínimo.⁹ Esta situación era en extremo común en los puertos, y dado que la tripulación salió de los principales puertos del reino —la zona norte y la andaluz— se puede asegurar que estaban acostumbrados a ello. Aunado a esto, vivían en lugares donde el contacto con Oriente y sus productos —así como gente de muchas partes— era común. La cultura del exotismo estaba presente en la cotidianeidad: en condimentos de cocina, telas de vestimenta y adorno, mobiliario doméstico, materiales como el marfil, la porcelana, minerales, etc. Quizá no toda la tripulación disfrutó del uso o posesión de alguno de esos productos, pero estaban acostumbrados a verlos, a tener contacto con estos y con personas de culturas diferentes. Es decir, un contexto compartido de intercambios, viajes

⁷ Gould, *op. cit.*, p. 447

⁸ P. Bonnassie y Guichard, P. y Gerbet, Marie-Claude., *Las Españas Medievales*, Crítica, Barcelona, 2008.

⁹ Parry, John, *Europa y la expansión del mundo. 1415-1715*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.73.

y ambiente marinerero.¹⁰ Faltaría precisar más sobre aquellos tripulantes que no eran extranjeros.

De los miembros de la tripulación se sabe que una buena parte de los hombres de la *Santa María* provenían del norte, y en cuanto a las carabelas, en su mayoría provenían de la provincia de Huelva, es decir, eran onubenses. Respecto a los del norte, provenían de Galicia, de Deva y en su mayoría de Vizcaya; por otro lado, algunos eran vecinos de Cuéllar, es decir segovianos, y otros cuantos, de Vejar de la Frontera, o sea, gaditanos. Los onubenses en su mayoría eran vecinos de Palos y de Moguer, aunque también provenían de Lepe.¹¹ Profundizar en el origen de dichos tripulantes es importante ya que entonces era una época de territorialización dominante¹² en donde no existían las identidades como las conocemos hoy día. Siguiendo la tesis de que “la identidad consiste en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en el entorno social, en el grupo o en la sociedad”,¹³ se puede afirmar que, si el entorno social y los grupos eran variados, se estaría hablando de diferencias culturales y también de identidades distintas. Lo anterior se ilustrará mejor con un ejemplo. Si bien tanto los marineros onubenses como los vizcaínos tenían una larga y afianzada tradición marinera, sus identidades eran completamente diferentes. La tradición y la identidad vascongada tenían una estrecha relación con el medio en que se desarrolló: los bravos mares del norte. Desde hacía siglos se dedicaban a la

¹⁰ Gutiérrez Carbó, Arturo, “Los 7/8 del ténpano. Lo sumergido del proceso descubridor de América por Europa, 1492-1503”, en *Revista de Historia de América*, núm. 121, 1996, p. 61.

¹¹ Gould, *op. cit.*

¹² Ladero Quesada, Miguel, “Las regiones históricas y su articulación política en la Corona de Castilla durante la Edad Media”, en *La España Medieval*, núm.15, 1992, p. 219.

¹³ G. Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. III *Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, Guadalajara, México, 2005.

pesca de bacalao en los bancos del Norte y a la peligrosa pesca de ballenas en los tempestuosos mares árticos, mares cuyas aguas tenían un comportamiento y un clima tan diferentes que no se comparaban con el medio en que los marinos mediterráneos o atlánticos solían navegar. A manera de ejemplo está el hecho de que en los escudos de la mayor parte de los pueblos vizcaínos y guipuzcoanos se encuentran ballenas pintadas,¹⁴ porque es un elemento que forma parte de su cultura e identidad. Elemento que no comparten con los onubenses.

La diversidad sociocultural a bordo como elemento fundamental para entender el contacto cultural

La anterior problematización, a partir de la reconstrucción de la composición sociocultural presente en la *Niña*, la *Pinta* y la *Santa María*, sirvió para reflexionar acerca de qué puede implicar hablar de un contacto entre culturas, con referencia específica al que sucedió a partir del 12 de octubre de 1492. Las variables de origen y ocupación fueron guía en la exploración de la diversidad sociocultural de la tripulación debido a que con estas se pueden desarrollar las diferencias y convergencias entre aquellos hombres. Asimismo, hay que señalar que dentro de las carabelas y la nao ya existía una diversidad cultural presente antes de llegar al nuevo continente. Aunque los sujetos estuvieron dentro de un marco cultural general, que posiblemente compartían todos –cristiano–, también estaban presentes múltiples diferencias y particularidades propias que pueden rastrearse en su procedencia y ocupación. Explorar el componente social y cultural que ya estaba a bordo de

¹⁴ José Ricart y José Giral, “Apuntes sobre la Marina Mercante Española”, en *Ibero-amerikanisches Archiv*, vol. 1, núm. 2, 1925, p. 124.

las primeras expediciones marítimas puede servir para abrir horizontes, aunque también destaca múltiples problemas de investigación como la limitación impuesta por las fuentes. En el caso concreto de la primera navegación colombina, parece necesario preguntarse cuánto se sabe sobre dicho contacto –en términos culturales– y sobre las implicaciones que esto supondría. Además, la problematización se refirió sólo respecto a la tripulación que llegó a otro continente, faltaría hacer el mismo ejercicio para el otro lado del Atlántico, tarea que escapa a los límites del presente trabajo. Pero esto da pie a pensar que quizás la pregunta más acertada –y que asimismo supone un gran reto responderla– sería ¿cuántas culturas se encontraron en y a partir de 1492?

Bibliografía

- Bonnassie Pierre, Guichard, Pierre. y Gerbet, Marie-Claude, *Las Españas Medievales*, Crítica, Barcelona, : Crítica, 2008.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, España, 1997.
- Gould, Alicia, *Nueva lista documentada de los tripulantes de Colón en 1492*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1984.
- Gutiérrez Carbó, Arturo, “Los 7/8 del tímpano. Lo sumergido del proceso descubridor de América por Europa, 1492-1503”, en *Revista de Historia de América*, núm. 121, 1996, pp. 59-81.
- Ladero Quesada, Miguel, “Las regiones históricas y su articulación política en la Corona de Castilla durante la Edad Media”, en *La España Medieval*, núm.15, 1992, pp. 213-247.
- Parry, John, *Europa y la expansión del mundo. 1415-1715*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Ricart, José, Giralt, José, “Apuntes sobre la Marina Mercan-

te Española”, en *Ibero-amerikanisches Archiv*, vol. 1, núm. 2, 1925, pp. 122-123.

Tempère, Delphine, “Vida y muerte en alta mar. Pajes, grumetes y marineros en la navegación española del siglo XVII”, en *Iberoamericana*, núm 5, 2002, pp. 103-120.

Valdeón Barunque, Julio, *La dinastía de los Trastámara*, El Viso e Iberdrola, Madrid, 2006.

Conferencias

Giménez, G., “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, III *Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, Guadalajara, México, 2005.

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS DE DOS CRÓNICAS DE LA EXPEDICIÓN DIRIGIDA POR FRANCISCO HERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, A COSTAS MEXICANAS

Jaime García Mendoza

Las narraciones de sucesos importantes pueden tener varias versiones que no necesariamente coinciden. Este es el caso de la expedición dirigida por Francisco Hernández de Córdoba a costas mexicanas en 1517, que cuenta con tres fuentes, la que escribió Bartolomé de las Casas, la de Hernán Cortés y la de Bernal Díaz del Castillo.

La de Hernán Cortés es muy escueta y, al parecer, la recogió de alguno o algunos de los sobrevivientes de esa desafortunada expedición, donde los españoles sufrieron pérdidas notables.¹ Según se aprecia, Cortés narra sobre la expedición de Hernández de Córdoba como un antecedente de menor importancia, sin otorgarle mayor mérito que el de haber llegado a las costas de Yucatán. Las otras dos narran con mayor detalle los mismos hechos.

En el caso de la versión de fray Bartolomé de las Casas,² según se puede deducir, la fuente de información proviene del propio Francisco Hernández de Córdoba, quien a través de un escrito le había rogado a Las Casas que le informase al rey del agravio que le había hecho Diego Velázquez, el gobernador de Cuba, al enviar una nueva expedición a las tierras recién descubiertas:

¹ Hernán Cortés, "Primera Carta de Relación, 10 de julio de 1519", *Cartas de Relación*, 2004, pp. 7-8.

² Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Comenzó luego de tractar de hacer otra mayor armada y enviar en ella por capitán general a un hidalgo natural de Cuéllar, patria también propia del mismo Diego Velázquez, llamado Juan de Grijalva, mancebo cuerdo y de buenas costumbres, al cual tractaba como deudo, puesto que no se creía serlo ni tocarle por ningún grado en sangre. Deste nombramiento pesó mucho a Francisco Hernández y rescibiólo por grande injusticia y agravio que Diego Velázquez le hacía, porque como él había con sus dineros, si suyos eran, hecho el armada con la parte que los otros dos, Cristóbal Morante y Lope de Ochoa, pusieron, y habiéndolo él descubierta y puéstose a tantos peligros de mar y de tierra y al cabo saliendo tan malherido, tenía por suya la dicha empresa y fuera dél pertenecer a nadie; por lo cual determinó de irse a quejar al rey de Diego Velázquez, y así lo escribió a mí, estando yo, como dije, en Zaragoza, porque me tenía por amigo, diciendo que Diego Velázquez se la había tiránicamente alzado con sus trabajos, y que no tardaría más de cuanto estuviese sano de sus heridas y allegase algunos dineros para gastar, rogándome que yo informase al rey entretanto de su agravio. Pero él puso de ir a España, y Dios dispuso de llevarlo al otro mundo³.

Esto hace suponer que en la carta enviada a Las Casas iba incluida la relación con los detalles del viaje realizado por el infortunado Francisco Hernández de Córdoba a las costas de Yucatán.

La tercera fuente corresponde a la narración testimonial de los hechos realizada por Bernal Díaz del Castillo en su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*⁴ la cual, al estilo del autor, está llena de detalles.

³ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcVIII, pp. 165-166.

⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la conquista de Nueva España*, Porrúa, México, 1983, cap. I-VII, pp. 1-15.

Los motivos del viaje

Uno de los motivos que dieron origen a la expedición fue la búsqueda de indios en las islas vecinas del Mar Caribe, con la finalidad de capturarlos y llevarlos como esclavos a trabajar a las minas de oro en la isla de Cuba, que en esos momentos sufría un auge con el descubrimiento de placeres de oro. La isla estaba gobernada por Diego Velázquez, quien también tenía la intención de descubrir otras islas, donde quizá hubiese más yacimientos auríferos, para que las poblaran los españoles y se aprovecharan de los indios que allí hubiera para explotar dichos yacimientos. Los lugares a los que se refiere, donde podían encontrar indios, eran las islas de los Lucayos, o las que se descubrieran durante el viaje. Asimismo, Francisco Hernández de Córdoba, uno de los organizadores de la expedición, había contratado como piloto a Antón de Alaminos, un marinero que había viajado en 1502 con Cristóbal Colón. Este le comentó a Hernández de Córdoba que Colón había tenido intención de ir hacia el mar del Poniente, donde suponía se encontrarían tierras ricas y pobladas. De acuerdo con ello, Hernández de Córdoba envió a pedir licencia a Diego Velázquez, para descubrir nuevas tierras y que, a cambio, se le otorgara el cargo de teniente de gobernador. Licencia que, según Las Casas, le fue otorgada en vísperas de partir la expedición.⁵

Díaz del Castillo refiere también el primer motivo: "... y que habíamos de ir de guerra y cargar los navíos de indios de aquellas islas, para pagar con indios el barco, para servirse de ellos por esclavos".⁶

Se observan tres variantes. La primera, que mientras Las Casas plantea que Velázquez tenía intención de descubrir tierras nuevas, este lo hacía con el objetivo de encontrar nuevos

⁵ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 156.

⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. I, p. 4.

yacimientos de oro y gente para trabajarlas, dirigiéndose a las islas de los Lucayos, es decir, las Bahamas, junto a la península de la Florida. Díaz del Castillo no menciona la intención de descubrir nuevas tierras, sino únicamente la de esclavizar indios en las islas Guanaxes, situadas entre Cuba y Honduras.

La segunda, que los objetivos geográficos se encuentran totalmente opuestos, las Bahamas hacia el norte y las Guanaxes hacia el sur.

La tercera, Las Casas menciona que el piloto Antón de Alaminos motivó a Hernández de Córdoba a dirigirse a descubrir tierras nuevas en dirección poniente, con lo que cambió el objetivo principal de la expedición, que no excluye a los otros dos. En tanto que Díaz del Castillo dice que ellos, los soldados expedicionarios, fueron los que solicitaron a Velázquez cambiar el objetivo de la expedición hacia el descubrimiento de tierras nuevas, que tampoco excluye a las otras motivaciones. Las versiones tampoco se excluyen porque la propuesta de Antón de Alaminos se pudo haber diseminado entre los futuros expedicionarios haciéndolos cambiar de opinión con respecto al objetivo.

¿Pudo haber habido mala intención de alguno de los dos cronistas? Me parece que no. En todos los sucesos históricos siempre aparecen distintas versiones debido a diversas causas. La imprecisión no pudo deberse a la edad de los autores, porque ambos la escribieron a una edad similar y con una diferencia de diez años aproximadamente, entre el inicio y la terminación de una y otra obra. Las Casas escribió su obra entre 1527 y 1559, esta última fecha en que donó su obra al Monasterio de San Gregorio en Valladolid, es decir, entre los 43 y 75 años de edad, y prácticamente, entre los 10 y 42 años después de esta expedición.⁷ Bernal Díaz del Casti-

⁷ *Estudio preliminar de Lewis Hanke*, pp. XXI y XXXII. Las Casas nació en Sevilla, en 1484, y murió en Madrid, en 1566, a los 82 años de edad (León-Portilla, 2009, t. IV, p. 183).

llo presentó una probanza en 1539, donde decía que estaba escribiendo un “memorial de las guerras”, que pudo haber sido el inicio de su obra, la que terminó de escribir en 1568, 51 años después de la expedición de Hernández de Córdoba, y a los 73 años de edad.⁸ Igualmente, los dos autores muestran una memoria extraordinaria, dando detalles mínimos en sus crónicas, tanto de los hechos como de las personas que mencionan. Ambos vivieron los sucesos del viaje de Hernández de Córdoba, uno como transmisor de un testimonio directo del propio dirigente de la expedición, y el otro como testigo ocular, que es lo que explicaría las diferencias.

De hecho, las dos versiones, a mí parecer, son complementarias. Ante la necesidad de obtener mano de obra indígena, los pobladores españoles más pudientes de la isla de Cuba, ricos mineros, entre ellos Francisco Hernández de Córdoba, Lope Ochoa de Caicedo y Cristóbal Morante, le solicitaron licencia a Diego Velázquez para hacer una expedición encaminada originalmente a capturar indios en las islas de las Bahamas; pero muy probablemente, al tener noticia de que estas se habían casi despoblado, propusieron ir a las islas cercanas al cabo de Honduras, situadas al sur. En el inter de la organización del viaje, Hernández de Córdoba habló con Antón de Alaminos, quien le comentó de la posible existencia de tierras al poniente, lo que lo animó a solicitar una nueva licencia al gobernador para explorar y descubrirlas, pidiendo a cambio el cargo de teniente de gobernador como se acostumbraba en estos casos, donde los capitanes de las expediciones recibían este tipo de privilegios. Es factible que entre los soldados que se contrataron corriera el rumor de que la expedición tuviera como objetivo el descubrimiento de tierras nuevas y que, animados por esta

⁸ Bernal Díaz del Castillo nació en Medina del Campo, en 1495 o 1496, y murió en Guatemala, en 1584, a la edad de 89 años (León-Portilla, 2009, t. IV, pp. 238, 262, 266 y 271).

expectativa, apoyaran la petición de Hernández de Córdoba, argumentando que la captura de indios estaba prohibida. Así que, el gobernador Velázquez decidió apoyar una expedición de descubrimiento hacia un rumbo que no se había explorado y que le permitiría ampliar su jurisdicción, con los privilegios consecuentes en caso de tener éxito. Tal y como lo hizo Bartolomé de las Casas, habría que darle el crédito a Antón de Alaminos de abrir una nueva vía de exploración al retomar uno de los objetivos que anteriormente había tenido el Almirante de la Mar Océana en el descubrimiento de nuevas tierras, pero que este no ejecutó.

La organización de la expedición

Como ya se dijo, Francisco Hernández de Córdoba, Lope Ochoa de Caicedo y Cristóbal de Morante, los organizadores de la expedición, aportaron entre mil quinientos y dos mil castellanos para comprar dos navíos y un bergantín.⁹ Por su parte, Díaz del Castillo menciona que “compramos tres navíos, los dos de buen porte, y el otro era un barco que hubimos del mismo gobernador Velázquez”, que se supone se los vendió fiado.¹⁰ De esta última noticia, se puede deducir que los tres principales organizadores compraron dos navíos y que el tercero (¿el bergantín?), es posible que el gobernador de Cuba se los vendiera a crédito al resto de los expedicionarios, porque el autor dice “compramos” y más abajo, habla de “los pleitos” que Velázquez interpuso contra ellos ante el obispo Burgos, uno de ellos, al parecer por la compra-venta de esta nave.

Sobre la participación económica de Velázquez en la expedición, Hernán Cortés confiesa:

⁹ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 156.

¹⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. I, p. 4.

y creemos, porque aún no lo sabemos de cierto, que el dicho Diego Velázquez, teniente de almirante, tenía la cuarta parte de la dicha armada. Y el uno de los dichos armadores, fue por capitán de la armada, llamado Francisco Fernández de Córdoba, y llevó por piloto a Antón de Alaminos, vecinos de la villa de Palos.¹¹

Lo que puede significar que había cuatro partes de la sociedad, los tres organizadores mencionados, y Diego Velázquez, quien a su vez pudo dar participación al resto de los expedicionarios, vendiéndoles a crédito el bergantín, que mientras no liquidaran la deuda, le daba derechos de participación.

Bernal Díaz del Castillo menciona que también adquirieron como víveres: pan cazabe, puercos y aceite, entre otros. Como siempre detalla sobre los puercos: “que costaban tres pesos porque en aquella sazón no había en la isla de Cuba vacas ni carneros, porque entonces se comenzaba a poblar”. También, compraron “cosas de rescate de poca valía”, que intercambiaban con los indios para “rescatar” metales y piedras preciosas, además de los aparejos para la navegación: cables, maromas, guindalezas, anclas y pipas para el agua, y agrega “y esto todo a nuestra costa y mención”. Asimismo, refiere que nombraron por veedor o inspector de la expedición a Bernardino Íñiguez.¹² El Defensor de los Indios dice que fueron al puerto Príncipe, donde se abastecieron de “carne y agua y leña y otras cosas para su viaje”, y más adelante manifiesta que embarcaron muchas ovejas, puercos y algunas yeguas, con la intención de poblar y criar dichos animales en esas nuevas tierras. Agrega que en ese lugar fue donde Antón de Alaminos le propuso a Hernández de Córdoba el cambio de rumbo hacia el mar Poniente, y que, desde allí, este envió a pedir

¹¹ Cortés, *op. cit.*, “Primera Carta de Relación, 10 de julio de 1519”, p. 7.

¹² Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. I, p. 4.

la licencia de exploración y descubrimiento a Velázquez; en cuanto la recibió partieron.¹³ Sobre los animales para criar no lo menciona Bernal Díaz del Castillo.

Por su parte, el cronista de la *Historia verdadera* menciona la contratación de marineros y tres pilotos: Antón de Alaminos, Camacho de Triana y Juan Álvarez el Manquillo; y que, en la villa de San Cristóbal, recogieron al clérigo Alonso González para que los acompañara. En la expedición se embarcaron 110 soldados.¹⁴

En esta parte, también se aprecian divergencias entre las dos crónicas que pueden explicarse por lo siguiente. Si como dice fray Bartolomé, que Francisco Hernández de Córdoba era “harto amigo mío”, y este le pidió que informara a Fernando de Aragón de su situación con la finalidad de reclamar sus derechos por las tierras recién descubiertas, el documento tenía que estar redactado de manera sencilla sin detallar los hechos, y destacando únicamente lo más importante.¹⁵ En el caso de Díaz del Castillo es diferente porque como dice al inicio de su crónica:

digo que haré esta relación, quien fue el primero descubridor de la provincia de Yucatán y como fuimos descubriendo la Nueva España, y quienes fueron los capitanes y soldados que lo conquistamos y poblamos, y otras muchas cosas que sobre las tales conquistas pasamos, que son dignas de saber y no poner en olvido, lo cual diré lo más breve que pueda, y sobre todo con muy cierta verdad, como testigo de vista.¹⁶

¿Cuáles son las cosas “dignas de saber y no poner en el olvido”? Eso, como se darán cuenta, es asunto de cada autor, pero es lo que personaliza sus escritos y le da la opor-

¹³ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 157.

¹⁴ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. i, pp. 2 y 4.

¹⁵ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, pp. 156-157.

¹⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. i, p. 2.

tunidad de inmortalizarse. Y agregaría, este tipo de escritos nos permite a los historiadores conocer lo más íntimo de la historia, la cotidianidad humana, situación en la que ambos autores coinciden.

Salida de Cuba

Mientras que fray Bartolomé de las Casas dice que partieron del puerto de Santiago a fines de febrero de 1517, y se fueron costeando “por la banda o parte Norte de la isla de Cuba, y llegaron al puerto que dicen del Príncipe”;¹⁷ el medinense dice que, después de oír misa, salieron de la Habana, del puerto de Axaruco, el 8 de febrero.¹⁸ Estas diferencias se pueden explicar porque los organizadores tuvieron que comprar los barcos en el puerto de Santiago—incluyendo el que les fio Velázquez—.Al ser en esos momentos la sede del gobierno, con toda seguridad los barcos se concentraban en dicho puerto. De allí, los barcos tomaron rumbo al norte de la isla para dirigirse a la Habana, que Las Casas denomina puerto Príncipe y Díaz del Castillo puerto de Axaruco, lugar donde abastecieron las naves antes de partir y de donde Hernández de Córdoba envió a solicitar la nueva licencia. Sobre la fecha de partida, Las Casas dice: “creo que por fines del mes de febrero”, es decir, que no tenía certidumbre de la fecha.

Fray Bartolomé igualmente menciona: “Hiciéronse a la vela, llegan a la punta o cabo de la isla que se llama el cabo de San Antón”, y de allí se internaron en el Mar Caribe con rumbo hacia el poniente.¹⁹ Bernal Díaz detalla que fue el día 12 de febrero cuando llegaron a dicha punta, “que por

¹⁷ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 157.

¹⁸ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

¹⁹ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 157.

otro nombre en la isla de Cuba se llama Tierra de los Guanahateveyes, que son unos indios como salvajes”, y desde ese lugar partieron de la isla.²⁰ Aquí ambos autores coinciden en su narración.

Descubrimiento y exploración de las costas de Yucatán

De acuerdo con Las Casas, navegaron durante cuatro días y después de viajar por ochenta leguas llegaron a la isla de Cozumel, como la denominaban los indios, y que los españoles bautizaron como Santa María de los Remedios.²¹

La versión de Díaz del Castillo difiere con respecto al lugar de arribo. Explica que fueron con rumbo al poniente durante dos días y en medio de una tormenta. Cuando amainó, divisaron la tierra y “un gran pueblo que, al parecer, estaría de la costa dos leguas, y viendo que era gran poblazón y no habíamos visto en la isla de Cuba ni en la Española pueblo tan grande, le pusimos por nombre Gran Cairo”.²²

Luego, Bernal explica que con los navíos de menor porte exploraron las costas y el 4 de marzo se acercaron los pobladores en unas canoas y tres decenas de ellos subieron a la nave capitana, donde los españoles les obsequiaron collares de cuentas verdes ensartadas. Al día siguiente, regresaron los indios y los invitaron a su tierra, y como los indígenas decían: “*Cones cotoche, cones cotoche*”, que quiere decir “anda acá, a mis casas”, dice el autor que por esa razón bautizaron aquel cabo como Cotoche, el cual se ubica al norte de la península de Yucatán.²³

Como se observa, varias son las diferencias entre ambas

²⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

²¹ Las Casas, *op. cit.*, cap. XCVI, p. 157.

²² Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

²³ Díaz del Castillo, *ibídem*, cap. II, p. 6.

crónicas. Bernal Díaz no menciona la distancia recorrida, sino el número de días que permanecieron en el mar y que por la tormenta anduvieron perdidos, dato del que no habla fray Bartolomé de las Casas, solamente dice que tardaron cuatro días en recorrer la distancia entre Cuba y la isla de Cozumel. ¿Hubo una tormenta que duró dos días? Si fue así, debió tratarse de un huracán, razón por la cual perdieron el rumbo, pero ¿cómo perderse en el mar por cerca de dos decenas de días? La única explicación es que el huracán halla arrojado a las tres embarcaciones al centro del Golfo de México, y que, primero, los navíos tardaron en reunirse nuevamente para luego moverse hacia la isla de Cuba y reencontrar la latitud en la que estaban viajando, lo que les pudo llevar varios días, considerando que la distancia desde el centro del golfo a Cuba es tres veces mayor que la distancia de Cuba a Yucatán.

La segunda discrepancia se encuentra en el lugar al que llegó la expedición. El Defensor de los Indios refiere como punto de llegada la isla de Cozumel, al este de la Península de Yucatán; mientras que el autor de *La verdadera historia* sitúa el lugar en cabo Catoche, al noreste de la misma. ¿A quién dar crédito? La única referencia que podría dar la clave es lo que dice fray Bartolomé que, al no encontrar un puerto para desembarcar, los navíos se quedaron a dos leguas de la costa y que de allí subieron cuarenta hombres en las barcas y arribaron cerca de un pueblo grande, de donde los indios les llevaron calabazas con agua y masa de maíz.²⁴

De acuerdo con esto, el bergantín tenía mínimo dos días que se había separado de los otros dos navíos. Bernal Díaz del Castillo menciona: “Y acordamos con los dos navíos de menor porte se acercasen lo más que pudiesen a la costa, para ver si habría fondo para que pudiésemos anclar junto a tierra”. Allí fue donde, la mañana del cuatro de marzo, subieron los in-

²⁴ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, p. 158.

dios a la nave capitana, como ya se mencionó.²⁵ Los navíos de menos porte eran el bergantín y la nave capitana (seguramente una carabela); mientras que la nave de mayor porte era una nao —como la *Santa María* que había utilizado Cristóbal Colón en su primer viaje—, y que tenía mayor calado, por lo que no se atrevió a acercarse a la costa, debido a que desde cabo Catoche hasta Cancún hay varios esteros, uno de ellos situado en la zona arqueológica de El Meco, frente a Isla Mujeres. Este sitio se encuentra al sur de una lengüeta de tierra de cerca de veinticinco kilómetros que forma un estero bastante amplio y profundo. Posiblemente, después de acordar con el capitán que podían bajar a tierra, este partió en la carabela fuera del estero y fue en seguimiento de la nao que, muy probablemente, se había dirigido a la isla de Cozumel, lo que explicaría la divergencia de ambas versiones.

Díaz del Castillo, que según parece viajaba en el bergantín, menciona que los soldados se dirigieron a tierra en un batel pequeño y en doce canoas que los indígenas habían llevado. Ya en tierra fueron siguiendo al cacique que iba acompañado de muchos indios, pero los guio a una emboscada, donde hirieron a quince soldados, aunque estos mataron a quince indios, haciéndolos huir, además de tomar dos prisioneros, que después llamaron Julián y Melchor. Los españoles se dirigieron a la población indígena donde se refugiaron en una plaza, en una de cuyas casas encontraron unas arcas pequeñas con joyas de oro y cobre. Agrega el autor: “Y después que lo hubimos visto, así el oro como las casas de cal y canto estábamos muy contentos porque habíamos descubierto tal tierra”. También dice que el clérigo González se llevó al barco las arquillas con los ídolos y las joyas de oro.²⁶ En esta parte, salvo al principio que se habla del acuerdo con el capitán para saltar a tierra, no se vuelve a hacer mención de Hernández de Córdoba, lo que

²⁵ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 5.

²⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 6.

permite suponer que se fue al alcance del navío y no estuvo presente en estos acontecimientos.

Así que, después de este suceso, el bergantín alcanzó a las otras naves dos días después, cuando se encontraban frente a la isla de Cozumel, probablemente, enfrente de la pequeña isla que, actualmente, se conoce como la “isla de la Pasión”. En ese lugar, le advirtieron al capitán que los indios de las canoas con las que trataba en esos momentos habían peleado con los soldados del bergantín y que durante dos días lo habían seguido por la costa.

El Defensor de los Indios menciona que de allí, los españoles siguieron en unas barcas a los indios que iban en sus canoas, pero que al llegar a tierra los cogió la noche. A medianoche dos indios se metieron al lugar donde dormían los españoles, pero fueron descubiertos y perseguidos por los españoles que mataron a varios de los indios e hicieron prisioneros a nueve de ellos, llevados por la mañana con el capitán, quien les preguntó por el oro. Dejaron ir a los indios y después de siete días, el capitán decidió no entrar al pueblo y continuar su viaje. Más adelante fray Bartolomé agrega que en el camino encontraron dos indios y que apresaron a uno de ellos, a quien luego llevaron a Cuba. Le preguntaron si había oro en la isla y el indio contestó que sí.²⁷ Aunque no se aclara si había oro en la misma isla o en otro lugar. Asimismo, al parecer, la punta en la que desembarcaron los españoles es la situada al noroeste de la isla de Cozumel.

Es factible que Díaz del Castillo no mencionara los hechos de la Isla de Cozumel, porque no estuvo entre los cuarenta y cinco hombres que desembarcaron con Hernández de Córdoba, y que, al ser el combate durante la noche, los del bergantín no se dieran cuenta de la situación, porque además estaban anclados a dos leguas —cerca de una decena de

²⁷ Las Casas, *op. cit.*, cap. xcvi, pp. 158-159.

kilómetros—de la costa norte. Durante los otros once días, es posible que solamente observara cómo los indios llegaban en las canoas a la nave capitana y luego se fueran, sin tomarles importancia. Refiere: “... y después de curados los heridos dimos a la vela”, y menciona que siguieron la costa con rumbo Oeste.²⁸ Así que se colige que estuvieron esperando hasta que se aliviaron de sus heridas, quizás, unos quince días en promedio, y que no fueron hacia el sur, como sí lo hicieron las otras dos naves.

Debido a la falta de espacio solamente me queda hacer unas reflexiones finales. Las diferencias de los relatos se deben a diversos factores.

- Primero: Francisco Hernández de Córdoba, como capitán de la expedición, viajó en la nao, mientras que Bernal Díaz del Castillo lo hizo en el bergantín, así que los derroteros de ambas naves no siempre coincidieron y, en consecuencia, tampoco los relatos.
- La narración de fray Bartolomé de las Casas proviene de una relación que le entregó Hernández de Córdoba y que tenía como destino ser entregada al rey de España con la finalidad de reclamar sus derechos de descubrimiento de las nuevas tierras. Ese relato fue utilizado posteriormente por el Defensor de los Indios como información para su propia *Historia de las Indias*.
- El relato de Díaz del Castillo es una rememoración directa de su propia experiencia, que no necesariamente coincidía en los detalles con el relato original de Hernández de Córdoba, ni con la versión de fray Bartolomé.
- Ambos relatos coinciden en la manifestación detallada de lo cotidiano, pero con sus propias diferencias porque los autores no coincidieron necesariamente en

²⁸ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. II, p. 6.

el mismo lugar y durante todo el tiempo del transcurso del viaje.

Asimismo, ambos relatos concuerdan en la generalidad de los hechos, por ejemplo:

- Se infiere que los propios soldados invirtieron sus bienes para financiar su viaje en la expedición; y que se habían incluso endeudado, muy probablemente, con la compra del bergantín.
- Algo que se ha dejado de lado y en lo que también coinciden los relatos es que murieron más de la mitad de los españoles que se habían embarcado en la expedición.
- Y finalmente, que al reclamar Diego de Velázquez los derechos exclusivos del descubrimiento de las nuevas tierras, los soldados sobrevivientes quedaron en el olvido, conformándose con la posibilidad de encontrar una nueva oportunidad para lograr alguna riqueza y obtener algún privilegio de la Corona española que les permitiese ascender socialmente.

Bibliografía

- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Nota preliminar de Manuel Alcalá, Porrúa, México, 2004.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la conquista de Nueva España*, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, México, 1983.
- Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, t. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- León-Portilla, Miguel, *Obras de Miguel León-Portilla. Biografías*, t. IV, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, México, 2009.

LA CREACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE UN SISTEMA EDUCATIVO EN LA CULTURA MEXICA DE 1431 A 1521

Leopoldo Flores Sánchez

La cultura mexicana comprende el ejemplo de desarrollo y esplendor de los pueblos del continente americano por excelencia en el área geográfica cultural mesoamericana durante el horizonte cultural Postclásico, según Vela.¹

De acuerdo con López y López,² los elementos coyunturales que explican el surgimiento del pueblo mexicano y su consolidación hegemónica en la región mesoamericana del centro de México obedecen al subperiodo Tardío del Postclásico (1200 d.C. a 1521), cuando los centros de poder se ubican en sitios elegidos estratégicamente para su defensa, surgimiento y caída súbita de estados agresivos, militarismo, expansiones por conquistas, tributación de los vencidos, urbanismo y arquitectura de carácter defensivo, nuevas formas de culto en una religión que adquiere fuertes tintes bélicos y políticos, importante aumento de la arquitectura civil, y mayor presencia del arte bélico con referencia a la muerte y el sacrificio; en cuyo contexto tuvo eclosión la cultura mexicana dispuesta para asumir su rol protagónico en el Valle de México.

Es así como, aunque reconocemos una temporalidad oficial por los expertos de la cultura mexicana, del año 1220 a 1521, y que Matos³ fragmenta en siete etapas para su estudio, situamos el presente texto inicialmente en 1428, cuando para

¹ Vela, Enrique, "Aztecas. Cultura y vida cotidiana", en *Arqueología Mexicana*, Edición Especial, núm. 17 agosto 2017, p.10.

² López y López, *El pasado indígena*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p.74.

³ Euardo Matos, *Tenochtitlan*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2006, pp. 47-61.

su liberación tepaneca integraron la Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) y realizaron una serie de reformas político-administrativas por medio del Consejero Supremo Tlacaélel (1397-1487), lo que trajo consigo la consolidación libertaria (a la muerte de este, en 1487) que perduró hasta 1521, como fin de un periodo de esplendor cuyo pensamiento y obra del legendario Cihuacóatl (mujer serpiente), se materializó al crear una *conciencia histórica* que le pareció necesario forjar, como afirma León-Portilla,⁴ y en la cual se estableció el linaje mexica-culhua (que estaba en manos de Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina y el propio Tlacaélel), sostenido en los cambios significativos de la organización social y política, en la determinación de su concepción místico-guerrera, por la cual convenía cumplir el deber cósmico de obtener el agua preciosa (*chalchibuatl*) de los sacrificios humanos como alimento al dios del Sol, Huitzilopochtli, y extender su gloria hasta los confines del mundo; lo que justificó su razón de ser por medio de las guerras floridas (*xochiyáoyotl*).

En este sentido, la nueva clase dirigente diseñó y desarrolló un sistema de gobierno que dio orden y armonía a los habitantes del imperio, en el que las instituciones y aparatos del Estado ponderaron en la escuela el medio de difusión y preservación de las clases dominantes sobre las clases dominadas, toda vez que desde la óptica neomarxista de Althusser,⁵ que retoma a Gramsci,⁶ se advierte que “ninguna clase puede detentar durablemente el poder del Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre –en lo que él denominó– los aparatos ideológicos del Estado”, como el escolar. Y a pesar de que inicialmente el filósofo francés con-

⁴ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 92.

⁵ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 112.

⁶ Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, 4, México, 1974, pp. 290-296.

ceptuó los aparatos ideológicos del Estado en torno a una sociedad burguesa, a cuyo modo de producción capitalista perteneció, y que sustentó en Marx, sintetiza todos los Aparatos de Estado en dos grupos: el de las instituciones que representan el aparato represivo, en el que podemos ver al ejército; y el de las instituciones del aparato ideológico, que sitúa a la escuela como el dominante de todos ellos, y por consecuencia, el más efectivo.

Es así como en el carácter múltiple conceptual del materialismo histórico de Marx, nos permite estudiar la cultura mexicana, en la creación y consolidación de un sistema educativo, de 1431 a 1521, a través de dos conceptos clave: la estructura política, social, económica e ideológica, y el sistema educativo mismo, teniendo como eje la transmisión de la cultura a partir de la visión místico-guerrera desde la escuela, a manos del aparato represivo e ideológico, que Ponce afirma es el resultado del proceso de intereses comunes que integraron el soberano y su familia como conciencia de clase.⁷

Al considerar las distintas acciones del Consejo Supremo, como una totalidad dentro del marco de transformación de la sociedad mexicana, emprendidas en 1428 y secundadas en 1431, puede revisarse la manera en que estas operaron en el cuadro de una superestructura en la que la estructura política, social, económica e ideológica —a modo de conceptos generales empleados por el materialismo histórico— nos permite señalar que para Marx la superestructura comprende las instituciones jurídico-políticas, Estado, derecho, entre otras, y las formas de la conciencia social que corresponden a una estructura económica particular; como es el caso del modo de producción asiático-mexicana, que manifestado en el des-

⁷ Aníbal Ponce, *Educación y lucha de clases*, Ediciones Quinto Sol, México, 2014, p. 22.

potismo tributario, de acuerdo con Godelier⁸ y Palerm,⁹ hace sentido.

Lo anterior se enfatiza debido a que cada uno de los elementos que integran la superestructura (aspectos jurídico-político e ideológico) en sí contribuyen a la conciencia social, que está determinada por la forma en que los hombres producen los bienes materiales necesarios para la vida, como advierte Harnecker.¹⁰ Todo ello, será en el aparato de Estado y sus instituciones, el lugar donde se materializará la labor de Tlacaélel.

Abordemos a continuación los elementos que dan cuenta de la existencia de un sistema educativo en la cultura mexicana, una vez señalado que, aunque Matos¹¹ menciona que la economía de dicha cultura estaba basada en la producción agrícola y el tributo, será la guerra el medio principal y eje de desarrollo económico, el camino para obtener los tributos de los pueblos conquistados y el ámbito ponderado donde se pueden conseguir bienes y riquezas, como indica Romero (2006, p. 264).¹² Luego entonces, para obtener dichos bienes y riquezas –bajo la justificación de la Guerra Sagrada– observamos cómo en el pueblo mexicano –mediante una educación intencionada que justificó dicho propósito, con instituciones particulares y funcionarios del Estado– cumplía su razón de ser en palabras de Larroyo,¹³ para con las nuevas generaciones al “conducirlas”¹⁴

⁸ Godelier, Maurice, Marx, Karl, *et al*, *Sobre el modo de producción asiático*, Ediciones Martínez Roca, España, 1969.

⁹ Palerm, Ángel, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, Edicol, México, 1976, p. 11.

¹⁰ Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1986, p-95.

¹¹ Matos, Eduardo, *Tenochtitlan*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2006, p. 136.

¹² Romero, José, “Acumulación de bienes y riqueza entre los mexicanos: una aproximación”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, p. 264.

¹³ Larroyo, Francisco, *La ciencia de la educación*, Porrúa, México, 1959, p. 25.

¹⁴ La palabra *educar* proviene del vocablo latino *educare*, que a su vez se

hacia la vida en sociedad". Debido a ello, el sistema educativo mexicana, sumado a lo anterior, tuvo una particular concepción del hombre, de la utilidad de la educación, los contenidos de enseñanza, técnicas de enseñanza; centros de estudio y formación que iniciaba en la casa para continuar en el *telpochcalli*, *calmécac*, *ichpuehcalli* y *cuicacalli*.

De acuerdo con su impartición, fueron dos las identidades particulares que tuvieron bajo su cargo la educación en el pueblo mexicana: la familiar y la estatal. Identificamos que ambas privilegiaron el concepto de la cultura y su relación con la educación, como delinea Larroyo¹⁵ al emplear una visión axiológica, tener fines educativos, y recurrir a técnicas de enseñanza de una didáctica especial, como resultado de la formación de los sujetos en una metodología específica y pertinente a las edades, niveles y contenidos de enseñanza, lo que en este caso fue unificado a partir de una formación guerrera, sacerdotal y administrativa.

De acuerdo con Matos,¹⁶ los primeros años el niño los pasaba con sus padres, a quienes ayudaba en las labores del hogar. Estos los aconsejaban conforme a su sexo, y son conocidas las palabras que se les dirigían como refiere León-Portilla,¹⁷ mediante exhortaciones morales extraídas del *Huehuetlaltolli* (palabra antigua).

El designio del centro escolar al que el joven iría no dependía totalmente de su posición social, sino que iniciaba desde el nacimiento y bautismo, donde una vez acontecido el primero, de inmediato se procedía a lavar a la criatura mientras se le dirigían palabras haciéndole ver que el agua quitaba

formó del verbo *educere*, compuesto de *ex*, a fuera, y *ducere*, llevar, conducir. Originariamente tuvo el término *educación* el significado de cuidar, criar, hacer crecer. Véase a Larroyo, F. (1959a).

15 Larroyo, *op. cit.*, p. 59.

16 Matos, *op. cit.*, p. 149.

17 León-Portilla, Miguel, *Huehuetlaltolli. Testimonios de la antigua palabra*, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 90, 106.

la suciedad y –entre otras cosas– que había sido engendrado por la acción de los dioses supremos que habitaban el treceavo cielo: “fuiste formado en el lugar donde están el gran dios y la gran diosa, que es sobre los cielos, formoos y os crió vuestra madre y vuestro padre que se llama Ometecutli y Omecihuatl”, según Matos.¹⁸

Agrega el autor que el segundo –el bautismo– iniciaba cuando para saber el destino del recién nacido se acudía al *tonalpouhque*, sacerdote especializado en leer el *Tonalámatl* o códice que contenía la cuenta de los días. Debía saber la hora del parto, si fue en la noche o fue en el día, para ver si la tendencia le era favorable o no, pues ello influía si se trataba de un día afortunado o por el contrario, un mal día, todo lo cual se comunicaba a los padres. El *tonalpouhque* señalaba el día en que se haría el bautismo; por sus servicios recibía mantas, comida y bebida.

Continúa el arqueólogo con lo que Sahagún llama “bautizo”. En esta ceremonia se reafirmaba en el varón el carácter guerrero y se le ofrendaba un pequeño escudo, un arco y cuatro flechas; en tanto que a la niña se le entregaban enseres para el telar y estaba acompañado del lavado de las partes del cuerpo; el agua que se le echaba era para que reverdeciera a manera de planta.

Vela¹⁹ expone que una vez concluido el lavatorio de la criatura se procedía a ponerle nombre. Este generalmente se escogía de algún antepasado notable, pues se consideraba que con el nombre venían algunas virtudes. Se le asignaba entonces aquel que había resultado, se pronunciaba en voz alta y se dirigía al menor con él. Después entraban a la casa otros niños –que representaban guerreros– a tomar la comida que estaba lista para que la “robaran”. A esta comida se le conocía como “el ombligo del niño”, y tomándola salían

¹⁸ Matos, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹ Vela, 2017, *op. cit.*, p. 39.

huyendo al punto que gritaban el nombre del niño y lo conminaban a ir al campo de batalla. Para concluir se ofrecía una comida a los asistentes y era una de las ocasiones en que los viejos tenían oportunidad de ingerir pulque.

En casa los niños eran instruidos por sus padres. En el Códice *Mendoza* vemos cómo la madre enseña a la hija el manejo del telar y el joven aprende diversas labores, las cuales no estaban exentas de castigos para quienes no cumplían con sus obligaciones. Uno de ellos era pegarles con varas o picarlos con púas de maguey, quemar chiles y poner al niño sobre el humo como se aprecia en la foja 60r., del mencionado códice.

Llegado el momento, los padres entregaban a su hijo a cualquiera de las dos escuelas: el calmécac o el *telpochcalli*, y al hacerlo, le decían palabras de consejo para que supiera los trabajos y las enseñanzas que recibiría; según López y López;²⁰ era un compromiso religioso adquirido en sus primeros días de nacido, cuando los padres lo llevaron a ofrecer como servidor de los sacerdotes. El incumplimiento de la presentación ponía al niño en riesgo mortal, por falta de la protección del dios del templo. Y tras la ceremonia, los padres dejaban como prenda un objeto que creían recipiente anímico del niño en tanto llegaba la edad de servicio.

Las fuentes documentales señalan que, por lo regular, los macehuales eran internados en el *telpochcalli* entre los cinco y los ocho años, aunque los nobles iban al calmécac más tardíamente, después de haber estado a cargo de los *ayos*, y tanto varones como mujeres, permanecían en la escuela hasta el momento del matrimonio, según Escalante.²¹

Los templos-escuelas, *telpochcalli*, *calmécac*, *ichpuchcalli* y *cwicacalli*, eran instituciones públicas a las cuales debían

²⁰ Alfredo López y Leonardo López, *El pasado indígena*, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 225.

²¹ Pablo Escalante, “La etapa indígena”, en *La educación en México*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 13-35.

asistir obligatoriamente todos los niños de edad apropiada. Existían en cada *calpulli* y eran dirigidos por el *mexícatl tehuatzin*, quien además fijaba el contenido religioso de la enseñanza, señalan López y López ;²² es decir, estaba bajo la dirección del Estado cuyos centros escolares tenían su propia manutención.

El Estado mexica se empeñó en garantizar la oferta educativa a la población por medio de una red de construcción de centros de estudio en el territorio central del imperio, por ello no es casualidad observar que fue Itzcóatl el iniciador de este proyecto renovador, bajo el consejo de Tlacaélel, al construir escuelas al igual que su sucesor Ilhuicamina, como menciona Vela,²³ lo cual se utilizó para la profesionalización de su ejército al crear un *telpochcalli* en cada *calpulli*, y resultó en cambios en la jerarquía militar y en la posición social mexica al tener como eje la guerra.

Es así como la escuela no sólo se convirtió en el medio de preservación de las clases dominantes en una sociedad dividida en nobles y plebeyos. A pesar de que su entrada era a edades distintas, muestra que todo hombre era sacerdote durante un largo periodo de su vida hasta su integración social definitiva; lo que nos señala, que a través de la guerra, sin importar el linaje, podía acceder a otro estrato social de acuerdo a las capacidades personales y a las destrezas en el campo de batalla que así lo probaran.

Consideraciones finales

En la derrota de Maxtla (señor de Azcapotzalco) en 1428, a manos de Netzahualcóyotl (Texcoco), Totoquihuatzin e Itz-

²² López y López, *op. cit.*, p. 226.

²³ Enrique Vela, “Los tlatoanis mexicas. La construcción de un imperio”, en *Revista Arqueología Mexicana*, Edición Especial, núm. 40, diciembre, 2011, p. 38.

coatl (Tlacopan), Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaélel (México-Tenochtitlan), tuvo origen la creación y consolidación de un sistema educativo en la cultura mexicana que perduró hasta la conquista española en 1521. También fue el establecimiento del linaje mexicana-culhua en la dinastía del soberano que inicia con Itzcóatl, de la cual los próximos gobernantes serán siempre familiares como relata Soustelle;²⁴ y del propio Tlacaélel: su hijo continuará como *cihuacóatl* hasta la entrega de la ciudad a Cortés, el 13 de agosto de 1521, en manos precisamente de su nieto Tlacotzin, que luego fue bautizado con el nombre de don Juan Velázquez.

De acuerdo con el modo de producción tributario que conceptualiza Bartra,²⁵ la sociedad mexicana empleó la fuerza productiva del trabajo humano a través de los medios de producción, lo que dio como resultado una superexplotación mediante el uso de varios aparatos del Estado, como el escolar, cuando asume la responsabilidad de cumplir la realidad e ideal educativos por medio de los valores y agencias de la vida educativa del sujeto sostenido en un sistema, que tiene como meta un modelo de vida que ha de alcanzarse a partir de una educación intencionada, misma que Brom²⁶ sitúa entre los mexicanos, cuyo “ideal educativo” proclamado por los sabios, era “el hombre maduro, de corazón firme como la piedra, corazón resistente como el tronco de un árbol; y rostro sabio”. La voluntad del cumplimiento de este “corazón fuerte y rostro sabio”, tuvo un impacto en todas las esferas de la vida, lo que manifiesta las facultades que tenía el Estado hacia la formación de sus ciudadanos y en el que la vida educativa, según Barreiro y Terrón,²⁷ represen-

²⁴ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, pp. 95-98.

²⁵ Bartra, 1969, p. 128

²⁶ Juan Brom, *Esbozo de historia de México*, Grijalbo, México, 1998, p. 44.

²⁷ Herminio Barreiro y Aída Terrón, *La institución escolar, una creación del Estado moderno*, FIES y MEC, México, 2006.

taba el medio para el desarrollo del progreso cultural de la comunidad misma; como se advierte tanto en el hogar como en los templos-escuela.

Es por esto que Larroyo²⁸ expone que, si bien son los maestros los encargados de hacer patente el proceso formativo que vivencia el sujeto que aprende, los *temachtiani* y *tlamatinime* de los centros educativos mexicas no sólo tenían como propósito elevar la individualidad del sujeto a la personalidad, sino también constituir la totalidad de los estados de un hombre y su concreta manera de ser, siempre y cuando el sujeto se pusiera al servicio de la comunidad cultural y empleara sus fuerzas para bien de ella, en una cultura de la guerra y en cumplimiento con sus designios personales y colectivos como pueblo del Sol, es decir, los fines concretos de la enseñanza estaban delimitados por el ideal educativo, aun cuando el verdadero aprendizaje fuera el que se lleva en la vida, y las acciones en su propio bien y el de la colectividad.

Bibliografía

- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967.
- _____*La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, 4, México, 1974, pp. 97-141.
- Barreiro, Herminio, y Terrón, Aída, *La institución escolar, una creación del Estado moderno*. FIES y MEC, México, 2006.
- Bartra, R. *El modo de producción asiático*, Ediciones Era, México, 1969.
- Brom, Juan, *Esbozo de historia de México*, Grijalbo, México, 1998.
- Códice Mendoza*, Ed. James Cooper Clark, Waterloo and sons, London, 1938.
- Escalante, Pablo, “La etapa indígena”, en *La educación en Mé-*

²⁸ Larroyo, *op. cit.*, pp. 243-244.

- xico, El Colegio de México, México, 2010, pp. 13-35.
- Godelier, Maurice, Marx, Karl, *et al*, *Sobre el modo de producción asiático*, : Ediciones Martínez Roca, España, 1969.
- Gramsci, Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1986.
- Larroyo, Francisco, *La ciencia de la educación*, Porrúa, México, 1959.
- León-Portilla, Miguel, *Huehuetlaltolli. Testimonios de la antigua palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- _____ *Los antiguos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- López, Alfredo. y López, Leonardo, *El pasado indígena*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Marx, Karl, *El capital 1. Crítica de la economía política*, t. I, Siglo XXI, México, 1978.
- Matos, Eduardo, *Tenochtitlan*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2006.
- Palerm, Ángel, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, Edicol, México, 1976.
- Ponce, Aníbal, *Educación y lucha de clases*, Ediciones Quinto Sol, México, 2014.
- Romero, José, “Acumulación de bienes y riqueza entre los mexicas: una aproximación”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, pp. 257-264 .
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- Vela, Enrique, “Los tlatoanis mexicas. La construcción de un imperio”, en *Revista Arqueología Mexicana*, Edición Especial, núm. 40, diciembre, 2011.
- _____ “Aztecas. Cultura y vida cotidiana”, en *Revista Arqueología Mexicana*, Edición Especial, núm. 17, agosto 2017.

DE PROMESAS Y PROEZAS: MUJERES EN EL NUEVO MUNDO

Norma Angélica Juárez Salomo

La historia oficial del descubrimiento del Nuevo Mundo se ha contado sobre todo a través de personajes masculinos, los descubridores, los conquistadores, los guerreros, los reyes... y si acaso se menciona una figura femenina, es la que cedió sus joyas, la amante, la traicionera o la mujer de la vida galante. Personajes que han pasado de boca en boca como parte de un imaginario limitado y en muchas ocasiones poco informado.

Ante el olvido y las historias desvirtuadas, el presente trabajo propone reflexionar sobre aquellos personajes femeninos que tuvieron un papel preponderante en la conformación de la sociedad naciente de la época de la Conquista. No se trata de juzgar o justificar las acciones de las mujeres en cuestión, pues en estos casos las escalas de valores son poco firmes y hasta controversiales, sin embargo, evocar y compartir algunos acontecimientos que matizaron la memoria histórica, ayuda a comprender las condiciones en las que se realizó el encuentro entre culturas y a reflexionar sobre vidas resilientes que ameritan agregar un “ellas”.

En este escrito se busca recordar sobre todo el paso de mujeres tal vez criticadas, posiblemente señaladas o combatidas, e incluso injustamente ignoradas, pero que formaron parte de las voces de españolas e indígenas que, en un encuentro anacrónico, contribuyeron al innegable proceso de transformación, comprendiendo que las mujeres son diversas, con existencias plurales y circunstancias que perfilan sus acciones y elecciones en una suerte de historia individual a la vez que compartida, compleja y contradictoria, pero representativa de

una época que se explica a través de ellas mismas entre proezas y promesas.

Al respecto de las omisiones narrativas en momentos cruciales de la vida, Scott¹ menciona que conceptualizar y escribir historias de las mujeres no termina con el problema de la invisibilidad, sino que marca el inicio para una mayor reflexión teórica y metodológica. Esta propuesta de reflexión va más allá de un acto de justicia reivindicadora, se trata de un ejercicio que permita la “escucha histórica” de mujeres españolas e indígenas que atestiguaron y marcaron el proceso de conquista desde una mirada femenina.

Mujeres españolas como María de Toledo, nuera de Cristóbal Colón y virreina de las Indias Occidentales, Beatriz de la Cueva en Guatemala o María de Estrada, quien participó en la expedición de Hernán Cortés, tuvieron una destacada presencia. Las mujeres indígenas como Doña Marina, la Malinche; Doña Luisa Xicotecate de Tlaxcala (o Anayansi), sólo por mencionar algunos nombres, son ejemplo de presencia femenina y, finalmente, recuperar la historia de las mujeres religiosas que amalgamaron las visiones, como Catalina Bustamante e Inés Catillet, quienes fungieron como portadoras del evangelio y promotoras de formación, incluyendo a niñas indígenas.

Un nuevo continente. Un nuevo inicio

Como es bien sabido, América fue una fantasía, una utopía e incluso una esperanza de encontrar mejores condiciones económicas para los colonizadores españoles, transformándose en una realidad inesperada al encontrarse un nuevo

¹ Joan Scott, “El problema de la invisibilidad”, en Carmen Ramos Escandón, (comp.), *Género e historia, la historiografía sobre la mujer*, Instituto Mora, México, 1992.

continente. En el camino muchos de los viajeros perdieron la vida, tanto en las expediciones como en los viajes regulares posteriores. En circunstancias extraordinarias viajaban una gran diversidad de españoles que salieron de sus tierras por múltiples razones, en busca de un sueño o mejores condiciones de subsistencia, buscando una vida en lo desconocido.

Al igual que los hombres, un creciente número de mujeres se unió a las primeras expediciones. Según el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, en 1502 llegaron las primeras españolas a América, en la expedición que hizo fray Nicolás de Ovando en La Española (actuales República Dominicana y Haití), incluso, algunos historiadores afirman que Cristóbal Colón, desde el Descubrimiento (1492), vino con varias mujeres en sus navíos.² Lo cierto es que esta información se encuentra en lo que Eloísa Gómez-Lucena refiere como la “crónica del olvido”, que escasamente menciona mujeres en la conquista y evangelización que, algunas por deber y otras por necesidad e incluso por amor, acompañaron a “sus hombres”.³

A lo largo de los años, la presencia de la mujer española en América se incrementó de modo gradual, pero acelerado, hasta llegar a equilibrarse con la población masculina. En 1540 la población femenina representaba un diez por ciento de los habitantes, y de 1540 a 1575 ya constituían un veintitrés por ciento. “En el último cuarto de siglo el porcentaje de la mujer aumentaría considerablemente, en unas proporciones, que junto a las anteriores circunstancias, mayor mortalidad masculina, se iría acercando a un pronto equilibrio con la del hombre”.⁴

² Roberto Villalobos, “Mujeres que destacaron en la conquista y colonización de América”, en *Las primeras europeas que arribaron al Nuevo Mundo cumplieron roles importantes*, Prensa Libre, 2016.

³ Eloísa Gómez-Lucena, *El verdadero papel de las mujeres en la conquista de América*, España, 2013.

⁴ Rosario Rubio de, “La mujer en la conquista de América”, en *Coloquios Históricos de Extremadura*, II, España, 2007.

Comparado con el estilo de vida europeo, el mundo recién descubierto era inhóspito, complejo, y la sociedad no contaba con una organización ni las comodidades urbanas del Viejo Continente. Ante estas circunstancias, como lo enuncia Roberto Villalobos,⁵ las mujeres tuvieron que adaptarse y aprender a ser “mandonas” para hacerse respetar, contrario a las formas sociales prevalecientes en la España del siglo XVI. Aun cuando en su mayoría las recién llegadas se mantuvieron en un segundo plano, sus funciones se incrementaron notablemente al estar al cuidado del hogar y los hijos, pero también en la representación social del marido cuando este se ausentaba, así como organizar la faena de la casa y ordenar a los criados. De hecho, al fallecer los esposos, las viudas quedaban como propietarias de la encomienda y con las obligaciones de cobrar tributos, hacer trabajar a los indígenas y adoctrinarlos. Aún más, las amas de llaves y familiares de los curas sumaban a sus responsabilidades que la vivienda fuera “un modelo para los indígenas”.

Como es posible imaginar, no todas las mujeres tuvieron la misma suerte y muchas de ellas no lograron la mejora en la vida tan anhelada. Muchas desempeñaron oficios como cocineras, tejedoras, vendedoras y, según el historiador chileno Luis Vitale, algunas, ante la necesidad, se dedicaron a la prostitución.

Al encuentro

Una mención ineludible sobre la mujer española en la conquista es para Isabel I, la Católica, Reina de Castilla y consorte de Aragón, una mujer obsesionada por llevar la fe a los gentiles a través de la evangelización y el establecimiento de un modelo de familia cristiana. Debido en gran parte al apoyo

⁵ Villalobos, *op. cit.*

de la misión de Cristóbal Colón, se realizó el descubrimiento de América. Muchas son las versiones y críticas alrededor de este evento, sin embargo, a juzgar por los hechos, es evidente que sus acciones contribuyeron de forma importante a que los terrenos españoles se viesan ampliados en gran medida, obteniendo la soberanía sobre todas las tierras descubiertas, acontecimiento que tendría gran relevancia en el surgimiento de la sociedad naciente.

Las primeras mujeres se asentaron en Santo Domingo, posteriormente se trasladaron a Cuba y México, en busca de nuevos horizontes y mejor clima. De ahí se extendieron hacia otras direcciones como Guatemala y el resto de Centroamérica. “La gran cantidad de conquistadores y el escaso número de castellanas motivó un enorme grado de mestizaje; muchas de estas mestizas de primera generación figuraron como ‘españolas’ en Perú y Quito”, tal como lo refiere la investigadora Carmen Pumar Martínez (1988) en su libro *Españolas en Indias: mujeres soldado, adelantadas y gobernadoras*. De acuerdo con la autora, el primer contingente importante de féminas que arribó a Guatemala lo hizo con Beatriz de la Cueva, segunda esposa del adelantado Pedro de Alvarado. Según las crónicas de la época, llegó acompañada de “20 doncellas para casar”.

En el horizonte de mujeres españolas que intervinieron determinadamente en la historia de la conquista, caben menciones como la de Inés Suárez, compañera de Pedro de Valdivia, quien estaba casado en España. En 1537 se embarcó y participó en las batallas en Chile. En 1549, ella se casó con Rodrigo de Quiroga, afamado conquistador que llegó a ser gobernador, extendiendo a su mujer el título de gobernadora.⁶

Otra historia relacionada es la de María Estrada, soldadera española, quien participó en la conquista de México y fue

⁶ Isabel Allende, *Inés del alma mía*, Random House Mondadori, Santiago de Chile, 2009.

conocida por haber atestiguado la denominada Noche Triste, y la batalla de Otumba. Contrajo matrimonio y fue una de las pocas mujeres españolas recordadas por haber tomado parte en la conquista de América.⁷ Aldonza Villalobos asumió el mandato de la isla Margarita (actual Caribe venezolano), próspera isla de la colonia debido a la explotación de perlas.⁸ Doña Beatriz de la Cueva, esposa del renombrado conquistador Pedro de Alvarado, el Adelantado, llegó a Guatemala en 1539 y, al enviudar, fue nombrada gobernadora, cargo que aceptó de buen agrado, firmando la toma de posesión como “la sin ventura doña Beatriz”, convirtiéndose en una de las pocas mujeres con ese cargo en la América colonial.⁹

Doña María Álvarez de Toledo y Rojas, casada con Diego Colón en 1509, fue la primera virreina y la primera gobernadora que hubo en América.¹⁰ El cronista Fernández de Oviedo en 1532 cuenta que, desde las primeras expediciones viajó la virreina y, con ella, “algunas dueñas e doncellas hijasdalgo [...] eran mozas (que) se casaron en esta ciudad y en la isla con personas principales e hombres ricos de los que acá estaban, porque en la verdad había mucho falta de tales mujeres de Castilla”. Entre ellas, las hermanas Juárez, hijas de Juan Juárez, a quienes el cronista consideraba “bonicas”. Una de ellas, Catalina, se casó con Hernán Cortés. También venían en esa embarcación María de Cuéllar, quien contrajo nupcias con Diego Velásquez, conquistador de Cuba.¹¹ “La Corona española estimuló la emigración familiar para evitar que los conquistadores se mezclaran con las nativas, para mantener la

⁷ Carmen Pumar, *Españolas en Indias. Mujeres soldado, adelantadas y gobernadoras*, Anaya, España, 1988.

⁸ Rubio, *op. cit.*,

⁹ Eloísa Gómez-Lucena, *El verdadero papel de las mujeres en la conquista de América*. España, 2013.

¹⁰ Fernando Tola de Habich, *María de Toledo: La primera virreina de las Indias*, Factoría Ediciones, México, 2016.

¹¹ G. Fernández, A. Rodríguez, *et al.*, *Sumario de la Historia Natural de las Indias*, Cátedra. Letras Hispánicas, España, 2016.

pureza de sangre y la garantía de una continuidad cultural”.¹²

María Vázquez refiere que las mujeres que arribaron a las tierras recién descubiertas pertenecían a todos los estratos sociales “hidalgas, soldaderas, amas de casa y hasta sirvientas negras, esclavas o libres, e incluso, delincuentes. Por supuesto, también había parientes o criadas de los conquistadores, así como viudas y solteras que preferían probar fortuna en América” tal fue el caso que en 1539, ante el creciente número de mujeres, se reservaron las licencias otorgadas a las solteras.

La vida se transforma

La lista de las mujeres indígenas que tuvieron un papel preponderante en la época de la conquista y la evangelización es menos numerosa en los libros, en mucho porque los cronistas narraron la conveniente historia, en una versión de “vencedores”. No obstante, es claro que los destinos se entretrejen y los elementos se combinan para contar historias cruzadas, compartiendo la tercera mirada, la del mestizaje. Aun con todo, es importante hacer referencias puntuales para entender las implicaciones del encuentro entre culturas.

Como es de imaginarse, la presencia femenina en la conquista no fue exclusiva de la mujer española. También las indígenas tuvieron una participación activa que es de justicia señalar. En muchas ocasiones decisivas para la permanencia y supervivencia de los españoles, motivadas principalmente por amor y devoción a alguno de ellos, no dudando en tales casos en ir en contra de los suyos.¹³

¹² Ángeles Vázquez, “La Mujer en la Colonia”, en *Centro Virtual Cervantes*, 2009.

¹³ Rubio, *op. cit.*

La referencia histórica obligada es la de La Malinche, indígena plurilingüe de origen noble que, a la llegada de los conquistadores fue bautizada como Marina, mujer que fungiera como intérprete de las lenguas habladas en la zona, factor decisivo en el éxito de la conquista de México. Doña Malinche pasó a la historia con el estigma de su amor hacia Hernán Cortés y un descontextualizado juicio que la señala como “traidora” de su pueblo. Otro caso similar fue el de la india Fulvia, quien salva la vida de Vasco Núñez de Balboa y lo alerta de una poderosa conspiración para “acabar con los invasores”.¹⁴

Tecuelhuetzin, bautizada con el nombre de Doña María Luisa Xicoténcatl, fue otra noble indígena de gran relevancia, pues fue compañera de campaña de Pedro de Alvarado, madre de los dos únicos hijos del conquistador.¹⁵ En Colombia, Anayansi, la “dulce indiecita” que según se cuenta fue el gran amor de Balboa; hija del cacique amigo Chimú, quien se la entregó en prueba y refrendo de leal amistad y cuyas buenas relaciones en la zona le supuso a Balboa ayuda importante para su descubrimiento del Pacífico.¹⁶

En este abanico apresurado de recuerdos cabe también mencionar, entre tantas, aquellas mujeres indígenas de Santa Marta que acompañaron a Jiménez de Quesada por el río Magdalena y aquellas otras que acompañaron a Sebastián de Belalcázar desde Quito, como intérpretes, confidentes e incluso como valerosos soldados. Otra sería Inés Yupanqui Huaylas, llamada también Inés Huaylas Ñusta, influyente y activa compañera del viejo Pizarro.¹⁷

Finalmente, y como claro ejemplo de las historias cruzadas, las de mujeres religiosas, quienes fungieron como portadoras del evangelio y promotoras de formación para las

14 Rubio, *ibídem*.

15 Alvarado, *op. cit.*

16 Ocampo, *op. cit.*

17 Ocampo, *op. cit.*

niñas indígenas. Personajes como Catalina Bustamante, la primera educadora de América, quien dirigía un colegio de niñas indígenas y mestizas en Texcoco, donde las niñas eran entregadas desde muy jóvenes a los caciques para formar alianzas, y a la llegada de los españoles, seguían siendo entregadas como dádivas; la mujer era una moneda de trueque, cosificada.¹⁸ Al recibir educación, las mujeres se resistían a esas prácticas, aunque cabe mencionar que quedaban entre dos mundos, aún no asimilaban el mundo europeo, pero el mundo indígena ya no las representaba. Surgía un proceso de aculturación. Bajo esta visión, las mujeres indígenas de élite no sólo tuvieron que abrirse espacio en la sociedad y luchar contra su condición sexual, perdiendo el control de su cargo y autonomía en muchos casos.

Las mujeres indígenas eran educadas por personas muy cultas como la monja Inés Castillet. El convento era un refugio extraordinario para las mujeres quienes se dedicaban no sólo a la adoración, sino también a la administración. Los roles femeninos de “capullanas”, “señoras” o “cacicas” de sus territorios, jefas étnicas descendientes de la diosa madre ancestral que las legitimaba en sus cargos de poder, les permitió ordenar, mandar y organizar a la población indígena que las respetaba y quedaba bajo su mandato.

Reflexión final

Comprender el enorme efecto transformador que el Nuevo Mundo tuvo gracias a las mujeres de la época, españolas e indígenas, es un reto seductor. Visualizar su llegada, el trastocamiento de sus costumbres y tradiciones e incluso la forma de comunicación de sus hallazgos, así como las informaciones emergentes en torno a su vida, se resumieron

¹⁸ Gómez-Lucena, *op. cit.*

rudimentariamente en epístolas y crónicas que mantuvieron la memoria de los hechos, con todas las salvedades que esto puede implicar.

Un detonador de resiliencia, a juzgar por los escritos consultados, era la viudez. Los desafíos de la vida conducían a las mujeres a asumir roles de conquistadora o soldadera, de cultivadora de paños o en las labores del campo, e incluso las conducían a la prostitución como en La Barrica, en Potosí, donde los Virreyes legislaban hasta la forma de vestir de las mujeres, debían portar traje rayado, mantón amarillo y un adorno rojo para distinguirlas. Incluso había conceptos para referirse a ellas según su situación como meretriz, mantenida, amancebada o barragana, o enamorada¹⁹

Las mujeres españolas de élite, hicieron acopio de carácter e ingenio para adaptarse, resistir y negociar, colocándose en la “mejor situación” posible y conservar sus privilegios. En el caso de las mujeres indígenas, fue un caso similar, pero además tuvieron que comprender el nuevo juego de leyes y normas impuestas por la Corona. Para ello, aprendieron a leer y a escribir en lengua castellana, porque solo de esta manera podían reclamar sus posesiones y defender sus derechos legales.²⁰

¹⁹ Pumar, *op. cit.*; Vázquez, *op. cit.*; Gómez-Lucerna, *op. cit.*

²⁰ Pumar, *op. cit.*

Bibliografía

- Allende, Isabel, *Inés del alma mía*. Random House Mondadori, Santiago de Chile. 2009.
- Alvarado, Alicia, *El Impacto de la conquista en las estructuras de poder femenino en la costa norte de Perú durante los siglos XVI y XVII*, Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide, España.
- Fernández G., Rodríguez A., et al., *Sumario de la Historia Natural de las Indias*, Cátedra. Letras Hispánicas, España, 2016.
- Goic, Cedomil, *Poesía del descubrimiento de América*, Biblioteca Virtual Universal, 2010.
- Gómez-Lucena, Eloísa, *El verdadero papel de las mujeres en la conquista de América*, España, 2013.
- Ocampo López, Javier, *Mitos, leyendas y relatos colombianos*, Plaza and Janes, Editores Colombianos, Colombia, 2016.
- O'Sullivan-Beare, Nancy, *Las mujeres de los conquistadores*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid, 1956.
- Pumar Martínez, Carmen, *Españolas en Indias. Mujeres soldado, adelantadas y gobernadoras*, Anaya, España, 1988.
- Rubio de, Rosario, “La mujer en la conquista de América”, en *Coloquios Históricos de Extremadura*, II, España, 2007.
- Scott, Joan, “El problema de la invisibilidad”, en Carmen Ramos Escandón, (comp.), *Género e historia, la historiografía sobre la mujer*, Instituto Mora, México, 1992, pp. 38-66.
- Tola de Habich, Fernando, *María de Toledo: La primera Virreina de las Indias*, Factoría Ediciones, México, 2016.
- Vázquez, M. Ángeles, “La Mujer en la Colonia”, en *Centro Virtual Cervantes*, 2009.
- Villalobos, Roberto, “Mujeres que destacaron en la conquista y colonización de América”, en *Prensa Libre*, 2016.
- Vitale, L. *Historia Comparada de los Pueblos de América Latina. Tomo 1. Pueblos Originarios y colonia*. Ed. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic" Chile. 1997.

EL DESTINO PROMETIDO: UNA BREVE RESEÑA DEL PAPEL DE LA NUEVA ESPAÑA EN LA CONQUISTA DE LAS ISLAS FILIPINAS, Y REFLEXIONES EN TORNO

José Antonio Gómez Carranza

La llegada española al Océano Pacífico en el siglo xvi y la posterior conexión comercial que tendrían Asia y América merecen ser catalogados como temas clave en la edad moderna. El motivo es muy sencillo, debido a este proceso el mundo pudo extender y culminar con una primera etapa de globalización temprana,¹ Además esta ruta fue el escalón que durante varias décadas buscó superar la Corona española, para ampliar sus dominios y consolidar el lucrativo comercio con Asia que los había motivado inicialmente a financiar los viajes de Colón en 1492. La Corona española sabía que este comercio resultaba rentable debido a la información sobre la inmersión portuguesa en África y el Sureste asiático a partir del siglo xv. Finalmente, tanto Portugal como España conformaron juntos una ruta circular que le daba por primera vez en la historia la vuelta entera al mundo, o mundialización ibérica,² parte inaugural de un orbe que a poco comenzó a integrarse en dinámicas de dominaciones globales, simbiosis cultural, movilización de personas e ideas, mestizajes étnicos y comercio entre naciones.

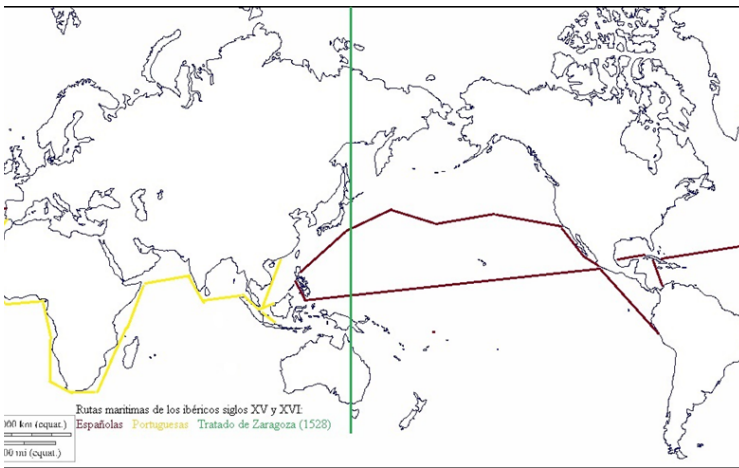
El proceso de ligazón económica entre Asia y América no se entendería sin el papel fundamental que desempeñó la Nueva España como zona clave, en cuanto a lo marítimo y

¹ Bernd Hausberger, *Historia mínima de la globalización temprana*, El Colegio de México, México, 2018.

² Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

militar, para la consecución de la conquista de las Filipinas y sobre todo el descubrimiento del viaje de regreso a América o tornaviaje, mismo que posteriormente consolidaría la ruta comercial del Galeón de Manila, durante aproximadamente 250 años y de un arraigo valioso para la vida política, económica, social y cultural de la Nueva España (figura 1).

Figura 1. Rutas marítimas de finales del siglo xv y principios del siglo xvi



Fuente: José Antonio Gómez Carranza.

¿Qué tan importante fue como detonante la Nueva España para el proceso de globalización temprana? ¿Qué detonante tan importante fue la globalización temprana enfocada en el contacto con Asia para la visibilidad de nuevos procesos en la Nueva España?

Para dar una suerte de respuestas generales se tratarán de explicar brevemente algunos aspectos que ejemplifican procesos ligados tanto a la globalización temprana como a la historia novohispana. Este trabajo busca ser una guía de referencias y subtemas que se vislumbran a partir de la conexión Asia-América. El primer apartado tiene como objetivo analizar antece-

dentes que motivaron al establecimiento español en Filipinas y el papel que la Nueva España tuvo en esta situación.

La expansión española al continente asiático formaba parte de la agenda de exploraciones planteada por la Corona desde el siglo xv; el avance se detuvo algunas décadas por la colonización de América. Todo esto cambió a partir del año de 1513, cuando Núñez de Balboa descubrió la Mar del Sur (como él la bautizó), u océano Pacífico.

Las primeras expediciones se encargaron de dilucidar de mejor forma los lugares a los que conducía la Mar del Sur y buscar beneficios para la Corona española con estos nuevos descubrimientos, el caso más visible fue el de Magallanes-Elcano, considerada una de las expediciones clave en la historia, al darle la vuelta al mundo por primera vez de 1519 a 1522.³

El Tratado de Tordesillas, firmado en 1494, que legitimaba la colonización española y portuguesa de lo hasta ese momento explorado, dio pie a un recelo y protección del radio de conquista por parte de los portugueses en contra de los españoles y viceversa. Las Molucas, en el sureste asiático, fue un territorio que no definió su posesión sino hasta el Tratado de Zaragoza en 1528, por lo que estas islas suscitaron batallas libradas desde los círculos intelectuales y militares, por su dominio, además de despertar un eventual interés de la expansión ibérica hacia aquella zona. Los tratados mencionados no les darían posibilidad a los españoles de poder volver por Asia con dirección a Europa, por lo que la gran ambición de décadas posteriores sería la de encontrar una forma de regreso de Asia a América. Intentos como el de Elcano-Loaisa (1525-1534), Álvaro Saavedra (1527-1534) y Rui Villalobos (1542-1546) formarían parte de los grandes fracasos de búsqueda del retorno, sin embargo, dichas expediciones dotaron de ex-

³ Rafael Bernal, *El Gran Océano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

perencia a los marineros españoles que lograron sobrevivir y que más tarde fungirían como artífices del descubrimiento del tornaviaje a América. Las expediciones de Saavedra y Villalobos tienen además relevancia porque fueron comandadas desde la Nueva España, aunado a que cada una de ellas tuvo intervención de personajes importantes en la vida política de la colonia como Hernán Cortés o el virrey Antonio de Mendoza.⁴ Se entiende que las élites políticas priorizaban seguir explorando la Mar del Sur por las amplias ganancias que se podrían obtener llegando a la especiería o a territorios que pudieran ser explotables.

El objetivo del viaje de retorno a América se detuvo por varios años, sin embargo, la ambición por Asia no desapareció de la Corona, la cual ordenó al virrey Luis de Velasco, en 1559, encabezar una nueva expedición en búsqueda de la ruta y el establecimiento en alguna isla donde no estuvieran asentados los portugueses. Esta expedición corrió a cargo de Miguel López de Legazpi, soldado veterano quien se vio rodeado de gente experimentada por los viajes previos. El más destacado de estos personajes fue Andrés de Urdaneta, marinero que participó durante la expedición de Elcano–Loaisa, en 1525, hacia las Molucas. Vivieron alrededor de nueve años en aquellos territorios donde: “adquirió, del fracaso de los intentos de retornar a América por el Pacífico y de su trato con navegantes asiáticos, conocimientos sobre el clima y la navegación local que resultarán cruciales para el tornaviaje de 1565”.⁵ Se convierte en fraile, reside en la ciudad de México, ahí recibe la petición para participar en el viaje, y accede.⁶

Los preparativos de la expedición finalizaron en el año de 1564, zarpando desde el Puerto de Navidad, actualmente en

⁴ Gruzinski, *op. cit.*

⁵ José de Miguel Bosch, “Andrés Urdaneta y el tornaviaje”, en *Euskonews*, núm. 211, mayo, 2003, pp. 23-30.

⁶ AGI, México, 19, 23.

el estado de Jalisco; pese a los constantes fracasos el viaje recibía luz verde. Dolores Folch menciona que había tres razones que se consideran muy válidas sobre los motivos de la Corona para un repetido intento: el mejor conocimiento de vientos y corrientes del Pacífico de los españoles, la importancia que se le dio a una posible conquista de China y la fluctuación de los precios de la pimienta y especias que los portugueses llevaban a Europa.⁷

La expedición zarpó con dos naos, un patache y una fragata; con un total de 150 marinos, 200 soldados y cinco religiosos, a las órdenes de Legazpi.⁸ La tripulación se estableció en la isla de Cebú, dentro del archipiélago de las Filipinas, en 1565, de donde partiría el navío comandado por Felipe de Salcedo y direccionado por Urdaneta, a inicios del mes junio de 1565, para llegar el 8 de octubre al puerto de Acapulco.

La ruta del tornaviaje que trazó Urdaneta consistió en navegar hasta el estrecho de San Bernardino, de ahí direccionar la nave al sureste hasta llegar a las costas del sur japonés y con ello tomar la corriente marina Kuro Sivo que los llevaría, junto con los vientos de la temporada en que zarpaban, directamente al este, para llegar a las costas americanas de California. Todo se reduciría a ir bordeando el Pacífico hasta llegar al puerto de Acapulco. Para entender mejor el tornaviaje se ha anexado un mapa ilustrativo (figura 2).

⁷ D. Folch, F. Zialcita, Qi H., *et al.*, *Los orígenes de la globalización: el Galeón de Manila*, Biblioteca Miguel Cervantes de Shanghái, China, 2013.

⁸ Gruzinski, *op. cit.*; Cruz, Francisco, *La Nao de China*, Cal y Arena, México, 1962.

Figura 2. Tornaviaje de Urdaneta



Fuente: José Antonio Gómez Carranza.

Por su parte, la expedición de Legazpi tomó la ciudad de Manila en 1570, una articulación importante a partir de ese momento, ya que con el establecimiento de los españoles en esta ciudad –punto central del comercio de la región del sureste asiático–, se dieron una serie de navegaciones que cambiarían las redes comerciales tejidas en el planeta en aquella época, incluyendo las novohispanas. El mayor ejemplo fue la consolidación de la ruta comercial del Galeón de Manila, la cual, a partir de 1571 se encargaría de enviar –con contadas excepciones– mercancías asiáticas, personas e ideas a la Nueva España, de forma anual, apoyándose en la creación del gran mercado chino en Manila o Parián en 1583, lugar donde se distribuían los artículos procedentes de China para ser comprados y enviados a América.⁹ Se hará un esbozo para mencionar ciertas temáticas económicas, políticas, sociales y culturales destacables, suscitadas en la Nueva España a largo y mediano plazos, gracias a la ruta comercial del Galeón de Manila. Estas serán analizadas con mayor fuerza en

⁹ Manuel Ollé *La empresa de China, de la armada invencible al Galeón de Manila*, El Acantilado, España, 2002.

la presente ponencia y su objetivo será brindar reflexiones y debate en torno a la importancia que tuvo esta ruta en la escala virreinal.

Con respecto a las consecuencias políticas más visibles, se puede mencionar que la administración del virreinato de la Nueva España adquirió la responsabilidad de sustentar económicamente a las Filipinas con el situado, pago llevado anualmente por el Galeón de Manila para el sostenimiento de la isla.¹⁰ A esto se suma el hecho de que la autoridad novohispana era la responsable de designar cargos de gobierno en las Filipinas, debido a impedimentos de distancia que hacían que la Corona no pudiera tener pleno control de la zona. Esto resulta importante porque la conexión entre la Nueva España y las Filipinas se consolidó aún con mayor fuerza debido a esa dependencia inicial.

Económicamente, la apertura comercial de las Filipinas a la Nueva España destacó por ser el vínculo más importante que, consecuentemente, motivó al tráfico comercial del Galeón por siglos enteros. La razón es que la ruta tendría una multiplicidad de espacios y poblaciones beneficiadas tras de sí: los chinos con la llegada de la plata americana a sus tierras y las redes mercantiles que tuvieron en las Filipinas gracias a la instalación del Parián.¹¹ La vida económica de las Filipinas que dependía del situado y de la venta o uso provechoso de boletas, las cuales dotaban a los ciudadanos criollos y peninsulares de Manila, de un espacio para introducir sus mercancías al interior del Galeón.¹² La Nueva España, por fortalecer un círculo de élites comerciantes criollas que con el paso de los años monopolizaría las mercancías que llegaban, fortaleciendo al Consulado de Comercio de Ciudad de México además de crear un comercio familiar de costa a

¹⁰ Carmen Yuste, *Emporios transpacíficos*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

¹¹ Hausberger, *op. cit.*; Folch, D, *op. cit.*

¹² William Schurz, *El Galeón de Manila*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1992; Yuste, *op. cit.*

costa a través de la feria comercial de Acapulco formando lo que Carmen Yuste denominara como emporios transpacíficos;¹³ y finalmente a la población peruana, ya que llegaban a adquirir los productos en la feria de Acapulco.

Pero, también, esta ruta conformó dos grandes “enemigos” o partes inconformes. Por un lado, la misma Corona apoyada por el Consulado Comercial de Sevilla, porque gradualmente este comercio hizo que los productos suntuosos dejaran de comercializarse vía la carrera de Indias, generando pérdidas entre los sevillanos. La Corona hizo todo lo posible para establecer reglas claras ante el comercio del Galeón y redactó la *Permission* de 1593, en la que se establecieron las regulaciones sobre la cantidad de toneladas en productos que un galeón podía llevar y la cantidad de monedas de plata que el galeón debía traer de vuelta a Manila. Sin embargo, existió un factor que no previó la Corona e hizo aún más rentable esta ruta: la ilegalidad.¹⁴ Otro de los grandes inconformes con la ruta fue el sector productor de la seda novohispana, aunque se sabe que ya era un mercado a la baja, quebró con la llegada de la seda asiática.¹⁵

Es de considerar que, sin los beneficios económicos palpables a ciertos sectores de las poblaciones novohispana, china y filipina, aunado a la poca vigilancia de las autoridades reales, este comercio no habría tenido la duración y complacencia que mantuvo por siglos.

Al observar el aspecto social cabe destacar que la movilidad humana fue un factor importante en la ruta comercial; la de la población peninsular y criolla novohispana al archipiélago, hasta la inmersión de filipinos, en calidad de esclavos, al virreinato, y a los cuales se anexaran también chinos, indios y malayos. Los filipinos que llegaban como esclavos estuvieron

¹³ Yuste, *op. cit.*

¹⁴ Yuste, *ibídem.*

¹⁵ Teresa de María, Teresa y Teresa Castello, *Historia y arte de la seda en México: Siglos XVI-XX*, Banamex, México, 1990.

asentados en las plantaciones de cocos del Pacífico, donde eran empleados temporalmente, otros se asentaron de forma definitiva.¹⁶ Los chinos libres se insertaron en las ciudades como vendedores ambulantes y barberos, se desplazaron fácilmente entre la república de indios y españoles, formando una escala mayor de mestizaje étnico en el virreinato.¹⁷ Es de mencionarse la multiplicidad de cargos y oficios que surgieron gracias a la ruta comercial, dinamizando más el mundo laboral novohispano: cargadores, compromisarios (representantes de los intereses comerciales de los filipinos y mexicanos), el castellano, oficiales de la Real Caja, arrieros, comerciantes y artesanos especializados, entre otros.¹⁸

El aspecto cultural quizá es el más destacable de esta inmersión asiática en la Nueva España para el presente mexicano, ya que se relaciona con la multiplicidad de legados culturales que permanecieron en el ideario artístico, escrito y ritual.

El aspecto artístico ligado a la conexión entre la Nueva España y las Filipinas destaca porque la ruta comercial estaba basada en la venta de mercancías artesanales y su inmersión en los hogares de las élites novohispanas. Investigaciones coinciden en que la base comercial del Galeón de Manila estaba sostenida tanto en la seda como en la porcelana, a partir de ahí en menor cantidad derivaban otros productos suntuosos como joyas, lacas, mobiliario, biombos, cajas de diversos materiales, figuras de marfil, algunos tipos de especias, plantas, y toda una variedad de mercaderías. Los productos fueron adquiridos por las élites y otros pocos se acomodaron a los precios de una población que podía pagar menos.¹⁹

Para que el ejercicio resulte fructífero se toman dos ejemplos en los que se constata: el origen de estas mercancías,

¹⁶ Oropeza, *op. cit.*

¹⁷ Gruzinski, *op. cit.*; Hausberger, *op. cit.*

¹⁸ Yuste, *op. cit.*

¹⁹ Inventario más completo del galeón puede consultarse en: Yuste, 2007; Schurz, 1992; Benítez, 1992; y Morales, 2016.

características físicas, la inmersión del producto en el virreinato, la acogida que tuvo en diversos espacios de la vida cotidiana y las piezas que aún se logran visualizar. Como primer ejemplo está la porcelana producida en los hornos de Jingdenzhen, en China, y como segundo objeto de análisis los biombos originarios de Japón.

Bernd Hausberger explica tres factores que definieron la diversidad de producción de una misma mercancía (o parecida) a lo largo del planeta: por un lado, la especialización regional a causa de las demandas del producto, la sustitución de importaciones por altos costos de envío y una producción imitadora de los lujos importados.²⁰ Esto justamente fue lo que sucedió en la Nueva España. Muchos de los artículos traídos por la ruta del Galeón pasaron por procesos de aclimatación positiva en el territorio y una gran demanda, dando lugar así a la especialización artesanal en aquellas obras y su imitación sincrética por parte de manos artesanas novohispanas, algo común a partir del siglo xvii. Destaca el caso de la cerámica poblana que fue un estilo interesante y gran ejemplo del mestizaje cultural de la época, al tener métodos de fabricación muy similares a los traídos desde España, sin embargo, los motivos adornados eran basados en lo chino, como lo mencionan documentos y especialistas; o las grandes obras de biombos artesanales novohispanos en los que incluso participaron artistas de gran talla en el virreinato, como Juan Correa. El proceso de imitación y sincretismo artístico de biombos y loza novohispana será analizado con ciertos ejemplos gráficos y será tarea de este escrito brindar la referencia bibliográfica pertinente.²¹

²⁰ Hausberger, *op. cit.*

²¹ Para mayor información sobre centros de producción asiáticos, porcelana china o biombos asiáticos, consultar a Benítez, 1992; Morales, 2016; Rivero Lake, 2005; Kuwayama, 1997; Ruiz, 2016; y Baena, 2012. Sobre procesos de sincretismo artesanal en biombos y porcelana consultar a Baena, 2015; Curiel, 1999; Kuwayama, 1997; Romero de Terreros, 1928; Toussaint, 1962 y Ruiz, 2016.

Figura 1. Porcelana China



Fuente: Fotografía de José Antonio Gómez Carranza.

La entrada de ideas nuevas se refuerza través de la vía del Galeón de Manila. Crónicas de los sucesos que ocurrían en las Filipinas y el sureste asiático en general, como las descripciones de Antonio de Morga, así como las de religiosos, comerciantes y viajeros, ven la luz en la Nueva España y representan una nueva visión del mundo que paulatinamente irá incorporándose al bagaje conceptual del territorio, ejemplo claro de un personaje que responderá a estas visiones es el mestizo Domingo de Chimalpahin, cronista de acontecimientos de la ciudad de México, quien relata cuestiones relativas al martirio de los franciscanos en Nagasaki y una descripción bajo su propia visión cultural de los japoneses que ingresan a la Nueva España a inicios del siglo XVII.²²

La llegada de diversas tradiciones vía Galeón de Manila forma parte de esta complementación cultural legada por el elemento asiático en la vida cotidiana novohispana, a largo

²² Tena, Rafael, *Tres crónicas mexicanas: Textos recopilados por Domingo de Chimalpahin*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2012.

plazo; en mediano plazo podrían destacarse algunas breves prácticas tomadas en los pocos años de vida del Galeón: la utilización de diversos tipos de alimentos y plantas, formas de entretenimiento, el uso de palapas, la creación de diversos derivados del coco, vestimenta, entre otros. Todo ello formó parte de símbolos con los que la población novohispana de diversos estratos se identificó y adhirió a su gama cultural de manifestaciones sincréticas, dando parte a una sociedad que se iba distanciando del legado únicamente español o indígena, y en su lugar forjaba una simbolización distinta y más cercana a lo que hoy es el México contemporáneo, mestizo culturalmente. Para que este proceso se consolidara, la inmersión de la Nueva España en un proceso de globalización temprana y las rutas comerciales creadas producto de ello, fueron un aliciente clave (imágenes 1, 2, 3, 4 y 5).

Bibliografía

- Alfonso Mola, M. & Morales Moreno, L. G. (2016). Catálogo de la exposición Tornaviaje. La nao de China y el barroco en México (1565-1815). *Tornaviaje: La Nao de China y el barroco en México, 1565 – 1815*. México: Gobierno del estado de Puebla.
- Baena Zapatero, Alberto, “Un ejemplo de mundialización: El movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII)”, en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 1, vol. 69, 2012, pp. 31-62.
- _____ (2015). “Apuntes sobre la elaboración de biombos en la Nueva España”, en *Archivo Español de Arte*, núm. 350, vol. 88, p. 173-188, june. ISSN 1988-8511.
- Benítez, Fernando, *El galeón del Pacífico: Acapulco-Manila, 1565-1815*, Gobierno del Estado de Guerrero, México, 1992.
- Bernal, Rafael, *El Gran Océano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

- Castelló, Teresa, y Martínez, Marita, *Biombos mexicanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1970.
- Cruz, Francisco, *La nao de china*, Cal y Arena, México, 1962.
- Curiel G., Navarrete B., Leroy I., et al., *Viento detenido: Mitologías e historias en el arte del biombo*, Museo Soumaya, México, 1999.
- De María, Teresa, y Castello, Teresa, *Historia y Arte de la Seda en México: Siglos XVI-XX*. Banamex, México, 1990.
- De Miguel Bosch, José, “Andrés Urdaneta y el tornaviaje”, en *Euskonews*, núm. 211, mayo, 2003, pp. 23-30.
- Folch, D., Zialcita F., Qi H., et al., *Los orígenes de la globalización: el Galeón de Manila*, Biblioteca Miguel Cervantes de Shanghai, China, 2013.
- Gruzinski, Serge, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Hausberger, Bernd, *Historia mínima de la globalización temprana*, El Colegio de México, México, 2018.
- Kuwayama, George, *Chinese ceramics in Colonial Mexico*, Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles, 1997.
- Obregón, Gonzalo, “Influencia y contrainfluencia del arte oriental en Nueva España”, en *Historia Mexicana*, vol. 14, núm. 2, oct., 1964, pp. 292-302. Disponible en: <<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1020/911>>
- Ollé, Manuel, *La empresa de china, de la armada invencible al Galeón de Manila*. España: El Acanilado, España, 2002.
- Oropeza Keresev, Déborah, “La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España 1565–1673”, en *Historia Mexicana*, LXI (1), 2011, pp. 5-57.
- Rivero, Rodrigo, *El arte nambán en el México virreinal*, Turner, México, 2005.
- Romero de Terreros, Manuel, *Las artes industriales en la Nueva España*, Librería de Pedro Robredo, México, 1928.
- Ruiz, Ana, *El Galeón de Manila (1565–1815), Intercambios comerciales*, Alhuila, España, 2012.

- Schurz, William, *El Galeón de Manila*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1992.
- Tena, Rafael, *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2012.
- Toussaint, Manuel, *Arte colonial en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962.
- Yuste, Carmen, *Emporios transpacíficos*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

LA NUEVA ESPAÑA HACIA EL NORESTE Y HACIA EL PACÍFICO: LA EXPANSIÓN TERRITORIAL NOVOHISPANA EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA CHICHIMECA, CA. 1550 – CA. 1650

Paul Beedxeli Amaya Sánchez

El presente trabajo entrelaza dos sucesos que tuvieron lugar en el siglo XVI: la expansión novohispana por el Occidente y Bajío, y la colonización de las Filipinas. El interés central es mostrar los alcances de la Corona en esos espacios bajo jurisdicción novohispana. Nuestra hipótesis es que el territorio de Nueva España, creado en 1533,¹ muy pronto representado con una extensión que comprendía de Centroamérica hasta Nuevo México y California, no fue dominado por los españoles en ese periodo.

Primero, la expansión hacia el noroeste de México-Tenochtitlan, que ocurrió como una “segunda conquista española”, desencadenó una guerra entre los llamados caxcanes, zacatecos, guachichiles, etc., y los colonos españoles apoyados por otomíes, tlaxcaltecas, mexicas, afrodescendientes y mestizos. Mientras tanto, lograron convertir a algunos cuantos tarascos. Segundo, en medio de la Guerra Chichimeca se emprendió la colonización de Filipinas, archipiélago que se anexionó al virreinato novohispano en 1565.² Si bien esto propició el comercio con Asia, pocos fueron los asentamientos hispanos en aquella colonia.

¹ Chantal Cramaussel, “Tierra adentro y tierra afuera. El septentrion de la Nueva España”, en Óscar Mazín, *México en el mundo hispano*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 51-67.

² R. Rivero, “Proyección mexicana en Asia”, en María Barrón, *La presencia novohispana en el Pacífico insular*, UIA, México, 1992, pp. 11-26.

Mediante una síntesis de esos acontecimientos, vistos como parte de la política expansionista de la Nueva España, y destacando algunas características de la administración de Filipinas y de Nueva Galicia en el siglo XVI y parte del XVII, buscaremos comprobar nuestra hipótesis.

Expediciones y guerras

La ocupación del Occidente

Tan pronto los territorios que formaban la Excan-Tlatoloyan pasaron a la Corona hispana, se sucedieron una serie de guerras contra los señoríos que no habían sido tributarios del mexica. La Guerra del Mixtón (ca. 1540 - ca.1551) dejó un saldo de diez mil indígenas muertos y tres mil cautivos.³ Nueva Galicia, la zona de guerra, se pobló otorgando repartimientos a dominicos y franciscanos, encomiendas y tierras a los principales conquistadores o a sus viudas, suprimiendo el cobro del tributo a indígenas de México que aceptaran mudarse, o concediendo tierras a chichimecas que solicitaran vivir con españoles.⁴

Por las brutalidades de la conquista se empezó a cuestionar la invasión.⁵ Aunque las protestas obligaron a Carlos v

³ En el auto de guerra del 31 de mayo de 1541, el virrey se libró de las culpas por las muertes justificándose con la analogía a las guerras contra los moros. (Carrillo, 2000: 45, 46).

⁴ Powell, Philip, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

⁵ Carrillo (2000) da cuenta de una carta colectiva de franciscanos enviada desde México el 4 abril de 1533 para solicitar la prohibición de la esclavitud de los indios. En 1534 fray Julián de Garcés envió una carta a Paulo III para solicitarle se pronunciara en contra de las guerras de conquista en el norte de la Nueva España (Bula *Veritas Ipsa*. 2 junio 1537.) Por su parte, el oidor Vasco de Quiroga se declaraba “dudoso” ante la provisión real de 1534 que autorizaba hacer esclavos de guerra. En la Junta Eclesiástica de 1546 llevada a cabo en México, se determinó que “los infieles” estaban en legítima posesión de sus principados y dignida-

a promulgar las Leyes Nuevas –20 de noviembre de 1542–⁶ y a frenar las expediciones –3 de julio de 1549–, las guerras al norte de la Nueva España continuaron.

La Guerra Chichimeca (1550-1600)

La región minera se ubicaba en territorio de los zacatecas, guachichiles, guamares, atanatoyas, guajabanas, pames, sauzas, tecuexes, cocas, caxcanes, tepeques, tepehuanes, irritilas y ópatas, que los españoles, otomíes, nahuas y demás habitantes del centro de México apodaban Chichimecas. La oleada de migrantes extranjeros molestó a estos pobladores quienes atacaron estancias y mataron a comerciantes y mineros.⁷ Baltasar Bañuelos y Sancho de Caniego, alcaldes de minas de Zacatecas, atacaron al grupo de guachichiles que mataron al mercader Medina.⁸ El nuevo virrey, Luis de Ve-

des y que la Santa Sede había permitido a los Reyes de Castilla la soberanía en Indias para convertir a sus pobladores, no para privarlos de sus tierras.

⁶ Las expediciones de conquista sólo podrán ser con licencia de la audiencia y llevando religiosos. Se cancelaron las encomiendas hereditarias y el uso de tamemes (Carrillo, 2000, p. 47).

⁷ Para el periodo de 1570, Powell (1977, pp. 44-51) distingue como principales cabecillas de los pueblos nómadas a Bartolomillo-Antón Rayado, Macolia, Bartolomillo-Macolia hijo, Martinillo. Machicab, Guazqualo, Moquimahal, Gualiname, Nacolaname, Acuaname, Juan Tensso y Juan Vaquero. Según registros de finales de 1550, el conflicto inició cuando unos zacatecas mataron a unos comerciantes tarascos y robaron rebaños de Oñate e Ibarra, unos guachichiles atacaron los rebaños de Diego Alonso de Pedroso, matando a un total de 120 personas en Tlaltenango, y porque unos “chichimecas” atacaron una caravana de carretas de Oñate e Ibarra, matando a esclavos negros, indios, a un portugués, a un mercader de apellido Medina y a sus 40 tamemes; y cuando unos guamares, al mando de Carangano y Copuz el Viejo, invadieron las estancias ganaderas de Ibarra y García Vega, y el pueblo de San Miguel (donde habitaban franciscanos, chichimecas culturalizados, tarascos y otomíes).

⁸ Alberto Carrillo, *El Debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora – San Luis Potosí, 2000, p. 49.

lasco, destinó cuatro mil pesos de las cajas reales para la guerra y dio permisos a Hernán Pérez de Bocanegra, encomendero de Acámbaro, para castigar a los indios de los caminos –7 de octubre de 1551–. Según Powell,⁹ el capitán Gonzalo Hernández de Rojas y el gobernador de Michoacán, Antonio Huitziméngari, atacaron a los nómadas en San Miguel con un ejército de mil tarascos –3 de septiembre de 1551–, permitiendo a alcaldes de la frontera o a funcionarios de la ciudad de México que atacaran los asentamientos chichimecas. Así es como a lo largo del Camino Real, empezaron a construirse los presidios.¹⁰

Cabe destacar los testimonios del cacique caxcan, Tenamaztle, principal de Nochistlán, quien, enviado a Valladolid como prisionero de guerra,¹¹ denunció ante el tribunal del Consejo de Indias, al virrey y a los mineros de Zacatecas, los daños que habían causado a su pueblo durante la conquista de Xalisco. La denuncia, redactada por Bartolomé de las Casas, responsabilizaba a Nuño de Guzmán por la muerte del rey Cazonzi de Michoacán y a Juan de Oñate, Cristóbal de Oñate y Miguel de Ibarra, por haber ahorcado a “nueve principales señores” de Nochistlán. Solicitaba al rey tuviera:

por bien de mandar poner en libertad los vecinos y moradores que ovieren vivos del dicho pueblo de Nuchistlán y Mizquitutla y sus subjectos, mandando que yo sea restituido en el señorío dellos, [...] y a mí y a todos ellos Vuestra Alteza incorpore en la Corona Real de Castilla [...]. En cumplimiento dello trabajaré de atraer al servicio de dicha Corona Real los acahecas y los coachichines.¹²

⁹ Powell, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰ Powell, *ibidem*, pp. 50-55

¹¹ Tras la paz de 1551 que puso fin a la Guerra del Mixtón, Tenamaztle fue enviado a España por Velasco sin juicio previo ni tomando en cuenta que ya había terminado la guerra. (Powell, 1977, p. 163).

¹² Carrillo, Alberto, “Tenamaztle: La voz de los chichimecas sobre la ética de la guerra (1555)”, en *El Debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. 2, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora – San

Pero el rey, en vez de escuchar al cacique, ordenó a Velasco organizar simultáneamente dos empresas de conquista: la de las islas del Poniente, en septiembre, y la de Florida, en diciembre, a fin de “traer alguna especiería para hacer el ensaye de ella” y para comprobar si era posible retornar a Nueva España y “qué tanto se gastarían en ello”.¹³

La cuarta expedición¹⁴ y primer asentamiento efectivo en Filipinas (1557-1620)

Velasco se inclinó por Alonso Martínez, alcalde mayor de Michoacán, para encargar la construcción de las naos. Este acordó con los habitantes de pueblos de Michoacán y más al norte, proveer con alimentos a los trabajadores de la obra.¹⁵ La artillería y municiones se compraron en la ciudad de México o se enviaron desde España al puerto de Veracruz. La madera de los barcos se trajo de Tehuantepec.¹⁶ Entre los constructores hubo “indios de servicio” traídos de Tuspa, Xilotlán y Tamazula. Tras un temblor que sacudió Barra de Navidad en 1563, pobladores de Ávalos, Ameca, Tuspa, Colima y Zacatlán reconstruyeron las obras. A su vez fueron enviados afrodescendientes comprados en Veracruz.¹⁷

Luis Potosí, 2000a, pp. 513-518.

¹³ Muro, Luis, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas (1557-1564)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975, p. 7.

¹⁴ Hay que recordar que ya habían salido varias expediciones para Filipinas: la de Magallanes, la de Saavedra organizada por Cortés, la de Villalobos (cuando bautizan al archipiélago como Filipinas) (Muro, 1975, p. 23; Knauth, 1992, pp. 27-40; García de los Arcos, 2000, p. 59; Yuste, 2011, pp. 241-254; Rivero, 1992, p. 11-26).

¹⁵ Muro, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ El envío de municiones de uno y otro puntos de la Nueva España favoreció la apertura del camino México-Acapulco y de varios caminos entre los pueblos aledaños a Antequera y las costas (Muro, 1975, p. 41).

¹⁷ Muro, *op. cit.*, pp. 48-52.

En 1564 se reclutó a los tripulantes. El virrey otorgó comisión a Martín de Goiti para traer marineros extranjeros residentes en Guanajuato, San Miguel y Martín de Jufre.¹⁸ Entre los guías de expedición se encontró el monje agustino Urdaneta —quien antes de tomar los hábitos había sido capitán en la Guerra del Mixtón—. Al fin zarparon el 21 de noviembre.¹⁹ El 13 de febrero de 1565,²⁰ avistaron la primera de las Filipinas. El 27 de abril, ya en Cebú, regalaron vestidos a la esposa e hijas de uno de los principales, al hijo del jefe Tupas, a su acompañante Simaquito, y a Camután, hijo del jefe de Cabalián.²¹ El maestre Andrea “calafate griego, cabo de obra” se casó con “la primera moza convertida y bautizada” de la isla.²²

García-Abásolo²³ completa que “en su recorrido desde Cebú hasta Luzón”, Legazpi halló mercaderes chinos.²⁴ García de los Arcos²⁵ dice que también encontró neerland-

¹⁸ Muro explica que se requirió de tripulación extranjera porque era la más fácil de convencer para realizar expediciones. En cuanto a los marineros de San Miguel, eran originarios de reinos de Castilla, cuya población no tenía permiso de residir en Nueva España “según la legislación, pero como hombres de mar eran necesarios en la armada...”. De los extranjeros pilotos, Pierre Plin quedó como segundo del barco *San Pedro*. (Muro, 1975, pp. 96-105, 154-155).

¹⁹ De acuerdo con Muro (1975, pp. 128-129), el costo total de la armada fue de más de medio millón de pesos.

²⁰ Esta es la fecha que aparece en la transcripción que hace Muro (1975, pp.145-158) del documento oficial “IHS / Derrotero de los Pilotos Jaymes Martínez y Diego Martín del viage y descubrimiento de las yslas del Poniente”. Según el documento, el 13 de febrero los pilotos vieron tierra “la qual fue de las yslas Philipnas”. Después ya no hay más datos salvo la ubicación final de desembarco, firmada el 9 de abril del mismo año. Rivero (1993, pp. 26-30) es quien da la fecha del 27 de abril.

²¹ Rivero, *op. cit.*, p. 30.

²² Muro, *op. cit.*, pp. 66, 111-113.

²³ Antonio García-Abásolo, *Murallas de piedra y cañones de seda chinos en el imperio español (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2012, (pp. 127-154, 231-253.)

²⁴ A los nativos de las islas Filipinas se les denominó indios-chinos, chinos o sangleyes, sin hacer diferencia entre gente procedente de China, mestizos de ascendencia china y filipina o filipinos propiamente dichos, que no conformaban un único grupo étnico.

²⁵ María Fernanda García, “Las relaciones de filipinas con el centro del

deses de Batavia, malayos mahometanos de Mindanao, portugueses y armenios que comerciaban productos de India y Birmania.²⁶ Por eso el dominio español tardó en consolidarse y nunca lo hizo totalmente en el archipiélago: sambales, igorotes, ifugaos, aetas, kalingas, mangulanes y otros pueblos originarios quedaron fuera de su jurisdicción.²⁷

En los primeros años de su gobierno, Legazpi no tuvo claro si el objetivo de la Corona era colonizar China desde Filipinas o colonizar el archipiélago. Quizá por ello, y porque en 1574 la colonia fue invadida por Li-Ma Hong, Filipinas no tuvo en ese momento un poblamiento significativo de españoles.²⁸ Además y por designio real, a los novohispanos se les prohibió asentarse en el archipiélago, a menos que contaran con licencia de traslado, hubieran pagado una “fianza que garantizara el comportamiento en las islas”, y hubieran jurado residir allí cuando menos ocho años.²⁹ Aparte, sólo se podía viajar oficialmente en los galeones transpacíficos que zarpaban una vez al año. En cuanto a los filipinos, aunque podían embarcar de Manila a Acapulco pagando en Nueva España un permiso de residencia –lo que se prestó para muchas irregularidades–, nunca hubo mucho espacio en el galeón para otros que no fueran comerciantes o esclavos. García-Abásolo da la cifra de 7,200 entradas de asiáticos por Acapulco entre 1565 y 1700, a la que habría que sumar a los de los desembarcos no oficiales.³⁰

virreinato”, en Óscar Mazín, *México en el mundo hispano*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 51-67.

²⁶ También García-Abásolo (2012, p. 162) dice lo de los armenios.

²⁷ García-Abásolo, *op. cit.*, p. 51.

²⁸ Para entonces Legazpi ya había muerto y en su lugar gobernaba Guido de Lavezares (Rivero, 1992, p. 31).

²⁹ Yuste, Carmen, “Allende el Mar. Los intangibles confines de la negociación mexicana en Manila durante el siglo XVIII”, en Marta Manchado y Miguel Luque, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanicas*, 2011, p. 241.

³⁰ García-Abásolo, *op. cit.*, pp. 53-60, 140, 231-233.

La gente de las fronteras: Filipinas y Nueva Galicia, un estudio comparado

Administración de Nueva Galicia

Gobernada por un capitán general nombrado en Nueva España, los presidios —ranchos ganaderos de militares a sueldo nombrados por el virrey o por los capitanes generales— fueron la base política y administrativa. En las zonas pacificadas, los militares eran sustituidos por alcaldes mayores elevados a veces a gobernadores, lo que provocó disputas entre capitanes, gobernadores y alcaldes, y los grandes hacendados, quienes estaban confabulados con los jueces de Guadalajara. Por su parte el Cabildo español vendió cargos de justicia hasta 1799.³¹

Administración de Filipinas

Aunque gobernadas por un capitán general con amplias facultades, la Corona emitió leyes y nombramientos.³² Desde 1583 hubo una Audiencia en Manila, disuelta en 1589 y refundada más tarde.³³ El Santo Oficio de México llevó los casos filipinos y la Nueva España fungiría como intermediaria postal,³⁴ además de escala de funcionarios, misioneros, co-

³¹ Gerhard, Peter, “La Frontera Norte de la Nueva España”, en *Espacio y Tiempo*, núm. 3, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, pp. 23-32; Cramaussel, *op. cit.*, p. 55.

³² García-Abásolo, *op. cit.*, p. 54.

³³ Se entiende que los oidores eran en su mayoría enviados por el virrey de la Nueva España.

Fradera, Josep, *Filipinas, la colonia más peculiar. La hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999, (pp. 40-50).

³⁴ García de los Arcos (2000) dice que el virrey no se entrometía en los asuntos de la Corona y Filipinas, pero Fradera (1999) menciona que el fraile agustino Martín de Rada escribió al virrey Martín Enríquez para quejarse por los abusos que hacían los españoles en el cobro de tributos

merciantes y soldados con rumbo a Filipinas. Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII el puerto de Acapulco carecería de una infraestructura sólida. En cuanto a los soldados españoles, iban para pagar condenas³⁵ o como empleados administrativos, por lo que los malayos y los pampangos habrían sido los que defenderían a los hispanos en el archipiélago.³⁶

Población y encomiendas en Nueva Galicia y alrededores

Gerhard³⁷ calculó 2'555,000 nómadas, con un descenso a 1'033,500 aproximadamente, para 1600. En cuanto a los colonos —españoles, mestizos de diversa genética³⁸ y esclavos afrodescendientes— sumaron 4,000 en el año 1530, que aumentaron a cerca de 19,400 hacia 1600. De estos, 1,400 eran de Nueva Galicia, 4,300 de Nueva Vizcaya, contra 83,000 y 577,000 nómadas respectivamente.³⁹

Sobre las encomiendas, Cramaussel⁴⁰ menciona que los gobernadores adquirieron títulos hasta el siglo XVII, mientras que los repartimientos se prolongaron hasta el siglo XVIII. Para la autora, esto se debió a que los capitanes generales po-

a los indígenas filipinos, por no estar tasadas las cantidades.

³⁵ Luque (2011, pp. 165-190), presenta un ejemplo del primer caso, vinculado con el Santo Oficio de Cebú. Gonzalo Hernández, natural de la Nueva España fue enviado a Filipinas en 1645 por cometer bigamia. Otros casos habrían sido los de soldados, cigarreros y obispos españoles, indígenas y chinos-filipinos, acusados de sodomía.

³⁶ García, María, *op. cit.*, pp. 56, 61.

³⁷ Gerhard, *op. cit.*, p. 42.

³⁸ “El mestizaje, especialmente entre africanos e indios, produjo una población muy heterogénea que se clasifica en los registros oficiales de diversas maneras, siendo tal vez las más comunes ‘mulatos’ (en realidad ‘zambos’), ‘de color quebrado’, ‘castas’ y un poco más adelante ‘pardos’ (Gerhard, 1996, p. 42).

³⁹ De los 400 españoles y 300 afrodescendientes que viajaron con Cortés para poblar Baja California no quedaba ninguno en 1600 y el asentamiento de la Paz ya no existía. La península se mantuvo virgen y con su población nativa “intacta” hasta ca. 1650 (Gerhard, 1996, p. 42).

⁴⁰ Cramaussel, *op. cit.*, pp. 51-67.

dían organizar campañas punitivas para tomar indios esclavos; al venderlos, “el quinto se daba al rey pero lo demás se repartía entre los capitanes, que solían ser los propios hacendados”. En cambio, según Gerhard⁴¹ se debió a la dificultad de congregarse a los nómadas.⁴²

Hay que añadir que, hacia el término de la Guerra Chichimeca (1559-1580), Felipe II firmó un contrato con Luis de Carvajal para el “descubrimiento y colonización” de la zona que se denominaría Nuevo Reino de León.⁴³ Carvajal entraría en la vía León en 1581 con 300 hombres, con quienes fundaría el asentamiento de San Luis Rey de Francia (Monterrey). La ocupación no tuvo éxito y el área fue abandonada hasta que Diego de Montemayor, con una docena de españoles, se reinstaló en 1596. El vacío dejado por caxcanes, guachichiles, zacatecos, etc., fue ocupado por tarascos, otomíes, mexicas, tecuexes, tarahumaras y yaquis.⁴⁴

Nuevo México, el nombre que en 1598 se le dio al confín septentrional, dependió de la Audiencia de México hasta 1700. “El área [...] muy poco poblada hasta el siglo XIX. [...] no fue nunca más que un estrecho corredor de asentamientos situados a lo largo del río Bravo”. En estos asentamientos, los llamados “indios pueblo” dieron tributo regular de fanegas de maíz y mantas, pieles de venado o cuero de búfalo, o diez reales, hasta 1690 cuando se rebelaron.⁴⁵ En Nueva Vizcaya, creada en 1562, se registró en cambio un flujo constante de migrantes hispanos, sefarditas y vascos. No obstante, su invasión daría pie a la rebelión tepehuán de 1616-1618.⁴⁶

⁴¹ Gerhard, *op. cit.*, p. 22.

⁴² Completa diciendo que algunos indios pagaban también con servicio militar, como fue para el caso de Nueva Vizcaya. Para 1650 la mayoría de indios en las minas de Zacatecas venían de la frontera entre Nueva Vizcaya y el Nuevo Reino de León (Gerhard, 1996, p. 42).

⁴³ Cramaussel, *op. cit.*, pp. 51-67.

⁴⁴ Gerhard, *op. cit.*, pp. 13-47, 428-429.

⁴⁵ Cramaussel, *op. cit.*, pp. 51-67.

⁴⁶ Gerhard, *op. cit.*, pp. 203-217.

Población y encomiendas en Filipinas

Los españoles entablaron lazos de dependencia económica con los chinos del archipiélago, más aún cuando se les prohibió navegar y comerciar entre las islas. Por las pretensiones expansionistas, los chinos no fueron expulsados y sólo se les aplicaron lucrativos impuestos de residencia.⁴⁷ El aumento de chinos descontentó a los hispanos. Cuando se intentó su expulsión, estos se sublevaron.⁴⁸

El mestizaje se dio más entre filipinos y chinos, siendo los españoles y novohispanos minoría —8,000 españoles en 1600—. ⁴⁹ Sobre el sistema de encomiendas, Fradera dice que subsistió con el cobro de tributo real que se conseguía “bajo cepo y encarcelamiento”.⁵⁰ En 1609 se reguló la tasación del pago de trabajo obligado que los nativos hacían durante cierto periodo del año.

Evangelización en Nueva Galicia

En el siglo XVI surgieron los obispados de Sinaloa y Sonora (1546), de Nueva Galicia, incluida la diócesis de Michoacán (1548) y la diócesis de Durango. Ellos se repartieron la administración eclesiástica de toda el área, excepto los asuntos de Saltillo y el Nuevo Reino de León, que se resolvían en Guadalajara. Los franciscanos se asentaron sobre todo en Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo México, dejando a los jesuitas la Sierra Madre y costas de Sinaloa y Sonora, hasta 1768.⁵¹ En cuanto a su comportamiento, Cramaussel dice que:

⁴⁷ Aunado a ello, los juegos de metua (apuestas y azar), comunes durante la celebración del año nuevo chino, fueron fomentados en otras fechas para enriquecer a la Real Hacienda (García-Abásolo, 2012, pp. 151-15).

⁴⁸ García Abásolo, *op. cit.*, 39, 86, 129, 130, 160.

⁴⁹ García Abásolo, *ibidem*, pp. 130, 139, 157; García, *op. cit.*, pp. 58-60.

⁵⁰ Fradera, *op. cit.*, pp. 40-50.

⁵¹ Gerhard, *op. cit.*, pp. 33-37.

gozaban de privilegios que les estaban vedados a los seculares. Recibían, [...] limosnas anuales de parte de la Corona, y sus pueblos de indios no pagaban el diezmo. [El] rasgo característico del norte fue quizá la relativa libertad de las órdenes misioneras respecto de la autoridad del obispo. [mientras que] las relaciones entre misioneros y españoles y mestizos siempre fueron muy estrechas. [En cuanto al] repartimiento de indios] éstos eran enviados desde las misiones tanto jesuitas como franciscanas hacia los poblados y haciendas mineras y agrícolas de los españoles. [...] No fueron pocas las misiones que crecieron bajo la sombra protectora de [...] los grandes hacendados.⁵²

Evangelización en Filipinas

De acuerdo con García-Abásolo, en Filipinas la Iglesia impuso “la venta de confesión” a los chinos del archipiélago para evitar el confucianismo.⁵³ Por su parte, González menciona la travesía de unas monjas franciscanas que, en 1620, salieron de Cádiz rumbo a México con el fin de reformar el Convento de la Visitación de Santa Isabel, para después salir a fundar otro en Manila. Zarparon de Acapulco el 21 de abril de 1621 y llegaron a Manila el 5 de agosto; en la tripulación también iban franciscanos, agustinos y Juan de Rentería, nombrado obispo de la diócesis de Nueva Segovia en marzo de 1618.⁵⁴

Como pudimos ver, el común denominador en ambas regiones fue “el relativo aislamiento” con respecto a las metrópolis.⁵⁵ Presencias reducidas de colonos en medio de

⁵² Cramaussel, *op. cit.*, p. 73.

⁵³ García-Abásolo, *op. cit.*, pp. 128-133.

⁵⁴ González, Herbert, “La fundación e historia del convento de monjas franciscanas de Manila. Una frontera espiritual y artística del imperio español”, en Marta Manchado y Miguel Luque, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares no-hispánicas*, 2011, pp. 207-240.

⁵⁵ Para viajar de México a Parral, se necesitaban al menos dos meses, o el doble de tiempo si se trataba de una caravana comercial (Cramaussel,

poblaciones autóctonas intimidantes, enclaves hispanos en zonas de guerra: presidios en el norte novohispano y ciudades amuralladas en Filipinas.⁵⁶ Por el contrario, hubo más presencia de asiáticos en Nueva Galicia y las otras provincias norteñas.⁵⁷

Queda demostrado así que, a lo largo del siglo xvi, el área principal de población hispana siguió siendo el centro de Nueva España con poblados apenas comunicados entre sí. El resto permanecía como territorio indígena en guerra contra los colonos. En las conquistas participaron indios que habían pasado por un proceso de aculturación y esclavos africanos, cuya migración jugaría un papel fundamental para el desarrollo de la economía del norte y para el logro de la explotación de las minas de plata que dinamizaron la economía imperial. Irónicamente, parte de esas ganancias sirvió para financiar las guerras, las expediciones, y para resguardar los asentamientos españoles en Filipinas, de los holandeses, portugueses, el imperio chino y los sultanatos musulmanes vecinos.

2000, pp. 73-75). El viaje al archipiélago filipino duraba de 5 a 6 meses (García-Abásolo, 2012, p. 160).

⁵⁶ Gerhard, *op. cit.*, pp. 15-17; García, *op. cit.*, pp. 51-67.

⁵⁷ Como ejemplo, un pampangano de 18 años, de nombre Francisco, que servía a un español en la venta de “ropa de China en las plazas y tianguis de esta ciudad” en 1591; Francisco Matías (1618), pampangano de Zapotlán, comerciante y cofrade de Las Ánimas de la Catedral de México. O el caso de esclavos chinos que trabajaron en las minas de Tepic en 1646. Además se habla de influencia tarasca en la cerámica filipina, y de la importación de la tuba (una bebida a base de coco), que desde principios del xvii arraigó en Colima (García-Abásolo, 2012: 234-247).

Bibliografía

- Barrón, María, *La presencia novohispana en el Pacífico insular. Segundas Jornadas Internacionales*, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Pinacoteca Virreinal, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Embajada de España en México, Comisión Puebla V Centenario.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El Debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora – San Luis Potosí, 2000.
- _____ “Tenamaztle: La voz de los chichimecas sobre la ética de la guerra (1555)”, en *El Debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, vol. 2, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora – San Luis Potosí, 2000a.
- Cramaussel, Chantal, “Tierra adentro y tierra afuera. El septentrión de la Nueva España”, en Óscar Mazín, *México en el mundo hispano*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 51-67.
- Fradera Barceló, Josep, *Filipinas, la colonia más peculiar. La hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999, pp. 40-50.
- García-Abásolo, Antonio, *Murallas de piedra y cañones de seda chinos en el imperio español (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2012, pp. 127-154, 231-253.
- García de los Arcos, María Fernanda, “Las relaciones de filipinas con el centro del virreinato”, en Óscar Mazín, *México en el mundo hispano*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 51-67.
- Gerhard, Peter, “La Frontera Norte de la Nueva España”, en *Espacio y Tiempo*, núm. 3, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

- González Zymla, Herbert, “La fundación e historia del convento de monjas franciscanas de Manila. Una frontera espiritual y artística del imperio español”, en Marta Manchado y Miguel Luque, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, 2011, pp. 207-240.
- Knauth, L., (1992). “Precursores hispánicos en el sureste de Asia”, en María Barrón, *La presencia novohispana en el Pacífico insular*, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Pinacoteca Virreinal, CNCA, Embajada de España en México, Comisión Puebla v Centenario, México, 1992, pp. 27-40.
- Luque Talaván, Miguel, “En las fronteras de lo lícito: vida privada y conductas de los militares destacados en el suroeste de las islas Filipinas (siglos xvii-xviii)”, en Marta Manchado y Miguel Luque, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*”, 2011, pp. 165-190.
- Machado, Marta, y Luque, Miguel, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, 2011.
- Mazín Gómez, Óscar, *México en el mundo hispano*, vol. 1, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000.
- Muro, Luis, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas (1557-1564)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975, p. 179.
- Powell, Philip, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Trad, Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Rivero Lake, R., “Proyección mexicana en Asia”, en María Barrón, *La presencia novohispana en el Pacífico insular*, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, Pinacoteca Virreinal, CNCA, Embajada de España en México, Comisión Puebla V Centenario, México, 1992, pp.11-26.

Yuste, Carmen, “Allende el Mar. Los intangibles confines de la negociación mexicana en Manila durante el siglo xviii”, en Marta Manchado y Miguel Luque, (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, 2011, pp. 241-254.

EL PAPEL DE LOS INDÍGENAS EN LA CONQUISTA DE LA SIERRA MADRE

Sergio Delgadillo Galindo

Casi nunca se habla del importante papel que ejercieron los propios indígenas en el arduo proceso de ocupación, sometimiento y colonización que, comandado por los europeos, tuvieron sobre los diferentes grupos originarios. Esto se debe al tipo de documentos que existen para acercarnos a este proceso histórico, los cuales están sesgados por la visión de la sociedad expansionista europea quien dominaba la forma de registrar la historia mediante la escritura. Sin embargo, a través de esa visión es como podemos adentrarnos a los actores que, a pesar de ejercer papeles destacados, casi no figuraron en las crónicas; me refiero a los diferentes “indios amigos” o “indios auxiliares” que fungieron como nuevos cristianos, soldados, trabajadores mineros, trabajadores del campo o “laboríos”, “indios lengua” o intérpretes, guías y espías que ayudaron a los europeos a lo largo de toda la campaña de conquista, entrada y poblamiento. En este texto nos enfocaremos en la colonización de tres grupos indígenas serranos conocidos lingüísticamente como acaxeos, xiximes y tepehuanes, habitantes de la Sierra Madre Occidental, que en su momento formaron parte de la Provincia de la Nueva Vizcaya.

Los primeros indios en sumarse a las huestes europeas, como aliados de guerra, fueron los mexicas, los tlaxcaltecas y los purépechas (tarascos), impulsados por ciertos beneficios como ser eximidos de impuestos, obtener nuevas tierras y trabajar como milicianos. A estos indios auxiliares se les conoció también como *indios ladinos* en referencia a lo latino, por ser quienes entendían o hablaban el español, en comparación de

los que no lo hacían. Con el paso del tiempo la historiografía los ha nombrado “indios conquistadores” precisamente porque reforzaron la conquista de varias formas: mediante la participación en la lucha armada como soldados milicianos, en las minas o campo como fuerza de trabajo, llamados también indios laboríos; y en la consolidación de las misiones al ser ejemplo para los nativos de las costumbres y vida cristiana. De este grupo los europeos aprendieron no sólo tácticas de guerra, sino los alimentos que se producían y se consumían, la forma de desplazarse en la geografía, la estratificación política y social, así como la forma de conocer lo que para ellos era un “nuevo mundo”.¹

La expansión de la Corona hacia el septentrión obedeció a varias causas: por un lado, la economía del virreinato estuvo supeditada a la explotación minera, así que tenían que buscar yacimientos argentíferos para su beneficio; por otro lado, se intentaba encontrar y poblar una ciudad que en el imaginario europeo había sido construida en su totalidad con oro; por último, debido a que la Guerra Chichimeca estaba afectando las tierras ya conquistadas, era menester la expansión y dominio de nuevo territorio así como la incorporación de nuevos fieles a la Corona.² En 1554, el virrey Luis de Velasco le

¹ Güereca, Raquel, *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2016; Oudijk, Michel, y Restall, Matthew, *Conquista de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013; Punzo, José, “La presencia tarasca en el norte de la Nueva España: siglo XVI y primera parte del XVII”, en *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, núm. 7, enero-diciembre, 2015, pp. 43-62; Delgadillo, Sergio, *Las resistencias ante la conquista de la Sierra Madre Occidental (1563-1618). Los casos acaxee y xixime*, (tesis maestría), Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, Durango, 2019b, p. 82.

² Delgadillo, Sergio, “El primer contacto y dominio de los acaxees y xiximes”, en *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, núm. 11, 2019a, pp. 214-215.

encomendó esta tarea al vizcaíno Francisco de Ibarra.³ Para ello, se reclutó a un ejército de voluntarios españoles e indios mexicas y purépechas; se les proporcionaron armas, caballos, hospedaje y víveres con la finalidad de asegurar su obediencia y fidelidad durante las batallas y en toda la campaña de exploración.⁴ Ese mismo año, Francisco de Ibarra y su ejército de indios auxiliares o ladinos, salieron de Zacatecas y llegaron a un valle hasta entonces ocupado por indios tepehuanes, el cual a la postre sería llamado Valle de Guadiana, donde se fundaría la capital de la Nueva Vizcaya, hoy ciudad de Durango.

En estas tierras de frontera, donde se disputaba el dominio colonial y en el que los grupos se dividían de acuerdo con la lengua que hablaban, existía el multilingüismo, o en su defecto el bilingüismo, fenómeno que ocurrió incluso antes de la aparición de los grupos occidentales.⁵ Esto sucedió debido a la práctica de matrimonios mixtos que se daba entre diferentes grupos y en la que los tepehuanes eran ejemplo.⁶ Se tiene noticia de que los tepehuanes de Ocotlán tenían matrimonio con los acaxees de Carantapa.⁷ También se producía la captura de niños de bandas vecinas con los cuales se ayudaban para aprender otra lengua y a quienes quizás los consagraban a los futuros matrimonios. Si sumamos

³ Francisco de Ibarra nació en Éibar, España, hacia 1539. Se desconoce el año preciso en que dejó su tierra para llegar a la Nueva España. Llegó solo, en busca de su tío quien lo esperaba: Diego de Ibarra, un rico vizcaíno que había hecho su fortuna mediante la crianza de ganado y con las minas descubiertas en Zacatecas durante el año de 1546 (Delgado, 2019, p. 214).

⁴ Álvarez, Salvador, “La conquista de la Nueva Vizcaya”, en Guadalupe Rodríguez, (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, vol. 2, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, pp. 23-79.

⁵ Griffen, William, *Culture Change and Shifting population in Central Northern Mexico*, University of Arizona Press, Arizona, 1969.

⁶ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”. Hernando de Santarén, 1603.

⁷ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 3, “Misión de los indios Tepehuanes”, 22 abril 1608.

que a esas tierras llegaron mexicas y tarascos, es probable que haya habido matrimonios entre los distintos hablantes de cada lengua, permitiendo así la reproducción del bilingüismo o del multilingüismo.

Por mencionar algunas figuras sobresalientes de indios que hablaban varias lenguas y que se dedicaron a enseñarlas a los sacerdotes europeos o a interpretar conversaciones entre los diversos grupos, se encuentra una india esclava del grupo guasave que además hablaba náhuatl y un poco de castellano; ella le enseñó al padre Hernando de Santarén⁸ su lengua nativa –además de que aprendió a hablar en acaxee, por lo que predicó en esa lengua–.⁹ Otro ejemplo fue un indio xixime de nombre Bautistilla, quien fuera el intermediario entre el Capitán Tomás García y los humes –quienes hablaban un dialecto de la lengua xixime– a la captura y muerte de Gogojito, un sacerdote tepehuán que germinó, encabezó y lideró una de las mayores rebeliones y guerras entre 1616 y 1618.¹⁰

Si regresamos a 1554, año en que la hueste de Francisco de Ibarra se encontró con los tepehuanes del valle, podemos ver que no hubo un conflicto bélico, sino diálogo, en el que los “indios lengua” o intérpretes, ejercieron un papel fundamental ya que entendieron que los vizcaínos buscaban una ciudad rica que tuviera metales preciosos, por lo que supusieron que se trataba de la ciudad de Topia habitada por los acaxees, quizás porque en aquel momento era la ciudad más importante e influyente de la Sierra. Fue ahí donde entraron

⁸ Hernando de Santarén nació en la villa de Hueste, Castilla la Vieja, cerca de 1567, arribó a Veracruz en 1588 para luego dirigirse a Culiacán en 1594. Un año más tarde entra a la Villa de San Felipe con los Guasaves y estuvo ejerciendo su labor. Para 1598 llega a Topia por comisión del padre Francisco Gutiérrez. Al principio le ayuda el padre Guillermo Ramírez y poco después el padre Alonso Ruiz.

⁹ Gutiérrez, José, *Santarén. Conquistador pacífico*, JUS, México, 1964, pp. 38, 53.

¹⁰ AGN, *Historia*, vol. 19. Exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618. fs. 89-89v.

los guías indígenas, mayormente mujeres, quienes ayudaron a los conquistadores en esa búsqueda y los llevaron por caminos que sólo ellas conocían para adentrarse a la inmensa sierra.¹¹

En ese sentido, los guías indígenas tuvieron otro papel esencial durante toda la avanzada hacia el norte del antiguo México, ya que, con su conocimiento del territorio, los europeos pudieron transitar, desplazarse y tener contacto con los diferentes grupos septentrionales, incluso con aquellos que se encontraban esparcidos en lugares de difícil acceso. Sin su ayuda, otra historia se hubiera contado.

En marzo de 1563, luego de una serie de viajes con la finalidad de conocer el paisaje, fundar pueblos y explotar las minas que encontraban en el camino, Francisco de Ibarra, que para entonces ya era gobernador de la Provincia de la Nueva Vizcaya, mandó salir desde San Juan del Río a un ejército de más de cien soldados (entre ellos mexicas y tarascos) con trescientos caballos, comandados por el maestro de campo Martín de Rentería; y guiados por mujeres indígenas, las cuales habían prometido llevarlos al poblado de Topia en tan sólo diez días.¹² Así se adentraron a la sierra, pero Rentería, al ver que no llegaban a la ciudad y los días prometidos habían transcurrido, intuyó que era una trampa, por lo que amenazó a las guías con prisión y ellas, al poner resistencia, atacaron con piedras; el maestro de campo mandó ahorcarlas.

El segundo viaje hacia la ciudad Acaxee fue el 15 de abril. Nuevamente salieron de San Juan del Río, donde se había construido un presidio con la finalidad de controlar a los que nombraron “caribes salteadores”, indígenas que se oponían al dominio español y se dedicaban a matar a los mineros, mercaderes, caminantes, esclavos y sobre todo a robar haciendas y ganado. En este segundo viaje, la hueste estuvo compuesta por sólo treinta y cinco hombres a caballo y una

¹¹ Delgadillo, *op. cit.*, 2019a, p. 217.

¹² Delgadillo, *ibídem*, p. 218.

nueva intérprete-guía quien, como símbolo de garantía, tuvo que dejar a su hija con los españoles mientras duraba el viaje. Finalmente, hambrientos y cansados, llegaron a una cúspide desde donde pudieron ver el poblado de Topia.¹³ El soldado Baltasar de Obregón informó en su crónica que, sin ser vistos por los acaxeos, divisaron el valle, sus casas y un baile que estaban realizando al son de un *teponaxtle*, quizás porque estaban llevando a cabo un ritual o celebrando alguna fiesta.¹⁴

En noviembre acaeció la guerra para conquistar Topia, una de las pocas ciudades donde hubo un combate de por medio para poblarla; allí no hubo diálogo, ya que, al ser considerada como ciudad de gran importancia por los nativos, era la única manera que los vizcaínos veían de ganarla. Una vez victoriosos en la batalla, se inició el repoblamiento del valle con los indios ladinos; se fundaron nuevas villas cerca de donde encontraban minas y se reacomodó a los indígenas en las rancherías que ya existían y que a la postre se convertirían en las misiones. Así se crearon dos fuentes de trabajo, en el campo con los misioneros, y en las minas con los soldados.

En 1590, los primeros jesuitas en adentrarse al norte fueron Gonzalo de Tapia y Martín Pérez; pioneros además en el aprendizaje de una lengua nativa de esta provincia con la finalidad de evangelizar y comunicarse con los indígenas.¹⁵ Debido a la presencia de los indios ladinos, la doctrina se predicaba hasta en tres lenguas, por un lado, en latín o en náhuatl para los mexicanos y tarascos, y por otro en el idioma de cada serrano con ayuda de los *temachtiani*.¹⁶

¹³ Delgadillo, *ibidem*, p. 2018-2019.

¹⁴ Obregón, Baltasar, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, Alfar, Sevilla, 1997, p. 80.

¹⁵ Gerhard, Peter, *La frontera Norte de la Nueva España*, trad. Patricia Escandón Bolaños, mapas de Bruce Campbell, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1996, p.210.

¹⁶ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, f. 15v. Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana: 1596-1599*, vol. VI, Institutum His-

Los *temachtiani*, palabra náhuatl que significa maestro, fueron figuras clave para la conversión al cristianismo; eran indígenas que aprendían la doctrina cristiana y ayudaban a los misioneros a evangelizar y predicar la religión católica a los indígenas de otros pueblos en su propia lengua. Probablemente también enseñaban el castellano para que con el tiempo sólo hablaran el español. En San Hipólito, por ejemplo, hubo *temachtian* acaxeos que enseñaban la doctrina a la población.¹⁷

Otro ejemplo lo encontramos con el acaxee de nombre Juan, quien había sido bautizado, casado y adoctrinado por el padre Santarén, y como había mostrado mucha devoción en lo que estaba aprendiendo, en su pueblo lo hicieron *temachtian*. Además, le prometieron un caballo con la condición de que congregara a los indios, les enseñara la doctrina y la forma cristiana de enterrar a los muertos, los casara y les quitara la costumbre de tener hasta cinco mujeres.¹⁸

De esta forma, una vez que entró el catolicismo a esta región serrana, las lenguas que se hablaban fueron, en nivel de importancia: la náhuatl, ya que se generalizó y jugó el papel de lengua franca con la que podían llegar a entenderse con los misioneros entre varios grupos de diferentes lenguas.¹⁹ Después la tepehuana, aunque no de manera oficial, sino más bien entre los propios tepehuanes y vecinos,²⁰ utilizada para

toricum Societatis Iesu, Roma, 1976.

¹⁷ Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, t. III, Editorial Layac, México, 1944 (1645), p- 25; Alegre, Francisco, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, (nva. ed.), T. 2, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1958, p. 54.

¹⁸ AGN, *Historia* 20, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos Acaxes hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”. f.219.

¹⁹ AGN, Instituciones Coloniales, *Misiones*, vol. 26, exp. 27, “Relación de la compañía de Jesús en 1678 que por orden del padre provincial Thomas Altamirano hizo el P. Visitador Juan Ortíz Zapata”.

²⁰ Por ejemplo “los vecinos de Cocorotome hablaban tepehuan [y] eran Humes”, es decir xiximes. AGN, *Historia*, vol. 19, exp. 11, “Viaje del padre

su evangelización. Le siguieron la acaxee y al final la xixime, cada una con sus respectivos dialectos o variantes; y ya que ningún misionero aprendió esta última, sin duda fue un factor que influyó en que los grupos de lengua xixime tardaran en recibir el evangelio.

Al principio de la conquista de esta serranía, los indígenas de repartimiento fueron únicamente los traídos del centro, los llamados laboríos. Sin embargo, el obispo Alonso de la Mota relataba que hubo algunos acaxeos que también trabajaban en las minas a cambio de un salario. Es decir, no sólo los laboríos trabajaban por dinero, sino también algunos acaxeos. O, mejor dicho, es probable que algunos acaxeos decidieran formar parte del repartimiento y así recibir salario, pero este caso sólo sucedió en el real de Topia.²¹ Sin embargo, su arduo trabajo, a veces en condiciones muy extremas y perjudiciales para la salud, fue un eslabón más que ayudó a la consolidación paulatina de la conquista, y en el caso de los acaxee y xiximes, a su extinción durante el siglo XVIII.

Con el pasar del tiempo, luego de un levantamiento armado de 1600 a 1603, que terminó en reducciones de pueblos de misión, los acaxeos pasaron a formar parte de los “indios amigo”, o nuevos indios auxiliares, quienes ayudaron posteriormente —de la misma forma que lo habían hecho los mexicas y tarascos— en las guerras junto a los españoles, como la que acaeció en 1610 para la conquista de los xiximes, y la de 1616 con la rebelión tepehuana; aunque también hubo acaxeos que se sumaron al bando de los tepehuanes para mostrar su rechazo a la Corona española.

Por último, y no por eso de menor importancia, estuvieron en acción los “indios espía”, quienes eran los encargados de

Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 103v.

²¹ Mota de la, y Escobar, Alonso, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Editorial Pedro Robredo, México, 1940, pp. 204-206.

observar, escuchar e informar en momentos cruciales de las campañas de guerra. Tenían la tarea de adelantarse en alguna expedición, o acercarse a algún pueblo en grupos reducidos para que no llamaran la atención del enemigo y así observaran su posición o sus movimientos migratorios de escape. Servían de informantes también cuando observaban desde distancias largas cuando algún grupo enemigo se dirigía a atacarlos, lo que les permitía prepararse para el encuentro armado. Un ejemplo claro lo vemos con el gobernador Alvear, en la guerra tepehuana, cuando se encontraba en la búsqueda y captura del tepehuan Gogojito; luego de varias campañas de búsqueda sin éxito hubo una en la que utilizó un grupo de espías conformado por 12 soldados españoles y 40 indios amigos, dentro de los que estaban laguneros, xiximes y acaxeos, quienes se adelantaron en la búsqueda para que los tepehuanes rebeldes no supieran por dónde iban a llegar los españoles y así atrapar a Gogojito.²²

Reflexiones finales

Los indios auxiliares o indios amigos, lejos de ser juzgados por unirse a los europeos, deben entenderse como sujetos activos consecuentes con su tiempo histórico, que formaron parte de un proceso en el que obedecían a sus necesidades y en el que sin su ayuda los españoles no hubieran conquistado el México prehispánico.

Se evidenció la variedad de lenguas que se hablaban tan solo entre los acaxeos, xiximes y tepehuanes, con las cuales fue posible, gracias al papel de los intérpretes, la comunicación y el entendimiento con los hablantes de otras lenguas.

²² AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 78v. – 79; Pacheco, “El sistema Jesuítico”, p. 230.

Los *temachtian* para una mejor cristianización, los guías para el mejor avance de las campañas, los espías como estrategias de guerra, los laboríos como ejemplo para los neófitos en la cultura cristiana.

No hay que olvidar que también los esclavos africanos tuvieron papeles importantes para que las campañas de entrada, población y conquista se dieran con éxito. Aunque eran mano de obra para los españoles y los explotaban sin goce de sueldo en las minas, con el tiempo hubo descendientes de esclavos que se mezclaron con indígenas y españoles, con lo cual forman parte de esta cultura mexicana que hoy en día tenemos y que corre en nuestra sangre.

Bibliografía

- Alegre, Francisco, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, (nva. ed.), T. 2, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1958.
- Álvarez, Salvador, “La conquista de la Nueva Vizcaya”, en Guadalupe Rodríguez, (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, vol. 2, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, pp. 23-79.
- Delgadillo Galindo, Sergio, “El primer contacto y dominio de los acaxeos y xiximes”, en *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, núm. 11, 2019a, pp. 205-229.
- _____ (2019b). *Las resistencias ante la conquista de la Sierra Madre Occidental (1563-1618). Los casos acaxee y xixime*, (tesis maestría), Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, Durango, 2019b.
- Gerhard, Peter, *La frontera Norte de la Nueva España*. trad. Patricia Escandón Bolaños, mapas Bruce Campbell, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1996.

- Griffen, William, *Culture Change and Shifting population in Central Northern Mexico*, University of Arizona Press, Arizona, 1969.
- Güereca Durán, Raquel, *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2016.
- Gutiérrez Casillas, José, *Santarén. Conquistador pacífico*, JUS, México, 1964.
- Mota de la, Alonso, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Pedro Robredo, México, 1940.
- Obregón, Baltasar, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, Alfar, Sevilla, 1997.
- Oudijk, Michel, y Restall, Matthew, *Conquista de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, t. III, Layac, México, 1944.
- Punzo Díaz, José, “La presencia tarasca en el norte de la Nueva España: siglo XVI y primera parte del XVII”, en *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, núm. 7, enero-diciembre, 2015, pp. 43-62.
- Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana: 1596-1599*, vol. VI, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1976.

HERENCIA CULTURAL DEL PATRIMONIO INMATERIAL EN EL BARRIO, CON ORÍGENES PREHISPÁNICOS, DE TLANEHUITL O LA CANDELARIA, EN OCOTEPEC, MORELOS

María Cristina Mejía Tejeda

Introducción

Los cuatro barrios de origen náhuatl de Ocotepc, Morelos, permanecen unidos por costumbres y tradiciones, principalmente en sus celebraciones religiosas dedicadas al santo patrono del Divino Salvador, a la virgen de la Candelaria (en el barrio de la Candelaria o Tlanehuítl), al Señor de los Ramos y la Cruz de los Señores de Tlacopan (en el barrio de los Ramos o Tlacopan), a la virgen de Dolores y al Cristo Señor de Chalma (en el barrio de Dolores o Culhuacán), y al Cristo del Señor del Pueblo (en el barrio de la Santa Cruz o Xalxokotepezola) en Semana Santa, entre muchas más. En sus festejos religiosos conservan características culturales inmateriales únicas, acompañadas de sincretismos que sólo la tradición mantiene vivos. Félix Báez-Jorge, *Entre los Nahuales y los Santos*, comenta que los santos venerados por los pueblos de indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal; en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones.¹ En este caso se hace el estudio de la Virgen de la Candelaria.

La Virgen de la Candelaria llegó a América con la conquista espiritual española. Su festejo se realiza el 2 de febrero, con características muy particulares en cada uno de los lugares debi-

¹ Báez, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008, p. 168.

do a la creatividad de cada pueblo o ciudad. También se festeja en otros lugares de América, como en Perú, en Puno tiene un festejo muy especial; o en Colombia, Argentina, Chile, entre otros. En México igualmente se conservan las características particulares de los festejos a la Virgen de la Candelaria como en San Juan de Lagos en Jalisco; en Tlacotalpan, Veracruz; en Zumpango del Río, Guerrero, y muchos más. De igual manera se desarrolla el festejo en Morelos con particularidades únicas tal como en Coatlán del Río, Tetecala, Tlaquiltenango, Xoxocotla y en Cuernavaca, entre otros. Asimismo, se hacen festejos en el barrio de Amatitlán, Santa María Ahuacatitlán y Ocotepc.

Festejo a la Virgen de la Candelaria en el barrio indígena de Tlanehuatl

El festejo a la Virgen de la Candelaria –su nombre significa fiesta de la luz o de las velas– fue organizado por mayordomos del barrio de Tlanehuatl. Inició el 23 de enero de 2020 con rosarios dedicados a la virgen, que continuaron hasta el día 31, dentro de la capilla de la Candelaria. Antes de dar inicio a los rosarios, se hizo una convivencia y tomaron una merienda.

Sobre este evento, Arizpe comenta que una convivencia es un “rito de paso”, lo inmaterial que une a vecinos, compadres, amigos, padres, hijos, abuelos, hermanos, y todos los parientes alrededor.²

El día en que inician los rosarios se le hace un primer cambio de vestido a la virgen, y el 1 de febrero, otro; ambos donados por pobladores del barrio de Tlanehuatl. Se acompaña de un rosario de levantada dedicado al Niño Dios que,

² Arizpe, Lourdes, *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Miguel Ángel Porrúa, México, 2009, p. 114.

posteriormente, es cargado por la virgen. Este mismo día se hace el recibimiento y bendición de un arco efímero para ser colocado en la fachada poniente de la capilla de la Candelaria. Mínguez Cornelles, en *Los Reyes distantes*, comenta que en la época virreinal, los arcos efímeros eran utilizados para representar la lealtad a la Corona española, un festejo, o en honor a alguien.³ El mismo día 1 de febrero, se realiza el brinco del chinelo en el atrio de la capilla, quema de torito, la colocación de adornos en el atrio, además de una misa. López Benítez en *El carnaval en Morelos de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*, comenta que, en el siglo xvii, el chinelo tenía la característica burlona que simbolizaba al personaje de poder local, al hacendado o cualquier persona que rompiera con la vida comunitaria; a veces el fenotipo propio de Europa.⁴

El 2 de febrero es día internacional de celebración a la Virgen de la Candelaria. Desde las cinco de la mañana se realiza un repique de campanas, acompañado de cohetes, y se cantan las mañanitas acompañadas de banda de viento. Más tarde inicia el recibimiento de promesas –flores, dinero, despensas, cirios, velas escamadas (las hacen artesanalmente en este barrio), entre otros–. Las promesas las llevan en procesión a su capilla los mayordomos del exconvento del Divino Salvador, de los barrios de Tlacopan, Culhuacán y Xalxokotepezola; de San Gabriel las Palmas (Totolapan), San Andrés, Texcaltepec, San Francisco, y del sitio de taxis de Ocotepéc.

Las procesiones llevan al frente un estandarte que dejan en la capilla abierta de la Candelaria y recogen hasta el día 9 de febrero; se acompañan con banda de viento y van

³ Mínguez, Víctor, *Los Reyes distantes. Imágenes del poder en el México Virreinal*, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995, pp. 130-133.

⁴ López, Armando, *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*, Museo del chinelo y libertad bajo la palabra, México, 2016, pp. 58-59.

lanzando cohetes en su trayecto. Cuando llegan a la capilla son recibidas por mayordomos y un repique de campanas, al mismo tiempo reciben las promesas y el estandarte para colocarlo en un nicho. Lourdes Arizpe en *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, hace referencia a que las procesiones son patrimonio inmaterial vivo y tejen redes sociales entre barrios y pueblos.⁵ La fecha principal de festejo a la Virgen de la Candelaria está relacionada con el inicio del ciclo agrícola (culto mesoamericano); en muchas comunidades se bendicen semillas.⁶

En esa ocasión las promesas que entregó el exconvento del Divino Salvador fueron una gran cantidad de velas, mismas que bendijeron en el atrio de la capilla y enseguida repartieron entre todos los asistentes que llevaron su niño dios a bendecir. Luego inició la procesión o “fiesta de la luz”, partiendo de la capilla de la Candelaria hacia el exconvento del Divino Salvador, para ofrecer una misa a la virgen y hacer la bendición de los Niños Dios. Los mayordomos trasladan a la Virgen de la Candelaria en andas. Al ingresar al exconvento del Divino Salvador y colocarla en el altar del atrio, entran danzando los tecuanes haciendo reverencias a la virgen, enseguida salen con su danza hacia las calles, mientras tanto se lleva a cabo la misa.

El patrimonio inmaterial se manifiesta en las expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes como tradiciones orales, rituales, actos festivos, usos sociales.⁷ En la danza de los tecuanes está presente el sincretismo, porque representa dos tribus, la chichimeca y la zapoteca, confabuladas para trampear al tigre o jaguar, elemento mítico para muchas culturas prehispánicas,

⁵ Arizpe, *op. cit.*, p. 176.

⁶ Broda, Johanna, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, 2003, p. 18.

⁷ UNESCO, 2003, p. 3

que tanto daño causaba a sus rebaños y a las propias personas; en la época prehispánica los naturales bailaban vestidos como tigres, águilas y diversos disfraces.⁸

Más tarde se lleva a cabo la danza de los viejitos, donde también se manifiesta el sincretismo; viene de la época prehispánica y significa la estación naciente y las pasadas, para pedir buenas cosechas o la lluvia en tiempos de sequía. Johanna Broda, en *Estratificación social y ritual mexicana*, comenta que las danzas formaban parte de la mayoría de las fiestas, en algunos casos eran solemnes, participando en ellas los señores supremos de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan.⁹

El 3 de febrero se lleva a cabo el cambio de mayordomo de caja, quien tiene el cargo durante un año y la responsabilidad de, todos los días durante ese año, hacer un repique de campanas a las siete de la noche o “repique de oración”. Johanna Broda, en *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*, menciona que las mayordomías fueron introducidas a lo largo del periodo colonial y consolidaron la forma de organización corporativa de las comunidades indígenas.¹⁰ También se lleva a cabo una corrida de toros en la plaza Macarena y una feria en las calles principales de la capilla de la Candelaria. El domingo 9 de febrero se hace entrega de los estandartes a los grupos que llegaron en procesión para entregar las promesas a la Virgen de la Candelaria, y por la noche se realiza la quema de toritos. Es así como termina el festejo a la virgen.

Los resultados encontrados como patrimonio inmaterial en este festejo es un gran yacimiento del imaginario colectivo, que se ha heredado de generación en generación. Parte de ello

⁸ Horcasitas, Fernando, “La danza de los tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, 1980, pp. 239-319.

⁹ Broda, Johanna, *Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de Antropología Social de los mexicas*, vol. 5, 1979, p. 57.

¹⁰ Broda, 2003, *op. cit.*, p. 16.

es conservar su riqueza que engloba: la veneración a santos por medio de festejos (es parte de su cosmovisión), convivencias en los rosarios (son ritos de paso), procesiones (patrimonio inmaterial vivo), colocación del arco efímero (sincretismo), la fabricación, en este barrio, de las velas escamadas y los arcos efímeros (patrimonio inmaterial), brinco del chinelo, danza de tecuanes, danza de viejitos (sincretismo); los mayordomos, introducidos por la conquista española y conservados en la actualidad. En resumen, el festejo a la Virgen de la Candelaria en Ocoatepec posee un gran tesoro inmaterial cultural. Nuestro deber es salvaguardar esta enorme riqueza.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Miguel Ángel Porrúa, México, 2009.
- Broda, Johanna, *Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de Antropología Social de los mexicas*, vol. 5, 1979, pp. 45 -82. Recuperado de: DOI: <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v5i0.45-82>
- _____“La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, 2003, pp. 14-27. Recuperado de: <https://uiimseminario.files.wordpress.com/2015/03/14.pdf>
- Catacora, Mayta, Análisis de las dimensiones culturales UNESCO para el desarrollo Turístico de la festividad Virgen de la Candelaria de Puno 2017-2018, Tesis Doctoral). Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología sección de Posgrado. Repositorio Académico USMP. Lima, 2018.

- Báez, Félix, *Entre los nagueles y los santos*, comentarios: Johanna Broda y Alessandro Lupo, Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008.
- Morales, Carmen, y. Wachter, Mette, (coords.), *Patrimonio inmaterial, ámbitos y contradicciones*, 2013, pp. 77-79.
- Horcasitas, Fernando, “La danza de los Tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, 1980, pp. 239-319.
- Jara, Vicente, *Contexto Criptoanálisis y propuesta de solución de la inscripción de la talla (original) de la virgen de la Candelaria de Tenerife (Canarias, España)*, (Tesis doctoral), Departamento de Matemática aplicada a las tecnologías de la información y las comunicaciones, Universidad Politécnica de Madrid, 2016.
- López Benítez, Armando, *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*, Museo del chinelo y libertad bajo la palabra, México, 2016.
- Malvido, Elsa, “Ritos Funerarios en el México colonial”, en *Revista Arqueología mexicana*, núm. 40, noviembre-diciembre, 1999, pp. 46-51.
- Mamami, Charo, “Representaciones de identidad local en la fiesta de la virgen de la Candelaria en Puno: Dos mundos, dos encuentros”, *Revista de Antropología y Sociología : Virajes*, vol. 14, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 213-229.
- Mínguez Cornelles, Víctor, *Los Reyes distantes. Imágenes del poder en el México Virreinal*, Universitat Jaume I, 1995, pp. 16-17.
- Mohar Betancourt, Luz María, “El Tributo mexicana en el siglo XVI”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, pp. 44-47.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). París: Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003, 17 de octubre.

- Pérez Uruñuela, Jesús, *Ocotepec un cerro de mexicanidad (entre la realidad y el sueño)*, Comisión de Planeación y Apoyo a la Creación Popular del Fondo PACMYC- Morelos (CACREP), 2002.
- Puente Lutteroth, María, y García, Jaime, *Inventario del archivo personal, Sergio Méndez Arceo, Diócesis de Cuernavaca, Ocotepec, Morelos*, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, México, 2010.
- VelascoLozano, Ana, “El paisaje ritual en la Cuenca de México como patrimonio vivo”, en Morales Valderrama y Wachter Rodarte, (coords.), *Patrimonio inmaterial ámbitos y contradicciones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2012, pp. 235-252.

LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y LA AVANZADA RELIGIOSA FRANCISCANA EN LOS ALTOS DE JALISCO Y SUR DE ZACATECAS. EL CASO DEL HOSPITAL DE INDIOS DE TEOCALTICHE

Daniel López López

La conquista militar y religiosa de Teocaltiche trajo consigo un intenso movimiento social y bélico por ambos sectores, es decir, tanto por la parte indígena que recibía el choque de los invasores, como por parte de aquellos que se adentraban a tierras hostiles y belicosas. Desconocidos contextos para ellos. La presencia franciscana en la avanzada de los europeos, que conquistaron lo que una vez se denominó la Nueva Galicia, fue fundamental para el control y consolidación de las empresas. Son muchos los casos y particulares los contextos que se desarrollaron a lo largo de los inmensos territorios que se abrían después de los reinos tarascos.

La zona conocida en la época como la Gran Caxcana –hoy Altos de Jalisco, Aguascalientes y sur de Zacatecas– presentó un contexto belicoso y muy dinámico durante la primera mitad del siglo xvi. Es, tras la llegada de los peninsulares y la imposición de los nuevos sistemas económicos, sociales y sobre todo religiosos, que se gestara una de las revueltas indígenas coloniales más importantes de la historia mexicana: la revuelta caxcana.

Tras los hostiles levantamientos indígenas y su futuro apaciguamiento, los franciscanos jugaron un papel fundamental en los procesos de pacificación, organización y evangelización de los pueblos autóctonos de toda la región. El contexto al que se enfrentaron les demandó una estrategia particular de acción. De esta manera y retomando las

acciones del Obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga, se implementó en Teocaltiche un hospital de indios que fue medular durante el proceso de evangelización y consolidación de la sociedad novogalaica de los Altos de Jalisco, y que tuvo manifestaciones plásticas particulares, así como toda una serie de funcionamientos dentro de la sociedad para la que fue implementado.

Después de la zona del valle central y de zonas aledañas, la conquista del actual territorio de México siguió su camino hacia Michoacán donde se encontró con una tierra fértil y llamativa a los ojos de los que avanzaban. En este nuevo territorio, el obispado de Michoacán extendió una vez más sus dominios hasta los estados actuales de Jalisco, Guanajuato y Aguascalientes. Hay que recordar que las regiones tarascas pertenecientes a este territorio y aquellas aledañas, no fueron conquistadas de manera bélica en su totalidad, sino más bien fueron treguas y alianzas entre los gobernantes, los indígenas y la fundamental presencia de los frailes.

La empresa llevada a cabo en Michoacán atrajo a grandes contingentes tanto civiles como religiosos provocando una masiva llegada de pobladores provenientes de todos los estratos sociales de los reinos ibéricos, además de indígenas aliados, así como esclavos. La razón fundamental de esto es que se trataba de un territorio que prometió muchas recompensas tanto económicas como misionales. La tierra fértil, el clima propicio para ciertas plantaciones, la abundante mano de obra y la actividad minera que se descubrió en la zona, fue un polo de atracción durante un largo periodo. Michoacán, durante la segunda y tercera década del siglo XVI, fue una importante zona agrícola, minera y ganadera:

A medida que la conquista de México avanzó hacia el noroeste del país en la década de 1521 a 1531, muchos de los colonizadores más ambiciosos se marcharon a Michoacán [...] La actividad minera, la cría de ganado vacuno y de ovejas, y la abundante mano de obra indígena hacían de la

zona tarasca la segunda en riquezas después de las que se recogían en la confederación azteca.¹

Es por lo anterior que fueron los territorios tarascos la antesala para la conquista del territorio del actual Jalisco, y la razón de que los sistemas y personajes que exploraron y conquistaron esta zona provinieran del territorio ya mencionado. Fue pues, de sus bases religiosas y civiles establecidas en Michoacán, de donde partieron los frailes y contingentes conquistadores que emprendieron su ardua labor, tanto evangélica como militar, hacia las tribus y pueblos que para esa época habitaban Jalisco, Aguascalientes, Zacatecas, Colima y Nayarit.² Fueron también las rutas naturales y de rápido acceso que comunicaban al actual Michoacán con el territorio del actual Jalisco, las que los conquistadores utilizaron para la penetración militar y religiosa en todo el territorio de occidente “En cuanto a la Nueva Galicia, en 1531 se fijaron las primeras fundaciones: Tetlán, bien pronto remplazado por Guadalajara, Colima y Ajijic en las riberas del lago de Chapala”,³ área importante, puesto que se trataba de una zona densamente poblada, gracias a la abundancia del agua por los afluentes que aún hoy en día abastecen dicho lago. De la zona circunvecina del lago se irradiaron hacia el sur y el noroeste las empresas que avanzaron en la conquista de los pueblos sedentarios, y otros nómadas de estas regiones.

Debemos comprender, cuando hablamos de la conquista de los territorios occidentales y del norte, que “Los misioneros de Michoacán y principalmente de la Nueva Galicia, tuvieron un desarrollo paralelo, al mismo tiempo que se iniciaba el avance hacia el norte de sus regiones salvajes, para

¹ Greenleaf, Richard, *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 55.

² Esto en diversos momentos y con diferentes procesos.

³ Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 141.

irse precisando y consolidando más tarde”,⁴ por lo que no se deben separar los avances militares de los propios avances religiosos en la zona. Los procesos se llevaron conjuntamente a medida que las circunstancias y las condiciones tanto climáticas como geográficas les presentaron nuevos retos y formas de enfrentarse con la conquista de estas tierras.

El territorio que hoy conocemos como Jalisco nació siendo parte de una inmensa masa territorial perteneciente al reino de la Nueva España. Fue tanto y tan extenso el territorio, que pasado el tiempo y con la expansión de su dominio se tendría que crear un nuevo reino llamado Nueva Galicia:

El territorio de Nueva Galicia nació con una extensión desmesurada, casi como todos los del continente americano en las primeras fases del asentamiento colonial. Seis años después de la entrada de Nuño de Guzmán en este territorio, el borde septentrional de la Nueva Galicia se encontraba en la villa de San Miguel Culiacán y el trazo seguido por el río Petatlán.⁵

Se dio una rápida extensión de los conquistadores y de los misioneros, así como de la población peninsular y de naturales amigos de los conquistadores, que se asentaban en las nuevas tierras conquistadas. Este masivo asentamiento produjo que todo el occidente de México y gran parte del norte se consolidará como tierra atractiva y productiva.

La penetración militar se dio a raíz de expediciones enviadas por los conquistadores ya consagrados, como Nuño de Guzmán. De Michoacán partieron hacia nuevas tierras llenas de contrastes y cambios geográficos, climáticos y contextuales “Enfrente de la población purépecha de Jacona comienza la región después llamada Nueva Galicia”.⁶ Para las prime-

⁴ Ricard, *ibidem*, p. 143.

⁵ Román, José, *Sociedad y evangelización en la Nueva Galicia durante el siglo XVII*, El Colegio de Jalisco, México, 1993, p.28.

⁶ López Portillo, José, y Weber, *La Conquista de la Nueva Galicia*, Colec-

ras cuatro décadas del siglo XVI, no se consideraba como un territorio aparte, es decir, Jacona no era parte de un territorio y todo aquello que se encontraba delante de esta población pertenecía a un nuevo reino, no existía una frontera tajante entre estos espacios territoriales. Será con el paso del tiempo y la designación jurídica a favor de Guzmán, cuando la Real Audiencia de México separa dichos territorios, conformándose el Renio de Nueva Galicia.

A pesar de que es reconocido Guzmán como el conquistador de estas tierras, no fue el primer gran explorador que se aventuró en el occidente de México, concretamente en el área de Jalisco. Buenaventura realizó un primer intento de conquista en la zona, “El recorrido de Cortés de Buenaventura por algunos sectores del Occidente fue un esfuerzo mínimo de conquista sistematizada. Esta entrada perturbó más el área, en vez de reorganizarla”.⁷ Este tipo de situaciones se dieron muy a menudo en el territorio fronterizo de conquista en el Nuevo Mundo. En muchas ocasiones, grupos leales a un conquistador peleaban por avanzar primero que los otros, con la finalidad de obtener ventajas, por ejemplo, sondear las zonas y escoger la más fértil o aquellas que prometieran actividad económica principalmente minera. El caso de las órdenes religiosas fue similar, buscaban territorios y poblaciones; el grupo más avanzado seleccionaba los territorios y pueblos que iba a evangelizar.

Una vez que Guzmán partió de Michoacán, para la conquista de los territorios del occidente, se enfrentó a un contexto muy diferente al del centro de México y al visto en los territorios tarascos. Las nuevas tierras no eran pacíficas, muchas de ellas mantenían conflictos regionales y con la llegada de los peninsulares se formaron alianzas entre las poblaciones au-

ción Peña Colorada, México, 1975, p. 19.

⁷ Weigand, Phil, y García, Celia, *Los orígenes de los caxcanes y su relación con la guerra de los nayaritas: Una hipótesis*, El Colegio de Jalisco, México, 1995, pp. 71-72.

tóctonas y los mismos peninsulares. Fue el caso del área norte de Jalisco, en donde se unen las poblaciones asentadas en esta zona para pelear contra los ibéricos en la famosa “revuelta Caxcana”. Este fue el contexto que Guzmán y sus acompañantes afrontaron:

Fue Guzmán quien desarrolló una estrategia real para la conquista del Occidente, aunque eventualmente su primera intervención falló ante la Rebelión de la Nueva Galicia [...] Cuando dejó la capital tarasca de Tzintzuntzán, su primer intento para penetrar en Occidente fue conseguir una ruta directa a través del Lerma hacia la región de Tonalá.⁸

De ahí se expandió rápidamente en las regiones del sur, norte y noroeste buscando armar una estructura que lograra contener las vastas tierras bajo su control, una forma de barrera de control con puntos estratégicos para su contención.

Guzmán buscó crear asentamientos medulares de los cuales dependieran regiones concretas y así formar una especie de fortificación espacial donde se controlaran los caminos, las poblaciones y las actividades agrícola, ganadera y minera, que buscaban establecer principalmente. La expansión dentro de unas áreas fue rápida y efectiva en una primera etapa, pero conflictiva y difícil en otras:

la primera década de vida de Nueva Galicia, muestra que la conquista efectuada por Nuño Guzmán no había ido más allá de la creación de algunos asentamientos españoles, bastante alejados entre sí, que multiplicaron las actitudes de rechazo por parte de los indígenas cuando además de los territorios estaban perdiendo sus propias personas.⁹

Este rechazo de algunos sectores indígenas de la región

⁸ Weigand, *op. cit.*, p72.

⁹ Roman, *op. cit.*, 365.

fue lo que determinó las modificaciones que se realizaron en la estructura de control del territorio.

La estructura de asentamiento que buscó Guzmán atendía a una necesidad regional muy particular determinada por los alzamientos de poblaciones, el asecho de las tribus belicosas en las fronteras de avanzada y las condiciones climáticas:

Guzmán sí pudo establecer el control español dentro de tres asentamientos críticos para construir una cadena de influencias y de dominio a través del área de Nochistlán (el primer sitio de Guadalajara, pensado, en parte, para controlar la región caxcana), Etzatlán (para controlar la región transtarasca del norte) y Compostela.¹⁰

Esta política servía para controlar la actual zona nayarita en su avanzada por las costas del Pacífico. Así, Nuño de Guzmán buscó formar una barrera militar base para controlar lo ya explorado y de ahí partir para la conquista de tierras del norte de México.

En particular la región del norte de Jalisco y sur de Zacatecas, en donde se verían acrecentados los conflictos entre autóctonas y conquistadores:

la entrada de Nuño de Guzmán en el norte de México abrió una frontera permanente de guerra sostenida por los nómadas y muchos pueblos sedentarios que prefirieron desplazarse a lugares más remotos para evitar ser esclavizados por los españoles o muertos por los mismos nómadas¹¹

Caso muy evidente en la ya mencionada región son los grupos denominados caxcanes. Así, Nochistlán se creó en principio como una ciudad cuya última finalidad era controlar la región Caxcana y sus alrededores. La importancia de la región

¹⁰ Weigand, *op. cit.*, p. 73.

¹¹ Román, *op. cit.*, pp. 365-366.

residía en dos condiciones que brindaba esta zona. La primera y más inmediata fue el controlar una región que extendía el dominio de Guzmán en su afán de crear un reino más grande que el de la Nueva España y que además prometía grandes recompensas económicas y de asentamiento sobre todo para la cría de ganado. La segunda y que realmente se convertiría en la razón por la que se debía controlar el área fue que, posteriormente, se volvió paso obligado entre la capital de la Nueva Galicia y las prolíficas minas de plata de los zacatecos: “Puede ilustrar la colonización del norte de Nueva Galicia la historia de algunas regiones, donde los reales de minas fueron el motivo principal para propiciar los asentamientos españoles”.¹² Entre esos casos vemos asentamientos como Teocaltiche y la Villa de las Aguascalientes en años posteriores, que tuvieron funciones específicas para la productividad y economía, el primero con el hospital de indios y el segundo con el presidio muy posteriormente.

Con la presencia y el interés de los peninsulares en esta región, la hostilidad por parte de ambos bandos provocó enfrentamientos que dieron como resultado la revuelta indígena más importante de la región e incluso de la conquista del territorio actual de México. Se trata de un alzamiento armado que duró cerca de tres años activamente, pero que sus repercusiones fueron mucho más grandes. Cuando los españoles llegaron a estas zonas realizaron conquistas muy rápidas y poco reforzadas, es decir, solo penetraron y se asentaron de manera que iban de pueblo en pueblo sin dejar una estructura militar y de control bien establecida que les garantizara el control definitivo de la región. Muchos fueron los pueblos de esa región que para finales de la tercera década del siglo XVI, ya habían sido explorados y anexados como parte de los territorios de la Nueva España. Fue el caso de Teocaltiche, Juchipila, Tlantenango y Nochistlán, entre otros.

¹² Román, *ibídem*, p. 54.

Los antecedentes de la rebelión surgida en estas poblaciones son en muchas ocasiones vagos e imprecisos, sólo algunos se han podido establecer como cardinales. El primero de ellos, y el más evidente, fue la presencia de los españoles en una región con una tradición bélica muy arraigada. “Cuando Nuño de Guzmán salió en diciembre de 1529 rumbo al occidente, a la conquista de los Teules Chichimecas, inició una nueva etapa de la presencia española en el norte de América”,¹³ una etapa en donde las diferencias y los conflictos estuvieron presentes recurrentemente. Nuño cada que avanzaba por un pueblo destrozaba y devastaba todo a su paso. Esta forma de operar, conforme se extendió, provocó gran disgusto por parte de los autóctonos que enfrentaron las calamidades de la conquista de las tropas españolas: “La expedición de Nuño de Guzmán [...] Fue una marcha arrolladora que dejó tras de sí la devastación y las ruinas [...] Centenares de indios miserables fueron arrancados de sus hogares y marcados con el hierro cruel y afrentoso de la esclavitud”.¹⁴ Aquí comenzó a germinar una inconformidad y un choque contra los conquistadores, con Nuño a la cabeza, e incluso contra los frailes que acompañaban estas expediciones. Se asolaron los campos, las cosechas se quemaron o se incautaron, sus casas fueron destruidas y sus pueblos enteros quemados. Muchos fueron hechos prisioneros y otros obligados a moverse de su tierra de origen para trabajar en tierras lejanas.

El problema se agravó más cuando pueblos enteros que habían sido asentados en lugares específicos por los frailes y españoles encomenderos se desplazaron, dejando los asentamientos despoblados. Toda esa gente seguía a un grupo de personas, una especie de dirigente ideológico que les incitaba

¹³ Román, *op. cit.*, p. 360.

¹⁴ Casarrubias, Vicente, *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1963, p. 73.

a luchar y defender sus creencias y sus tierras en contra de aquellos que traían la crueldad y la devastación. Tal fue el desplazamiento que se dio en aquellos sitios que centenares de naturales se arriscaron en peñas y peñoles que les servían como muralla natural de defensa en caso de que los ibéricos viniesen a enfrentarlos. Esta estrategia por parte de los dirigentes indígenas fue sin duda una táctica militar que habían aprendido por el contexto geográfico en el que se desenvolvían antes de la llegada de los españoles.

Hay que hacer notar que fueron varios puntos los que se sublevaron en contra del poder militar y religioso de los españoles, destaquemos pues a los pueblos de Nochistlán, Juchipila, Tlaltenango, Teocaltiche, Eatzatlán, Jalostotitlán y todos los alrededores de las zonas centro y norte de Jalisco y sur de Zacatecas. Fueron pues los más belicosos y osados los que se montaron en las peñas los de la región Caxcana. Para principios del año de 1541, “los caxcanes de Juchipila, Tlaltenango, Nochistlán y Teocaltiche, se unieron en contra de los conquistadores españoles, decidieron no pagar tributo, quemaron los templos, y se adentraron en la sierra abandonando sus chozas e incendiando sus pueblos”,¹⁵ para posteriormente arriscarse en fortificaciones naturales que les permitieran tener un control militar de la región.

El peñol del Mixtón —una de las fortalezas naturales utilizada por los naturales sublevados— fue donde se produjo la definitiva derrota indígena ante las fuerzas españolas, tras varios años de conflicto armado y pérdida por ambos bandos. Un ejército llegó hasta el peñol y tras las órdenes del virrey de tratar de obligar o persuadir a los naturales que se sometieran a su control, se buscó que, de manera diplomática, se resolviera este conflicto por lo que:

¹⁵ Contreras, Samuel, *Cronología Histórica de Teocaltiche*, Consejo de Cronistas de la ciudad de Tepatitlán, México, 2005, p. 73.

fray Antonio de Segovia [...] fue enviado por don Antonio de Mendoza para que los indígenas le escucharan, así como a su encomendero y al Protector de Indios don Juan de Barrios, pero no hubo resultado favorable a los propósitos del virrey, por lo que se tomó el peñol a sangre y fuego.¹⁶

Fue una batalla que devastó los ánimos de aquellos indígenas que luchaban por su tierra y por su religión. Aquella derrota de los insurgentes naturales de los valles del norte de Nueva Galicia fue en muchas crónicas recordada y sirvió como ejemplo para apaciguar otras regiones que se habían alzado.

Vemos pues con todo lo anterior, que Teocaltiche, para los años treinta del siglo XVI, ya había sido visitado tanto por los conquistadores como por los misioneros que se lanzaron en su labor evangelizadora. Fueron varios los protagonistas que durante casi una década mantuvieron contacto con las poblaciones autóctonas de Teocaltiche y sus alrededores. Durante este periodo se intentó organizar y controlar al pueblo, así como introducir la religión cristiana profesada por los que venían del Viejo Mundo. Cuando se desarrolla la Guerra del Mixtón, al parecer Teocaltiche no sirvió como punto medular de las revueltas indígenas, sin embargo, participó activamente sobre todo por su cercanía con el pueblo de Nochistlán; muchos de los pobladores de Teocaltiche se arriscaron en el peñón del Mixtón. Una vez que los españoles sofocaron la revuelta de los naturales de estas tierras, se prosiguió a establecer, por segunda ocasión, al pueblo en el asentamiento que los españoles habían seleccionado para ellos. Un pequeño llano a orillas del río que se encontraba en las colinas del antiguo asentamiento prehispánico de este pueblo. “Teocaltiche se trataba de antiguas poblaciones o establecimientos creados para los naturales, repobladas o establecidas después de la Guerra

¹⁶ Román, *op. cit.*, p. 366.

del Mixtón”.¹⁷ Fueron principalmente los frailes y los encomenderos quienes buscaron que se establecieran ordenada y pacíficamente estos pueblos para beneficio de ambos. Los primeros buscaron que se asentaran en un sólo sitio todos aquellos naturales que vivían en las tierras vecinas, para que reunidos se pudiera concretar la evangelización y se prosiguiera a la celebración de los sacramentos de una manera constante y uniforme.

Los franciscanos, como ya lo hemos mencionado, fueron pioneros en la evangelización de las tierras que se iban conquistando con el paso del tiempo. Como congregación de frailes su forma de actuar y de percibir las situaciones regionales fue muy importante puesto que les permitió adaptarse y acondicionar estrategias concretas para lo que se les presentaba:

Lo que caracteriza la expansión franciscana en la Nueva España es la libertad con que los frailes menores pudieron moverse. No hablamos, claro está, de una libertad absoluta: necesariamente habían de tomar en cuenta muchos elementos, tales como el clima, el personal de que podían disponer, los recursos financieros.¹⁸

Y todas estas fueron grandes limitaciones pero que no detuvieron ni sofocaron la labor misional emprendida en cada territorio.

En el caso concreto de la Nueva Galicia, la falta de personal y el clima fueron factores determinantes que modificaron la forma de laborar de los hermanos menores. En cuanto al clima, la principal limitación fue la falta de productos y ferocidad de la tierra en la que se desenvolvían. Su difícil acceso a las cañadas provocó que la congregación de la población

¹⁷ González- Leal, Mariano, *Retornos de España en la Nueva Galicia*, t. 1, Jesús Padilla Muñoz, Guanajuato, 1985, p. 142.

¹⁸ Ricard, *op. cit.*, p. 146.

fuera de manera más pausada que en otras zonas. En cuanto al personal, unos cuantos frailes se enfrentaron a todo un territorio agreste y duro. Realizaron todas las labores posibles como evangelización, congregación de autóctonos, brindar los sacramentos cristianos, entre otras más de un pueblo central y todas sus periferias; en ocasiones debían ser atendidas, por uno o dos frailes a pie, más de diez poblaciones a varias leguas de distancia.

La gran mayoría de estos frailes partió de los conventos ya establecidos en terrenos tarascos, como el de Tzintzuntzán, en el actual Michoacán. Fueron muchos los que se aventuraron en esta nueva tarea que prometía poco y presentaba un panorama desolador y cruel, así encontramos pues que:

Los principales evangelizadores de esta región de Xalisco fueron [...] los frailes de la Orden de los Menores de San Francisco. Principalmente se recuperan los nombres de fray Juan de Padilla, fray Antonio de Segovia, fray Juan Badía o Badillo, fray Martín de la Coruña o de Jesús y fray Juan Pacheco.¹⁹

Todos ellos realizaron esfuerzos en muchos espacios de las tierras conquistadas por Guzmán. El caso de fray Antonio de Segovia y fray Juan Badillo son interesantes en cuanto al tema que nos compete. Estos hermanos franciscanos fueron quienes se lanzaron a las tierras cascanas que ya anticipaban inestabilidad social y enfrentamientos bélicos entre los naturales y los ibéricos a la hora de su llegada.

La tarea de evangelización en esta zona fue muy ardua, por lo que los frailes debieron implementar estrategias muy concretas y de potente eficacia. Se les daba doctrina constante, dentro de las limitaciones del mismo espacio y la falta de frailes que apoyaran a la tarea de evangelización. En el caso de Teocaltiche, y muchos otros poblados, la estrategia

¹⁹ González-Leal, *op. cit.*, p. 41.

utilizada fue que, de un convento central, se partía a los demás poblados donde se encontraban pequeños conventos o estancias denominadas de visita. Estas estancias, como es el caso de los denominados hospitales de indios, se visitaban en periodos constantes y en cada visita de los frailes se administraban los sacramentos, se celebraban misas y se daba doctrina. Además, se instruía a un indígena de la población para que continuara con la tarea de adoctrinamiento durante la ausencia de los frailes.

Figura 1. Hospital de indios de Teocaltiche.
Fachada del templo y el anexo



Fuente: Fotografía de Daniel López López, enero de 2015.

Su labor, más allá de la empresa de expansión de la fe, era también de índole social, política, económica, jurídica, etc.; los franciscanos se preocuparon por que las poblaciones de indígenas lograran tener las mejores condiciones posibles para enfrentar las adversidades de la nueva sociedad:

La temprana presencia de los religiosos en Nueva Galicia, así como la utilización de medios pacíficos –dentro de lo que era posible– para acercarse a los indígenas y lograr su conversión, les permitieron arraigar en el ánimo de los

grupos sedentarios a los que trataron [...] pero su actividad, lejos de quedar encerrada en la evangelización de los indígenas, se extendió a los asuntos más importantes de la vida social y política de éstos y los españoles.²⁰

Los religiosos buscaron establecer sistemas que permitieran que los indígenas pudieran sobrevivir en esta nueva sociedad y sus sistemas particulares, políticos, religiosos y sociales. La primera estrategia necesaria fue la de congregarlos en un solo pueblo, como es el caso de Teocaltiche y la gran mayoría de poblados de este periodo, en donde se les daba herramientas que les servirían para afrontar las situaciones que se les presentaran tras la conversión y anexión a los sistemas productivos y jurídicos españoles. Las órdenes misioneras, franciscanos, dominicos y agustinos, fueron quienes se encargaron de la evangelización y el trato de los indígenas, vieron esto como una prioridad, “las tres órdenes rivalizaron en la fundación de pueblos de indios, empresa que entrañaba una valiosa labor de organización y civilización de índole material”.²¹ Todo esto con el fin de brindarles una protección y organización social que no fuera a perjudicar directamente a la población nativa de las Indias Occidentales.

El hospital de indios de Teocaltiche fungió como centro rector de la sociedad indígena congregada en este espacio, dando servicios de nosocomio, tienda, centro cultural, hospedaje a los viajeros, taller y centro de recolección de productos. Sus funciones no fueron únicamente religiosas, sino que se estableció todo un sistema en torno a este espacio para que la población indígena obtuviera beneficios y de la misma manera, los ibéricos. Por tratarse de un edificio construido en un pueblo de indios por manos indígenas, sus características plásticas tendrán reminiscencias de dichos ejecutantes. Las manifestaciones plásticas, sobre todo escultura y relie-

²⁰ Román, *op. cit.*, p. 327.

²¹ Ricard, *op. cit.*, p. 234.

ves, del hospital de Teocaltiche son evidentemente de mano indígena por las técnicas de tallado, las proporciones anatómicas y el uso de algunos elementos de raíz prehispánica. Al fundar los pueblos de indios, los franciscanos, además de ser como protectores de los naturales, buscaron hacer más tenue la conquista tanto militar como espiritual (imágenes 1 y 2).

Figura 2. Hospital de indios de Teocaltiche. Fachada del templo



Fuente: Fotografía de Daniel López López, enero de 2015.

Bibliografía

- Casarrubias, Vicente, *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1963.
- Contreras, Samuel, *Cronología Histórica de Teocaltiche*, Consejo de Cronistas de la ciudad de Tepatitlán, México, 2005.
- González-Leal, Mariano, *Retoños de España en la Nueva Galicia*, t. I, Jesús Padilla Muñoz, Guanajuato, 1985.
- Greenleaf, Richard, *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- López Portillo, José, y Weber, *La Conquista de la Nueva Galicia*, Colección Peña Colorada, México, 1975.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Román Gutiérrez, José, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, El Colegio de Jalisco, México, 1993.
- Weigand, Phil, y García, Celia, *Los orígenes de los caxcanes y su relación con la guerra de los nayaritas: Una hipótesis*, El Colegio de Jalisco, México, 1995.

**TESOROS ARQUITECTÓNICOS DE LA
PROVINCIA DE SAN VICENTE DE CHIAPA:
MEMORIAS DE LA ARQUITECTURA RELIGIOSA
DOMINICA DEL S. XVI**

*Carla Ángela Figueroa Esquinca, José Alonso Figueroa Gallegos
y Talía Esther Figueroa Esquinca*

El estudio *Tesoros arquitectónicos de la Provincia de San Vicente de Chiapa* está dedicado a las edificaciones del siglo XVI existentes en la provincia de Chiapa, pertenecientes a la orden de los dominicos.

Es por ello que iniciamos tratando algunos aspectos relevantes sobre la Orden Dominicana. Se instituyó en el siglo XIII¹ y sus miembros son conocidos como dominicos, es una orden mendicante de la Iglesia Católica fundada por Domingo de Guzmán, en Toulouse, en el año de 1207, en la actual Francia, y aprobada por el Papa Honorio III en el año 1216, quien le dio a la orden el nombre de Predicadores.² Para la Orden, el estudio y la predicación estuvieron íntimamente ligados desde un inicio y fueron primordiales en su espíritu de fundación y consolidación.

Según lo narrado por los cronistas españoles Remesal y Ximénez, los primeros frailes que emprendieron el viaje hacia la evangelización de Chiapas fueron dominicos y salieron del convento de San Esteban de Salamanca, eran personas que poseían grados académicos, conocimientos de teología y algunos eran frailes lectores de sus conventos.³

¹ Castañón, Delfín, *Historia de la Orden de Predicadores*, Edibesa, Madrid, 1995.

² Hinnebusch, William, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, San Esteban, Salamanca, 1982.

³ Remesal de, Antonio, *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden del Glorioso Padre Santo Domingo*, libros I y II, Madrid, 1619.

En Chiapas, la arquitectura religiosa aparece en el siglo XVI, debido a la llegada de la Orden de Predicadores, que comenzaron a construir edificaciones con el fin de evangelizar a los indios. La arquitectura de esta región se distingue del resto de México por tener elementos muy particulares y característicos que son producto de conocimientos y tecnologías arquitectónicas provenientes del Viejo Continente.

Figura 1. Escudo de la Orden Dominicana, Convento de Tecpatán, Chiapas



Fuente: Fotografía de Figueroa Esquinca, 2016.

Aunque a través de las crónicas es difícil precisar si determinados frailes fueron los arquitectos o diseñadores de ciertas obras, algunos son mencionados como constructores, lo cual no implica que hayan sido los que proyectaron, dirigieron o edificaron, es decir, los arquitectos, pero tampoco se descarta esa posibilidad. Sin embargo, aun con las incertidumbres que pueden surgir de estas atribuciones, es preciso decir que en la gran mayoría de los conventos relacionados con frailes constructores se hace notar un gran conocimiento de arte, lo que resulta en edificios proyectados

y supervisados por personas con grandes conocimientos de arquitectura.

Es importante destacar que la presencia de los frailes dominicos en la Provincia de San Vicente de Chiapa propició el desarrollo, progreso territorial y urbanístico, ya que por su perseverante misión evangelizadora lograron congregarse a la población dispersa de los valles, llanos y montañas en localidades.

Por los estudios y la formación dentro del convento que los formaba, es un hecho que los frailes dominicos que llegaron a la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, del convento salmantino, tenían una alta calidad en su preparación académica y que estaban capacitados para enfrentar los desafíos que la misión evangelizadora les aguardaba.

A finales del siglo XVI e inicios del XVII, la orden mendicante dominicana era próspera en lo espiritual y en la buena administración de los indios, los pueblos de cada convento o vicaría tenían una administración, distribuida de la siguiente manera:

Figura 2. Distribución de las administraciones de la Diócesis de la Provincia de Chiapa en el siglo XVI



Fuente: (Elaboración propia. CAFÉ, 2016). Figura realizada con los datos de las crónicas de Remesal y Ximénez.

Al Convento de Ciudad Real le correspondía administrar a los indios mexicanos que estaban poblados en el valle: Teopixca, Amatenango, Aguacatenango, Viztlá, Teultepeq, Tenexapa, Chamula, Mixtontiq, San Pedro y San Pablo, Santa Catalina, San Andrés, Yztacoztote, Santiago, Viztlan, Santa Marta, Tenezacatan, Cynacantlá, Yztapa, San Lucas, San Dionisio, y Totolapa.

El convento de Comitlán administraba los pueblos de Zapalutla, Conetla, Aquezpala, Yzquintenango, Coapa, Utatlan, Chicomocelo, Yayaguitla y Comalapa. El convento de Tecpatán administraba la zona zoque con los pueblos de Cachula, Copaynalá, Chicoacintepeq, Ozumacintla, Coapilla, Ocoatepeq, Tapalapa, Pantepeq, Comistahuacan, Tapilula y Zuatlan, Solis, Anean, Comeapa, Xitoltepec, Chapultenango, San Pablo, La Madalena, Mixapa, Zayula, Santa Catalina, Yztacomitlan, Zunuapa y Manahé.

El Convento de Copanahuastla administraba los pueblos de Zozocoltenango, Zoyatitlá, San Bernabé, Pynula, Zacualpa, Comitlán, Yztapa, Chalchitlan, Zytala y Teculuta. El Convento de Ocozingo, en los celdales administraba los pueblos de Ocotitan, Xuxuicapa, Chilostuta, Yasalun, Xitalhá, Quitepeq, Ocotenango y Tenango. Y finalmente, el Convento de Chiapa administraba los pueblos de Tuxtla, Suchiapa, Puchutla, Acala, Chiapilla y Ostutla.

Cada una de las edificaciones del siglo XVI construida en la Provincia de Chiapa por los frailes dominicos surgió como una necesidad para realizar las actividades evangelizadoras en la región, ya que la Orden de Predicadores era en este tiempo próspera en lo espiritual y les permitió la construcción de una gran cantidad de inmuebles para realizar la llamada *conquista espiritual* entre los pobladores del actual estado de Chiapas.

Actualmente se encuentran cerca de treinta inmuebles construidos en la región, que datan del siglo XVI, aunque no todos en uso ni con un adecuado mantenimiento.

Sin embargo, es muy difícil fijar de forma precisa la fecha de construcción de cada edificación. En primer lugar por la falta bibliográfica, ya que son pocos los textos que narran o cuentan con información acerca del año y procedimiento constructivo, trazas, diseños y arquitectos de estas edificaciones. Entre los pocos textos con los que se cuenta y que parcialmente dan información de algunas de estas construcciones se encuentran: *Historia General de las Indias*, de Fray Antonio de Remesal, escrita en el siglo xvii; y la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* de Fray Francisco Ximénez, escrita en el siglo xviii. Estos dos contienen información sumamente valiosa; a través de ellos podemos observar la intervención de los frailes dominicos como constructores en el trazo y levantamiento de la totalidad de las edificaciones en esta región. También se cuenta con la *Relación de 1598* del Archivo de Indias de Sevilla, en donde se encuentra la documentación referente a las propiedades españolas de la provincia de Chiapa durante esa época.

En segundo lugar, en función de sus características arquitectónicas, ya que es una mezcla de estilos. No debe de extrañarnos la presencia de elementos de diversas procedencias: hispanomusulmanas, góticas o renacentistas.

La mayoría de las edificaciones han experimentado parciales o mayores modificaciones en su interior y exterior debido a intervenciones, así como destrucciones intencionadas, incendios o saqueos que las han afectado, o bien no se ha preservado la historia constructiva y decorativa original.

No se puede dejar de denunciar el abandono en el que se tienen en la actualidad algunos de estos monumentos, como es el caso de las iglesias de San Juan Cancuc, iglesia vieja de Chamula, Coneta y Copanaguastla.

Son veintiocho edificaciones chiapanecas del siglo xvi cuya construcción se atribuye a la Orden de Predicadores: iglesia vieja en San Juan Cancuc, iglesia de San Juan Bautista en Chamula, iglesia vieja en Chamula, templo de la Asunción en Cha-

pultenango, templo de Santo Domingo en Chiapa de Corzo, templo de San Jerónimo y San Sebastián en Bachajón, parroquia de Santo Domingo en Comitán, templo de San Vicente Ferrer en Copainalá, parroquia de San Pedro Apóstol en Huehuetán, templo de Nuestra Señora de la Asunción en Ixtapa, templo de Coneta en La Trinitaria, templo de San Jacinto de Polonia en Ocosingo, templo de San Marcos en Ocoatepec, templo de Santo Tomás en Oxchuc, templo de Santo Domingo en Palenque, templo de San Bartolomé Apóstol en Rayón, templo de San Pedro y San Pablo en Sitalá, templo de San Vicente de Copanaguastla en Socoltenango, templo de San Esteban en Suchiapa, templo de San Agustín en Tapalapa, templo de Santo Domingo en Tecpatán, templo de Quechula en Tecpatán, templo de San Mateo en Tila, templo de San Miguel Arcángel en Tumbalá, templo de la Asunción en Venustiano Carranza, el antiguo templo de San Marcos en Ocosingo, las ruinas del templo de San Sebastián en Tila, y Templo de Santiago Apóstol en Yajalón.

Después del estudio de documentación histórica y visitas de campo realizadas, podemos señalar que la construcción de los elementos arquitectónicos de los templos dominicos del siglo XVI en Chiapas son producto de los conocimientos teóricos sobre arquitectura y tecnología de sus artífices, no es una práctica improvisada por la propia exigencia del aprendizaje del oficio ante la necesidad de la construcción; aprovechando a beneficio las condiciones naturales y tecnológicas del lugar de las fundaciones con las reglas y tratados arquitectónicos conocidos y utilizados en Europa hasta la fecha de la fundación de la Provincia de Chiapa.

Figura 3. Portada del templo de Coneta en La Trinitaria



Fuente: Fotografía de Figueroa Gallegos, 2016.

Otro aspecto importante es que la arquitectura prehispánica de Chiapas no influyó en las edificaciones religiosas, ya que su concepción era completamente distinta, además, ante el afán de borrar antiguas creencias, se impidió la aportación de arquitectura original a las nuevas construcciones. Sin embargo, el espíritu del arte indígena se reveló no sólo en la forma de interpretar los modelos europeos, sino también en algunos detalles ornamentales, sobre todo en las portadas, sin llegar a afectar la estructura de la obra, como puede observarse en la portada del templo de Coneta en La Trinitaria.

Las corrientes artísticas que llegaron a Chiapas en el siglo xvi, fueron las que habían convivido en España en la última etapa de su Edad Media y principios de la Moderna: el gótico, el renacimiento y el mudéjar. Este conjunto adquirió características especiales por las condiciones espirituales y materiales, además del enriquecimiento debido a la aportación local –la interpretación del indígena–, dando como resultado una nueva versión artística que se hizo presente principalmente en las portadas de las edificaciones novohispanas.

Figura 4. Interior del templo de Santo Domingo en Chiapa de Corzo.



Fuente: Fotografía de Figueroa Esquinca, 2016.

El mudéjar llegó a la Provincia de Chiapa como parte del patrimonio artístico heredado del Viejo Continente y sus elementos se hicieron presentes en las primeras edificaciones religiosas construidas. Debido a la arraigada herencia musulmana en España, se produjo la sobrevivencia en ella, y por consiguiente su paso a la Colonia. Fue algo tan profundo en el arte español que era imposible su desarraigamiento de las edificaciones novohispanas.

En cuanto a los elementos estructurales, en las techumbres, la armadura de par y nudillo constituyó el elemento arquitectónico mudéjar con mayor difusión y gran aceptación en las edificaciones religiosas de la arquitectura chiapaneca, aunque sin decoración de lacería y pintura; desgraciadamente no se conserva ninguna original.

Las torres son un elemento característico de las edificaciones mudéjares del Viejo Continente, de planta cuadrada y ubicadas a los pies del templo, son denominadas “torres-fachada”, por ser robustas y formar parte de la fachada de la edificación. En Chiapas este tipo de torres se encuentran en

el templo de la Asunción en Chapultenango, la parroquia de Santo Domingo en Comitán, el templo de San Vicente Ferrer en Copainalá y el templo de Santo Domingo en Tecpatán.

Cabe destacar que la mayor parte de los constructores eran arquitectos improvisados, en su mayoría albañiles: indígenas recientemente integrados a la nueva civilización, con total ignorancia hacia lo europeo, por lo que es imposible asimilar estilos totalmente europeos a las modalidades de la arquitectura chiapaneca del siglo XVI.

Figura 5. Templo de la Asunción en Chapultenango



Fuente: Fotografía de Figueroa Esquina, 2016.

Las características artísticas que poseen las portadas chiapanecas están determinadas por los materiales utilizados, en algunos casos piedra y en otros, ladrillo. Los motivos ornamentales son un elemento importante en la decoración. En especial, las portadas de los templos de Coneta en La Trinitaria, y de la Asunción en Venustiano Carranza, constituyen una de las brillantes aportaciones de la arquitectura chiapaneca, por la técnica de cantería empleada que ofrece cierto grado de perfección en su ejecución y destreza del artífice.

De manera general, la mayor parte de las iglesias en Chiapas presentan una planta rectangular y techumbre de madera, este tipo de estructura brinda muchas ventajas constructivas y grandes espacios, los cuales eran necesarios para la evangelización.

Bibliografía:

- Castañón, Delfín, *Historia de la Orden de Predicadores*, Edibesa, Madrid, 1995.
- Hinnebusch, William, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, San Esteban, Salamanca, 1982.
- Remesal de, Antonio, *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden del Glorioso Padre Santo Domingo*, Madrid, 1619.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, México, 1715.

DEL *ALTEPETL* AL CONVENTO. IMÁGENES Y REPRESENTACIONES CULTURALES DEL SINCRETISMO DEL SIGLO XVI

Mario Jocsán Babena Aréchiga Carrillo

Este trabajo pretende rastrear y analizar algunas obras del siglo XVI en las que se vinculó el espacio conventual con la imagen del *altepetl* mesoamericano. En el contexto de la evangelización mendicante durante las primeras décadas de la formación del orden virreinal, los atrios de los conventos adquirieron un sentido cardinal dentro de esa labor misional, en aras de cimentar dicho orden. En ese tenor, las cruces y los atrios tuvieron una carga simbólica en función del proceso evangelizador, y muchas veces se les asoció con el concepto e imagen del *altepetl*. Por ello busco dar cuenta de la dimensión simbólica y discursiva de esas obras en el marco de prácticas sociales derivadas de la vida conventual y la política de congregaciones. Pensadas como representaciones culturales, la arquitectura, las manifestaciones escultóricas y pictóricas, así como algunas obras escritas, permiten entender imaginarios, discursos, intereses y situaciones del contexto en que fueron creadas. Por ello, pretendo analizar algunas de esas manifestaciones visuales y escritas a partir de sus sentidos simbólicos y discursivos. Reconociendo que es un tema bastante amplio (y que ha sido estudiado desde diversas aristas), aquí sólo planteo realizar una aproximación que permita establecer una interpretación desde la perspectiva de las representaciones culturales.

Introducción

En términos generales se puede distinguir dos significados del *altepetl* en tanto imagen y concepto: uno tiene que ver con el espacio habitado, y evoca un sentido de ordenamiento territorial en el que había un centro político con su periferia agrícola. El otro tiene que ver con su significado de cerro de agua, o montaña primordial, lo cual nos plantea una significación religiosa y mítica sobre la cual se cimentó la legitimación del poder.¹ De todos modos, ambos significados estaban entrelazados de manera indisoluble en tanto que para los grupos mesoamericanos (en particular los grupos que habitaron el centro de México) las demarcaciones territoriales, la ciudad y los barrios de *calpulli* se entendían en función de esquemas religiosos. Si bien el *altepetl* es un concepto que procede del Posclásico, sin duda constituyó un elemento que se mantuvo vigente a lo largo de la historia mesoamericana. En ese sentido, a pesar del choque que supuso la conquista española, el concepto pervivió y se mezcló con los nuevos referentes introducidos por los españoles, fundamentalmente aquellos procedentes de la tradición cristiana.

Mucho se ha escrito sobre la reorganización social y territorial una vez consumada la conquista militar del centro de México. Historiadores como Pilar Gonzalbo y Bernardo García Martínez han dado cuenta del paulatino y complejo proceso de formación del orden virreinal en el que las diversas órdenes mendicantes jugaron un papel trascendental al ir articulando un orden social que debía ser imagen y muestra de lo divino. Es decir, la materialidad de espacios, rituales e imágenes tuvo como sustrato el entramado religioso católico que los frailes buscaron constituir como fundamento de la sociedad que se estaba erigiendo tras su contacto

¹ Florescano, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 33-35.

con el mundo indígena. Por ello la evangelización constituyó la punta de lanza de esa búsqueda por cimentar un nuevo orden social dentro del cual la vida en los conventos mendicantes tuvo un papel cardinal. Por ello mismo, debemos pensarlos como la materialización de dichos ímpetus en el periodo que va de 1530 a 1580. No obstante, los primeros esfuerzos por evangelizar a las heterogéneas poblaciones indígenas, dispersas en territorios enormes, se llevaron a cabo en espacios abiertos, pues la edificación de los primeros conventos tardó algunos años. De ahí que en documentos como la *Relación de Michoacán* se haya representado la labor de los primeros evangelizadores en lugares bastante rudimentarios. Como puede apreciarse en la imagen 1, la fuerza del discurso visual descansa en la protección que confiere la labor misional de adoctrinar a los indios, poniéndolos a salvo de las garras de los entes demoníacos. Aquella primera etapa de evangelización en capillas abiertas aisladas ahora adquirió un nuevo ímpetu y otra lógica a partir de la reorganización socioterritorial que implicó la política de congregaciones y la vida en torno a los conventos.

Siguiendo a especialistas como Antonio Rubial, diremos que en la base de la edificación de aquellas construcciones estuvo un esquema corporativista, fincado en principios, reglas y ejemplos que cada orden tomaba para orientar a sus adeptos: “uno de los aspectos más sobresalientes del esquema corporativo era su autogestión, es decir la posibilidad de elegir sus cuerpos rectores”.² Ese principio de autonomía se tradujo en una lógica de un espacio constreñido, lo cual venía dándose desde los tiempos medievales en el occidente europeo. No obstante, las complejas realidades sociales con las que se toparon los frailes en sus labores misioneras

² Rubial, Antonio, “Los conventos mendicantes”, en P. Gonzalbo Aizpuru, (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2005, pp. 169-192.

durante el siglo xvi, hicieron que tanto sus modos de vida como las construcciones conventuales adquirieran sentidos y elementos específicos. Por tanto, hablamos de edificaciones que se articularon en función de un doble sentido social: por un lado, el de lugar habitacional y de desarrollo de la vida cotidiana de los frailes, quienes en aquellos años fueron piezas fundamentales para el establecimiento del orden virreinal. Por otro, hablamos de un espacio que, dentro del proyecto evangelizador, devino medular en términos sociales por su papel como espacio de conversión de los diversos grupos indígenas.

Si bien la evangelización tuvo algunos reveses y problemas, al menos en el discurso y el proyecto de la Corona española y de las mismas órdenes religiosas, los conventos debían constituirse en los baluartes del adoctrinamiento indígena. Por ello debemos pensar que el espacio no es un telón de fondo de las actividades humanas, sino que, en determinados contextos, adquiere un valor fundamental como agente activo de los procesos sociales. En este caso, los elementos que dieron forma al atrio como las pilas bautismales, las cruces atriales, así como las capillas y pinturas murales, buscaron conformar un espacio que coadyuvara en el adoctrinamiento.

Por último, hay que destacar que la edificación de los grandes conventos tuvo lugar sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xvi. De acuerdo con Rubial, esto se dio como correlato del desarrollo de las congregaciones —es decir la política de reagrupamiento y ordenamiento territorial de los pueblos de indios—, lo cual se tradujo en una mayor disponibilidad y organización de mano de obra indígena.³

³ Al respecto, Jaime García Mendoza comenta que “el proyecto de congregación de los pueblos de indios tuvo su origen en las Leyes de Burgos, con el objetivo de incorporar a los naturales al cristianismo y al modo de vida ibérico” (2010, p. 356).

Rubial, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001, p. 48.

Esto resulta relevante para considerar las fuerzas sociales de producción que posibilitaron las empresas de construcción. En ese sentido, hay que considerar que, en buena medida, los conventos fueron tanto piedra angular del orden virreinal como muestra de su incipiente conformación. Ahora bien, en tanto que fueron los indígenas quienes se encargaron de construir los conventos, sus estilos arquitectónicos –ya de por sí eclécticos, dada la tradición estilística proveniente de la península ibérica– condensaron técnicas, elementos y motivos propiamente mesoamericanos.

Figura 1. Relación de Michoacán, 1539-1541



Representaciones culturales del sincretismo: entre lo mesoamericano y lo novohispano

Conforme las comunidades indígenas entraban en la órbita del mundo presidido por los frailes, los conventos se volvieron el escenario clave de la nueva vida social. En ese sentido, la interrelación entre arquitectura, escultura y pintura dentro de dichos lugares, buscó configurar un todo visual que permitiera apuntalar el adoctrinamiento cristiano entre los indígenas: “árboles genealógicos de los santos de la orden saliendo del vientre de los fundadores, eran a menudo

colocados en las porterías [...] los castigos infernales a los condenados, con escenas en recuadro que representaban los pecados de embriaguez, idolatría o lujuria, se pintaban en las capillas abiertas”.⁴

Por tanto, pese a la compleja reconfiguración que sufrió el mundo indígena en las décadas posteriores a 1521, el escenario cultural fue bastante prolífero en cuanto a la producción de imágenes. El choque entre españoles e indígenas produjo un rico mosaico sincrético: “pese a la confrontación entre estas dos civilizaciones, cada una con su rica y variopinta cultura material, surgieron nuevas formas de arte en talleres, escuelas y espacios seculares y religiosos”.⁵ De tal manera que debemos pensar que en el periodo que va entre la conquista de México Tenochtitlan y fines del siglo xvi, la reconfiguración social de los antiguos señoríos indígenas fue escenario de un sinfín de creaciones e innovaciones. Así, como parte de la expansión misionera de los frailes, se crearon escuelas y talleres en los que se formó a los indígenas en las labores de pintura, escultura, herrería, etc. Esa producción, supervisada por los españoles, produjo obras diversas en las que se puede observar una suerte de hibridación cultural. “Como estaba en campaña una amplia obra de construcción, las escuelas españolas educaban a sus estudiantes en tallado de piedra y arquitectura. Se enseñó a los pintores a cubrir las paredes de los nuevos edificios con murales, y a copiar o crear manuscritos para llevar adelante la evangelización”.⁶ Por un lado —continúa Oles—, libros y mapas dan cuenta de una hibridez visual e intelectual y, por otro, los espacios conventuales se erigieron como los ejes de la nueva vida social que tomaba forma hacia la segunda mitad del siglo xvi.

⁴ Rubial, 2001, *op. cit.* pp. 50-51.

⁵ Oles, James, *Arte y arquitectura en México*, Taurus, 2015, p. 19.

⁶ Oles, *ibídem*, pp. 21-22,26.

Dentro de dicho mosaico hubo en particular algunos objetos que permiten dar cuenta de la profundidad de tal proceso de sincretismo. Aunque no en todos los conventos existieron esos elementos, es claro que hay algunos que marcan la lógica del espacio conventual y sobre todo del atrio: una explanada a cielo abierto, rodeada por una barda que establecía un perímetro (demarcando claramente el espacio conventual en tanto espacio sacro respecto al mundo terrenal, lo cual además puede interpretarse como un espacio que acoge a los neófitos cristianos en el seno de la cristiandad), capillas, baptisterio y la cruz atrial:

El templo generalmente está ubicado en el muro norte del convento, aunque a veces se encuentra al costado sur, sobre todo en regiones de clima caluroso; es un edificio caracterizado por su sencillez y austeridad; no obstante, hay muchos ejemplos de arquitectura de gran refinamiento, gracias a la experiencia constructiva adquirida por los frailes o por la participación de arquitectos profesionales, sobre todo después de 1550. La forma dominante es la nave única y estrecha, con el efecto visual en su interior de un largo túnel, recto y poco iluminado. Está compuesto por tres partes: un coro alto en la entrada principal, la nave para los fieles y el presbiterio (figura 3). Sus muros son altos, de grandes espesores y provistos de robustos contrafuertes, dispuestos en forma más o menos regular. Estos elementos soportan el empuje de los sistemas de cubiertas abovedados que en su mayoría son de cañón corrido, con ventanas abajo del arranque; sólo algunos tienen bóvedas de nervaduras que los cubren en parte o en su totalidad. Algunos templos tuvieron inicialmente techumbres de madera, muchas de las cuales fueron cambiadas debido al desgaste natural del material, a los incendios o a la preferencia por materiales no perecederos que reflejaran la prosperidad del lugar.⁷

⁷ García, Natalia., y Meli, Roberto, “Evolución de la estructura de los templos monásticos novohispanos del siglo xvi”, en *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la*

Por tanto, hay que pensar que dichos espacios en cierta medida vinieron a sustituir la vieja concepción del *altepetl* prehispánico. Eso explica la mezcla de elementos provenientes de la tradición pictográfica indígena con temas y elementos cristianos. En algunos documentos del siglo XVI se aprecian discursos, tanto visuales como escritos, que contribuyeron a configurar lo que podríamos denominar cultura visual del sincretismo. Para mí las imágenes no son meros reflejos o registros de la realidad. Más bien, en el ordenamiento de sus elementos y en los temas y aspectos que resaltan es posible ver un proceso de significación del mundo. La representación cultural, en tanto categoría de análisis, permite pensar en las imágenes o los textos escritos como formas mediante las cuales, un individuo o un grupo social entiende y significa la realidad. Así, dichas representaciones culturales configuran una serie de discursos que contribuyen a dar sentido a la realidad social, más que solo retratarla. En este caso, cuando observamos el viejo arquetipo del *altepetl* en relación con los conventos, es claro que los indígenas que pintaron esos mapas y códices estaban pasando ellos mismos por un proceso de entendimiento y producción de sentido, dentro de lo cual se fue asimilando el viejo orden territorial mesoamericano (simbolizado por el *altepetl*) con los espacios conventuales.

Dentro de ese proceso la enseñanza de la lengua, el uso de catecismos, las representaciones teatrales y la elaboración de pinturas en lienzos, cuadros y paredes contribuyeron a conformar un espacio cargado de simbolismo religioso.⁸

Construcción, Segovia, 22015, pp. 1052-1053.

⁸ No obstante, siguiendo a Gruzinski, hay que señalar que el uso de imágenes para la conversión y adoctrinamiento de los indios constituyó un tema controversial para los propios frailes. Por ejemplo, Torquemada, al tiempo que temía que la utilización de representaciones visuales produjera prácticas idolátricas, consideraba que su utilización era indispensable: “la representación de lo divino y lo invisible [...] constituía una operación a la vez imposible y necesaria” (2013, p. 77).

En el proyecto evangelizador de las tres principales órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos), el convento debía ser la expresión física de la centralidad en tanto cabeza de la doctrina que tenían a su cargo.⁹ Aún más, los espacios conventuales debían constituir la materialización de la obra cristiana de la conversión de los pueblos indígenas que entraban en su jurisdicción.

Aquí conviene recalcar que el *atrium* era un elemento arquitectónico de las iglesias paleocristianas, y tuvo como fin servir de lugar para congregar a los catecúmenos, es decir, la gente que estaba en proceso de evangelización durante los últimos años del Imperio romano. Por lo tanto, hablamos de un elemento que caracterizó a la arquitectura del cristianismo temprano. En ese sentido, cabría preguntarse si los atrios novohispanos fueron manifestaciones del afán de las órdenes mendicantes por retornar los principios de la Iglesia primitiva. Partiendo de esa hipótesis podríamos considerar que el atrio de los conventos del siglo xvi retomó una vieja función social, al congregar a los indígenas que estaban siendo adocctrinados, por lo cual representó un elemento arquitectónico que simbolizaba los principios del cristianismo primitivo que los frailes pretendían cimentar en el Nuevo Mundo.

Tomando en cuenta las continuidades, habría que pensar que dichos espacios atriales reemplazaron a las antiguas plazas públicas de los centros ceremoniales mesoamericanos.¹⁰ La plaza de los pueblos indígenas dentro del virreina-

⁹ García Martínez, Bernardo, “Los años de la expansión”, en E. Velásquez *et al.*, *Nueva Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 217-262.

¹⁰ Para el caso de lo que hoy es Morelos, Jaime García y Guillermo Nájera afirman que “... pueden rastrearse fácilmente las antiguas formas de organización de los pueblos antes de la llegada de los españoles, pues los frailes supieron que entre las cosas que debían de mantenerse, estaban las formas de organización social y política de los neófitos mesoamericanos” (2010, p. 262).

Reyes, Sergio, *El mestizaje en la arquitectura mendicante del siglo xvi en México. Lo europeo y lo precolombino en los conventos de Cuilapan, Huejotzingo y Actopan*,

to mantuvo su centralidad pues “fue el lugar asignado para las fiestas religiosas de la población y el tianguis o mercado semanal”.¹¹ Incluso podríamos hablar de un paisaje cultural, es decir, de cómo los conventos terminaron por volverse piezas importantes dentro del paisaje rural virreinal, dado que dichas edificaciones simbolizaban un nuevo orden social que en buena medida materializaba el orden divino.

El reordenamiento territorial de la congregación siguió un modelo espacial que combinaba tanto el modelo renacentista europeo, marcado por una plaza principal y distribuyendo alrededor de esta los barrios de las comunidades indígenas, como también el viejo esquema del *altepetl* prehispánico, basado en la división de los asentamientos en barrios. Dentro de este esquema de ordenamiento espacial, la vida de las comunidades giraría en torno al espacio conventual; por tanto, el “papel fundamental que jugó la arquitectura religiosa en la reorganización espacial de los asentamientos locales, planteándose no sólo la evangelización de las comunidades mesoamericanas, sino también su reconversión cultural y educativa que daría lugar a la cohesión del componente sociocultural hispanoamericano”.¹²

No obstante, si bien este trabajo apunta a considerar cuestiones generales, no hay que olvidar que también hubo ciertas pugnas entre las órdenes dada la situación política y

Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, 2016, p. 22.

¹¹ García Mendoza, Jaime, “Las congregaciones en el Morelos colonial. Reorganización político-territorial de los pueblos de indios”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo III, Congreso del Estado, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 356.

¹² López, Gabriel, “Los conventos de las ‘Cuatro Villas marquesales’. Su significación en el urbanismo hispano-colonial del siglo XVI.” en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo III, Congreso del Estado, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 261.

económica que se relacionaba con la empresa evangelizadora: mostrar a las autoridades civiles y eclesiásticas su destacado papel en dicha labor, lo cual podía traducirse en el fortalecimiento de tal o cual orden, así como en la capacidad de contar con mano de obra indígena que se traduciría en beneficios económicos para las órdenes: “El celo por la conversión de los infieles se mezclaba con el orgullo personal, cifrado en el éxito de la predicación, y no pocas veces, con el interés material de lograr un curato populoso y productivo, ya fuese para beneficio personal o para mayor lustre de la orden a la que pertenecieran”.¹³

Figura 2. Mapa de Guaxtepec



Fuente: *Relaciones geográficas*, 1580.

¹³ Gonzalbo, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 38-39.

Figura 3. Mapa de Tetlitzaca



Fuente: *Relaciones geográficas*, 1580.

Con todo, la importancia atribuida al espacio conventual se puede apreciar en la producción visual de las primeras décadas de vida virreinal. Los mapas de Guaxtepec, Tetlitzaca y Culhuacán procedentes de las *Relaciones geográficas* de 1580, dan cuenta del valor social que se dio al espacio conventual (imágenes 2, 3 y 4). Al convento se le da una jerarquía social mayor, respecto del resto de los lugares referidos en la obra a partir de su propia representación. Aún más, lo valioso de esos mapas es el hecho de ver la confluencia de la imagen del *altepetl* con la del convento. Esta suerte de hibridismo visual nos sitúa frente a un proceso de producción de sentido de quienes elaboraron dichas *Relaciones*, en el entendido, claro, de que fueron obras elaboradas por varias manos.¹⁴

¹⁴ Hay que pensar que probablemente los frailes vieron en el trabajo manual un vehículo para promover el adoctrinamiento. Ahí es donde radica la importancia de entender dichos espacios y representaciones culturales como elementos que indican un incipiente proceso de aculturación, en función de un espacio sociocultural que se estaba reconfigurando.

Figura 4. Mapa de Culhuacán



Fuente: *Relaciones geográficas*, 1580.

Dentro del espacio conventual hay que considerar la cruz atrial como un elemento que hace parte de un todo que se integra en otro todo más vasto, como especie de círculos concéntricos. Es decir, la cruz se configura como *axis mundi* dentro del espacio atrial, dado el sentido social que he delineado anteriormente (imagen 6). Este espacio es, además, parte del convento, el cual, a juzgar tanto por representaciones de la época, como por estudios actuales que he venido refiriendo, se concebía como el espacio que articulaba el ordenamiento territorial de las comunidades indígenas. Estas, al final de cuentas, debían converger en dicho espacio atrial (por lo cual en los mapas referidos aparecen en medio de caminos, ocupando un lugar central en la imagen), el cual fomentaría una serie de sociabilidades y prácticas que permitía afianzar el sentido de

comunidad cristiana. Por otro lado, no es extraño que en algunas de ellas aparezca el glifo del *altepetl*, pues como apunté en la primera parte del trabajo, constituyó un arquetipo mesoamericano de comunidad, territorio, y un sinfín de significados simbólicos y religiosos atribuidos al entorno geográfico. Así, la vieja idea de territorialidad prehispánica se fundió con el nuevo esquema de los pueblos de indios.¹⁵

Por lo tanto, las representaciones de la época nos permiten ver el papel fundamental del espacio atrial como elemento cardinal en la conformación del orden virreinal, mismo que de cierta manera debía ser imagen del orbe divino. Como afirmaba Fray Diego Valadés en su *Rethorica Cristiana* (figura 5), el mundo de Dios tenía dos mansiones: la terrenal y la celeste. Los reyes, príncipes, el Papa y demás miembros del clero, constituían sus vicarios en el terrenal, y por ello, la jurisdicción espiritual de la gente recaía en ellos.¹⁶ El fraile afirmaba haber sido testigo de la voluntad de los indios por querer abrazar la doctrina cristiana, y por ello hacía una defensa de la labor de los frailes y de la importancia de los conventos como espacios medulares para apuntalar la fe verdadera en las tierras americanas:

los indios son de natural más tratable, más mansos, más pacíficos y de trato más fácil, y, por lo demás, no tenían a su alrededor a quienes les sugiriesen o les dijese por lo bajo lo contrario. Los indios, además, abandonan el culto de sus templos al darse cuenta de la inhumanidad y fealdad de su idolatría, y de lo suave y ligero que es, por el contrario, el yugo de Dios.¹⁷

¹⁵ Una revisión puntual de las transformaciones y continuidades entre el *altepetl* prehispánico y el *altepetl* del siglo XVI puede verse en Bernal García M. y García Zambrano J., 2006, pp. 31-113.

¹⁶ Valadés, Fray D., *Rhetorica Cristiana*, 1579, pp. 613-616.

¹⁷ Esta serie de argumentaciones las hacía para refutar las “calumnias” que contra los indígenas se habían levantado en tanto que se decía que realmente no habían abandonado sus creencias. Evidentemente, en el trasfondo de esto, hay una defensa de la labor misional de las órdenes

Figura 5



Fuente: Fray Diego Valadés, *Rethorica Christiana*, 1579, p. 107.

Asimismo, afirmaba que la devoción de los naturales hacia la fe cristiana quedaba de manifiesto en el hecho de que aguantaban largas caminatas, sorteando caminos difíciles o situaciones naturales como lluvias, cargando hijos, alimentos, animales, con tal de escuchar la misa: “¿Quién los obliga también a que vayan a vísperas, a las que con tanta frecuencia concurren, que nuestros templos, por lo demás amplísimos, se ven llenos, y a que muestren en su exterior un continente y una devoción muy diversa de la nuestra, postrándose de hinojos o manteniendo recto todo el cuerpo?”¹⁸ Así, Valadés hacía una suerte de apología del convento como espacio de la fe sincera de los indios y, por tanto, de la exitosa labor de

regulares y del papel de los conventos en la Nueva España de aquellos años.

Valadés, *op. cit.*, p. 643.

¹⁸ Valadés, *op. cit.*, p. 646.

conversión llevada a cabo por los frailes, lo cual se aprecia en una imagen de la obra en la que aparece el convento como eje de la vida cristiana en el Nuevo Mundo¹⁹ (Figura 5).

Consideraciones finales

Hay que pensar a los conventos construidos durante la segunda mitad del siglo XVI como muestras de una primera etapa de afirmación del orden virreinal. Por supuesto siguieron existiendo dificultades: pleitos entre las mismas órdenes, o el que algunos grupos indígenas se resistieran directa o indirectamente a la evangelización y, por ende, continuaran practicando sus rituales y creencias. Sin embargo, si correlacionamos el ámbito discursivo de las representaciones culturales con el de la construcción de dichos conventos, y finalmente el proceso de reordenamiento territorial siguiendo la lógica de las congregaciones, es indudable pensar en la formación de los pueblos de indios como una de las bases del orden virreinal. Es decir, cuando hablamos de los conventos hay que considerar que es una segunda fase particular e importante dentro del complejo y dilatado proceso de colonización: ya no se trataba de la primera etapa fincada en los primeros contactos con las poblaciones indígenas, cuyo ejercicio se llevó a cabo en modestas capillas abiertas. Ahora el espacio conventual se volvió el escenario principal del adoctrinamiento, siguiendo una lógica más ordenada, institucional y amplia a partir de las congregaciones, empleando el espacio conventual para la labor evangelizadora.

¹⁹ Hay que tener en cuenta que dicho texto fue una de las varias obras en las cuales los frailes defendieron y realzaron su labor misional en el Nuevo Mundo frente al avance del clero secular. De ahí el tono apolo-gético de su discurso.

Figura 6. La cruz como *axis mundi* del espacio sacro.
Atrio del exconvento de San Juan Bautista, Yecapixtla.



Fuente: fotografía de Mario Jocsán Bahena Aréchiga Carrillo.

Por otro lado, no es para nada extraño ver la confluencia de dos tradiciones iconográficas (una indígena y la otra cristiana) en el variado mosaico de imágenes que se produjeron entre 1530 y 1580. Así, el *altepetl* y el convento se volvieron imágenes arquetípicas dentro de una cultura visual que se configuró a partir de diversos soportes materiales como producto de la convivencia y la labor conjunta de españoles (sobre todo frailes) e indígenas. En la composición de un mapa o la construcción de un convento participaron varias manos, por lo cual podemos hablar de una cultura visual indocristiana que se interrelacionó con prácticas sociales derivadas de la vida en torno a los conventos y la configuración socioterritorial que supuso la política de congregaciones.

Fuentes primarias, bibliografía y recursos electrónicos

- Bernal García, María, y García, Ángel, “El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico”, en F. Fernández Christlieb y Ángel García Zambrano, (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 31-113.
- Fernández Christlieb, Federico, y Ramírez, Marcelo, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en F. Fernández Christlieb y Ángel García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 114-167.
- Florescano, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- García Gómez, Natalia, y Meli, Roberto. “Evolución de la estructura de los templos monásticos novohispanos del siglo XVI”, en *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción*, Segovia, 2015, pp. 1051-1061.
- García Martínez, Bernardo, “Los años de la expansión”, en E. Velásquez *et. al*, *Nueva Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 217-262.
- García Mendoza, Jaime, “Las congregaciones en el Morelos colonial. Reorganización político-territorial de los pueblos de indios”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo III: *De los señoríos indios al orden novohispano*, J. García Mendoza y G. Nájera Nájera, (coords.), Congreso del Estado, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 355-409.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 2008.

- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Ledesma, Laura, *Tradicón y expresi3n de los patios en los claustros novohispanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009.
- L3pez Manzana, Gabriel, “Los conventos de las ‘Cuatro Villas marquesales’. Su significaci3n en el urbanismo hispano-colonial del siglo xvi” en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo III: *De los seńoríos indios al orden novohispano*, J. García Mendoza y G. Nájera Nájera, (coords.), Congreso del Estado, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 265-279.
- Molnar, Thomas, “La arquitectura y la sociedad política”, en *Revista Científica de la Universidad de Mendoza*, núm.13, 1993, pp. 1-13.
- Nájera, Guillermo, “Evangelizaci3n y creaci3n de las jurisdicciones eclesiásticas”, en Horacio Crespo, (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo III: *De los seńoríos indios al orden novohispano*, J. García Mendoza y G. Nájera Nájera, (coords.), Congreso del Estado, Universidad Autónoma del estado de Morelos, Ayuntamiento de Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 221-265.
- Oles, James, *Arte y arquitectura en México*, Taurus, 2015.
- Relaciones geográficas* (1580).
- Reyes Salinas, Sergio, *El mestizaje en la arquitectura mendicante del siglo xvi en México. Lo europeo y lo precolombino en los conventos de Cuilapan, Huejotzingo y Actopán*, Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, 2016.
- Rubial García, Antonio, *La evangelizaci3n de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001.
- _____ “Los conventos mendicantes”, en P. Gonzalbo Aizpuru, (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: *La*

ciudad barroca, A. Rubial García, (coord.), Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2005, pp. 169-192.

Valadés, Fray D. (1579). *Rhetorica Christiana*.

_____ *Retórica Cristiana*, Introducción de Esteban Palomera, Advertencia de Alfonso Castro Pallares, Preámbulo de Tarsicio Herrera, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

**EVANGELIZACIÓN DEL P'URHÉPECHO.
ENTRE RESISTENCIA Y CONSTRUCCIÓN
DE LA IDENTIDAD INDÍGENA
DEL CENTRO DE MICHOACÁN**

Sergio Vargas Velázquez

La evangelización del Reino de Michoacán se dio a partir de la confluencia de diversas instituciones locales y españolas que impusieron primero, y permitieron después, el orden colonial. En el Michoacán colonial, la población local adoptó rápidamente la nueva religión siguiendo su propia estrategia ante la dominación española, y le impuso a su modo una interpretación propia que hizo funcional el nuevo credo a las relaciones sociopolíticas imperantes. Las referencias etnohistóricas elaboradas a partir del contacto de misioneros con la población local, permite reconstruir distintos procesos de la evangelización, el inicio de su institucionalización y cristalización en un nuevo orden social. Con base en las fuentes del siglo XVI y la amplia literatura contemporánea que ha analizado las referencias existentes en la *Relación de Michoacán* y la obra de religiosos de las órdenes de San Francisco, después los agustinos, se analiza el efecto que tuvo el paso de la primera capital de la provincia ubicada en Tzintzuntzan hasta el año de 1536, donde se erigió el obispado de Michoacán, por su primer obispo Don Vasco de Quiroga, a la sede eclesiástica de la ciudad de Pátzcuaro. Ahí se confrontó con fray Maturino Gilberti, quien fuera el primer gramático en escribir distintos recursos para la evangelización en lengua de Michoacán, y quien se enfrentaría con las autoridades eclesiales por la manera en que interpretó y tradujo el credo cristiano a la lengua p'urhépecha. Esto hizo que históricamente se le

diera mayor peso en esta labor a don Vasco de Quiroga, y que se marginara en la investigación histórica de otros como los franciscanos fray Jacobo Daciano y fray Juan de San Miguel, quienes también en su momento se enfrentaron con los clérigos del primer obispo de Michoacán. Estos conflictos entre los evangelizadores reflejaban las contradicciones del ambicioso proyecto de la orden franciscana en la América durante la primera mitad del siglo XVI, y la estrategia que siguieron en su relación con las repúblicas de indios. En el Michoacán postconquista, se convino con las élites locales la conversión al cristianismo y de sus tributarios, manteniendo privilegios y estatus, dando origen a los contemporáneos pueblos p'urhépecha cristianizados.

Introducción a la historia del P'urhépecho colonial

Después de la conquista, el Michoacán colonial se caracterizó por una gran diversidad social entre los distintos agrupamientos socioeconómicos y etnicoculturales que se consolidaron en un primer momento —siglo XVI—, los cuales se vieron forzados a reconstruir por la gran pérdida demográfica en el siglo posterior. En la historia oficial-nacional simplificada, se enfatizan las grandes desigualdades que existen hoy en las comunidades y municipios indígenas del país, y se extrapola la pobreza y subordinación política de las identidades indígenas actuales a las del pasado. También se homogeneizan estos grupos locales a identidades construidas por el Estado mexicano y su política indigenista en las décadas de 1920 y 1940; permanece una clasificación por filiación lingüística y no de acuerdo con una clasificación propia (etnónimo), suponemos que como sucede actualmente, anclada en un “pueblo” y su territorio (*ireta* y *mínguarhikuarhu*, en p'urhépecha actual), acoplándose con el difrasismo náhuatl

altepetl, el lugar del poder.¹ Otro aspecto central también soslayado, era el carácter multicultural de estas unidades políticas prehispánicas y posteriores a la Conquista. En la misma capital del Michoacán del siglo XVI, Tzintzuntzan, se hablaba otomí y seguramente náhuatl y pirinda (matlatzinca).

¿Cómo explicar el éxito de la evangelización como parte de un proyecto hegemónico? En primer lugar, es importante resaltar la continuidad y transformaciones de la organización local, base sobre la cual se articularon los primeros religiosos para propagar la nueva fe. La primera conjetura es que su éxito se debe no a los cambios que introdujeron, sino más bien a las continuidades sociopolíticas durante el primer siglo. Hay suficiente literatura que rompe con la idealización que se construyó sobre el papel de Vasco de Quiroga y su “utopía” de los “pueblos-hospital”.²

Las primeras décadas postconquista del siglo XVI implicaron importantes desplazamientos de población, organización del trabajo forzoso en las encomiendas y redistribución de las tierras realengas, pero también implicó el reconocimiento de una élite o aristocracia indígena que cumplió importantes funciones.

En un primer momento, los conquistadores, gobernantes y religiosos recurrieron a los servicios de los indios nobles para cobrar el tributo a los indios y para mantenerlos sujetos a su dominio. A lo largo del siglo XVI, la aristocracia de origen prehispánico se vio paulatinamente despojada de sus privilegios, pero permitió una transición de las formas de organización de los pueblos y cacicazgos como formas de poder local.

Las formas de organización que persisten hasta nuestros días se pueden apreciar en tres niveles: 1) la organización

¹ Dehouve, Danièle, “Altepetl: el lugar del poder”, en *Americae (European Journal of Americanist Archaeology)*, 2016, 1, pp. 59-70.

² Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.

familiar marcadamente distinta a la europea (la llamada patrilinea limitada localizada); 2) la organización comunitaria (entidades sociopolíticas organizadas en unidades (teóricamente en dos mitades con ocho barrios, cuatro barrios por mitad y reglas de matrimonio exogámicas entre ellas), con fuerte identidad étnica ya que se agrupaban en barrios otomíes y barrios náhuatl junto a barrios p'urhépecha;³ y 3) organización para la producción con base en la propiedad colectiva pero asignada individualmente, sobre la base del territorio del pueblo.

La unidad básica para la producción y reproducción campesina sigue siendo de tipo colectiva y se organiza a través de las redes de parentesco. Por lo general, las familias extendidas se agrupan a través de relaciones de parentesco para distintos fines, desde la migración, el ciclo ritual y actividades productivas. Sobre esta base organizativa se levanta la organización comunitaria, la cual tiene características particulares en cada colectividad.

Cabe destacar la organización por barrios (*uapanekeua* o *uapatsekua*) existente en la mayoría de los pueblos, la cual se establece fundamentalmente para realizar festejos religiosos o actividades comunitarias, mediante faenas o mayordomías según sea el caso. Durante la época colonial, hasta las reformas borbónicas, persistieron las repúblicas de indios, que de facto se organizaban sobre las diversas formas de poder local.

Entre los antropólogos y etnólogos involucrados en el *Proyecto Tarasco* (1940) se propagó la idea de que el tarasco era uno de los pueblos indígenas más aculturados, tal como lo relata Aguirre Beltrán. Las etnografías más recientes muestran una realidad más compleja y cambiante.

Un hecho importante en las formas de poder local es que,

³ López, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Movellado Editores, Morelia, 1965.

a pesar de realizarse numerosas congregaciones y reasentamientos de perfil europeo, durante este primer período,⁴ la organización sociopolítica del virreinato quedó supeditada al plano local. La relación entre la Corona y los encomenderos quedó condicionada a la relación entre noble indígena o cacique, gobernador de república de indios y encomenderos y religiosos. No solo eran relaciones de subordinación, sino de mutuo beneficio. Surgieron nuevas élites locales, indios que se mimetizaron con el nuevo orden, quienes tuvieron un papel contradictorio: así como encabezaron los esfuerzos de adaptación de los pueblos al nuevo orden, por el otro, se beneficiaron a costa de los suyos, esto por ser intermediarios con las autoridades, comerciantes españoles, y religiosos. El cabildo, al modo europeo, innovó las formas de poder local⁵ y fue uno de los elementos impulsados por Vasco de Quiroga (abogado, lector apasionado, católico, hombre caritativo y sobre todo humanista) durante la evangelización del antiguo reino de Michoacán. En él se focalizaron numerosos estudios sobre el Michoacán colonial; ahora se hace una crítica de la visión centrada en su figura y en el lago de Pátzcuaro.

Fray Maturino Gilberti, lingüista y evangelizador

El franciscano de origen francés, Fray Maturino Gilberti, llegó a Nueva España en 1542 y directamente se dirigió a Michoacán, donde falleció en 1585.⁶ A través de un grupo de filólogos de El Colegio de Michoacán, se ha ido conociendo

⁴ Paredes, Carlos, *Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2017, p. 149.

⁵ Paredes, *ibídem*, p. 223

⁶ Franco, Moisés, *Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2015.

y reconociendo el valor de su obra. En ella destaca una de las primeras gramáticas “científicas” de una lengua americana, considerando que la del castellano de Nebrija (1492) sea de las primeras que se salen del molde del latín, y la del inglés hasta 1586. Además de innovar al introducir tecnicismos en la descripción de una lengua, que fue uno de los instrumentos fundamentales para su propio dominio de este, desarrolló considerables recursos para su labor evangelizadora.

La historia detrás de su papel de evangelizador lo analiza con detalle Franco,⁷ en donde aclara algunas de las razones de su importancia, así como del olvido de su obra. En primer lugar, se destaca lo que considera su esfuerzo como traductor no sólo al idioma sino de la cultura judeocristiana al *p’urhé*. Esto le permitió a él y a un grupo de religiosos encontrar las vías para el tratamiento de numerosos temas, primero religiosos, pero también de otros que tocaban la organización social de los pueblos, tal vez convenciendo, aunque sobre todo funcionando como filtro de dos mundos que cultural y teológicamente eran inconmensurables.

Entre su obra destaca el *Diálogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan* (1559), en la cual se expresa todo su esfuerzo por esta traducción cultural. Realiza un resumen, a su entender, de los principales elementos de la nueva fe para los naturales, con recomendaciones de todo tipo, desde vida cotidiana hasta estrictamente religiosas. Es significativo que el entonces obispo de Michoacán, Fray Vasco de Quiroga se opusiera al autor y a su obra, haciendo incautar la publicación, de la cual sobrevivieron algunos ejemplares.

Además de los elementos comunes a todos los catecismos como la presentación del monoteísmo cristiano con ángeles y demonios, castigos y virtudes, la traducción de estos nuevos conceptos al *p’urhepecha* antiguo, que ilustra gran creatividad expresiva, se enfrentó con la visión más conservadora y vigi-

⁷ Franco, *ibidem*, pp. 24-27.

lante de la pureza doctrinal. Este fue el motivo de conflicto, hasta ahora mejor documentado por Franco, por el que Vasco de Quiroga se opuso a la obra. De acuerdo con Franco, el pensamiento indígena no diferenciaba el orden divino del humano, ambos gobernados por múltiples entidades que ejercían su influencia. De entrada, la traducción de la ontología católica a la ontología nativa tuvo que recurrir a una traducción que interpretaba los textos litúrgicos en extremo. Esto no lo toleraron quienes representaban la institución religiosa. Fray Maturino Gilberti, religioso de la orden franciscana, elaboró una “utopía” evangelizadora fundamentada en la diseminación de la fe en las lenguas nativas, incluyendo como uno de sus objetivos la posibilidad de formar toda una generación de religiosos indígenas, que se educarían en el convento de Tlatelolco. Benedict Warren menciona que llegó a hablar seis lenguas mesoamericanas.

En cambio, Vasco de Quiroga, cuya formación fue en la jurisprudencia, con base en la cual escaló distintos puestos hasta que llegó como oidor en el gobierno virreinal, desde el ejercicio del poder se confrontó con las órdenes mendicantes, con los agustinos en Tlazazalca y los franciscanos de Pátzcuaro. Quiroga expresaría la necesidad de ejercer la autoridad eclesial sobre religiosos que iban más allá de su control y cuestionaban un “orden político” subordinado al papa.

Así se planteó el juicio que impulsó Vasco de Quiroga contra Gilberti ante la Santa Inquisición, afirmando que el p’urhé no era una lengua apta para la enseñanza de la fe, ya que el *Diálogo* tergiversaba, en su intento de traducción, las consignas católicas oficiales. Por otro lado, afirmaba que había violentado su jurisdicción como obispo, ya que la obra se imprimió sin su autorización —aunque sí con la de otros—. El juicio duró años, y resultó, según lo señala Franco,⁸ en la confrontación de proyectos distintos de evangelización en

⁸ Franco, *ibidem*, pp. 248-325.

los que el ganador es aquel surgido desde las autoridades eclesiásticas, y el perdedor el del indigenismo religioso de las órdenes mendicantes. Si bien se asume que fueron las diferencias doctrinales de siete afirmaciones de Gilberti sobre la manera en que traduce: adorar o rezar a Dios o las imágenes, la relación de Dios padre e hijo, entre otras más, lo que queda claro son las diferencias de proyecto.

A modo de conclusión

Este brevísimo ensayo sostiene la tesis de que la evangelización postconquista en Michoacán, fue un logro fundamentado en tres dimensiones. La primera al desarticular la resistencia indígena e imponer un nuevo orden político, en el cual la nobleza indígena fue beneficiada en su primera etapa. Una parte de la élite local logró sobrevivir como tal, antes del siguiente siglo. Sus funciones de mediación y control se basaron en su doble papel hacia la población nativa y hacia el gobierno virreinal. En parte también se logró por el impulso de crear, particularmente en Michoacán, nuevas instituciones que fusionaban distintas ideas europeas del momento, la utopía de Tomás Moro por parte de Vasco de Quiroga en sus “pueblos-hospital”, con la organización social prehispánica.

La segunda dimensión es sociodemográfica, en tanto se dieron numerosos desplazamientos, congregaciones que conformaron las repúblicas de indios, concentrando población y desocupando tierras que se convertían en encomiendas o en tierras realengas. La pérdida demográfica posterior y la imposición de un nuevo régimen económico y de trabajo a los nativos, sin la existencia de una identidad social amplia geográficamente, permitió consolidar el control.

La tercera dimensión, la religiosa, es central en cuanto imponer de manera coercitiva, o a través de la persuasión a la cual las élites locales se incorporaron, y que seguramente

tardó en permear en toda la sociedad local. En este punto se confrontaron proyectos distintos de cómo evangelizar. Uno, en forma de un indigenismo religioso, expresado en la obra de Gilberti; el otro, a través de la jerarquía religiosa, vigilante de la ortodoxia doctrinal, que terminó excluyendo a los indígenas de su posibilidad de incorporarse como clérigos.

Bibliografía

- Dehouve, Danièle, “Altepetl: el lugar del poder”, en *Americae (European Journal of Americanist Archaeology)*, 2016, 1, pp. 59-70
- Franco Mendoza, Moisés, *Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2015.
- Gilberti, Maturino, *Thesoro spiritual en lengua de Mechuacan*, trad. J. Márquez, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2005.
- López Sarrelangue, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morevallado Editores, Morelia, 1965.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la ciudad de Mechuacan, 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
- Paredes Martínez, Carlos, *Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2017.
- Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.

RELACIONES ENTRE TONALLI Y NAHUALLI DURANTE LA COLONIA

Ángel Abraham Macías Peralta

*En la noche, si caminas por el campo, salen los ladrones y te roban.
Si persigues a los ladrones no los encuentras. Lo que encuentras son
los tlacuaches, los tlacuaches son los naguales de los ladrones.*

Relato de Botas Vera contado a López Austin

En el imaginario popular hoy día permean creencias sobre hombres y mujeres con capacidades sobrenaturales que les permiten convertirse en animales. Según cuentan, estos individuos hacen uso de tal transformación con fines oscuros y viciosos, por lo que su figura es mal vista en las comunidades. Esta imagen ha servido para fabricar historias de miedo que se cuentan a la hora de dormir. El llamado nagual, individuo capaz de volverse animal, es una figura que se remonta a la época mesoamericana. Pertenecen a la cultura popular de ese periodo, por ejemplo, los *tlacatecolotl* u hombres tecolote.

El nagual en cierta medida ha sobrevivido o, con mayor precisión, evolucionado a través de diferentes procesos históricos dentro de los cuales, siendo objeto de interés de este trabajo, se encuentra el periodo colonial.¹ El hombre mesoamericano estaba compuesto de varias entidades anímicas tanto corporales como extracorporales. Basta con sumergirse en el trabajo de López Austin, León-Portilla y Martínez González para dar cuenta de ello. Las relaciones establecidas entre las fuerzas anímicas internas, como externas, dotaban al individuo de sus facultades y constituían un puente que

¹ Es importante señalar la importancia y gama de procesos históricos desde los que la figura del nagual ha sido atravesada, sin embargo, para fines de este trabajo, se tendrá como interés el proceso de colonia.

entrelazaba al hombre-naturaleza y al hombre-divinidad, nociones de suma importancia para un periodo donde la vista al universo poseía una riqueza de imágenes de la naturaleza y, en mayor medida, de la ciclicidad que refería a una dualidad.

El hombre no era concebido como un simple ser unitario hecho de carne y hueso, sino como un complejísimo y mutable producto de la influencia de las diversas entidades y fuerzas sobrenaturales que actuaban sobre la tierra en distintos tiempos y circunstancias.²

Las fuerzas anímicas, siendo un sistema complejo de relaciones entre facultades y capacidades adquiridas, se proporcionaban en tiempos y orden definidos. Ya fuese que al nacer se adquiriera el *tonalli*³ o que se hablara de otras entidades anímicas como *teyolia* o *ihiyotl*, las cuales estaban directamente relacionadas con la vitalidad, el vigor y el intelecto.

Para dar cuenta de las concepciones respecto al *nabualli* y al *tonalli*, es de suma importancia comprender la estructura anímica humana y sus relaciones con las fuerzas naturales del universo. Al hacer una revisión en el mito sobre la creación del hombre mesoamericano, se da cuenta que el hombre es carne y barro,⁴ pues los dioses no sólo crean a los hombres, sino que también los originan.⁵ Dicho de otra manera, el hombre mesoamericano está inevitablemente ligado a pertenecer a un universo compuesto de fuerzas que interactúan

² Martínez, Roberto, *El nabualismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.

³ Concepción mencionada comúnmente en el estudio mesoamericano. El *tonalli* representaba a la individualidad humana. De manera ritual, el recién nacido adquiría esta fuerza anímica. Al hacerlo, abrazaba a su destino, su nombre y su personalidad. (López Austin, 2015).

⁴ *In tlalli in zoquiltl*, la manera en la que los antiguos mexicas se referían al cuerpo humano. Está noción en náhuatl clásico refiere a “de la tierra y del barro”. En otros espacios de Mesoamérica, como en el maya o en algunas regiones nahuas, se pensaba que el hombre estaba hecho de maíz.

⁵ Martínez, *op. cit.*,

de manera compleja y que, además, lo conforman. La composición anímica humana del hombre mesoamericano estaba plagada de redes de relación entre los diferentes tipos de almas.⁶ La permanencia de esta relación auguraba un buen estado del individuo en torno a sus facultades y a su salud.

Las almas del hombre eran categorizadas en dos grupos: las identitarias y las individualizantes.⁷ En el caso de las primeras, eran proporcionadas por las fuerzas naturales y se encontraban permeadas de un carácter divino. En cuanto al segundo grupo, estas respondían ante las concepciones de crecimiento, personalidad, vigor, fuerza y destino, entre otros. Las fuerzas anímicas *tonalli* y *teyolia* que conforman al individuo, tienen la cualidad de retirarse del propio organismo por factores externos, en ocasiones producidos por dioses o dioses menores. Esto desataba una serie de patologías y problemáticas diversas que afectaban considerablemente la salud de los individuos, que de no atenderse, podían causar la muerte.⁸ En la antigüedad, el *tetonalmacani* o *totonaltiqui* eran los responsables de recuperar el *tonalli* perdido. Durante la colonia existió el “llamador de la sombra” o “aquel que levanta la sombra”.⁹ Para fines del presente texto, centraremos la atención en una de las almas del hombre mesoamericano: el *tonalli* y cómo es que surge el *nabualli*. Asimismo, se abordará su evolución y presencia sincrética durante la Colonia.

⁶ López Austin denomina a las entidades anímicas del ser humano. Él entiende de esta manera a los elementos de sustancia imperceptible e inerte, las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia de las criaturas.

⁷ López, Alfredo, *Las razones del mito*, Ediciones Era, México, 2015.

⁸ En *Textos de medicina náhuatl* de Alfredo López Austin, se tiene el apartado “Relato sobre de llamada de tona” en donde se cuenta la experiencia de Fausto de la Cruz en 1962 y cómo se alivió al recuperar su *tonalli*, entidad anímica que puede ser extraviada.

⁹ Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

El alma *tonalli* o propiamente el *tonalli*, se asociaba con el calor y el sol. Se pensaba que era una sustancia luminosa y brillante cuya luz irradiaba a todas las criaturas del universo mexicano. Cada ser del espacio nahua poseía su propio *tonal*. Una esencia vital que configuraba el carácter, la personalidad y el destino de los seres del mundo. Así como en la época prehispánica el *tonalli* era imaginado como una materia luminosa y brillante, en la actualidad dicho elemento es pensado como una suerte de calor corporal que aporta al hombre la energía necesaria para actuar.¹⁰

La idea del *tonalli* ha sobrevivido hasta el tiempo actual. De acuerdo con Martínez González, esta noción ha sido reinterpretada y se mantiene presente en la cultura popular. Existen diversas interpretaciones, en algunos espacios se le conoce como *tona*. De acuerdo con las fuentes antiguas, refiere a calor solar, irradiación, día, signo del día, destino de la persona por el día en que nace o cosa que está destinada.¹¹ En la relación hombre-divinidad, al momento de su nacimiento el hombre venía al mundo con su respectivo *tonalli* como encomienda divina. El niño recibía su *tonalli* de manera ritual y por ende también se hacía de su nombre secreto, su carácter y su destino. “Por medio de una ceremonia similar al bautismo, el oficiante recogía en el agua de una vasija la luz del Sol –el dios-tiempo de ese día– para bañar con ella a la criatura. El dios-tiempo quedaba, así, formando parte del niño”.¹²

Para hablar de *tonalli*, habría que hacerlo sobre el tiempo mexicano. En Mesoamérica se tenía una concepción del tiempo dividida en diferentes tipos de temporalidades. Entre estos existía el mágico y ritual conocido como *tonalpobualli*. Noción que se traduce como “la cuenta del destino o de los días” (Valdez, 2017).

¹⁰ Martínez, *op. cit.*

¹¹ Martínez, *ibidem.*

¹² López, *op.cit.*, 2015.

Si se hace una revisión entre *tonalli* y *tonalpohualli*, claramente se observa una relación entre ambas concepciones. El *tonalli* refiere, como se mencionó con anterioridad, al sol, cuerpo celeste que está emparentado con *Xiubtecutli*, señor del tiempo y del fuego.¹³ “La cuenta de los destinos” o “la cuenta del tonal” era una propuesta que versaba sobre el mundo determinado indígena en donde cada momento de nacimiento era impregnado por un *tonalli* en particular, mismo que condicionaría la vida y el destino de los individuos.

El *tonalpohualli* es una cuenta de 260 caracteres, con una base de 20 casas arquetípicas representadas con animales, elementos y objetos. Las 260 combinaciones resultantes de un sistema numérico de trece y veintenas presentaban 260 variables de *tonalli*. Cada una de ellas conformaría un destino y una vida en particular. Se puede hacer una confirmación de lo anterior al revisar el libro IV del *Códice Florentino*. En este libro, Sahagún hace una recopilación de las características e implicaciones de cada *tonalli*. De cómo el nacer en un día en específico dictaminaba una sentencia, un destino del cual en este terreno escaparse no es cosa fácil y hacerlo era tarea para el *tonalpouhque*, lector y aquel que lleva la cuenta de los libros sagrados que contienen los conocimientos en torno al *tonalpohualli*, los *tonalámatl*¹⁴ y que, además, su tarea consistía en sugerir lo necesario y aconsejar para evitar fatalidades derivadas de la casa de nacimiento.¹⁵

En la antigüedad se pensaba que había individuos que tenían la capacidad de desprenderse a voluntad de su *tonalli*. Al hacerlo, podían comunicarse con los dioses y los muer-

¹³ Magaloni Kerpel, Diana, “El código florentino y la creación del Nuevo Mundo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 90, febrero, 2020, p. 90.

¹⁴ Los *tonalámatl* son un grupo de siete códices mesoamericanos cuyo contenido era utilizado para la adivinación numérica y calendárica que corresponden al estilo Mixteca-Puebla y que conforman al grupo Borgia (Valdez, 2017).

¹⁵ León-Portilla, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.

tos. Cabe destacar que, según López Austin, existían algunos individuos que a través de su *tonalli* lograban poseer a otras criaturas. Es decir, internarse en otros cuerpos. Esos cuerpos atrapados por el *tonalli* eran manejados a voluntad de sus dueños. A estos conocimientos se les denominó nahualismo, habilidad que era empleada con fines tanto benignos como malignos. Dentro de la mitología se observa a los dioses introducirse en animales o bien convertirse en ellos. Tal es el caso de las transformaciones de Tezcatlipoca en zorrillo, jaguar y coyote. La habilidad de desarrollar el nahual estaba resguardada para individuos sobresalientes que actuasen de esa manera de acuerdo con fechas de nacimiento en específico. Por ejemplo, los niños que nacían en un día *ce-Quiahuitl* tendrían la capacidad de desarrollar el nahual a través de su *tonalli*.¹⁶ En el caso del nahualismo,¹⁷ Martínez González menciona la complejidad del término. Él considera finalmente que tal noción está relacionada con la idea de “disfraz” o “cobertura”.

El *nahualli* continúa siendo una problemática académica hoy en día. Existen diferentes versiones del nahualismo que dependen de los distintos contextos. Si hay algo en lo que los autores coinciden es en la poca profundidad del tema dentro de las fuentes documentales, debido a la decisión de mantener el secreto ante los evangelizadores.¹⁸ Hablando entonces de secretos, posterior a 1521, en el periodo colonial, unos años después del triunfo militar de los grandes asentamientos indígenas, inició un momento de política y orden suma-

¹⁶ López, *op. cit.*, 2015.

¹⁷ Habrá que evitar confusiones del término respecto al tonalismo. Esta corriente se distingue del nahualismo en la creencia de que al momento de la adquisición del *tonalli*, el niño era emparejado con un animal de por vida por el mismo *tonalli*. Dejando así a suerte su vida del tipo de animal con el que se hubiese emparejado. El vínculo del hombre y del animal condicionarían el destino de ambos. El hombre adquiriría características de personalidad de acuerdo con su animal acompañante.

¹⁸ López, *op. cit.*, 2015.

mente diferente del que hubo antes. Existió una fervorosa campaña de evangelización y de rechazo a las costumbres y tradiciones naturales que eran sentenciadas como diabólicas e insensatas.¹⁹ La situación que se presentó ante tal campaña colonizadora fue que en el fondo hubo elementos que no se lograron erradicar. A razón de esto, se configuraron nuevas interpretaciones o evoluciones de las tradiciones y costumbres naturales que en muchas ocasiones se escondieron a través de representaciones y símbolos que a primera vista parecían de corte católico-cristiano. No obstante, en el expediente parroquial de la iglesia de San Jerónimo en Coatepec, el cual abarca los años de 1592 a 1643, se demuestra la supervivencia y el uso del *tonalpobualli*, la cuenta calendárica mágica y ritual del *tonalli*. Lo anterior, debido a que la evangelización llegó a esta zona de manera tardía. Los naturales del lugar aceptaron las creencias católicas en un fervoroso acontecer de cinco años.²⁰

La práctica del *tonalpobualli* era vista como diabólica por los evangelizadores y hubo diferentes intentos para erradicarla, sin embargo, para la asignación del nombre de los nacidos se basaban en dicha cuenta natural. Se considera que esta permaneció en secreto hasta la primera mitad del siglo xvii.²¹ Esto indica que los naturales se las ingenieron para continuar manejando sus tradiciones en una fusión sincrética de símbolos cristianos y mesoamericanos. He de ahí que en los registros se hallen nombres en náhuatl como: María Cuchillo de Pedernal, Fabián Lagartija y Catalina Muerte, entre otros. De la misma manera que derivaciones de estos tales como: *olli- olibua, oliva, bolina, olin, bolibua, oli*, etcétera.²²

¹⁹ Véase los catecismos testerianos elaborados en 1524.

²⁰ Bonilla Palmeros, Jesús, *San Jerónimo y Tepeyollotl entre cerros, cuevas y templos*, Veracruz, 2015.

²¹ Bonilla, *ibídem*.

²² Estos ejemplos refieren a la casa del *tonalpobualli* de nombre Ollin, que en castellano se entiende como “movimiento”.

Durante el periodo colonial, los europeos emplearon una cantidad impresionante de palabras con las que sentenciaron las prácticas de los naturales: diabólico, demoníaco, impuro, etc. Cabe resaltar que las nociones de *brujo* o *nigromante* se emplearon con la intención de definir a diferentes individuos, entre ellos al nahual. Este era un brujo que, se decía, espantaba a los hombres en las noches y chupaba a los niños. Algunos otros hacían daño a los hombres y tenían pacto con el diablo pues podían transformarse en animales.²³ Por ponerlo de otra manera, en la Colonia se realizó una equiparación de la noción de *nabualli* a la concepción europea de bruja y de diablo, diciendo entonces que aquel que se volvía animal era debido a un pacto con el diablo.

Es probable que, a partir de esta clase de discursos, particularmente confusa, tanto el diablo como la bruja terminaron por integrarse a la cosmovisión mesoamericana. De hecho, encontramos procesos inquisitoriales en los que los indígenas acabaron por confesar –tal vez bajo tortura– su participación en prácticas demoniacas. Leemos en un documento del siglo XVIII (AGN, Inquisición: 1751, v. 939.8, 279r-v.) sobre una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, que “preguntada si sabe o a oído que alguna persona sea bruja o hechicera, responde que la misma que declara hace como seis años que es hechicera [...]. [Que para iniciarse en la brujería] la dicha María Diega la llevó a la orilla del río bajo el pueblo, junto a un carrizal grande, y que allí llamó al demonio [...]. El cual salía en figura de negro, otras en traje de hombre español.”²⁴

El caso del *nabualli*, de acuerdo con la ortografía del siglo XVI *nabual* o *nagual* como se conoce hoy en día, refleja una percepción compartida en el área cultural de Mesoamérica que ha permeado hasta el presente. La colonia convirtió a

²³ Martínez, *op. cit.*

²⁴ Martínez, *op. cit.*

dicha figura en un tipo de hechicero maléfico. Una manera de entender al nahualismo es a través de la imagen de un hombre con la capacidad de transformarse en animal, que posee habilidades sobrenaturales respecto a la manipulación de las ánimas. El *tonalli* y el *nabualli* poseen una relación ligada al devenir, a la personalidad y a la identidad individual que construyó un singular imaginario durante la Colonia, tan fuerte que hoy en día es común encontrar en el espacio popular historias acerca de estos hombres animales.

Bibliografía

- Bonilla Palmeros, Jesús, *San Jerónimo y Tepeyollotl entre cerros, cuevas y templos*, Veracruz, 2015.
- León-Portilla, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Alianza, México, D.F., 1990.
- _____ *El conejo en la cara de la luna*, Ediciones Era, México, 1994.
- _____ *Las razones del mito*, Ediciones Era, México, 2015.
- Magaloni Kerpel, Diana, “El código florentino y la creación del Nuevo Mundo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 90, febrero, 2020, p. 90.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.
- Noguez, Xavier, “Los códigos del grupo Borgía”, en Xavier Noguez, (coord.), *Códices*, Secretaría de Cultura, Dirección general de publicaciones, México, 2017, pp. 79-129.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

MUJERES MULATAS: TRANSGRESIÓN ÉTNICO-CULTURAL

Adriana Rodríguez Gutiérrez

El estudio de problemáticas en torno a la sociedad novohispana es de suma importancia para recrear, a partir de escenarios de la vida cotidiana, la injerencia de instituciones virreinales como la Iglesia y el Tribunal de la Santa Inquisición, en las conductas de la población novohispana. En este sentido, considero relevante la inclusión de la población afrodescendiente en estas líneas de investigación, por su papel fundamental en el desarrollo histórico de México. Por otro lado, la estratificación social durante este periodo definía la calidad de una persona a partir de su condición étnica y económica, con ello los alcances y delimitaciones de las personas a partir de estas características. La sociedad novohispana se destacó por un gran mosaico poblacional, fruto del mestizaje entre españoles, indígenas y esclavos negros. La percepción sobre las personas afrodescendientes se destacaba por ser negativa, cargada de prejuicios en relación con su apariencia física, además de la creencia de su incidencia en actividades hechicerescas y rituales considerados como demoniacos. Todas estas características señalaban a los afrodescendientes como incivilizados, salvajes, violentos y viciosos. Esta percepción iba de la mano del incremento demográfico de este grupo, debido a la entrada de esclavos negros por la necesidad de mano de obra para los ingenios y minas de la Nueva España, como consecuencia de la caída demográfica indígena por causa de las enfermedades traídas por esclavos negros y españoles.

Las prácticas hechicerescas y de magia amatoria fueron consideradas como faltas morales y alejadas de la vida cris-

tiana. Estas eran realizadas y solicitadas por la población novohispana, lo que se podría considerar como la aceptación y volubilidad del comportamiento de esta sociedad al recurrir a esas prácticas, y sobre todo la creencia de la efectividad de estos saberes, utilizados para dañar a alguien o para tratar de influir en una persona de esta manera. Otro factor relevante es el pensamiento en torno a la brujería y la hechicería. El autor Julio Caro Baroja¹ sostiene que existen dos perspectivas que cohabitan en torno a la brujería. Por un lado, la creencia activa que los actos mágicos, hechicerescos, realizados bajo la protección de viejas deidades, tradiciones realizadas y transmitidas de manera oral y empírica, corresponden a la visión de la mujer que realiza estas actividades. Y la creencia pasiva, conformada por el exterior y cuya perspectiva es distante de la concepción anterior, puesto que considera la posibilidad de estas acciones bajo el dominio, mandato y culto al diablo.

Es entonces que las viejas deidades son consideradas pertenecientes al paganismo desde la perspectiva cristiana, sin considerarlos como cultos ancestrales, que identificaban a poblaciones específicas en tanto su origen y cosmovisión. En otras palabras, fue la imposibilidad de admitir alguna otra identidad espiritual sobre la omnipresencia del Dios cristiano. Considerando que posteriormente se introdujo la adoración de santos como figuras intercesoras ante Dios, además de que estas tuvieron que ser adaptaciones de antiguas ceremonias y deidades paganas para la asimilación y fusión de la religión cristiana.

Las antiguas concepciones europeas en torno a la brujería no fueron del todo negativas ya que concebían a la hechicería como pública, que beneficiaría a la comunidad, como en rituales para atraer buenas cosechas, lluvias abundantes, éxito, etc. Y el efecto contraproducente y reprochable de la hechicería privada que se realizaba con la finalidad del beneficio propio.

¹ Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2003.

Cabe destacar que la condición natural de la mujer como un ser por naturaleza débil, hacía de este proceso un acto voluntario y común para entregar su alma a cambio de poder y logros personales.

En este sentido he seleccionado dos expedientes inquisitoriales sobre acusaciones a mujeres mulatas, donde la intención principal de dicha acusación se debe a conflictos entre la mulata en cuestión y su entorno, además de actividades referentes a la herbolaria y hechicería que fueron el móvil para encausar problemáticas como el adulterio, peleas, deudas, problemas familiares, blasfemias, desobediencias y, por supuesto, la búsqueda de un escarmiento para la mujer mulata por parte del tribunal inquisitorial, bajo la justificación de ser buen cristiano y denunciar actividades consideradas como faltas a la fe y moral cristianas. Los expedientes se encuentran distantes tanto espacial como temporalmente, la intención de su ubicación se debe a demostrar que el entorno rural o urbano influía directamente en la manera de proceder del denunciante, de los testigos y de la autoridad inquisitorial. Se podría considerar a la población rural novohispana como supersticiosa al conocer sus testimonios exagerados e inducidos acorde a la causa que se buscaba comprobar.

El caso de Mariana de la Candelaria

El expediente “Proceso de fe de Mariana de la Candelaria” describe a una mujer mulata en una hacienda ubicada en el actual territorio de San Luis Potosí en 1760, lo que podría considerarse, para el periodo, como una zona rural y distante del tribunal inquisitorial.

El proceso inquisitorial tiene su culminación hasta el año 1768. Para entender la larga duración de este proceso, se deben tomar en cuenta elementos como la lejanía de dicha hacienda con el tribunal más cercano ubicado en Guadalajara, y la poca

y tardada respuesta de la autoridad central, ubicada en la capital virreinal, que retrasaba la toma de decisiones en cuanto a la situación de la acusada. El proceso está conformado y dividido en tres partes denominadas: prueba del delito, diligencias inordinadas del comisario y orden del proceso. Durante el relato de las actividades del comisario de nombre Diego Martín de la Campa y el notario, frente a este caso, transcurren de 1760 a 1763. Su relevancia puede estar determinada por el contexto rural y las relaciones entre los habitantes de la hacienda con testimonios cargados de supersticiones, donde el comisario interfiere constantemente con dichos testigos para aumentar y exagerar las testificaciones y el mismo notario —encargado de llevar por escrito el relato del proceso que hacen a los testigos— describe las recomendaciones a manera de incitar a los testigos a exagerar los sucesos en sus declaraciones o por el contrario ser cambiadas para obtener el cauce requerido.

La denuncia formal la realizó, ante el comisario del tribunal inquisitorial, el administrador de la Hacienda de Guanamá —donde residía la acusada— de nombre Joseph Ygnacio Quiroz, de origen español. Comienza su testimonio a través de anunciar: “declarando voluntariamente que esta reo utilizaba y ejercía el arte de brujería” (PARES, ES.28079. HN/1.1.11.4.15.7//INQUISICIÓN, 1732, EXP.36, F. 3.) y cuya acusación deriva de Domingo Segura, considerado como “sobresaliente mayor”,² quien se encuentra gravemente enfermo y cuyos familiares aseguran que la enfermedad deriva de las actividades hechicerescas de Mariana. Estas conclusiones sobre la culpabilidad de la mulata en cuestión provenían de que el propio Segura confesó la amistad ilícita³

² Con el cargo que ejerce Segura en la hacienda podemos deducir que su calidad podía ser mulato, ya que estos se destacaban en este tipo de cargos, por su carácter de mando.

³ Denominación referida a relaciones sexuales o amorío estando ambos casados, lo que concluye en una falta moral grave, aunque cuando quien declara culpabilidad es el hombre, aminora su nivel de falta.

que mantuvo con Mariana el año anterior a la denuncia, y que, a partir de la conclusión de dicha amistad, se habían producido las constantes recaídas de salud que había tenido el enfermo. Por tal motivo recurrió a Mariana para que lo curase, en más de dos ocasiones, pero según los familiares y testigos de Segura, estaban preocupados por la fragilidad de la salud del mismo pues de acuerdo con el diagnóstico de la reo, sus males eran tener “seco el corazón”, y las demás dolencias, como la inmovilidad en los brazos y la incapacidad general para levantarse, se debían a un hechizo, consecuencia de burlar a “alguna mujer”.

En el primer interrogatorio de Mariana, ella admite el uso de hierbas y medicinas caseras para curar los males de las personas que la consultan, además de declarar usar el peyote con fines curativos y no con malicia, puesto que durante la época ya eran popularmente conocidos sus efectos alucinógenos. A esta planta, originaria del norte de México, también se le conocían propiedades analgésicas para aminorar los dolores en músculos y huesos, además de ser un antídoto contra el veneno de víboras, padecimientos muy comunes en el entorno rural, donde las malas condiciones de vida y las largas jornadas de trabajo provocaban dichos males.

Por otro lado, es conocido el intercambio de conocimientos de los mulatos con los indígenas. Cuando los mulatos se hallaban sin solución para sanar, lo común era mandar a los enfermos con los curanderos indígenas, reconociendo su mayor experiencia y conocimiento en hierbas y demás prácticas. Con esto se puede identificar una red de apoyo, conocimiento e interacción entre dos grupos reconocidos por su constante confrontación. Tal es el caso del mulato Jacinto Justo, vaquero de la hacienda, que acudió a la casa de Mariana para ser curado de un dolor de cabeza que le imposibilitaba realizar sus actividades con normalidad. Después de varios intentos y remedios para aliviarlo, que no fueron eficaces, solicitó otro tipo de ayuda: “embió a llamar al pueblo de Benado al yndio Joseph

Esquivel que vino con su mujer y que a las dos curas quedó bueno y sano”. (PARES, ES.28079.AHN/1.1.11.4.15.7//INQUISICIÓN, 1732, EXP.36, F. 21, Unidad Documental Compuesta)

Durante la toma de testimonios de los vecinos de Mariana, se puede observar el parentesco que ha adquirido la comunidad que trabaja y vive en la hacienda a través de los casamientos y amancebamientos, así como la condición de quienes la habitan, en su mayoría mulatos, indígenas y algunos mestizos y, por ende, las malas relaciones que se suscitaban a partir de chismes, infidelidades, envidias, malos entendidos, y que daban como resultado sacar a flote viejas rencillas que fueron asentadas en forma de acusaciones contra Mariana.

En el cateo de las pertenencias de la acusada se encontraron hierbas como peyote, planta de venado y pelo de chivo envuelto con otras hierbas y trapos, que son una prueba tangible del uso de la herbolaria, ya sea para uso medicinal o para la magia amatoria; de cualquier modo, mostraban a Mariana como una hechicera. Durante todas sus declaraciones entró en contradicciones del conocimiento de dichas plantas, de su uso, intención y finalidad.

Otros testimonios de vecinos de la hacienda buscaban probar el papel de la acusada como curandera del lugar, puesto que Mariana llegaba a predecir los efectos de la enfermedad y de los remedios aplicados o recetados por ella, además de incluir la sanación no sólo de enfermedades físicas, sino de males del alma como el espanto o la melancolía. Se trata de un sincretismo de los rituales para la sanación del cuerpo y el alma, donde se fusiona las culturas prehispánica, africana y española. El uso de hierbas, el uso de las oraciones o culto a imágenes, santos o a Dios, para encaminar a la curación, fueron elementos comunes de la manera de curar de Mariana.

Durante el proceso indagatorio y toma de testimonios, Mariana se encontraba presa en uno de los cuartos de la ha-

cienda para evitar su fuga y la comunicación con sus vecinos. Es importante señalar el miedo experimentado por esta mujer, que la hizo en más de una ocasión intentar ahorcarse en dicho cuarto, por lo cual el comisario le puso unos grilletes para que quedara inmovilizada de las manos y no intentara ahorcarse nuevamente.

El proceso inquisitorial realizado a esta mujer, perteneciente a la casta de los mulatos, contó con el testimonio de veinte personas y las declaraciones de la propia Mariana de la Candelaria. Los argumentos principales de haberlas enfermado, o en caso contrario, curado, sirvieron de pruebas para sentenciarla como culpable de los cargos con los que se titula su proceso de fe: “maléfica, bruja y hechicera”.

Terminadas las diligencias en 1763, en la Hacienda Santa Ana, el caso fue tomado por la sede de la Inquisición en la Ciudad de México. La acusada fue llevada a las cárceles secretas. El fiscal dictó nulidad de algunos de los testimonios y prosiguió el proceso con el parecer de tres inquisidores. Los cargos que impusieron a Mariana fueron: hechicera con pacto explícito, adivinadora con pacto implícito, hechicera y bruja supersticiosa. Después de la votación de los inquisidores, la sentencia fue la siguiente:

“que esta reo salga a auto público con insignia de maléfica, hechicera y bruja y embustera y abjuró de Levi [era impuesta cuando el reo era considerado sospechoso leve de herejía o por la inexistencia de sólidas pruebas contra el (Agudo Caballero, 2015)], y al día siguiente sea sacada a pública vergüenza, y le sean dados doscientos azotes por las calles públicas acostumbradas. Que sea desterrada del lugar que cometió sus delitos por tiempo y espacio de diez años, veinte leguas en contorno, de los cuales los seis primeros sea reclusa en la Casa del Salvador destinada al servicio de las locas.” (PARES, “PROCESO DE FE DE MARIANA DE LA CANDELARIA”, ES.28079.AHN/1.1.11.4.15.7//INQUISICIÓN, 1732, Exp.36, foja 38, Unidad Documental Compuesta).

El caso de la mulata Hilaria

Para el caso urbano está la denuncia de “Hilaria, soltera y vecina de Popotla, por decirse traer consigo atractivos para que los hombres la quieran”. Barrio de Popotla, fechada en 1750. El propósito de la denuncia se debe a la intención de una mujer española, patrona de la mulata, por seguir los consejos de su confesor: “que tiene en mandado de su confesor a denunciar a una criada suya” (AGN, “Denuncia hecha contra una mulata llamada Hilaria, soltera y vecina de Popotla, por decirse traer consigo atractivos para que los hombres la quiern”. Inquisición, volumen 967, expediente 5, año 1751, foja 201). En este sentido, se puede suponer que la mujer al irse a confesar cuenta lo sucedido al párroco, en consecuencia, este le manda que, como buena católica, denunciara a su criada por esta falta a los valores de la vida cristiana. Según el testimonio de María Eugenia, mujer española, natural, casada de 33 años, quien tiene a su servicio a una mulata de nombre Hilaria, quien ha estado en su compañía desde hace nueve meses y cuyo comportamiento dista de la vida cristiana, al cargar dentro de su indumentaria una hierba que sirve para llamar a los hombres y hacer lo que ella les mande. La dicha Hilaria le ha mencionado que se encomienda al diablo cuando necesita pedirle favores, y la propia María menciona ver concurrir en su casa “hasta seis hombres de mala vida” (AGN, Inquisición, v. 967, exp. 5, año 1751, f. 202) que van a visitar a Hilaria. Tal vez la denuncia de Hilaria tiene que ver con el comportamiento común de rebeldía además de crear una imagen agresiva ante los patrones que probablemente tenían malos tratos hacia ella; también se puede tratar de un castigo ejemplar por parte de la patrona, para escarmentar a la criada por sus acciones o actitudes, sobre todo tomando en cuenta el origen de esta. Por otra parte, las declaraciones de Hilaria son directas y exageradas, ya que según lo que confiesa, contaba con los favores del diablo y se le podría

acusar de pacto expreso, supersticiosa y hechicera, por el uso de hierbas con fines amatorios, además de blasfema, por considerar sin relevancia la confesión, y la omisión de información como cuestión de irreverencia y desobediencia, práctica arraigada entre las mujeres novohispanas.

Otra razón posible de la no procedencia de la denuncia puede ser la condición de la denunciante: “Dixo llamarse Maria Eugenia, española [...] casada, natural del...” (AGN, Inquisición, v. 967, exp. 5, año 1971, f. 201), y no ser de una condición más respetable, además que parte de la formalidad de una denuncia debía presentarse por escrito, dicha española no contaba con la habilidad de la escritura, ya que al final de la denuncia se lee lo siguiente “y haviendole leído lo que dixo en esta audiencia y por no saber firmar lo firmo dicho señor inquisidor de que doy fe” (AGN, Inquisición, v. 967, exp. 5, año 1971, f. 203). Posterior a ello, la denuncia solo se archivó, al no integrar las diligencias y testificaciones correspondientes, frente a una acusación tan relevante como la de tener comunicación con el diablo y por ende un pacto en el que reniega de la fe cristiana, con lo que puede interpretarse que la denuncia no aportaba suficientes elementos o veracidad.

Conclusiones

Las mujeres señaladas por actos de hechicería y por comunicarse con el diablo tenían un perfil parecido entre sí, ser solteras, naturales, mulatas, y estaban en constante conflicto con las personas que conformaban su entorno. Actitudes que buscaban la aceptación en una sociedad que las rechazaba por el solo hecho de la estampa física que presentaba muestra de su descendencia esclava, o la misma confrontación entre mulatos; mujeres que obtenían un valor ambivalente, eran odiadas, pero a la vez solicitadas por sus saberes,

con lo cual podría determinarse que vivían en una sociedad de usos y costumbres de doble discurso.

Bibliografía

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2003.

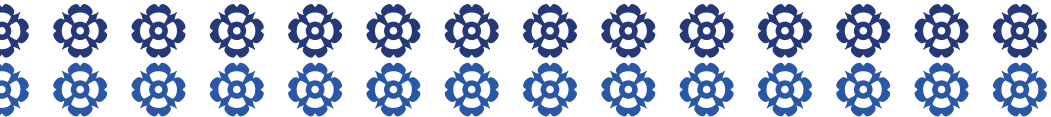
Agudo Caballero, Mónica, *Estudio Histórico-jurídico de la Inquisición*, (Título de grado en Derecho), Universidad de la Rioja, La Rioja, 2015.

Fuentes de Archivo

Archivo General de la Nación, Inquisición, v. 967, exp. 5, año 1751, fs. 199-204. “Denuncia hecha contra una mulata llamada Hilaria, soltera y vecina de Popotla, por decirse traer consigo atractivos para que los hombres la quieren”.

Portal de Archivos Españoles, ES.28079.AHN/1.1.11.4.15.7//INQUISICIÓN, 1732, Exp.36, fs. 1-40, “Proceso de fe de Mariana de la Candelaria”, Unidad Documental Compuesta.

Reflexiones a 500 años de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo se terminó en diciembre de 2022 en la Jefatura de Publicaciones en Ciencias Sociales del CICSER.



La intención de esta obra es rememorar un suceso histórico de enorme trascendencia para la humanidad: la conquista y la evangelización en el Nuevo Mundo. Por un lado, la huella negativa que ha dejado en las comunidades originarias al ser despojadas de su identidad y de sus riquezas naturales. Por otro lado, la discusión académica generada a partir de las diversas interpretaciones históricas sobre tal suceso; unas de carácter apologético en favor de la conquista europea y otras en contra de las anteriores.

En este libro se refleja la transdisciplinariedad con la participación de estudiosos de diversos aspectos de las ciencias sociales y de las humanidades: arquitectos, antropólogos, economistas, historiadores, literatos, psicólogos y sociólogos, entre otros. Las ideas expresadas por cada uno de estos investigadores han permitido obtener una visión amplia y multifacética sobre lo que significó este notable proceso histórico, que se produjo a partir de 1492 y cuando menos se extendió hasta principios del siglo XIX.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

