

5
8

ANTROPOLOGÍA REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 4, NÚM. 8, ENERO - JUNIO DE 2020



Dossier

**Nuevas miradas sobre la Conquista española.
Sucesos, significados, efectos y controversias**

ANTROPOLOGÍA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 4, NÚM. 8 ENERO - JULIO DE 2020



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Secretaria

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Diego Prieto Hernández

Director General

Aída Castilleja González

Secretaria Técnica

Beatriz Quintanar Hinojosa

Coordinadora Nacional de Difusión

Jaime Jaramillo

Encargado de la

Dirección de Publicaciones



Imagen de portada: *Raza de bronce*,
Tlaxcala, © Guillermo Serrano, sin año.

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH

Editor:

Benigno Casas

Comité editorial:

Marcela Dávalos López (DEH-INAH/Centro INAH Morelos), Valerie Magar Meurs (ICCROM), Sandra Riego Ruiz (CNA-INAH), Samuel Luis Villela Flores (DEAS-INAH), Gilda Cubillo Moreno (DE-INAH), María del Carmen León García (CND-INAH), Benigno Casas de la Torre (CND-INAH), Saúl Morales Lara (DL-INAH), Manuel Gándara Vázquez (ENCRYM-INAH), Laura Brondino (Université Paris-Sorbonne-Paris IV), Víctor Manuel Macías González (The University of Wisconsin, La Crosse), Arnaud Exbalin Oberto (Université Paris Nanterre), Igor Goicovic Donoso (Universidad de Santiago de Chile)

Comité asesor:

Rolena Adorno (Yale University), Inmaculada Alemán Aguilera (Universidad de Granada), Miguel C. Botella (Universidad de Granada), Rafael Cuevas Molina (Universidad Nacional de Costa Rica), Danièle Dehouve (Université Paris Quest Nanterre La Défense), Carlos Garma (Departamento de Antropología, UAM-I), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán), Marta Lamas (CIEG-UNAM), Linda Rosa Manzanilla Naim (IIA-UNAM), Xavier Noguez (CEH-El Colegio Mexiquense), Mario Humberto Ruz Sosa (IIF-UNAM), Xabier Lizarraga Cruchaga (DAF-INAH),

Asistente del editor: César Molar

Cuidado de la edición: César Molar y Javier Ramos

Diseño original: Efraín Herrera. *Soporte técnico:* Reynaldo Gallo

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH, nueva época, año 4, núm. 8, enero-junio de 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2016-070113320100-102. ISSN: en trámite. Licitud de título y contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, C.P. 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2021, con un tiraje de 150 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Presentación

3

APORTES

Aceptación, adaptación o resistencia. La idea de la Conquista en escritos indígenas del siglo XVI
Rebeca López Mora

8

Aprovisionadoras y soldados: las españolas en la Conquista de México
Pilar Regueiro Suárez

22

La "Conquista de México" en *streaming*: miradas en documentales y series en línea a 500 años
Daniel Martínez González

33

Una cacofonía de violencia: estudio iconográfico del Lienzo de Anasco
Pedro Rafael Mena

53

La representación iconográfica de la muerte en la *Relación de Michoacán*
María del Mar Muciño Vega / Quetzalcóatl Tonatiuh Uribe Sánchez

72

La figura de Hernán Cortés en la litografía francesa de la primera mitad del siglo XIX, algunos casos para la construcción de su imagen como héroe universal
Arturo Aguilar Ochoa

100

La tradición de la divina protección. Adarga y escudos emplumados del siglo XVI en México y Europa
María Olvido Moreno Guzmán Laura Filloy Nadal

114

Conquistadores, exploradores y residentes: el descubrimiento trilateral del actual noreste mexicano y sur de Texas en los siglos XVI y XVII
José Medina González Dávila

131

Conquista y Colonia en la Nueva España: una mirada sobre elementos heredados a la historia de México
Marcos Cueva Perus

144

DIVERSA

¿El relato de la Conquista de México como discurso colonial?
Guy Rozat Dupeyron

155



El Pilato totonaco. El guardián de la tradición
Héctor Manuel Enríquez Andrade

169

ANTROPOCOTARIO

Cómo descubrí Cahuaziziqui
Samuel Villela F.

184

ANTROPOLOGÍA DE LA IMAGEN

La culpa es de los tlaxcaltecas
Guillermo Serrano

191

RESEÑA

La sabiduría ambiental de América profunda
Ruth Guzik Glantz

213

Microhistorias de los zoques bajo el volcán
José Luis Escalona Victoria

219





Presentación

La publicación de este nuevo número de la revista, y en particular los contenidos de su *dossier* “Nuevas miradas sobre la conquista española”, nos remiten de inicio al pensamiento de Mijaíl Batjín, quien señalaba que si bien la empatía es un proceso necesario e inicial para la comprensión de una cultura ajena, reconoce no obstante que esta misma “se descubre más plena y profundamente sólo a los ojos de otra cultura; pero tampoco en toda su plenitud, porque llegarán otras culturas que verán y comprenderán aún más”. Agregaba que una *comprensión creativa* no se niega a sí misma para mejor entender el sentido y profundidad de otra cultura con la que se topa, pues entre ellas se establece un *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de los sentidos de ambas culturas.¹

Precisamente éste fue el sentido que tuvo el contacto de dos culturas diametralmente distintas como la española y la indígena durante del proceso de conquista, registrada no sólo por los primeros cronistas involucrados en la campaña militar de Cortés, sino por los mismos narradores de los pueblos conquistados, quienes dieron cuenta de los acontecimientos que vivieron desde sus muy particulares perspectivas y contextos sociales. Y esos testimonios o fuentes primarias que nos heredaron han dado pie a diversas revisiones y nuevas lecturas, permitiendo una mayor comprensión de sus significados.

Otros autores como Peter Burke retoman el concepto de *encuentro cultural* —que vino a sustituir al etnocéntrico término de *descubrimiento*—, y es utilizado por historiadores y antropólogos en su esfuerzo por reconstruir con nuevos enfoques los modos en que los naturales americanos percibieron la llegada y conquista de españoles a sus territorios. Este sistema también es conocido como de *traducción cultural*, en el entendido de que la comprensión de otra cultura es análoga a una operación de traducción de la misma.²

En la *traducción cultural* se concibe la participación tanto de “receptores como de donantes”, y se toman como ejemplos los pueblos indígenas de Perú o de México que se sentían atraídos por determinados elementos de la cultura occidental, los cuales retomaban y adaptaban a sus respectivas culturas y contextos. De igual manera, se deduce que los conquistadores españoles hicieron suyos ciertos aspectos culturales de los pueblos sometidos, como estrategia para el mejor logro de sus campañas militares. Este proceso, también conocido como de *interculturalidad*, supone que los diferentes se encuentran en un mismo contexto espacial e histórico y deben convivir en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.³

¹ Mijaíl Batjín, *Yo también soy: fragmentos sobre el otro*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2015, pp. 135-136.

² Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2016, pp. 146-147.

³ Néstor García Canclini, “De la diversidad a la interculturalidad”, en Néstor García Canclini (coord.), *Conflictos interculturales*, Barcelona, Gedisa, 2011, p. 106.

Otra perspectiva de estudio enmarca los referentes culturales hispano-medievales inherentes a la comprensión de la conquista. Se trata de una *historia contextual*, que alude a los horizontes en que fueron elaboradas las fuentes documentales sobre las que se ha construido la historia del siglo XVI para el continente americano. Preguntar sobre la hechura y momento de elaboración de las fuentes remite irremediabilmente al entorno religioso que predominaba en la Península y del que difícilmente pueden desprenderse los textos y crónicas que fueron escritos y dirigidos a los reyes y mandatarios de Castilla. “La contextualización es el rasgo más fuerte en el área de la historia de las ideas”, reconoce el historiador Robert Darnton.⁴

Con esas posturas fincadas en los conceptos de *historia contextual*, *traducción cultural* e *interculturalidad*, numerosos estudiosos han orientado sus investigaciones sobre la conquista, lo mismo apoyados en los testimonios dejados por los cronistas españoles, que en los correspondientes a los códices sobrevivientes de la destrucción. Es así como en el artículo inicial que abre el número, Rebeca López Mora parte de la idea de que la conquista entre los nobles indígenas del siglo XVI, que se devela en distintos escritos de ellos mismos, se muestra lo mismo una actitud de tristeza por el mundo perdido, pero también de aceptación y adaptación al nuevo sistema virreinal. Después de la conquista, el discurso de los indios con linaje fue cambiando con el paso del tiempo. De ser un discurso doloroso, con heridas abiertas por la ignominia y la humillación, pasó a ser un valor en sus argumentaciones ante el monarca español para ser sujetos de reconocimiento y prebendas, por su colaboración en las diversas expediciones de conquista en las que acompañaron a los españoles. No obstante, debajo de este discurso legitimador se percibe también un sentimiento de resistencia al cambio, cuando los nobles indígenas aluden a sus

derechos ancestrales para heredar bienes y privilegios por su condición de linaje.

Por su parte, el trabajo de Pilar Regueiro Suárez aborda la participación de las mujeres españolas como aprovisionadoras y soldados en la conquista, con base en la revisión de diversas fuentes de la época, y de documentos posteriores en los que aparecen los nombres de ellas y las mercedes que les fueron otorgadas. En algunos documentos del siglo XVI, se hace mención de mujeres españolas que participaron en las batallas y cuya labor fue reconocida en mayor o menor medida por la Corona española. Tanto indígenas aliadas como españolas alimentaron, aprovisionaron y curaron a las huestes de Cortés. Particularmente las primeras contribuyeron al establecimiento de alianzas políticas y militares, como el multirreconocido caso de Malintzin. En tanto por la parte española, destaca el trabajo de Orozco y Berra que enlista las mujeres que formaban parte de los soldados de Cortés: Beatriz Hernández, María de Vera, Elvira Hernández, Beatriz Hernández, Isabel Rodríguez, Catarina Márquez, Beatriz Ordaz y Francisca Ordaz, además de las que venían con Pánfilo de Narváez: María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco, Beatriz Palacios “Parda” y Juana Martín. De esta forma, se detecta en las fuentes que las españolas participaron en dos rubros durante la conquista: como soldados en los campos de batalla, rompiendo de esta forma con los roles de género de la época, y como aprovisionadoras del ejército de Cortés. Al ser poco común durante el siglo XVI que las mujeres poseyeran bienes y ostentaran cargos por sí mismas, se realiza una revisión de la condición jurídica a la que estaban sujetas durante ese periodo, que les permitió hacerse acreedoras de mercedes reales por sus servicios prestados durante la conquista.

La tercera colaboración del *dossier*, de Daniel Martínez González, se propone identificar las perspectivas históricas e historiográficas de un documental histórico: *Hernán Cortés. Un hombre entre Dios y el Diablo* (Dir. Fernando González Sitges, 2016), y de dos ficciones o series de época: *Malinche* (Dir. Julián de Távira *et al.*, 2018) y *Hernán* (Dopamine-Onza En-

⁴ Robert Darnton, “Historia cultural e intelectual”, en *Historias*, revista de la DEH-INAH, núm. 19, marzo-octubre de 1988, p. 47.

tertainment, 2019), de reciente aparición y centrados en la empresa cortesiana de la conquista. Reconoce Daniel Martínez que aunque cada vez son más académicos los que asesoran estos guiones de corte histórico, se ha redundado en la persistencia y continuidad de las narrativas tradicionales y relatos canónicos sobre la conquista: *a)* genio y figura hermandinas como motor unívoco de una proeza de proporciones épicas; *b)* exaltación del protagonismo español-europeo en la guerra hispano-indígena de asedio y toma de Tenochtitlan; *c)* los mexicas como representantes casi únicos de los antiguos y diversos pueblos mesoamericanos subyugados, y *d)* carácter eminentemente parcial de la compleja realidad sociohistórica capturada en la pantalla. No obstante, reconoce el autor que el cine documental de época y las series históricas *online*, mediante el uso de las nuevas tecnologías y plataformas digitales, pueden convertirse en una excelente herramienta y un útil recurso didáctico para la enseñanza y el aprendizaje del conocimiento histórico, de mayor alcance y trascendencia que los libros de historia.

En el siguiente artículo, Pedro Rafael Mena analiza iconográficamente el contenido del *Lienzo de Analco*, un manuscrito histórico-cartográfico producido por los aliados indígenas de los conquistadores de la Sierra Norte de Oaxaca, que narra la historia multifacética de la campaña española en esa región durante casi cinco décadas, desde 1526. La investigación da mayor importancia al contenido histórico-geográfico del documento, que permitió correlacionar cada elemento gráfico con una ubicación espacial que contrasta registros históricos y datos arqueológicos de cada región, y ofrecer así correspondencias tentativas a los eventos históricos señalados en el documento. El contraste de elementos pictóricos mesoamericanos y europeos permitieron también desglosar visualmente algunos atributos de interés histórico, de vestimenta, herramientas y arquitectura. Con este análisis intensivo, se interpreta la historia presentada en el lienzo, sus mensajes, narrativas internas y externas; su posible propósito jurídico y significancia simbólica, con la intención de no perder de vista el contexto desde el que miraban sus autores.

En otro orden temático de la conquista, la colaboración de Arturo Aguilar Ochoa parte de hacer una revisión crítica de la imagen de Hernán Cortés tratada en tres colecciones litográficas del siglo XIX. De su lectura, colige el autor que dos de ellas se explican en un contexto histórico muy evidente por la marcada influencia de la ópera de Gaspar Spontini que celebra las glorias militares de Napoleón I, cuya exaltación también convino al interés de los emperadores que le sucedieron como Luis Felipe y Napoleón III, pues para ambos la figura del Gran Corzo sirvió como estrategia política. La lectura de estas imágenes permite entender cómo se vio la Conquista y la figura de Hernán Cortés en distintos contextos históricos, pues la tercera colección se conecta con situaciones políticas de México, como el posterior desánimo después de la guerra con Estados Unidos. Hernán Cortés ha sido considerado como un villano o un héroe, según las circunstancias y momentos históricos, por lo que el estudio de las imágenes que lo representan deben tener un sentido lo más amplio posible que mejor permitan explicar la diversidad de construcciones de héroes y villanos.

En el siguiente estudio, de María del Mar Muciño y Quetzalcóatl Tonatiuh Uribe, se hace un recorrido iconográfico de la *Relación de Michoacán*, clasificado por diversos especialistas como códice mixto, con especial énfasis en la representación de la muerte, asociada a la guerra y los valores derivados de ella, como el honor, la hombría, el arrojo, la entrega, la irresponsabilidad y el vicio, entre otros aspectos. De las 44 imágenes con que cuenta el manuscrito, 18 de ellas refieren escenas sobre la muerte, que van desde los preparativos para la guerra, la instrucción a los guerreros en ese arte, y cómo el tema de la guerra era factor fundamental en el que se sustentaba el poderío tarasco. El estudio permite a los autores afirmar que la muerte en la guerra tenía una fuerte connotación de honra y dignidad, apoyada en una justificación ritual que, aludiendo de alguna manera al sentido de la guerra medieval, le concedía dignidad.

El estudio de María Olvido Moreno y Laura Filloy parte de interrogarse sobre los significados ico-

nográficos, políticos, históricos y artísticos de una adarga de Felipe II, lo mismo que de unos escudos emplumados o chimallis confeccionados en el siglo XVI. Se trata de un acercamiento a la comprensión y lectura diferenciada de objetos que han sido explicados como instrumentos de guerra. No obstante, reconocen las autoras que en ninguno de los casos se trata de objetos suntuosos de carácter utilitario, para ser usados como armas defensivas, sino de “objetos votivos”. Es decir, se trata de piezas que si bien en su formato físico corresponden a escudos, por su iconografía y materialidad pertenecen al ámbito de la protección divina, pues sin importar la religión que les dio origen, contienen la esencia de la divinidad y están cargados de mensajes profundos de amparo, defensa, poder y victoria. La adarga emplumada novohispana fue un regalo que protegería a Felipe II, gracias a las plumas iridiscentes que cubrían su superficie, de acuerdo con la tradición mesoamericana que consideraba estos materiales cargados de “tonalli” o esencia vital. Adarga y chimallis fueron resultado de un intercambio entre dos tradiciones culturales, y sus escenas reflejan las habilidades narrativas de los plumajeros novohispanos, quienes a través de una expresión artística propia, plasmaron hechos gloriosos de la Casa Real española.

La colaboración de José Medina González Dávila estudia y reflexiona sobre la llegada de los conquistadores españoles al actual noreste mexicano y sur texano durante los siglos XVI y XVII, que coincidió con el arribo de amerindios inmigrantes pertenecientes al grupo etnolingüístico atapascano. Esta coyuntura llevó a ambas partes, y a los grupos étnicos residentes que ya se encontraban ahí, a un proceso de interculturalidad que trajo consigo una dinámica identitaria particular, que representa una herencia vigente de la conquista española ocurrida a partir de 1521. Reconoce el autor que este proceso mantuvo características propias y distintivas que definen la región como un campo de estudio etnológico particular, que posibilita ser estudiado con mayor profundidad.

Desde una perspectiva que enfatiza el peso de la cultura medieval entre los conquistadores, la co-

laboración de Marcos Cueva Perus sugiere que, como resultado de la conquista y de los posteriores años de expansión novohispana, lo que trajo España a los territorios conquistados no fue un capitalismo en ciernes, sobre todo ante la ausencia de moneda y de salario generalizados, sino una peculiar forma de “medievalismo”. Éste se entrelazó de formas muy disímiles con las comunidades y sociedades prehispánicas, de acuerdo con estudios recientes, como los sistemas tributarios que terminaron por encontrar un lugar entre los invasores. Una de las principales secuelas de dicho “medievalismo” fue el hábito clientelar. Mientras Holanda, que ya se había separado de España a finales del siglo XVI, se proyectaba como principal potencia mercantilista europea, seguida por Inglaterra y Francia, los españoles eludieron las posibilidades de desplegar y expandir las industrias locales del vestido y la seda. Lejos de avanzar en dirección de algún mercantilismo, España se solazó en un ideal de hidalguía que se extendió a toda la sociedad, de tal modo que el privilegio de esta condición terminó por ser modelo a seguir, y sobre el cual “invertir” para generar relaciones de poder, desvinculadas por completo del mérito del trabajo o de una manera más general de la economía moderna.

Estudioso por muchos años de la conquista de México, Guy Rozat presenta un breve pero interesante ensayo sobre la historia de este acontecimiento fundacional que sigue despertando enorme interés entre historiadores no sólo mexicanos. Particularmente hace una revisión crítica y puntual de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, en tanto relato originario que ha servido de fuente documental y ha sido retomado tanto por cronistas posteriores como por diversos estudiosos e investigadores contemporáneos. Ello obliga a pensar o repensar la conquista desde perspectivas de trabajo de la historia cultural, que permitan ubicar desde dónde se produce la narrativa histórica. Derivado de ello, el autor señala la dificultad de reconocer que la historia nacional se remonta en un primer momento al siglo XIX, y consolida el discurso de la conquista nacional hacia la segunda mitad del siglo XX.

Distante de los temas del *dossier* sobre la Conquista, aunque no ajeno del todo, se encuentra la colaboración de Héctor Manuel Enríquez sobre el Pilato totonaco, personaje principal en las danzas totonacas de la región de Papantla. Apoyado en un estudio comparativo basado en los datos recopilados en trabajo de campo, Enríquez analiza los rasgos característicos de este personaje polisémico, guardián de la tradición y dual por la serie de transformaciones que lo mismo lo presentan como una deidad distante de los hombres, así como un bufón —al estilo de las cortes aristocráticas— que interactúa de manera estrecha con el público. De igual manera, colige el autor que el Pilato sirve para mantener separados, durante el ritual, el espacio de los hombres y el de las deidades, pero ayuda a establecer la comunicación entre ambos. Pero no sólo funge como mediador entre lo sagrado y lo profano, sino también entre estas fuerzas complementarias con la finalidad de lograr entre ellas un equilibrio vital que redundará en la salud y en las buenas cosechas.

La sección Antropología de la imagen cierra el *dossier* dedicado a la Conquista, con el ensayo visual y documental de Guillermo Serrano, “La culpa es de los tlaxcaltecas”, que con su título irónico y provocador se posiciona en el debate actual que cuestiona la narrativa predominante sobre la Conquista, al conceder relevancia al rol desempeñado por los señoríos tlaxcaltecas en la conquista de Tenochtitlan en 1521. La propuesta visual de Serrano pretende insertarse en la tradición de la representación iconográfica tlaxcalteca que tiene su origen en el siglo XVI, particularmente en el denominado *Lienzo de Tlaxcala*. Reconstruye

libremente pasajes —reales o imaginarios— de la cosmovisión tlaxcalteca sobre la conquista, a partir del retrato de la corporalidad de mujeres y hombres tlaxcaltecas, en tanto contenedores de la identidad y una tradición que se mantienen vigentes.

En la sección Antropocodotario se incluye el testimonio personal de Samuel Villela sobre el descubrimiento —reconocido como casual— de los murales de Cahuaziziqui, en la zona oriente del estado de Guerrero, en el año de 1986, salpicado de anécdotas que hacen del texto una atractiva lectura. Y finalmente, cierran el número las reseñas de Ruth Guzik Glantz sobre el libro de Alberto Betancourt Posada, *La sabiduría ambiental de América profunda. Contribuciones indígenas a la conservación desde abajo*, y la correspondiente de José Luis Escalona Victoria sobre el libro de Marina Alonso Bolaños, *Microhistorias de los zoques bajo el volcán. La erupción del Chichonal y las transformaciones de la vida social*.

Para finalizar, queremos hacer un extensivo reconocimiento al amplio número de especialistas que respondieron a nuestra convocatoria para colaborar en la conformación de este importante *dossier* que articula el corpus central del número de la revista. Desde luego, esperamos que sus contenidos contribuyan y estimulen el debate ya iniciado con la diversidad de eventos conmemorativos, culturales y académicos, que han tenido lugar a propósito de los 500 años de la caída de Tenochtitlan.

Benigno Casas
Editor

Rebeca López Mora*

Resumen: Se analizan textos indígenas escritos entre 1528 y 1562; en ellos se refleja el sentimiento acerca de la Conquista. Por medio del análisis del discurso se muestra un proceso de percepción acerca de ese hecho, que devela la tristeza por el mundo perdido, así como la transición por un periodo de aceptación y adaptación al sistema, en donde los indios colaboraron con la Conquista. Por debajo de una supuesta humildad ante el rey, se pretende demostrar la existencia de un sentimiento de resistencia al cambio, expresado en el conflicto de derechos presentado por los indios nobles del centro de México.

Palabras clave: indios, derecho, resistencia, adaptación, Conquista.

Abstract: This article discusses indigenous texts written between 1528 and 1562 reflecting the feeling about Conquest. Through the analysis of discourse is shown a process of perception about this fact, which reveals sadness for the lost world, going through a period of acceptance and adaptation to the system, in which the Indians collaborated with the Conquest. Beneath a supposed humility before the king, it is intended to demonstrate a sense of resistance to change, through the conflict of rights presented by the noble Indians of central Mexico.

Keywords: indians, law, resistance, adaptation, Conquest.

Aceptación, adaptación o resistencia. La idea de la Conquista en escritos indígenas del siglo XVI

Acceptance, Adaptation or Resistance.
The Idea of the Conquest in Indigenous Writings of the 16th Century

En 1564 los indios de Tenochtitlan, ante el inminente cobro de tributos —y su posterior reacción violenta—, se preguntaban tristemente al momento de entregar el caudal recaudado a los a oficiales de la Real Hacienda: “Aunque tuvieran los señores (teteuhctin) y los gobernantes (tlatoque) de cuando se perdió el altépetl, aunque no pidieron nada ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos gente conquistada?” (Reyes, 2001: 251).

Triste reflexión después de 43 años de sumisión a los españoles. Esto nos hace preguntarnos: ¿realmente no se sentían conquistados? ¿cuál fue su pensamiento, sus reflexiones en torno a la conquista? ¿qué pasó para que, hasta ese momento, fueran conscientes del rigor de la dominación? ¿Se adaptaron o no a la nueva realidad hasta ese momento? Y después: ¿se resistieron a la conquista?

En 2021 se cumplen 500 años de la caída de México Tenochtitlan a manos de los españoles, lo que nos da ocasión para reflexionar a propósito de lo que significó la conquista para los indios. Existen muchos estudios acerca de ese episodio de la historia nacional, muchos de los cuales provienen de la pluma de los conquistadores; hay fuentes ya muy conocidas y abordadas por la historiografía, como Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, sólo por mencionar a los más conocidos, y que han sido estudiados ampliamente en tiempos recientes (Camelo y Escandón: 2012). Tales autores reflejan la visión española de la Conquista. A la par, otras voces surgen de la tradición indígena, representada por autores con

Postulado: 28.04.2020
Aprobado: 21.10.2020

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán UNAM. Correo electrónico: <re.lopezmora@gmail.com>.

una formación occidental, como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1997), Domingo Chimalpáhin (1998) y Fernando Alvarado Tezozómoc (1998), que también han sido objeto de estudios especializados, como los de José Rubén Romero Galván (1998 y 2003). Estos autores conocían el náhuatl y tuvieron a la mano diversas fuentes de origen indígena para escribir sus historias a finales del siglo XVI y principios del XVII. No obstante, su visión de la historia, como señala oportunamente Rubén Romero, estaba acorde con un concepto occidental, que pretendía poner a la historia como parte del fundamento y principio de la identidad de un pueblo. Concibieron la historia como una forma de preservar los hechos del pasado, así como las enseñanzas de sus ancestros. Su propósito era guardarlos con orgullo (Romero Galván, 1998: 187). Sus obras son fruto de una reflexión atravesada por muchos años y una aceptación abierta de la cultura española; por tanto, no reflejan el sentir de los indios que vivieron directamente el momento de la conquista, ni tampoco la problemática que sufrió la segunda generación posterior a dicho acontecimiento histórico.

En este artículo no utilizaremos a aquellos historiadores, ya que nuestra intención es rescatar la percepción que tuvieron los indios del siglo XVI respecto de la dominación española, tanto por quienes fueron testigos presenciales de este acontecimiento, como por aquellos que pertenecieron a la segunda generación después de la conquista. A propósito de los primeros no contamos con muchas fuentes, puesto que sólo una minoría sabía escribir en caracteres latinos, y por tanto, no dejó noticias al respecto. Fragmentos de estos testimonios se incluyen en el famoso texto de Miguel León-Portilla *La visión de los vencidos* (2012), por lo que ya son muy conocidos. Sin embargo, proponemos analizar el discurso que manejaron esas fuentes anónimas e indagar sobre su perspectiva de los hechos, así como sus vivencias.

Además de tales testimonios, utilizaremos el corpus de cartas que diversos indios nobles dirigieron a la Corona española, para vindicarse como súbditos leales, y con ello obtener algunos de los privilegios

perdidos tras la llegada de los españoles. Gran parte de estas misivas fueron publicadas por Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (2000), y provienen en su mayoría del Archivo de Indias; contienen las quejas que los indios nobles presentaron ante el rey para recuperar sus antiguos bienes, para lo cual hicieron mención de los méritos de sus padres, así como los de los propios, en las expediciones colonizadoras emprendidas después de 1521. Las cartas delatan un diálogo cultural que pone en el centro el derecho natural indígena, anterior a 1519, y el español, con base en la educación occidental que ya habían recibido sus autores. Si bien sus justificaciones son casi todas iguales, nos permiten analizar los argumentos que presentaron en sus cartas, así como sus intencionalidades abiertas y ocultas. Mediante su revisión es posible observar que las opiniones que tuvieron los indios de la ciudad de México ante la conquista no sólo muestran procesos de violencia, adaptación y adopción a la nueva cultura, sino también una velada resistencia frente al drástico cambio que significó este acontecimiento.¹

El impacto de la guerra entre la gente del pueblo: los primeros años

La posición que tomaron los indios respecto de la conquista no fue uniforme, pues dependió de la postura que tomaron ante la invasión. Como lo mencionan Michel Oudijk y Matthew Restall: los españoles no hubieran podido ni siquiera aproximarse a la gran Tenochtitlan si no hubieran contado con el apoyo de otros grupos indígenas que se sentían profundamente agraviados por los mexicas. Algunos de ellos participaron como guerreros junto a los españoles, aunque hubo otro tipo de participaciones, como los artesanos, las cocineras y los sirvientes en general que favorecieron las diversas campañas militares emprendidas antes y después de 1521 (Oudijk y Restall, 2013: 19). De los que colaboraron con la conquista se ha-

¹ Un análisis semejante fue propuesto por Oudijk y Restall (2013), pero los autores centraron su atención a los documentos generados por el cacique de Tepeji de la Seda, Puebla.

blará más adelante. Sin embargo, no todos los indios tuvieron la misma suerte, como se denota en los *Anales de Tlatelolco* (Tena, 2004), texto escrito pocos años después de la caída de Tenochtitlan, alrededor de 1528. Rafael Tena, quien llevó a cabo la paleografía así como el estudio introductorio de la edición citada, supone que fue un autor anónimo quien recopiló los testimonios de varios testigos desde la perspectiva de la propia historia de Tlatelolco (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 14). Esta perspectiva se muestra cuando el autor ubica el tiempo de la llegada de los españoles, en referencia al gobierno de Cuauhtemotzin Tlacateuctli Xocóyotl:

Los españoles llegaron cuando él llevaba cuatro años gobernando en Tlatelolco; en su tiempo se hizo la guerra aquí en Tlatelolco. Y una vez concluida la guerra, el capitán Marqués pretendía llevarlo a Castilla, junto con algunos tenochcas. Ya no había tlatoani en Tenochtitlan; pero un hombre llamado Mexícatl, un enano de rollizas pantorrillas, se hacía pasar por señor, rodeado por sus amigos (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 29)

La narración se torna cada vez más dramática conforme el autor presenta el avance de la guerra en Tenochtitlan. Uno de los momentos más álgidos en este texto es el de la matanza en el templo Mayor. Se puede percibir el sufrimiento que experimentó el autor al presenciar ese acto violento y descarnado, como se verá a continuación:

[Los españoles] atacaron primero a los viejos que tocaban el huéhuatl (los cuales llevaban a la espalda) su calabazo para el tabaco y (empuñaban) sus sonajas; los golpeaban en las manos y en la boca, y luego los mataron. Allí murieron los que cantaban y danzaban y todos los que estaban mirando; durante tres horas nos atacaron y nos hirieron, y [a muchos] dieron muerte en el recinto sagrado. Luego entraron al palacio, donde mataron a los que llevaban agua y pastura para los caballos, a quienes molían y barrían, y a los que estaban de guardia (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 103).

Llaman la atención las frases *nos hirieron, nos atacaron*, lo que da idea de un sentimiento compartido por un grupo más amplio que también presenció los hechos. También se observa un sentimiento de desconcierto ante una situación impensable para esos tiempos: el hecho de que un enemigo atacara a los mexicas en medio de una de sus fiestas más sagradas.

A continuación el autor narra la partida de los españoles y el breve triunfo obtenido por los tenochcas durante el episodio conocido comúnmente como la Noche Triste: “Al llegar [el Capitán], no se le recibió hostilmente, y pudo entrar con tranquilidad; pero al día siguiente lo atacamos, se alzó la gritería, y así comenzó la guerra. Luego [los españoles] salieron de noche, salieron en [la fiesta de] Tecuilhuitontli; entonces murieron [muchos] en Toltecaacalco, donde [además] los obligamos a deshacerse de sus pertenencias” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 103). Este fragmento denota la felicidad que los testigos sintieron por el triunfo sobre los españoles, aunque, como se sabe, fue efímero.

Las siguientes glosas presentan el trágico fin de Tenochtitlan y los difíciles días del sitio de Tlatelolco. Ése es uno de los fragmentos más conocidos de los *Anales de Tlatelolco*, pues devela cómo, después de siete años de haber sucedido los hechos, la herida estaba abierta y el dolor permanecía entre los tlatelolcas:

[...] la batalla se prolongó en el mercado por diez días más. Esto fue lo que nos sucedió, lo que vimos, lo que nos causó asombro, tristeza y llanto, lo que padecimos. Tuvimos que beber agua salitrosa; y un adobe desgastado sobre el pozo nos parecía algo que debíamos defender con los escudos. Si alguien nos preparaba un bocado [también] tenía que defenderlo. Nos alimentamos con ramas de colorín, zacate salitroso, adobes, lagartijas, ratones y hierbas. Reñimos [unos cuantos] gusanos para comer; pues cuando alguien los ponía al fuego para asarlos, los tomaba del fuego [a medio cocer] y se los comía (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 115).

El fragmento está dominado por la descripción de escasez, por el hambre y el miedo frente a la inminente caída del señorío. Se observa que la gente del pueblo, los *macehualtin*, tuvieron que enfrentar esta ominosa derrota sin más pretensión que salvar la propia vida. Pero la situación que enfrentaron algunos principales llamó la atención del autor:

En el año 3 Calli (1521) pereció la ciudad; cuando fuimos derrotados fue en Nexochimaco, en el día de signo 1 Cóhuatl. Cuando nos derrotaron, los señores de Tlatelolco se refugiaron en Cuauhtitlan. Los grandes capitanes, los [que antes se mostraban] valerosos, se iban saliendo por ahí, cubiertos apenas con andrajos; como si fueran mujeres, se envolvían la cabeza y se vestían con huipiles de colores (*Anales de Tlatelolco*: 119).

Se percibe una crítica velada al comportamiento de los capitanes tlattelolcas, quienes a pesar de ser calificados como valerosos, presentaron una actitud contraria a su dignidad. Los mismos principales sabían que ese comportamiento era deshonesto, pues más adelante se menciona lo siguiente: “De lo cual estaban avergonzados los señores gobernantes, que decían: ‘Esta es una segunda derrota’” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 119). El deshonor de la derrota, así como su huida, venía acompañada de un sentimiento de vergüenza expresado por el autor de los *Anales*, probablemente recogiendo la vivencia y reflexión de los señores.

Los habitantes de Tlatelolco se vieron obligados a abandonar su ciudad y sólo pudieron regresar a sus casas un año después, en 1522. Ése fue el caso de Temillotzin, quien a su regreso, se dice que fue a establecerse en Calpoltitlan (un barrio de Tlatelolco). Otro más fue don Juan Huehuetzin, quien es referenciado con su nombre cristiano, con lo que se da a entender la previa aceptación de la nueva religión.

Algunos señores principales no lograron regresar a Tlatelolco, como Topantemoctzin, quien murió en Cuauhtitlán. Pero otros recibieron castigos terribles, como Macuilxochitzin, tlatoani de Huitzilopochco,

y Pitzotzin, tlatoani de Colhuacan, quienes fueron ahorcados. El *tlacatecatl* y el *tlillanecalqui* de Cuauhtitlan fueron aperreados,² así como a varios xochimilcas y tetzocanos (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 121). La fuente consigna que al mismo Cuauhtémoc “le quemaron los pies y al amanecer los llevaron encadenados y los ataron a unos palos en el palacio de Ahuitzotzin” (*Anales de Tlatelolco*, 2004:121). El autor de los *Anales...* guardó en la memoria estos hechos debido probablemente a que ese tipo de castigo contra los miembros de la nobleza representaba una forma deshonesto de ser tratados.

A partir de la caída de Tlatelolco, el autor se refiere a los españoles como *nuestros amos cristianos* (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 121). Este primer testimonio recogió el dolor que el pueblo de Tlatelolco experimentó por su derrota de 1521. El hecho de mencionar a los conquistadores como sus *amos cristianos* denota su pérdida y que desde entonces se daría un proceso de adaptación al sistema impuesto por los ganadores.

Los señores principales y los servicios en la Conquista

Como es sabido, después de estos primeros meses, los españoles aprovecharon la experiencia de los guerreros para emprender nuevas campañas de conquista. Una de las más importantes y recordadas fue la expedición a las Hibueras, en la cual los linajes tradicionales recibieron un duro golpe. En los *Anales de Tlatelolco*, en el fragmento denominado “Complemento de los gobernantes de Tlatelolco”, se explica el asesinato de Cuauhtémoc como consecuencia de un ardid que tramó otro indio movido por la envidia (acaso miedo) que le tenían. Se hace la referencia a la visita que hizo Cuauhtémoc a los señores de Acallan, y de cómo se sospechaba que después de esa expedición sería conducido a Castilla. Al menos esto fue lo que el autor de los *Anales* quiso poner como pensa-

² La costumbre de aperrear a los indios fue documentada tanto de forma gráfica como escrita. Para más detalles de ese castigo se puede consultar Perla Valle (2015)

miento del propio Cuauhtémoc. La división entre los mismos indios que acompañaron a los conquistadores dio como resultado que un tal Méxicatl divulgara la idea de que Cuauhtémoc quería sublevarse. Por ello fueron colgados en una ceiba el señor de Tlatelolco, junto con Coanacochtzin, señor de Tezcoco, y Tetlepanquetzatzin, señor de Tlacopan (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 33). Es probable que no sólo esos señores hayan sido asesinados en aquel momento, como se verá más adelante.

La trágica muerte de Cuauhtémoc y de otros señores principales del centro de México, así como la participación de la nobleza indígena en la expedición de las Hibueras, o Huey Mollan (como se nombró en las fuentes indígenas) sirvió a los descendientes de los participantes como argumento principal para defender sus derechos ancestrales, como consta en diversas cartas dirigidas al rey.

Antes de elaborar estos documentos, era frecuente que los indios nobles se embarcaran rumbo a España para presentar sus demandas frente al rey, actitud que el mismo Cortés favoreció. De hecho, algunos lo hicieron más de una vez, por ejemplo, uno de los hijos de Moctezuma llamado Martín Nezahualteculuchi, quien así lo menciona en su carta de junio de 1532: “[...] e yo e ydo dos vezes a besar las manos de V.M. e pedirle mercedes”. Si bien obtuvo una cédula para obtener dos pueblos por ser patrimonio de su padre —aunque no logró reconocimiento de todo su antiguo señorío— en sus palabras “no vino a efecto la cédula de V.M. ni se cumplió” (Pérez Rocha y Tena, 2000: 99-100). El rey, cansado de sus peticiones, prohibió estos viajes en 1534 (Castañeda, 2013: 226), por lo que el único recurso que tuvieron los indios nobles en adelante, fue el epistolar.

La segunda generación de indios después de la conquista estaba muy adaptada a las nuevas circunstancias, lo que se hace evidente por el abierto reconocimiento a la autoridad del emperador, así como la de los virreyes y los oidores. Todos los que suscribieron las cartas contaban con un nombre de pila español, aunque algunos utilizaron el nombre náhuatl de sus padres como apellido, tal es el caso de los descen-

dientes de Moctezuma. Sabían hablar español y algunos de ellos también dominaban el latín, puesto que habían asistido al Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Sahagún ponderaba los beneficios de esta institución para la difusión del cristianismo: “Los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra su república, mas antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa Fe católica [...] y por ser ellos entendidos en lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar” (Sahagún, 1982: 584).

La aculturación que experimentaron los indios nobles fue un elemento esencial para que pudieran expresar sus inquietudes al rey, bajo argumentos sustentados en los servicios prestados a la Corona, tanto por sus padres como por ellos mismos. Fue un momento en donde se suscitó una adaptación a la conquista y a la colonización española. Si bien en sus cartas algunos datos parecen “inflados” (Oudijk y Restall, 2013: 43), tales fueron un medio por el que los indios pretendieron manipular el sistema español a su favor; es a través de ellas que este grupo de indios nobles demuestra su posición ante la conquista.

Como ya se ha dicho, uno de los eventos al que apelaron los indios nobles para argumentar a su favor ante el rey fue la expedición a las Hibueras, como se ve en la carta que envió don Juan de Guzmán, cacique de Coyoacán, en 1536 al emperador. Se menciona que su hermano, don Hernando, “yendo con el marqués al tiempo que fue a descubrir las Higueras lo mataron allá con la más gente que llevaba, por la muerte del qual yo suscedí en el mismo señorío” (Pérez y Tena, 2000: 104). De igual manera, en la carta enviada por Martín Cortés Nezahualtecoltl al emperador Carlos V, de fecha desconocida, se menciona que el tío de quien suscribe, Quanaxcutzi, señor de Texcoco, “sirvió mucho a V. Alteza en todas sus guerras que se ofrecieron en aquellas partes, e fue con don Fernando Cortés, marqués de Valle, a las Higueras, adonde murió” (Pérez y Tena, 2000: 95). En

ambos casos la muerte de sus ancestros es la muestra indiscutible de su fidelidad al rey.

La carta de don Martín Cortés Nezahualtecolotl incluye algo que solamente hubiera podido corroborar el propio Cortés, pues según el señor de Texcoco:

[...] estando a la muerte, pidió al dicho Marqués que mandase que ciertas tierras que él le había dado para sus symenteras e para ganados e otras granjerías en los términos de Güeytliplan y Cliliquitepeque e Callullarpa, que son tierras donde era eral e do peleaban, que no eran de persona alguna sino baldías, que no se las quitasen a su mujer e hijos; y así se lo concedió el dicho Marqués (Pérez y Tena, 2000: 95).

Así, la muerte violenta de que fueron objeto los padres de estos personajes debería tener como resultado la devolución de sus bienes. Y ¿qué fue lo que dijo el señor de Tacuba? Don Antonio Cortés Totoquiuhatzin envió varias cartas al rey, pero en ninguna de ellas hizo mención de los hechos fatales de aquella expedición, en la cual murió su abuelo Tetelepanquetatzin, pero sí de los servicios hechos a Cortés por su padre. En su carta de 1552, indica que “demando en pago de lo que yo y mi padre sirvió en la Conquista de México y después acá que siempre hemos servido lealmente” (Pérez y Tena, 2000: 161). ¿Por qué el señor de Tlacopan no quiso señalar la muerte de su abuelo? Tal vez porque, para ese momento, los argumentos más importantes eran los servicios a la Conquista y no los daños que recibieron en sus expediciones.

Los servicios y la lealtad ofrecida a Cortés fueron parte del discurso de las cartas enviadas por don Juan de Guzmán. Afirmaba que él, al igual que lo habían hecho antes su padre y demás hermanos, había servido a los españoles, “amparándolos y manteniéndolos y socorriéndolos en todos sus trabajos, adversidades y necesidades” (Pérez y Tena, 2000: 104). Este párrafo pondera la ayuda brindada a los españoles en la Conquista, e incluso se desprende de sus argumentos el hecho de que, gracias a esos trabajos, los españoles pudieron solventar sus adversidades

y necesidades. Más adelante, el propio don Juan de Guzmán presumía “del amor que mi padre tuvo a los cristianos cuando a esta tierra vinieron a conquistar y poblar, y de los grandes servicios que les hizo, e de cómo murió por los amparar a él e la más de su gente, peleando en su ayuda a favor contra la gente de Montezuma” (Pérez y Tena, 2000: 104).

Entre los servicios prestados por Quaupupuca, su padre, al propio Cortés, se contaba haber sido enviado por Moctezuma a Veracruz, para ver quiénes eran los recién llegados, y no conforme con ello, don Juan de Guzmán señala que su padre en persona había sido quien los había guiado hasta llegar a México: “Los trujo e guió e amparó por todos los caminos por do venieron, hasta entrar a la cibdad de México con muchas astucias para que no los mataran los pueblos que estaban por los caminos, los cuales estaban alborotados con la venida de dichos cristianos, con mucho amor y voluntad como si he dicho Quaupupuca fuera cristiano como cada uno dellos”.

Llama la atención cómo don Juan manejó el discurso, al hablar de que realizó estos servicios con amor, como si fuera un cristiano, es decir, como si fuera otro español. Y, por si fuera poco, don Juan afirmaba que el propio Quaupupuca había ayudado a los cristianos a escapar por la calzada de Tacuba; esa ayuda había sido tomada como una traición por parte de los mexicas: “e por los favorecer le mataron a él e a los más de los suyos, la gente del dicho Montezuma porque lo tenían como enemigo porque favorecía a los dichos cristianos por la cual causa” (Pérez y Tena, 2000: 108).

En este caso se puede evidenciar cómo habían cambiado radicalmente la perspectiva de la conquista en cuestión de quince años: en 1520 la colaboración con los españoles fue interpretada como una traición, pero años después era un hecho ponderable, y un argumento para obtener reconocimiento por parte de la Corona.

Por su parte, en 1563 el señor de Xochimilco también presumió haber ayudado en la conquista, al facilitarle barcas a Cortés:

Los caciques e indios naturales de la ciudad de Suchimilco que está en la corona real y es cinco leguas de la ciudad de México de la Nueva España, humildemente suplicamos a V.M., y a su Real Consejo de Yndias sea servido de saber en cómo nosotros no hezimos guerra ni resistencia al Marqués del Valle y ejército christiano, antes los ayudamos y favorecimos y después acá en lo que se a ofrecido; al qual dicho Marqués para que pudiese tomar a México le dimos dos mil canoas en la laguna cargadas de bastimentos con doze mil hombres de guerra, de donde y con lo qual fueron socorridos y ganaron a México, y a los de Tlascala, como venían de tierra lexana y desproveídos y cansados, también fueron socorridos, y el verdadero favor después de Dios lo dio Suchimilco (Pérez y Tena, 2000: 281).

Puede parecer exagerado el número de dos mil barcas y de doce mil hombres que el señor de Xochimilco aportó a la causa de la conquista. Más allá de la cantidad de bastimentos y guerreros, es destacable cómo el señor de Xochimilco daba cuenta de su relevante participación en la derrota que sufrió México. Se puede ver cómo la aculturación dio argumentos a don Pedro Santiago para afirmar que, después de Dios, la ayuda más determinante en la guerra la había ofrecido el señorío de Xochimilco.

Por su parte, el abierto enfrentamiento que algunos nobles tuvieron ante los mexicas fue el argumento esgrimido por don Antonio Cortés Totoquihuaztli, señor de Tacuba, en una carta dirigida al emperador y escrita en latín, que data de 1552:

[...] el dicho mi padre muchas veces prohibió a Montecuhzoma, tlatoani de México, mover guerra a los españoles; sin embargo él en la conquista, menospreciando el aviso de mi padre, les hizo la guerra, y así, cuando huyendo de México los españoles pasaron por este mi pueblo, como ya desde antes era su amigo, nuevamente les dio lo necesario para comer y los libró del hambre extrema que los consumía; prosiguieron adelante, y después de su partida mi padre murió, no ciertamente en la guerra, sino a causa de una en-

fermedad. Pasado un año, los españoles volvieron a México, y entonces otros hijos de mi padre, hermanos míos, amonestaron con insistencia a los mexicanos para que no les hicieran la guerra, pero, recibiendo mal por bien, fueron muertos por los mexicanos [...] De todo lo cual podrá colegir V.M., que mis hermanos sufrieron la muerte a causa de vuestros españoles, y que mi padre recibió a V.M. por su señor y en nada le contradijo (Pérez y Tena, 2000: 176-177).

En este fragmento, además de la oposición a Tenochtitlan, y de exaltar los trabajos a favor de los conquistadores, se puede apreciar el enfrentamiento que tuvo el señor de Tlacopan con Moctezuma por haberlos protegido en sus necesidades. Esta oposición los llevó hasta la muerte, lo que demostraba aún más los servicios en la guerra de conquista. A decir de don Antonio, el rey debía tomar en cuenta que la muerte de sus familiares fue a causa del apoyo a *vuestros españoles*, y esos servicios debían ser tomados en cuenta para ser recompensado.

En ésta, como en las cartas ya comentadas, se podría ver un dejo de envidia entre los señores nobles de la segunda generación por los reconocimientos que recibieron los hijos de Moctezuma, por los servicios prestados a la Corona, muy inferiores a los que habían recibido los otros señores principales del centro de México.³

De conquistados a conquistadores

Los nobles de la segunda generación no sólo argumentaron los servicios que sus padres y tíos habían aportado a la obra de la conquista emprendida por Cortés. Ellos también tenían méritos propios, al participar en las campañas que los españoles llevaron a cabo en otros lugares de la Nueva España. Tal es el caso de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli, quien en una carta dirigida al rey Felipe II habló del apoyo que él, su padre y otros familiares habían dado

³ Acerca del reconocimiento que recibieron los descendientes de Moctezuma por la ayuda prestada en la conquista pueden verse Ramírez y Jiménez (2012), Rojas (1995) y Pérez (1998).

en aquellas campañas. Por cierto, llama la atención que hable de sí en tercera persona:

Y porque en las dichas guerras quel dicho Marqués hizo en la pacificación y conquista desta Nueva España y ciudad de México perdieron y consumieron sus vidas muchos de sus pasados, tíos, deudos, y en remuneración de quel don Francisco Verdugo sirvió a V.M. en la conquista que Nuño de Guzmán su presidente que fue hizo en su real nombre en la provincia que agora llaman Nueva Galizia, y anzi mismo sirvió en el alzamiento que los naturales de aquel reyno de Galizia hizieron contra vuestra Alteza quando su visorrey don Antonio de Mendoza lo fue a apaciguar (Pérez y Tena, 2000: 201-202).

Un caso semejante se observa en la carta que don Pablo Nazareo, señor de Xaltocan, dirigió al rey en 1561. La lista de servicios otorgados a la Corona incluía la conquista de México y de otros lugares.

[...] pues cuando los españoles conquistar estas provincias y nuestra ciudad, mi padre, o más bien, mi suegro don Juan de Axayaca, hermano de Moteuczuma, y su sobrino don Hernando Quauhtemoczin que entonces era rey de los mexicanos, y su hermano el rey Moteuczuma, con piadoso ánimo pacificaron las dichas provincias y la ciudad de México a favor de los españoles y para el servicio de S.M.; [...] y finalmente, combatieron con el Marqués don Hernando Cortés a otras provincias más apartadas que México para el servicio de S.M. y así obró el Señor una gran salvación en toda esta parte de las Indias (Pérez y Tena, 2000: 229-230).

Don Pablo Nazareo no fue un noble más. Se trata de uno de los más distinguidos alumnos del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del cual había sido su rector, y por lo mismo, tenía un conocimiento muy profundo de la cultura occidental, en especial, del cristianismo. Por ello, no sólo hace alusión a las guerras de conquista, sino a la salvación cristiana que representaron esas campañas militares. Sus palabras

en favor de la propagación del cristianismo demuestran la elocuencia de Nazareo:

De igual modo, después de padecer muchos y variados géneros de trabajos en la pacificación de las provincias de esta Nueva España, habiendo sido adoctrinado por los religiosos franciscanos, combatí a muchas provincias para destruir todo género de ídolos e instruirlos en la doctrina para el servicio de S.M. por más de 37 años, y procuré enseñar las artes liberales en otras escuelas y en el colegio de Santa Cruz dedicado a V.M., y fui su rector sin estipendio para el sustento de la vida (Pérez y Tena, 2000: 230).

En esa carta, don Pablo se representa con todas las virtudes cristianas que distinguieron a los hijos de la alta nobleza, como haber sido hijo y yerno de los nobles de primera línea de Tenochtitlan, haber sido educado por los frailes franciscanos en sus escuelas y conventos para ser introducido a la religión cristiana. Estos niños, como presume don Pablo, fueron quienes destruyeron los ídolos que todavía conservaban sus familias. Esta actitud fue ponderada por fray Bernardino de Sahagún en el libro X de su obra: “A los principios ayudáronnos grandemente [...] porque como al tono de lo antiguo criábamos a los hijos de los principales dentro de nuestras escuelas [...] Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio [...] para destripar los ritos idolátricos que de noche se hacían (Sahagún, 1982: 581)

Además de los méritos referidos, don Pablo fue traductor de los evangelios al náhuatl, a través de los cuales se les predicaba a los indios y, como lo mencionó en su misiva, llegó a ser rector del colegio de Tlatelolco.

Existen otros ejemplos de nobles indígenas convertidos al cristianismo y defensores de los españoles, pues en cada campaña de conquista emprendida por los españoles a partir de 1522 fueron llevados indios principales, acompañados por sus más distinguidos guerreros. El apoyo en las campañas no se limitó a diversas acciones bélicas, ya que además esos indios fueron utilizados como ejemplo para que otros

se sometieran al yugo español. Es un hecho que la adopción al nuevo sistema también estuvo acompañada de adaptación a las nuevas circunstancias, aunque debajo de sus palabras a favor de las campañas de conquista hay elementos que nos hablan de una actitud diferente.

La resistencia velada

Podríamos pensar que los indios occidentalizados no tendrían ya ninguna liga con su pasado indígena, y que estarían conformes y sometidos al sistema español; sin embargo, la adopción y adaptación al nuevo sistema tenía subyacente un tipo de resistencia, cuyo signo visible fue una extirpación de la idolatría, la cual no llegó a concretarse del todo. Los indios tenían muy arraigadas sus costumbres religiosas y, como se ha estudiado en muchos casos, fue muy penada en sus primeros años. Esa situación fue juzgada no sólo por continuar ejerciendo actos religiosos a los ídolos, sino como la creencia en una falsa religión, que según Gerardo Lara (2016:18), representó una adoración demoníaca. Como se verá, la resistencia a la nueva religión no sólo está relacionada a las prácticas religiosas, sino que puso en entredicho la obediencia a los frailes y a la Corona española.

El caso más sonado de esta forma de resistencia fue el de don Carlos Ometochtzin, señor de Texcoco, que data de 1539 y que terminó con una sentencia de muerte. Gracias al proceso que se le siguió podemos saber algunos detalles de esa forma de franca resistencia. Según uno de los indios que lo delataron, natural de Chiconautla, Don Carlos se refería a sus antepasados para inducir a los naturales de su pueblo a desobedecer a los frailes: “Quieres tú hacer creer a éstos lo que los padres predicán e dicen, engañado andas, que eso que los frailes hacen, es su oficio de ellos hacer eso [...] por ventura hallamos lo que tenemos, lo escrito de nuestro antepasado: pues hágote saber que mi padre e mi agüelo fueron grandes profetas, e dixeron muchas cosas pasadas y por venir, y ninguna cosa dijeron de esto” (*Proceso inquisitorial...*, 2009: 30). En el fragmento anterior se

puede percibir su convicción de que los conocimientos del pasado que tenían sus antepasados, a quienes califica como profetas, eran superiores a las enseñanzas de los frailes.

Los numerosos ídolos que fueron encontrados en su casa ratificaron la resistencia a la religión católica. Pero otras acusaciones que acompañaron al proceso inquisitorial nos hacen pensar que su mente y corazón seguían asentados en la memoria de los tiempos pasados: según el testimonio de otro natural, se confirmaba la resistencia al cambio no sólo en cuestiones religiosas, sino también en el gobierno, lo cual era mucho más peligroso para las autoridades españolas:

[...] y que demás de ello se acuerda que les dixo el dicho don Carlos: “Hermanos, dad acá, quiénes son estos que nos mandan(y están sobre nosotros y nos vedan y deshacen, pues aquí estoy yo, que soy señor de Tezcucó, y allí está Yoanizi, señor de México, y allí está mi sobrino Tezapili, que es señor de Tacuba; y no hemos de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale; después que fuéremos muertos bien podrá ser, pero agora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros agüelos y antepasados nos la dexaron....pues mira, hermano Francisco, que te mando que no enseñes ni hagas cosa de lo que el Visorrey ni el Obispo ni el Provincial te mandasen ni dixerén ni los nombres (*Proceso inquisitorial...*, 2009: 71-72).

Podría aducirse que estas palabras no fueron escritas directamente por indígenas, ya que fueron declaraciones hechas por testigos y transcritas por quienes llevaron el proceso inquisitorial. Pero es relevante, además de su animadversión declarada contra las enseñanzas y los actos de los españoles, el conocimiento que tenían de los demás señores naturales, así como del pasado común de todos ellos. El concepto central de su argumentación está relacionado con el derecho que tenía sobre la tierra que les dejaron sus padres y abuelos. Los consejos que daba a sus interlocutores iban francamente en contra de la

autoridad española, al indicar que no enseñaran ni hicieran caso de las palabras del virrey, del obispo y del provincial. Esto constituía un acto mucho más grave que la idolatría y “mala amistad” que sostuvo con una mujer que no era su esposa, delitos de los que fue acusado ante el obispo. Don Carlos Ometochtizin fue quemado el 30 de noviembre de 1539, siendo la última sentencia de muerte que se dictó a indios idólatras. En adelante, los signos de la resistencia al cambio van a ser velados y se encuentran en las propias cartas en que los nobles mostraron su fidelidad al rey y a sus instituciones.

Los argumentos presentados por los nobles de la segunda generación después de la conquista hacían continuas referencias al maltrato del que fueron objeto por parte de los españoles; tales actos fueron presentados como una injusticia, puesto que ellos habían aceptado de buen grado la religión cristiana. Por ejemplo, en la carta de don Juan de Guzmán, señor de Coyoacán, se señala que el marqués del Valle “se aficionó a este pueblo por vernos tan humildes y servidores a él y tomólo para sí, demás de los muchos que tenía y hoy en día tiene”; pero inmediatamente después alude la situación de maltrato antes referida:

[...] y siendo como es y a sido tierra de México, y en pago de los muchos y grandes servicios que yo y mis antepasados avemos hecho, nos trata como esclavos él y todos sus mayordomos y calpixques más que ningún otro pueblo sirve y somos más maltratados que quantos naturales ay destas partes, dándonos muchos azotes, palos y coces y teniéndonos en cárceles, cepos y cadenas como a los mayores captivos del mundo, siendo como somos cristianos y confesando como confesamos el santo nombre de Jesucristo (Pérez y Tena, 2000: 104).

Los efectos de tales agravios causaron otros males al propio pueblo de Coyoacán y al mismo don Juan:

[...] y son los tributos tan excesivos que los más de mis vasallos así por ellos como por los muy grandes malos tratamientos que a mí y a ellos se nos hacen,

se me van por los montes por los cuales mueren y do se les avía de hazer buenos tratamientos para los atraer al conocimiento de Nuestra Santa Fe Cathólica y los avía de conservar; les haze obras para les hazer negar la fe y baptismos que tienen, y huyen de la religión cristiana, lo qual es muy gran descuido de dios nuestro señor y de vuestra Magestad (Pérez y Tena, 2000).

Como se puede constatar, junto con los reclamos de violencia contra él y sus vasallos, se pone de manifiesto la contradicción entre haber aceptado, de buen grado, la evangelización, y una actuación alejada de los valores cristianos, por parte de los conquistadores. El argumento que se utiliza es la posible pérdida de almas si se siguieran presentando tales actitudes. Incluso es develador que don Juan hable de “sus vasallos”, pues nos da a entender que en su argumento está presente su posición de señor natural, lo que le daría derecho a tener gente que le rindiera fidelidad, como a un rey.

Además de los malos tratamientos, el escrito de don Juan señala las consecuencias económicas de los abusos de los españoles, pues si *sus vasallos* huían del pueblo, habría menos tributarios y su ganancia personal tendría una considerable disminución. Con este señalamiento, don Juan buscó reforzar su demanda, al dejar ver que el interés económico de los españoles, y en última instancia, de la propia corona, podría verse afectado.

Por su parte, don Antonio Cortés Totoquihuatli, señor de Tacuba, escribió varias cartas de peticiones. En su carta del 6 de enero de 1552 afirmaba: “Después que México se tomó, así repartieron el señorío de Tlacopan que ningún pueblo le dexaron, antes de los sujetos a esta cabecera están algunos repartidos y dados a españoles” (Pérez y Tena, 2000: 163). En esta queja se hablaba de forma indirecta de doña Isabel Moctezuma, quien recibió una gran parte de los pueblos que formaban el señorío de Tlacopan como parte de su dote, y que administraron sus tres esposos a lo largo de su vida. En otra carta, escrita el 1 de diciembre de ese mismo año, el mismo don Antonio

hace una acusación directa por haber traicionado a su propia gente:

[...] afirmamos que ningún otro pueblo se halla tan vehementemente oprimido por la multitud de tributos como nuestro pueblo de Tlacopan, el cual hasta ahora ha sido agobiado por nuestro encomendero de nombre Juan Cano con los superfluos tributos que cada año entregamos; y no sólo él, sino también por la hija de Montezuma que fue su mujer; la cual, aunque era de nuestra sangre y de nuestra patria, sin embargo, tan ajena se mostró a la humanidad, que en lugar de la piedad y del natural amor con que se aman los hombres de una misma tierra y gente, ejerció la tiranía, y a nosotros, que nacimos de padres nobles y preclaros, nos tuvo por siervos (Pérez y Tena: 2000: 169).

Las cartas transcritas muestran un sentimiento de frustración por no haber sido suficientemente reconocidos por el monarca. No obstante, en su argumentación se busca justificar al monarca por esta situación. El propio don Antonio dice: “[...] y esto por aventura no lo sabe V.M.”; así, el señor de Tlacopan “concede una oportunidad al rey” para hacer bien las cosas, como se observa a continuación: “Agora suplico a V.M. lo mire y mande descargar su real conciencia; lo que agora yo suplico a V.M. es mande volver a este pueblo su sujeto, que son ocho o nueve estancias que nos quitaron [...] esto es pedir que de un gran pan que me quitaron me mande V.M. dar una revanda (Pérez y Tena, 2000: 161).

Esas breves líneas delatan el verdadero sentimiento de don Antonio, pues al concederle al rey la oportunidad de descargar su conciencia, se puede percibir que le habla no como un vasallo más, sino como un personaje con toda la dignidad de nobleza que recibió de sus ancestros. Existe, pues, en las cartas, un doble mensaje: por un lado se muestran humildes al rey, tal vez porque siguen las reglas de honor aprendidas en el colegio de Tlatelolco, y en sus propias funciones de gobierno indígena. Ello se ve claramente en el inicio de la misiva escrita en náhuatl y español por los caciques del valle de México en 1554:

Muy poderoso Señor:

Nosotros, mexicas tenochcas, humildemente besamos las reales manos y pies de V.A. pues sois nuestro señor y príncipe...

Pero, en un nivel más profundo, se puede percibir una especie de chantaje emocional, al hablar de la magnanimidad del gobierno de las Indias y de por qué debe escuchar sus peticiones.

[...] ante vos exponemos nuestra queja, llanto y gran aflicción, porque bien sabemos el gran amor que sentís por nosotros vuestros humildes vasallos los pobladores de esta Nueva España. Ese vuestro amor se manifiesta en los muchos y justos mandamientos que para nuestra defensa habéis dado vos y vuestro padre nuestro gran emperador, y si vuestros mandamientos se hubieran cumplido con nosotros, no tendríamos ahora aflicción.

El tono de esta carta es trágico, y pone énfasis en el sufrimiento recibido por parte de los españoles. Y cuando los ruegos y la retahíla de maltratos parecen un argumento insuficiente, los nobles acudieron a reforzar el amor que el rey sentía y demostraba a sus vasallos indios. Es, como se dijo, una especie de chantaje emocional, que también podría leerse en un sentido irónico.

Y cuando el amor y la limpia conciencia del rey fueron también insuficientes, los nobles comenzaron a recurrir a alusiones sobre el pasado y los derechos heredados por sus padres. Aquí es donde más se percibe un segundo mensaje, no sólo de resistencia, sino de rechazo al contexto de sumisión colonial, junto con una falta de humildad. El argumento es la prevalencia de los derechos ancestrales sobre el nuevo sistema. Se trata de actuar bajo las reglas occidentales, pero poniendo por encima los derechos ancestrales. Es un conflicto que se establece entre el derecho natural de los indios, y el derecho positivo de la Corona española.

En la carta firmada por don Esteban de Guzmán, don Pedro Moteuczoma Tlacuahuepantli y los alcaldes y regidores de la ciudad de México se manifiesta lo siguiente: “[...] en este año de 1554, se nos ha

querido quitar la gobernación y regimiento que nos dejaron nuestros padres y abuelos para darla a ciertos españoles” (Pérez y Tena, 2000: 191-192).

Su demanda se torna aún más dura en las siguientes líneas:

Asimismo os rogamos que nadie ose quitarnos nuestra gobernación y justicia; y si se piensa que no somos capaces de regirnos y gobernarlos bien y de administrar rectamente la justicia, que se dicten las leyes más convenientes para que podamos cumplir debidamente nuestros cargos; y si no las cumpliéramos, que se nos castigue, pero que no (por ello) se prive a nuestros descendientes de su derecho y de la gobernación (Pérez y Tena, 2000: 193).

El argumento esgrimido en estos párrafos pone de manifiesto el interés de los indios nobles de mediados del siglo XVI, quienes estaban convencidos de tener derecho a la gobernación de sus pueblos y a otros privilegios, por herencia directa de sus padres y abuelos. Es un derecho que, en su opinión, prevalecía aún sobre el castellano. Así que tenemos unos indios nobles que en principio se muestran afectos y obedientes al rey, pero que en el fondo siguen esgrimiendo su derecho ancestral. Y esta actitud es una forma de resistencia velada a la organización implantada por la Corona española. El nivel de aculturación que tenían en ese momento los indios nobles les permitió poner, en el centro de su argumentación, el conflicto de dos derechos.

La petición de don Pablo Nazareo, que data de 1571, se presenta en un tono mucho más humilde y de obediencia al rey, pero sigue en el mismo tenor que la carta de los nobles tenochcas. En primer lugar, hace una revisión pormenorizada de los pueblos que estaban bajo la mano de sus ancestros y de los de su esposa. Su nobleza quedaba así demostrada, y por tanto estaba en posibilidades de reclamar su derecho a prebendas ante el rey:

Asimismo, teniendo nuestra genealogía de puros reyes naturales en línea recta, que por lo menos todo

lo que poseían personalmente nuestros antepasados se nos conmute por este prebendas o salarios, que humildemente pedimos se nos concedan mediante un título real de V.M. [...] Pero aunque mi padre y todos mis antepasados, los reyes de la provincia de Xaltocan, antes de que los mexicanos conquistaran injustamente nuestra provincia de Xaltocan, hayan tenido muchos pueblos, solamente estoy pidiendo las villas y estancias que consideraban como su patrimonio (Pérez y Tena, 2000, 231-232).

Este texto habla del patrimonio de sus ancestros, lo cual hace alusión a la propiedad heredada por su padres y abuelos. Se nota a la perfección su amplio conocimiento de la cultura occidental. El patrimonio, la propiedad, estuvo siempre en el centro del derecho positivo, y los argumentos de petición se basan en que dichas tierras fueron patrimonio de los señores naturales. De nueva cuenta tenemos un noble que alude sus derechos ancestrales y con poca humildad en sus peticiones.

En el caso de Xochimilco, don Pedro Santiago también hace referencia a su patrimonio ancestral:

Otrosí, suplicamos a V.M., que porque de tiempo inmemorial a esta parte y antes e al tiempo que los españoles viniesen los caciques e principales de la dicha ciudad de Suchimilco por vía de patrimonio e señorío se servía de todos los oficiales, carpinteros, albañiles, hacheros, herreros, pescadores e amantecas, y los que hacen cuitaras e otros oficiales y del tiánguez, y otros naturales los servían en beneficalle sus sementeras y les tenían todo reconocimiento dándoles parias e presentes e agora no lo hacen y están desposeídos, y pues es cosa de su patrimonio e señorío suplicamos a V.M., nos mande restituir en lo susodicho (Pérez y Tena, 2000: 282-283).

En este documento se utiliza la palabra *restitución*, como el derecho que tenían a sus pueblos y tributos, tal y como lo habían tenido sus padres y abuelos. Así mismo, en la carta de los señores al rey Felipe II de 1562, en una breve frase, se hace un re-

clamo con base en la justicia, en donde se relaciona su conversión al cristianismo, y se vuelve a hablar de la restitución de sus derechos: “[...] y V.M. mande que seamos todos amparados y restituidos en lo que theníamos de nuestros señoríos y patrimonios, pues no es justo que por aver venido en conocimiento de la verdadera fe de Jesuchristo y ser vasallo de V.M. se nos quite y estemos en tanta baxeza” (Pérez y Tena, 2000: 254).

Los firmantes de ese escrito ya habían mandado cartas individuales, y en este documento juntaron sus argumentos y sus reclamos. Aparece de nuevo la palabra restitución, lo cual implica hacer justicia, el regreso de lo que, por derecho, les correspondía. Es otra vez el conflicto de los derechos ancestrales, y que sólo la justicia emanada del rey podría lograr una conciliación en este enfrentamiento. El hecho mismo de ir a visitar al rey —cuando así lo pudieron hacer— y de enviar de forma personal misivas al monarca demuestran que no eran unos *humildes mexicas tenochcas*, como se presentaron en sus cartas, sino indios que sufrieron el cambio de época en carne propia y que se presentan ante el rey con una dignidad casi de igualdad, pues ellos también provenían de noble estirpe.

En la carta enviada por don Hernando de Molina, don Baltasar Hernández y los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II en 1561 justificaban la osadía de dirigirse directamente al rey con las siguientes palabras: “¿Nunca, entonces, han de atreverse los indios a hablar con su príncipe, rey o emperador? Al contrario, hay que atreverse, para que no se piense que somos pusilánimes, y aun si en el alma se hallase aposentada alguna suerte de timidez, habría que ahuyentarla, pues la Fortuna ayuda a los audaces y rechaza a los tímidos” (Pérez y Tena, 2000: 214). En el ejemplo transcrito se afirma la necesidad de los nobles de ver cara a cara al príncipe como una forma de asentar su valentía, aunque ya no fuera en el campo de la guerra, sino en la batalla por sus derechos. Si bien es estos ejemplos no se pone en entredicho la autoridad del rey, sí coloca a los nobles a la altura de su propia dignidad, aquella proveniente

de su linaje, y que, por lo tanto, los ubica en la posibilidad de demandar la restitución de sus derechos. En última instancia, en el discurso de los indios nobles se nos presenta el problema de enfrentar un derecho frente a otro derecho, fruto de un proceso de aculturación de varias décadas.

Conclusiones

No cabe duda que la conquista fue un hecho traumático desde muchos puntos de vista. Cambió el rumbo del sistema, justo o no, establecido por los propios indios desde antaño. Participaron a favor o en contra de los españoles, tanto en la campaña de Cortés como en otras muchas emprendidas lejos de Tenochtitlan. El lugar que ocuparon en esas compañías fue determinante para la valoración que hicieron de este acontecimiento a partir de 1521. La gente del pueblo, así como los nobles tlatelolcas, vivieron momentos de ignominia tras la caída de Tenchtitlan. Pero el discurso de los indios con linaje noble fue cambiando al paso del tiempo. De ser un discurso doloroso, con heridas abiertas por la ignominia y la humillación, pasó a ser un valor en sus argumentaciones ante el rey. La ayuda otorgada a los españoles en diversas expediciones de conquista eran los méritos que ese grupo de señores puso a consideración, ya sea por medio de escritos o frente al rey, en sus viajes trasatlánticos. Sin embargo, debajo del discurso legitimador de la conquista, se percibe un sentimiento de resistencia al cambio. En una forma abierta se mencionaron los dichos de don Carlos Ometochtizin, descubierto por el interés de los españoles por erradicar la idolatría. Pero también se presentó de una forma velada, en donde los nobles indios aludieron sus derechos ancestrales a heredar bienes y privilegios. Este derecho natural a recibir reconocimientos por su linaje, lejos de mostrar sumisión y aceptación al nuevo sistema, fue un elemento de resistencia velada que los colocó, ni más ni menos, que en la posibilidad de pedir, y casi exigir, la restitución de un pasado ancestral. El nivel de aculturación que tuvieron estos indios les permitió manifestar en su discurso, una confron-

tación entre el derecho natural, proveniente de sus ancestros, y el derecho español implantado desde 1521. No obstante, las cartas y visitas al rey fueron intentos frustrados. Sus deseos de restitución no lograron ser satisfechos, y ni siquiera los méritos en las campañas de conquista pudieron revertir lo que ya era un hecho consumado: la imposición del derecho castellano sobre el derecho ancestral. Por ello, y retomando la pregunta que los indios de la ciudad de México se hacían en 1564, y con la cual iniciaba este artículo, *¿acaso no somos gente conquistada?* había únicamente una respuesta: sí, ya habían sido conquistados y no quedó más remedio que enfrentar ese hecho por medio de la aceptación, la adopción y la sumisión al sistema español.

Bibliografía

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de (1997), *Obras completas*, México, UNAM-IIH.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando (1998), *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM.
- CHIMALPÁHIN, Domingo (1998), *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, Conaculta.
- CAMELO, Rosa, y ESCANDÓN, Patricia (2012), *Historiografía mexicana, tomo II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, UNAM.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, María (2013), *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, UNAM-IIA.
- LARA, Gerardo (2016), "Introducción: la Iglesia católica frente al espejismo idolátrico de los indios", en Gerardo LARA (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial hispanoamericano*, México, UNAM, pp. 13-24.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2012), *La visión de los vencidos*, México, UNAM.
- OUDIJK, Michel, y Restall, MATTHEW (2013), *Conquista de buenas palabras y de guerra. Una visión indígena de la conquista*, México, UNAM.
- PÉREZ-ROCHA, Emma y TENA, Rafael (2000), *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, INAH.
- Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzaco* (2009), paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón, México, 53º Congreso Internacional de Americanistas / Gobierno del Distrito Federal / Secretaría de Cultura.
- RAMÍREZ CALVA, Verénice Cipatli y JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis (2012), "Dos generaciones: don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin, don Martín Cortés Motlatocazoma y don Diego Luis Ilhuítl Temoctzin. Fundación y pugnas de un mayorazgo indio, 1540-1587", *Hidalguía*, año LIX, pp. 523-556.
- REYES GARCÍA, Luis (2001), *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS.
- ROJAS ROSALES, Armando (1995), "Litigio sobre la propiedad de los pueblos de Azcapotzalco y Tacuba por parte de los descendientes de Isabel Moctezuma. Testamento de Tecuichpo", *Boletín Archivo General de la Nación*, 4a serie, núm. 5, pp. 23-224.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén (1998), "La historia según Chimalpáhin", *Journal de la société des americanistes*, vol. 84, núm. 2, pp. 183-195.
- _____ (2003), *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc. Su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, UNAM.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1982), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- TENA, Rafael (introd., paleog. y trad.) (2004), *Anales de Tlatelolco*, México, Conaculta (Cien de México).
- VALLE, Perla (2015), "Manuscrito de aperreamiento. Suplicio ejecutado por medio de perros de presa entre los caciques cholultecas", *Dimensión Antropológica*, vol. 65, pp. 101-123.

Pilar Regueiro Suárez*

Resumen: Aquí se aborda la participación de las mujeres españolas en la Conquista de México. Se revisan fuentes de la época y documentos posteriores en los que aparecen sus nombres y las mercedes que les fueron otorgadas. Al ser poco común, durante el siglo XVI, que las mujeres ostentaran bienes y cargos por sí mismas, se revisa la condición jurídica de la mujer en esa época para comprender su situación. La finalidad es incluirlas dentro de las interpretaciones a 500 años de este importante suceso histórico y conocer mejor las implicaciones que tuvieron en la Conquista y la conformación de Nueva España.

Palabras clave: conquistadoras, Conquista de México, mujeres españolas, siglo XVI.

Abstract: This article reviews the participation of Spanish women in the Conquest of Mexico. Sources of the time and later documents are reviewed in which their names and the grants that were granted to them appear. As it was rare, during the sixteenth century, for women to hold assets and positions by themselves, the legal status of women at that time is reviewed to understand their situation. The purpose is to include them within the 500-year interpretations of this important historical event and to better understand the implications they had on the Conquest and the formation of New Spain.

Keywords: conquerors, Conquest of Mexico, Spanish women, sixteenth century.

Aprovisionadoras y soldados: las españolas en la Conquista de México

Provisioners and Soldiers:
Spanish Women in the Conquest of Mexico

La Conquista de México como proceso histórico complejo brinda la posibilidad de ser analizado desde distintos ángulos e incluso, conforme pasa el tiempo, de ser repensadas y reformuladas las interpretaciones. Entre los múltiples aspectos trabajados por los especialistas destaca el de sus actores, tanto conquistadores como conquistados, a partir de la información que se contiene en las fuentes de la época. Dichas fuentes no siempre aportan la misma cantidad de datos para uno y otro caso; sin embargo, siempre se espera poder hallar nuevas pistas para comprender mejor a los partícipes de la Conquista.

Respecto de las identidades de los conquistadores, es posible conocerlas gracias a las obras elaboradas durante las campañas bélicas de conquista y también a la documentación emitida por ellos y sus descendientes con la finalidad de obtener favores de la Corona a lo largo del siglo XVI. Justamente ese segundo tipo de fuentes fueron estudiadas por los eruditos del siglo XIX, quienes, interesados en forjar una historia nacional, se dieron a la tarea de publicarlas de manera íntegra o de dar a conocer su existencia mediante catálogos para fomentar la investigación y evitar su pérdida (Crespo, 2008: 306).

Entre todos aquellos documentos del siglo XVI destaca la mención de mujeres españolas que participaron en las batallas y cuya labor fue reconocida en mayor o menor medida por la Corona española. Sabemos que la presencia de las mujeres durante la Conquista fue relevante, pues tanto indígenas aliadas como españolas alimentaron, aprovisionaron y curaron

Postulado: 22.04.2020
Aprobado: 25.09.2020

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Correo electrónico: <regueiro2790@gmail.com>.

a las huestes de Hernán Cortés. En particular, las indígenas permitieron el establecimiento de alianzas, sólo basta recordar la figura de Malintzin, quien facilitó la comunicación y la negociación política entre españoles e indígenas (O'Sullivan Beare, 1956: 48; Muriel, 1992: 56; Townsend, 2015).

A pesar de ser limitados los documentos que las mencionan, el presente artículo tiene la finalidad de abordar las distintas funciones que desempeñaron las mujeres españolas durante la Conquista de México a partir de las fuentes de la época, así como documentos en los que se registraron las mercedes que algunas de ellas recibieron por parte de la Corona, en un momento en el cual no era común que ostentaran bienes o cargos de gran magnitud. Todo ello con el propósito de incluirlas dentro de las interpretaciones que de este momento se realizan y complementar, en la medida de lo posible, la información y las implicaciones que tuvieron durante todo el proceso de Conquista y la conformación de Nueva España.

Dicho lo anterior, el artículo inicia con una breve revisión de los registros que aluden a las conquistadoras después de la Conquista, mismos que brindan datos acerca de sus identidades y su descendencia. Luego, se revisan las condiciones en las que estas españolas se embarcaron hacia el Nuevo Mundo y, particularmente, los roles que cumplieron durante la Conquista de México como soldados y aprovisionadoras del ejército tlaxcalteca-español capitaneado por Hernán Cortés. Por último, se abordan las condiciones jurídicas a las que se insertaron después de la Conquista con la finalidad de comprender cómo les fueron asignadas diferentes mercedes por sus servicios.

Lo que sabemos de los conquistadores y las conquistadoras

Tal como se ha mencionado antes, la información acerca de los conquistadores y las conquistadoras de México proviene de diversas fuentes, entre las que se encuentran aquellas que tuvieron el objetivo de dar cuenta de los hechos ocurridos durante la Conquista; es el caso de las obras de Bernal Díaz del Castillo

(1985), Francisco López de Gómara (2007), Diego Muñoz Camargo (1892), fray Diego Durán (1880), Juan Suárez de Peralta (2017), Francisco Cervantes de Salazar (1914), Baltazar Dorantes de Carranza (1970), por mencionar algunas.

Después de 1521, otro tipo de documentos recabaron, de forma particular, datos acerca de los participantes de la Conquista: se trata de las probanzas de méritos y servicios elaboradas entre 1524 y 1627, para que los conquistadores pudieran ser acreedores de mercedes para sí y sus descendientes (Grunberg, 2004: 94). Respecto de este último tipo de fuentes, buena parte de la documentación quedó resguardada en diferentes repositorios, tanto civiles como eclesiásticos, en condiciones que no siempre fueron las óptimas (Crespo, 2008: 308).

Una vez consumada la Independencia de México, surgió la necesidad de promover una historia nacional para afianzar la identidad mexicana, empresa a la que se adhirieron varios intelectuales durante el siglo XIX, los cuales sentaron algunas de las bases metodológicas para el estudio de la Historia. En términos generales, su metodología para conocer el pasado consistía en recurrir a fuentes primarias con la finalidad de tener información más objetiva acerca de un periodo histórico, promoviendo la imparcialidad al momento de realizar las interpretaciones (Trabulse, 1988: 42; Crespo, 2008: 308).

De manera que la generación de intelectuales del siglo XIX, entre quienes se encuentran Joaquín García Icazbalceta, Manuel Orozco y Berra, Nicolás León, José Fernando Ramírez, José María Andrade, José María de Ágreda y Sánchez, Alfredo Chavero, por mencionar algunos, centraron una parte de su atención en el periodo novohispano y se dieron a la tarea de consultar y adquirir documentos y libros antiguos, en muchas ocasiones inéditos (Crespo, 2008: 307).

Al compartir intereses de investigación similares, se creó una red de intelectuales que estaban en constante interacción y comunicación entre sí para intercambiar datos y fuentes (Crespo, 2008: 309). Por ejemplo, en la librería de José María Andrade se solían realizar tertulias para discutir y comprar libros

antiguos, a las que acudían Lucas Alamán, Manuel Orozco y Berra y José Fernando Ramírez (Pérez Silva, 2019: 383). Esos intelectuales estuvieron frente a documentos relacionados con los conquistadores y publicaron listas con los nombres y los descendientes de los mismos, por lo que tales fuentes son de suma importancia para conocer a las mujeres que estuvieron presentes durante la Conquista.

Uno de los primeros esfuerzos por rescatar los nombres de aquellas personas que participaron en la Conquista de México fue el de Baltasar Dorantes de Carranza, hijo del conquistador de Nueva Galicia, Andrés Dorantes de Carranza (González Obregón, 1970: iv). En su obra titulada *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España...*, además de escribir acerca de los pormenores de aquel suceso, incluye un listado alfabético de los conquistadores, de quienes además indica sus descendientes, los cargos que ocuparon y las mercedes recibidas por el rey (Folger, 2011: 92).

La labor recopiladora de datos sería reanudada por Manuel Orozco y Berra, José Fernando Ramírez, Joaquín García Icazbalceta y Nicolás León. El primero de ellos escribió *Los conquistadores de México*, obra que incluye una lista de los conquistadores a partir de los datos proporcionados por Bernal Díaz del Castillo, Antonio de Herrera y Tordesillas, Juan de Torquemada, Hernán Cortés y documentos resguardados en archivos (Orozco y Berra, 1970: 357).

La lista de Orozco y Berra fue aumentada posteriormente, tras la revisión de otros documentos y trabajos que llevaban a cabo de manera simultánea tanto Ramírez como García Icazbalceta. El primero basó su trabajo en un manuscrito resguardado en el Museo Nacional, propiedad de Diego García Panes; el segundo lo hizo a partir de un documento del siglo XVI que poseía incompleto, titulado: *Nombres de los capitanes, soldados, y esforzados varones que concurrieron a la conquista y población de este imperio de Nueva España, sacados de las historias de Gómara, Herrera, Torquemada, diversos escritores coetáneos, y de varias memorias, reales cédulas y probanzas de algunos para la solicitud de privilegios*; así como una *Carta del ejército de Cortés al emperador*, publicada

en 1858, que contiene 537 firmas de los soldados de Cortés y que pudo ser escrita durante la guerra de Tepeaca hacia 1520 (Orozco y Berra, 1970: 358-359).

El trabajo de Orozco y Berra, corregido y aumentado, tomaba en cuenta también a los conquistadores de Yucatán y destaca por incluir en la lista a las mujeres que formaban parte de los soldados de Cortés: Beatriz Hernández, María de Vera, Elvira Hernández, Beatriz Hernández, Isabel Rodríguez, Catarina Márquez, Beatriz Ordaz y Francisca Ordaz. También menciona a las que venían con Pánfilo de Narváez: María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco, Beatriz Palacios “Parda” y Juana Martín (Orozco y Berra, 1970: 381).

Algunos de los nombres de las mujeres españolas salieron a colación también en otra lista, publicada en 1902 por Nicolás León en la edición del Museo Nacional de la obra de Dorantes de Carranza. El documento se titula: *Memorial de los conquistadores de esta Nueva España, que se hallaron en la toma de México, y fueron después a ganar y conquistar con el Marquez del Valle las Provincias de Tututepeque y Provincia de Guatemala, Honduras e Igueras, que fue toda la Nueva España*. Afirmó León haberlo copiado de un documento de 1758 que era propiedad de Francisco Javier de Gamboa¹ (Dorantes de Carranza, 1970: 435-457).

El *Memorial* publicado por León contiene en su parte final un apartado titulado: “Memorial de nueve mugeres conquistadoras que se hallaron en la toma de México, dignas de gran memoria, que por sus buenos hechos a algunas de ellas les dieron pueblos y a otras aiuda de costa”, el cual brinda, además de los nombres de las españolas (algunas de ellas mencionadas antes), información relevante acerca de las mercedes que les fueron otorgadas, tal y como ocurrió con los varones. Dicho documento se encuentra en la actualidad resguardado en el Archivo de la Provincia Agustiniiana de Michoacán,² junto con otros

¹ Gamboa fue un reconocido abogado y jurista del siglo XVIII, quien se dedicó a estudiar diversos temas, principalmente relacionados con la minería (Méndez Pérez, 2012).

² Archivo de la Provincia Agustiniiana de Michoacán (APAMI), Misceláneas 27, expediente 15, ff. 309r-326v. (La referencia

documentos que pertenecieron al abogado Gamboa, quien a su vez parece haberlo copiado de la documentación que poseía el virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros.³

Así, los documentos publicados durante del siglo XIX y principios del XX, que a simple vista parecen ser sólo listados de nombres de conquistadores, en realidad son fuentes de suma importancia para rastrear a las españolas conquistadoras y desentrañar sus orígenes y su vida posterior a 1521. Además, los datos proporcionados en las mismas permiten realizar búsquedas en otro tipo de documentación, principalmente de carácter jurídico, que no siempre las omite de manera tajante, como ocurre en las crónicas del siglo XVI, en las que son mencionadas pocas veces y sólo cumplen roles secundarios. Justamente, en las siguientes páginas veremos que su papel marginal se debe a la visión androcéntrica con la que fueron elaboradas las fuentes en las que se les registró, pero esto no significa que no desempeñaran tareas fundamentales durante las contiendas de conquista.

Las conquistadoras de Tenochtitlan

Antes de tratar las funciones de las españolas en la Conquista debe referirse cómo fue que arribaron estas

puede cambiar debido a que en la actualidad el archivo se encuentra en proceso de clasificación).

³ Una posible razón por la cual el *Memorial* se encuentra en resguardo de la Provincia Agustiniense de Michoacán podría deberse a que uno de los personajes más allegados al marqués de Montesclaros fue el agustino fray Pedro Ramírez, quien fungía principalmente como confesor (Palomero Páramo, 2005: 182). Más adelante, los papeles del virrey fueron copiados por Francisco Javier Gamboa y quedaron en Nueva España, mientras que los originales pasaron a España, posiblemente se encuentren en el Archivo del Infantado. Los traslados de Gamboa fueron consultados por Nicolás León en la biblioteca de los agustinos en Morelia, quien mantenía una estrecha relación con ellos (Bernal, 1982: 29). Además, en la correspondencia que mantuvo con García Icazbalceta entre 1883 y 1893, menciona que el prior del convento de Morelia, fray Sabás Rodríguez, le permitió consultar la biblioteca y dio cuenta a su colega de la lista de libros y manuscritos que ahí pudo ver, entre ellos dice que “están en esa biblioteca también todos los manuscritos de Gamboa” (Bernal, 1982: 129), entre los referidos documentos se encuentra el *Memorial*.

mujeres al Nuevo Mundo. Las primeras expediciones que llegaron a América después de su descubrimiento estuvieron conformadas por hombres, pero desde 1497 se ordenó mediante Real Cédula⁴ la migración de treinta mujeres por cada barco (Pumar Martínez, 1991: 12). Durante esta época encontramos los casos de Catalina Rodríguez y María Granada, las cuales fueron enviadas a la Española con fines correctivos tras ser sentenciadas en Castilla⁵ (Encontra y Vilalta, 2013: 44).

A partir de la minuciosa investigación de Peter Boyd-Bowman (1976: 582, 596), es posible determinar que entre 1509 y 1519 pasaron 308 mujeres a América, la mayor parte de ellas procedentes de Andalucía, aunque también hubo migración de extremeñas, leonesas y castellanas. Cabe destacar que estas mujeres, particularmente las andaluzas, vivían en un constante contexto bélico provocado por los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes, pero también en una sociedad profundamente desigual, por lo que cruzar el Atlántico para llegar a América significó una forma de iniciar una nueva vida y acceder a privilegios que no podrían conseguir en la península (Semo, 2019: 23).

Con el paso de los años incrementó el traslado de mujeres, en gran medida debido a que la Corona exigió a los colonos ir acompañados de sus esposas o regresar por ellas a España, ya que era de particular interés perpetuar súbditos españoles en el Nuevo Mundo y evitar las relaciones extramaritales entre conquistadores e indígenas (López de Mariscal, 1997: 142; Martínez, 1983: 36; Pumar Martínez, 1991: 13). Incluso, para afianzar los objetivos anteriores, la Corona estipuló que en caso de que los conquistadores no trasladaran a sus esposas a América,

⁴ Real Cédula del 23 de abril de 1497.

⁵ Según apunta José Luis Martínez (1983: 31), Cristóbal Colón sugirió a los Reyes Católicos el traslado a América de personas que hubiesen cometido delitos menores o que hubiesen sido desterrados de la península, esto con la finalidad de promover el poblamiento. Los reyes aceptaron y expidieron una Real Cédula al respecto, pero el traslado de gente con estas condiciones jurídicas no ocurrió del todo.

perderían las encomiendas asignadas (Pumar Martínez, 1991: 13).

Derivado de las exigencias reales comentadas antes, aparecen en las fuentes con mayor frecuencia las españolas, tales como María de Toledo, quien se embarcó en la expedición de 1509 con su esposo, el virrey Diego Colón, y a pesar de no conocer todos los nombres, se sabe que venía acompañada de varias mujeres nobles para que contrajeran matrimonio con los conquistadores solteros (López de Mariscal, 1997: 133-134).

Es bien sabido que las mujeres solían viajar en grupos hacia América, sobre todo aquellas que iban solas a encontrarse con sus esposos o a casarse, esto con la finalidad de protegerse de cualquier eventualidad que pudiera suceder en las embarcaciones (Encontra y Vilalta, 2013: 75). Igualmente, las condiciones de los primeros viajes fueron precarias en muchos sentidos; el hambre, las inmundicias y las enfermedades fueron aspectos que enfrentaron las mujeres, aunado al hecho de que las embarcaciones podían naufragar (Martínez, 1983: 97-100). Acerca de esto último hay que destacar el caso de dos mujeres, de nombres desconocidos, que naufragaron con Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero en 1511 y que arribaron a las costas de Yucatán, donde posteriormente murieron (Díaz del Castillo, 1985: 70).

En cuanto a las españolas en la Conquista de México, éstas son mencionadas inicialmente por los cronistas, ya fuera por sus nombres, apodosos o su parentesco con los soldados. Tal como señala Blanca López de Mariscal (1997: 131), es interesante que el patrón para referirse a ellas se rompe cuando algunas son aludidas como guerreras; o sea, cuando se les menciona tomando decisiones y realizando acciones de importancia dentro de las batallas, cosa que no era común dentro de los roles de género de la época, que las restringía al ámbito doméstico. De esta forma, es posible detectar en las fuentes que las españolas participan en dos rubros durante la Conquista: uno como soldados en los campos de batalla en el que rompen con los roles de género establecidos; y otro como proveedoras del ejército de Cortés. A continua-

ción revisaremos su participación en estos ámbitos y cuál fue su importancia en las contiendas.

Mujeres soldado

Entre las mujeres soldado que pelearon en las diversas batallas destacan María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco y Beatriz Hernández. La primera, quizá la más famosa de todas, pasó a la isla de Cuba y a Santo Domingo a principios del siglo XVI, aunque las fechas relativas a su vida no son del todo claras. Se sabe que fue sobreviviente de una emboscada en el Puerto de Matanzas en Cuba y, más adelante, estando en Santo Domingo, se casó con Pedro Sánchez Farfán, de origen sevillano (Díaz del Castillo, 1985: 40-41, 306; O'Sullivan Beare, 1956: 59). Sánchez Farfán llegó a tierra firme junto a las huestes de Hernán Cortés en 1519, pero Estrada permaneció en la isla un año más hasta que junto a su hermano, Francisco de Estrada, cruzó con Pánfilo de Narváez (Puig Carrasco, 2019: 83). Después del aprisionamiento de este último, en 1520, a manos de Hernán Cortés, las huestes de Narváez, entre las que se encontraba Estrada, se incorporaron a las del capitán extremeño y emprendieron el camino hacia México (Orozco y Berra, 1970: 359-360).

En general, se da cuenta de la participación de Estrada en tres batallas: la huida de Tacuba ("Noche Triste"), la de Otumba y la Conquista de Tenochtitlan; no obstante, tanto Bernal Díaz del Castillo (1985) como Diego Muñoz Camargo (1892) brindan más datos acerca de la primera. Es bien sabido que durante la madrugada del 1 de julio de 1520, las huestes de Cortés decidieron emprender la huida de Tenochtitlan hacia Tlaxcala para aprovisionarse luego de varias batallas con los mexicas, pero fueron sorprendidos en el camino, atacados y derrotados (Díaz del Castillo, 1985: 273). Durante el enfrentamiento, Estrada peleó con espada y caballo, según narra Muñoz Camargo (1892: 221): "Se mostró valerosamente una Señora llamada María de Estrada, haciendo maravillosos y hazareños hechos con una espada y una rodela en las manos, peleando valerosa-

mente con tanta furia y ánimo que excedía al esfuerzo de cualquier varón, por esforzado y animoso que fuese, que a los propios nuestros ponía espanto”.

Por último, Estrada tuvo que salir huyendo con los soldados de Cortés para salvaguardarse, siendo socorrida por algunos tlaxcaltecas, quienes también ayudaron a escapar a Malintzin y a Luisa, hija de Xicoténcatl, uno de los señores principales de Tlaxcala (Díaz del Castillo, 1985: 277). Es interesante comentar que María de Estrada es la única mujer representada en los documentos indígenas que relatan los episodios de la Conquista. Es el caso de la lámina 18 del *Lienzo de Tlaxcala* donde aparece montada a caballo junto a Hernán Cortés y Pedro de Alvarado; aunque la imagen no está asociada con ninguna glosa que indique su nombre, es posible que se trate de ella por ser la única mujer registrada por los cronistas que montaba a caballo (véase la lámina en Alemán Ramírez, 2016; Chavero, 1979).

Entre 1522 y 1524, Estrada es referida por fray Diego Durán (1880: 66) en las batallas de conquista de Morelos en donde también se hace énfasis en sus habilidades como guerrera; gracias a estos últimos servicios prestados a la Corona, y según indica el *Memorial*, recibió los pueblos de Tetela del Volcán y Hueyapan. Más adelante, fundó Puebla de los Ángeles y tras enviudar, se casó con Alonso Martínez, de oficio partidario. Estrada falleció entre 1535 y 1546 sin dejar descendencia, por lo que sus bienes pasaron nuevamente a la Corona (Muñoz Camargo, 1892: 221; O’Sullivan Beare, 1956: 60).

Por otro lado, la información acerca de Beatriz Bermúdez de Velasco, conocida como “La Bermuda”, es aún más escasa que la de María de Estrada. Sabemos que llegó con la gente de Pánfilo de Narváez, acompañada de su esposo Francisco de Olmos (Dorantes de Carranza, 1970: 181; Díaz del Castillo, 1985: 390). Bermúdez es mencionada durante la estancia de los españoles en Tenochtitlan cuando se resguardaban de los ataques mexicas. En uno de los enfrentamientos, los españoles se vieron en la necesidad de replegarse a su guarida, pero Bermúdez salió con armadura, espada y rodela para instarlos a

pelear contra los indígenas so pena de matarlos si se rendían (Muriel, 1992: 58).

Otra mujer soldado fue Beatriz Hernández, quien no es registrada peleando en la toma de Tenochtitlan, sino durante la conquista de Jalisco, en la que iba armada y protegía a las mujeres y a los niños que iban en el ejército. Hernández fue la que decidió fundar la ciudad de Guadalajara en el valle de Atejamac, después de varios intentos fallidos causados por los ataques indígenas (López de Mariscal, 1997: 138-139; Maura, 1996: 71). Con esta iniciativa, Hernández se impuso a los conquistadores varones que se encontraban en la misma empresa como Cristóbal de Oñate y Nuño de Guzmán.

Mujeres en la sanidad y aprovisionamiento

Cuando las españolas no estaban peleando con los hombres en las batallas de conquista, éstas se dedicaban a curar a los enfermos, ensillar a los caballos y aprovisionar a las tropas de armas y alimentos (Muriel, 1992: 56). Entre las mujeres que fueron registradas realizando este tipo de tareas se encuentran Beatriz Palacios, Francisca Ordaz, Beatriz Ordaz, Isabel Rodríguez, Juana López, Violante Rodríguez, Catalina González, Antonia Hernández, María de Vera y Elvira Hernández.

Beatriz Palacios, conocida como “La Parda”, estuvo entre las huestes de Cortés acompañando a su esposo, Pedro de Escobar. Su presencia en las fuentes destaca por dos cosas: una se refiere a las múltiples tareas que realizaba para auxiliar al ejército, tales como las guardias nocturnas, ensillar a los caballos, curar a los heridos y, según relata Francisco Cervantes de Salazar (1914: 703), también recogía bledos para alimentar a los soldados. El segundo aspecto que salta a la vista se refiere al origen étnico de Palacios, ya que se trata de una mulata. Aun cuando sabemos que los esclavos africanos estuvieron en las exploraciones y las conquistas americanas (Semo, 2019: 35-36), las fuentes omiten constantemente su presencia y más todavía cuando se trata de mujeres; por esta razón el registro de Palacios es inusual, pero de suma impor-

tancia. Afortunadamente, las evidencias arqueológicas, como la de Zultepec-Tecoaque en Tlaxcala (INAH, 2019), permiten confirmar que entre las personas del ejército de Cortés que fueron capturadas y sacrificadas por los acolhuas se hallaban hombres africanos, niños y mujeres africanas y blancas.

Entre las aprovisionadoras destaca también Isabel Rodríguez, quizá una de las mujeres más relevantes en las labores de enfermería entre las huestes españolas. Rodríguez fue tan hábil y eficiente que se creía tenía poderes curativos en las manos (López de Mariscal, 1997: 139). Según refiere Juan de Torquemada (1975: 293), ella: “les ataba las heridas y se las santiguaba diciendo: en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo, un sólo Dios verdadero; él te cure y sane, lo cual no lo hacía más de dos veces y muchas no más de una y acontecía que los que tenían pasados los muslos iban otro día a pelear”.

Por su parte, las hermanas Ordaz, Francisca y Beatriz, pasaron originalmente con los soldados de Narváez y se incorporaron a los de Cortés en 1520. Antonio de Herrera (1725: 256) comenta que ellas increparon a los soldados por no confrontar a los atacantes de Cortés, diciéndoles: “Bellacos dominicos, que más os pertenecían las rucas, que las espadas, buena cuenta habéis dado de vosotros, mal hayan las mujeres, que vinieron con tales hombres”. Acerca de sus matrimonios poco se sabe, sólo que Francisca se casó con Juan González de León, soldado de Cortés, con quien tuvo descendencia (Dorantes de Carranza, 1970: 205).

Por último, se encuentran las mujeres referidas en las fuentes sólo por sus nombres, cuyos datos complementarios son muy escasos como: Juana Martín, María de Vera, Elvira Hernández, Juana Mancilla, Juana López, Violante Rodríguez, Catalina González, Antonia Hernández y María Hernández. Algunas de ellas son aludidas por Bernal Díaz del Castillo (1985: 390) durante la celebración tras la derrota de los mexicas en 1521:

La Bermuda, que se casó con Olmos de Portillo, el de México; otra señora mujer del capitán Portillo, que

murió en los bergantines, y esta por estar viuda, no la sacaron a la fiesta; e una hulana Gómez, mujer que fue de Benito de Vargas; y otra señora hermosa que se decía la Bermuda, no se me acuerda el nombre de pila, que se casó con un Hernán Martín que se vino a vivir a Guaxaca; y otra vieja que se decía Isabel Rodríguez, mujer que en aquella sazón era de un hulano de Guadalupe; y otra mujer algo anciana que se decía Mari Hernández, mujer que fue de Juan Cáceres el Rico; y de otras ya no me acuerdo que las hubiese en la Nueva España.

En cuanto a Elvira Hernández y María de Vera, éstas recibieron mercedes por sus servicios a la Corona y fungieron como testigos durante la muerte de Catalina Juárez Marcaida, esposa de Cortés (O’Sullivan Beare, 1956: 87). Hernández se casó con Tomás de Rijoles y tuvo una hija llamada Beatriz, mientras que se desconoce el nombre del esposo de Vera y sólo se sabe que tuvo un hijo que profesó en la Orden de San Agustín.⁶ En cuanto a Juana López, Violante Rodríguez, Catalina González y Antonia Hernández sólo son registradas durante el juicio de residencia de Hernán Cortés en el que dicen ser conquistadoras (Muriel, 1992: 55).

En casos especiales, las conquistadoras recibieron encomiendas por parte de la Corona, mientras que al resto les fueron asignadas ayudas para recompensarlas por sus servicios. A continuación se realiza una breve revisión de la situación jurídica de la mujer durante los primeros años de la época colonial y cómo influyó en las mercedes de estas conquistadoras españolas.

Las conquistadoras y sus mercedes

Según el *Memorial*, las conquistadoras recibieron encomiendas y ayudas de costa;⁷ es el caso de María de Estrada quien, como he mencionado antes, obtu-

⁶ APAMI, Misceláneas 27, expediente 15, ff. 325v-326v.

⁷ Al igual que los entretenimientos, las ayudas de costa eran remuneraciones que se otorgaban a las mujeres o descendientes de conquistadores en función de los servicios y los méritos (Ots Capdequí, 1941: 92).

vo los pueblos de Tetela del Volcán y Hueyapan en Morelos, o el de María de Vera, a quien se le dieron 300 pesos de ayuda de costa (Muñoz Camargo, 1892: 221; O'Sullivan Beare, 1956: 60). No se especifican las cantidades otorgadas a las demás, pero es muy probable que recibieran este tipo de mercedes, aun cuando no era común que las mujeres obtuvieran concesiones de manera directa.

Por lo general, las mercedes fueron dadas a los conquistadores varones y a sus descendientes, hijos y esposa, una vez fallecido éste (Pumar Martínez, 1991: 20). Particularmente en las encomiendas, éstas sólo se asignaban a conquistadores que estuviesen casados, es por ello que muchos españoles mandaron traer a sus esposas de España y otros se casaron con las españolas que recién llegaban al Nuevo Mundo (Pumar Martínez, 1991: 20; López de Mariscal, 1997: 133-134). La Corona también estableció una serie de prohibiciones para poder asignar una encomienda con la finalidad de limitar el número de ellas, por lo que no era legalmente válido que las recibieran los integrantes del Consejo de Indias; los descendientes que sobrepasaran las tres vidas al momento de heredarlas; los que tuvieran un cargo público en el ámbito político y eclesiástico; los mulatos y los mestizos; y las mujeres (Ots Capdequi, 1943: 320-324).

Según la Real Provisión de 3 de agosto de 1546 (Ots Capdequi, 1943: 323), las mujeres no podían tener encomiendas por asignación directa de la Corona al ser consideradas incapaces de tener indios, ya que jurídicamente eran tenidas por menores de edad y por ende, necesitaban tutoría de los padres, hermanos o esposos (Muriel, 1992: 313; Ots Capdequi, 1943: 323). A pesar de estar establecido en la ley, hubo algunas excepciones en las que las mujeres lograron hacerse con mercedes y otros cargos públicos.

Las primeras excepciones fueron las viudas y las hijas de los conquistadores, quienes heredaron las encomiendas durante los primeros años de la Colonia antes de que fueran reguladas. Poco tiempo después fue estipulado que debían casarse en el plazo de un año para poder continuar con la merced; una vez lleva-

do a cabo el matrimonio, la encomienda pasaba a ser administrada por el nuevo marido, quien absorbía su personalidad jurídica (Muñoz García, 1991: 466-468).

Las mercedes heredadas por las hijas de los conquistadores también fueron incluidas en sus dotes; empero, al estar las mujeres imposibilitadas jurídicamente para realizar o disolver contratos y administrar bienes por sí mismas, los esposos o tutores adquirían esas facultades. Incluso, en situaciones muy específicas, un juez podía autorizar alguna transacción como representante de una mujer (Muñoz García, 1991: 458; Muriel, 1992: 314; Ots Capdequi, 1943: 327).

Como puede notarse, legalmente las mercedes otorgadas a las mujeres tenían que ser recibidas de manera indirecta, principalmente a través de herencias y dotes. En contraste con este panorama, algunas otras sí consiguieron recibir favores directamente de la Corona y hasta les fueron asignados cargos públicos para recompensar sus méritos y servicios, constituyéndose en una gran excepción jurídica para ese momento en las Indias, dadas sus particularidades sociales, políticas y geográficas (Muñoz García, 1991: 463). En esta última excepción se encontraron las conquistadoras mencionadas antes y algunas otras en circunstancias particulares, como es el caso de las cacicas indígenas.

El *Memorial* sólo indica que María de Estrada recibió dos pueblos y María de Vera 300 pesos de ayuda de costa, acerca de las demás no se menciona si recibieron algún tipo de asignación, pero sí que no heredaron sus bienes por no haber tenido descendencia, por lo que probablemente alguna merced les fue otorgada. Ejemplos de otros casos son los registrados en la península de Yucatán, donde hay varias mujeres que fungieron como encomenderas (Muñoz García, 1991: 472); o el de Beatriz de Andrada, quien tras enviudar de Juan Jaramillo, quedó a cargo de las encomiendas en el Estado de México y Querétaro (Encontra y Vilalta, 2014: 18); en Guatemala, Beatriz de la Cueva, segunda esposa de Pedro de Alvarado, fungió como gobernadora; en Filipinas, Isabel de Barreto fue nombrada adelantada y gobernadora tras haber dirigido la expedición de conquista a finales

de siglo XVI; en la isla Margarita, Aldonza Villalobos colonizó el lugar junto a su madre y tutora, Isabel Manrique de Villalobos (Pumar Martínez, 1991: 102-114); y en el Reino del Perú en donde se registraron 102 encomenderas entre 1534 y 1620, aunque buena parte de sus nombramientos fueron recibidos como herencia (Quispe-Agnoli, 2011: 70).

Consideraciones finales

A 500 años de este significativo acontecimiento histórico, no debe dejarse de lado el estudio de aspectos que han sido poco tratados, en ocasiones por falta de interés, en otras por falta de fuentes, como es el caso de las españolas conquistadoras y su participación como soldados y aprovisionadoras dentro de las huestes de Hernán Cortés. Algunas de ellas fueron recompensadas por sus méritos con mercedes y fungieron en cargos públicos a pesar de no ser posible jurídicamente en ese tiempo. Esas excepciones nos llevan a percatarnos, como pasa en muchos contextos, de que la ley y la realidad no siempre van de la mano, por lo que es pertinente buscar a estas mujeres en otro tipo de documentación y acervos. De igual manera, es muy interesante observar que los roles de género que restringían a las mujeres europeas al ámbito doméstico no fueron tan rígidos en América. Esos roles se rompieron durante las batallas de conquista y por tal motivo las mujeres, tanto indígenas como españolas, tomaron las armas y fungieron como soldados. Por esa razón los cronistas las asociaron con lo varonil, la fuerza, la destreza, la valentía, etcétera, elementos estrechamente vinculados en esa época con el género masculino, permitiendo su registro en las fuentes por el hecho de causar asombro.

Habría que problematizar si las mujeres estuvieron completamente ausentes en los campos de batalla en Andalucía. Quizá simplemente fueron omitidas, pero eso no implica que no hubiesen estado o aprendido acerca del uso de armas, conocimientos que posteriormente pudieron haber aplicado en América.

No sucedió así con las mujeres aprovisionadoras que, a causa de desempeñar actividades femeninas

como la preparación de alimentos, fueron prácticamente invisibilizadas; empero, a mi juicio, desempeñaron las tareas más importantes para consolidar las victorias bélicas, ya que alimentaron a los soldados y estuvieron al tanto de su recuperación cuando estaban heridos, evitando que las bajas fueran mayores.

María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco, Beatriz Palacios, Juana Martín, Francisca Ordaz, Beatriz Ordaz, Beatriz Hernández, Isabel Rodríguez, Juana López, Violante Rodríguez, Catalina González, Antonia Hernández, María de Vera, Elvira Hernández, Juana Mancilla, Catarina Márquez y María Hernández son de las pocas mujeres registradas en las fuentes tempranas relativas a la Conquista; sin embargo, deben considerarse también aquellas españolas que pasaron a Indias de forma ilegal, por lo que sus nombres difícilmente aparecen en las licencias concedidas por la Casa de Contratación en Sevilla. O aquellas que murieron en naufragios, batallas, por enfermedades o a manos de sus esposos y que son aludidas escasamente. Por ejemplo, las cinco españolas muertas en Tuxtepec (Díaz del Castillo, 1985: 279); y las esposas de Juan Pérez, Juárez “el viejo” y un hombre apellidado Monjaraz, asesinadas a manos de sus maridos y quienes no recibieron castigo alguno (López de Mariscal, 1997: 135, 140).

Por último, es pertinente tomar en cuenta que después de la Conquista, muchas de estas mujeres continuaron sus vidas en actividades diversas, fungiendo como maestras, usureras y hasta comerciantes (Encontra y Vilalta, 2013). Sin duda alguna, la revisión de las fuentes con otras miradas acerca de las conquistadoras nos permitirá encontrar nuevos significados e implicaciones de éstas en la Conquista de México, principalmente desde un aspecto social y económico, ya que como se ha mencionado, muchas fueron fundadoras de ciudades y poseedoras de bienes producto de sus servicios.

Bibliografía

Archivo de la Provincia Agustiniense de Michoacán (APAMI), Misceláneas 27, expediente 15, ff. 309r-326v.

- ALEMÁN RAMÍREZ, Guadalupe (ed.) (2016), *Lienzo de Tlaxcala. Códice histórico colonial del siglo XVI. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / Secretaría de Educación Pública.
- BERNAL, Ignacio (comp.) (1982), *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Icazbalceta*, México, UNAM.
- BOYD-BOWMAN, Peter (1976), "Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 4, pp. 580-604.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco (1914), *Crónica de la Nueva España*, libro V, Madrid, The Hispanic Society of America.
- CHAVERO, Alfredo (1979), *El Lienzo de Tlaxcala*, México, Cosmos.
- CRESPO, Horacio (2008), "El erudito coleccionista y los orígenes del americanismo", Jorge MYERS (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz, pp. 290-311.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1985), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Espasa-Calpe.
- DORANTES DE CARRANZA, Baltasar (1970), *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Jesús Medina.
- DURÁN, Diego (1880), *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, México, Imprenta de Ignacio Escalante.
- ENCONTRA Y VILALTA, María José (2013), "Mujeres europeas en la capital de la Nueva España durante el siglo XVI", tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana.
- _____ (2014), "Andaluzas en la capital de la Nueva España en el siglo XVI", en *VI Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Jaén, Archivo Histórico Diocesano de Jaén, pp. 1-27, recuperado de: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4947074>> (consultada el 18 de abril de 2020).
- FOLGER, Robert (2011), *Writing as poaching. Interpellation and self-fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Brill.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Gonzalo (1970), "Prólogo", en Baltasar DORANTES DE CARRANZA, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Jesús Medina, pp. I-VI.
- GRUNBERG, Bernard (2004), "El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica", *Signos históricos*, núm. 12, pp. 94-118.
- HERRERA Y TORDSILLAS, Antonio de (1725), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, década II, libro X, capítulo 4, Madrid, Imprenta Real de Nicolás Rodríguez.
- INAH (2019), "Cautivos de Tecoaque, aliados de Cortés, fueron seleccionados para recrear mitos en sacrificios", *Boletín 127*, México, INAH, recuperado de: <https://www.inah.gob.mx/attachments/article/8107/20190508_boletin_127.pdf> (consultada el 14 de noviembre de 2020).
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (2007), *Historia de la conquista de México*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca (1997), *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista*, México, Colmex / Consejo para la Cultura de Nuevo León.
- MARTÍNEZ, José Luis (1983), *Pasajeros de Indias*, Madrid, Alianza.
- MAURA, Juan Francisco (1996), "La épica olvidada de la Conquista de México: María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco y otras mujeres de armas tomar", *Hispanófila*, núm. 118, pp. 65-74.
- MÉNDEZ PÉREZ, Juan Ramón (2012), "El licenciado don Francisco Xavier de Gamboa en las Juntas de Arreglo de Minería de la Nueva España, 1789-1790", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 47, pp. 161-196.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1892), *Historia de Tlaxcala*, anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- MUÑOZ GARCÍA, María José (1991), "La condición jurídica de la mujer casada en Indias", *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Extremadura*, núm. 9, pp. 455-476.
- MURIEL, Josefina (1992), *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, Ediciones Mapfre.
- OROZCO Y BERRA, Manuel (1970), "Conquistadores de México", en Baltasar DORANTES DE CARRANZA, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Jesús Medina, pp. 333-434.
- O'SULLIVAN BEARE, Nancy (1956), *Las mujeres de los conquistadores. La mujer española en los comienzos de la colonización americana*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española.
- OTS CAPDEQUÍ, José María (1941), *El Estado español en las Indias*, México, Colmex.
- _____ (1943), *Manual de historia el derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano. Tomo I. El llano de Nochistlán y Tlacotlán*, Buenos Aires, Ins-

- tituto de Historia del Derecho Argentino / Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
- PALOMERO PÁRAMO, Jesús (2005), “Las últimas voluntades y el inventario de bienes del pintor Alonso Vázquez”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 86, pp. 169-202.
- PÉREZ SILVA, Gerardo (2019), “Joaquín García Icazbalceta: bibliógrafo e historiador del periodo novohispano”, en Noé Héctor Esquivel Estrada (coord.), *Pensamiento Novohispano*, vol. 20, México, UAEMEX, pp. 381-394.
- PUIG CARRASCO, Alberto (2019), “Conquistadoras del nuevo mundo: los casos de María de Estrada e Inés Suárez”, en Magdalena DE PAZZIS PI (dir.) y Carlos DÍAZ SÁNCHEZ (coord.), *La mujer en el Ejército. Casos de estudio*, Madrid, Cátedra Extraordinaria Complutense de Historia Militar, pp. 65-111.
- PUMAR MARTÍNEZ, Carmen (1991), *Españolas en indias, mujeres-soldado, adelantadas y gobernadoras*, México, Biblioteca Iberoamericana.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío (2011), “Domesticando la frontera: mirada, voz y ‘agencia’ textual de dos encomenderas en el Perú del siglo XVI”, *Guaragua*, año 15, núm. 36, pp. 69-88.
- SEMO, Enrique (2019), *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, vol. I, México, UNAM / Siglo XXI.
- SUÁREZ DE PERALTA, Juan (2017), *Tratado del descubrimiento de las Indias. Noticias históricas de la Nueva España*, est. prelim. de Teresa SILVA TENA, México, Conaculta (Cien de México).
- TORQUEMADA, Juan de (1975), *Monarquía indiana*, vol. IV, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- TOWNSEND, Camilla (2015), *Malintzin: Una mujer indígena en la conquista de México*, México, Era.
- TRABULSE, Elías (1988), “Clavigero, historiador de la Ilustración mexicana”, en Alfonso MARTÍNEZ ROBLES (ed.), *Francisco Javier Clavigero en la ilustración mexicana 1731-1787*, México, El Colegio de México, pp. 41-57.

Daniel Martínez González*

Resumen: Aquí se analiza parte de la producción filmográfica mexicana sobre el descubrimiento de América y la conquista de México; además se estudia el discurso histórico e historiográfico de un documental y dos series históricas sobre el sitio y toma de México-Tenochtitlan. Las interrogantes que guían este ensayo son: ¿cuáles han sido las tendencias interpretativas del cine mexicano respecto a la conquista española?, ¿cómo caracterizar el discurso histórico de las series televisivas y los documentales históricos contemporáneos sobre la conquista?, y ¿cuál es el valor del documental histórico y la serie documental dentro de las estrategias de enseñanza-aprendizaje de la historia en México?

Palabras clave: conquista española, México-Tenochtitlan, series online, cine mexicano.

Abstract: This contribution analyzes part of the Mexican film production on the discovery of America and the conquest of Mexico; In addition, the historical and historiographical discourse of a documentary and two historical series about the process of conquest of Mexico-Tenochtitlan is studied. The questions that guide this essay are: what have been the interpretative tendencies of Mexican cinema regarding the Spanish Conquest? How to characterize the historical discourse of contemporary television series and historical documentaries on the Conquest? value of the historical documentary and the documentary series within the teaching-learning strategies of history in Mexico?

Keywords: spanish Conquest, Mexico-Tenochtitlan, online series, Mexican film.

La “Conquista de México” en *streaming*: miradas en documentales y series en línea a 500 años

The “Conquest of Mexico” on Streaming: Documentary and Online Series Looks back at 500 years

Cuántos estandartes en las carabelas cruzando océanos la decadencia, Hispanoamérica se viste de fiesta celebrando la matanza al indígena...
FLAVIO CIANCIARULO, “QUINTO CENTENARIO”,
VASOS VACÍOS, 1993.

A decir del historiador mexicano Alfredo López Austin y el arqueólogo también mexicano Leonardo López Luján (1999: 9): “Cada generación encuentra incógnitas particulares de su pasado. Esto es comprensible si entendemos que la búsqueda [y reflexión] histórica tiene como guía la respuesta a las inquietudes de cada presente.” No obstante, existen temas, asuntos y problemáticas históricas —nos advierten este par de estudiosos del pasado indígena mesoamericano— “que se instalan en forma permanente, resistiéndose por décadas [e incluso siglos] a los esfuerzos explicativos. Su persistencia no es gratuita: se debe, por lo

* Estudiante de maestría en Historia (CIESAS-Peninsular). Correo electrónico: <d.martinezg@cieras.edu.mx>.

El autor desea manifestar su agradecimiento a las/los dictaminadores anónimos que revisaron —y en muchas ocasiones rectificaron— el presente texto. Las reflexiones, comentarios y correcciones hechas a una primera versión de esta pesquisa han sido aquí incorporadas en forma de notas a pie de página o relecturas de mis propias interpretaciones; enmiendas y recomendaciones bibliográficas todas las cuales coadyuvieron sin duda alguna a hacer de este acercamiento imperfecto una mejor indagación —en términos teóricos y metodológicos— acerca de la elaboración moderna y la producción mediática de la historia, la memoria y el conocimiento sobre el pasado en y de México. Con todo, los equívocos, omisiones e insuficiencias siguen siendo de mi entera responsabilidad.

Postulado: 28.04.2020
Aprobado: 25.09.2020

regular, a su gran complejidad y a la trascendencia de los fenómenos que comprende” (López Austin y López Luján, 1999: 9).

En el caso de la milenaria historia del territorio geográfico que hoy llamamos México, uno de los ejemplos más patentes (y todavía lastimosos) es el episodio histórico conocido popularmente, pero también en términos historiográficos, como la “Conquista de México”; trance fundacional de consecuencias políticas, económicas, sociales, lingüísticas, culturales, biológicas y ecológicas, fundamentales todas, que aún resuenan en la memoria colectiva y la realidad histórica del pueblo mexicano (Martínez, 1990: 10). Transcurrido poco más de medio milenio del llamado “Descubrimiento de América” y a casi cinco siglos de la subyugación de la confederación anahuaca por parte de un contingente hispano-indígena (sino de la dominación violenta y la colonización subsecuente del resto de los pueblos mesoamericanos), el tema, debate y discusión de la(s) conquista(s) europea(s) de las culturas amerindias sigue siendo “de los más interesantes [y polémicos] de la historia de la humanidad” (Kobayashi, 2002: 9).

En este sentido, y como parte de un ejercicio de reflexión histórica de un fenómeno crucial de tal calado en la historia mexicana, americana y europea —y mundial— que se viene practicando desde el mismo siglo XVI,¹ en los últimos años han aparecido

¹ Ya en los testimonios escritos por H. Cortés y los manuscritos y códices de tradición indígena encontramos las primeras historias respecto del sometimiento del pueblo mexica y la conquista de Mesoamérica. Desde entonces —señala E. Florescano— “se impuso la memoria del vencedor a través de las crónicas e historias de la conquista, hagiografías de los frailes evangelizadores, crónicas de las órdenes religiosas [...] La historia de los pueblos mesoamericanos se trasmuto en historia de la dominación española” (Florescano, 1997: 15). De esta suerte, y con bien pocas excepciones, las actitudes de las historias y los historiadores del XVI y los siglos subsecuentes frente a la llamada Conquista de México se han caracterizado por exagerar la figura y el protagonismo del capitán extremeño (y los conquistadores españoles en general) en el proceso de sojuzgamiento violento de las culturas mesoamericanas, y han dejado de lado la injerencia de otros actores sociales y factores históricos tales como el importante papel de los aliados indígenas y las varias consecuencias, transformaciones y respuestas a la invasión española de los territorios americanos de los pueblos prehispánicos (alteración de los ritmos históricos amerindios, aceleramiento de ciertos pro-

un grupo de largometrajes y filmes, documentales históricos y series televisivas —de diversos propósitos y distintas calidades— que pretenden narrar o tienen como escenario principal el contexto o la trama de la “Conquista de México”;² ficciones cinematográficas o televisivas todas las cuales se sitúan en el terreno de la recreación histórica y el cine o género de época, y que, como tales, buscan reflejar —más que la pertinencia o realidad histórica y los avances historiográficos respecto del conocimiento de un momento o etapa determinada— proyecciones de la memoria histórica oficial introyectada en las y los mexicanos, representando a su vez distintas miradas

cesos nativos, guerra colonial, imposición ideológica y religiosa, epidemias y debacle demográfica, cooptación de las élites indias, resistencia [activa y pasiva] y estrategias de supervivencia de las comunidades tradicionales, etcétera). Así, la historiografía mexicana y española, e incluso algunos estudios modernos, sobre la invasión y dominación castellana han girado en torno a las apologías y las condenaciones de la conquista de la capital mexicana hacia agosto de 1521 y el desenvolvimiento de Cortés durante esta primera fase del colonialismo hispanoamericano en territorio continental americano (Martínez, 1990: 10-11), siendo todavía necesaria la renovación de los enfoques y las perspectivas maniqueas sobre el complejo e imbricado proceso mediante el cual una serie de contingentes interculturales e interétnicos formados por más que —y mayoritariamente— soldados españoles logró domeñar a la gran mayoría de los pueblos del centro y suroeste mesoamericanos en poco más de un tercio de siglo. En ese sentido, aún se requiere de estudios regionales y análisis críticos de las fuentes primarias y la producción historiográfica intercultural de aquellos siglos (Levin Rojo y Navarrete, 2007), o desde la llamada Nueva Historia de la Conquista, corriente historiográfica que cuestiona “la idea tradicional de la *conquista española*” y busca retratar “a los indígenas como protagonistas de su propia historia en vez de como espectadores de eventos ajenos” (al respecto véase p. ej. Oudijk y Restall 2013).

² Como bien ha señalado Federico Navarrete, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, más que una y sola conquista de México liderada por el *genio y persona* de Cortés, puede y debe hablarse de una serie de conquistas de los pueblos mesoamericanos que se extendieron hasta mediados de la década de 1540, todas ellas llevadas a cabo por contingentes hispano-indígenas que desataron una verdadera guerra panmesoamericana por el dominio de los españoles y sus aliados nativos, sobre todo tlaxcaltecas, pero también mexica-tenochcas (Navarrete, 2019). En esa línea de pensamiento, en el presente ensayo empleo el término *Conquista de México* por su uso extendido entre el público no especializado y los académicos, mas estoy consciente de la complejidad que este fenómeno revistió en las diversas regiones y sus diferentes fases a lo largo de casi 300 años de sempiterna dominación —y resistencias— de los pueblos indígenas de la entonces Nueva España.

(algunas nuevas, otras no tanto) que pueden coadyuvar —o no, ya se verá— a explorar nuevas vías para la reinterpretación y la enseñanza-aprendizaje de nuestra historia más fundamental (Vela, 2013: 8; Luna Santiago, 2019a).

A más de quinientos años del inicio de la sucesión de procesos sociopolíticos en Europa y el suroeste de Asia que desencadenaron la ulterior exploración, conquista y colonización por parte de la Corona española de lo que vino en llamarse el Nuevo Mundo, en estos días, una suerte de ola rememorativa por aquellos acontecimientos distantes en el tiempo se ha volcado en —por supuesto— la opinión pública y la práctica historiográfica y académica en Hispanoamérica, pero también en la literatura y la novela histórica, proyectos y ensambles musicales, así como en los más diversos medios (impresos o no) de comunicación y en plataformas, *blogs* o foros “en línea” —también conocidas como *social media*—, e incluso en historietas, videojuegos, animaciones y otras formas de arte visual alrededor del mundo. De esta suerte, la presencia y persistencia de ciertas interpretaciones históricas —y formas de la memoria colectiva— de la conquista española de México en algunos de los medios de comunicación masiva, como prensa, radio y televisión, las llamadas redes sociales y otras aplicaciones digitales en nuestro país se ha vuelto, durante los últimos meses, asunto de tratamiento y debate continuo (aunque no de discusión nacional ciertamente).

Así, una somera revisión al contenido de corte histórico reciente de algunos de los instrumentos contemporáneos de comunicación a nivel global de la así denominada cultura de masas (Twitter, Facebook o YouTube, por ejemplo), o a las mundialmente famosas series televisivas de época en plataformas de *streaming* (Netflix, Amazon Prime, HBO Max, entre otras), nos apercibe de la aparición constante de creaciones, producciones y realizaciones audiovisuales de ficción relacionada con la Conquista de México (y las antiguas culturas mesoamericanas en general). Reseñas de libros, novelas, cómics y cortos y largometrajes, lo mismo que noticias, lanzamientos y avances de

(pos)modernos dibujos animados o juegos electrónicos sobre el “Imperio Azteca”, “La Malinche” y “La Conquista de México”, parecen inundar la oferta y la demanda en los medios —y el mercado— para el público interesado (que no es poco) en este trance histórico convertido en series animadas o televisivas, documentales y ficciones o dramas de época³ por los más diversos soportes audiovisuales y las variadas plataformas digitales de nuestros días.

¿Cuáles son las características de este tipo de representaciones y discursos vertidos en los medios audiovisuales contemporáneos acerca del proceso de conquista de los antiguos mexicanos?, ¿qué interpretaciones historiográficas pueden identificarse en los relatos filmicos y televisivos sobre “la Conquista” capturados por el cine, la televisión y las series de época en México?, ¿muestran estas narrativas reflejadas en las pantallas de nuestros dispositivos digitales los avances y retos en el estudio de aquel suceso paradigmático o, por el contrario, se limitan

³ Estos tres últimos géneros, es decir el documental, la ficción histórica y el drama de época, constituían hasta hace unas décadas los principales tipos de filmes y producciones televisivas observados dentro de la industria cinematográfica y la TV contemporáneas (al respecto véase Sorlin, 2001a, así como el libro editado y prologado por M. Landy, 2001). A este tipo de representaciones audiovisuales sobre el pasado surgidas hacia los dos últimos siglos, es decir, el cine y la televisión, habría que añadir en la actualidad las plataformas digitales de contenido audiovisual bajo suscripción (*o video on demand*, VOD) y sus series históricas o de época como parte de los medios e instrumentos de comunicación masiva, entre otros productos de carácter audiovisual que difunden —de manera cada vez más incesante— imágenes, representaciones y narrativas “que ininterrumpidamente brotan del pasado y se instalan en [nuestro] presente” (Florescano, 1997: 77), y que a la vez señalan —y perpetúan en el imaginario colectivo— la continuidad de ciertas interpretaciones históricas que a su vez manifiestan distintos tipos de memorias subyacentes, ya individual o social, ya cultural u oficial (Watchel, 1999: 70 y ss.). Si bien es cierto que cada uno de estos escaparates, es decir el cine, la televisión y el VOD, atienden y persiguen diferentes objetivos, condiciones y auditorios, y que de ahí resulte impropio realizar una comparación legítima entre esos tres discursos audiovisuales con base en criterios ciertamente disímiles, aquí se procura más bien hacer notar cuáles han sido las constantes en la representación de la Conquista de México en la cinematografía y la televisión de factura nacional, así como también evidenciar algunos de los elementos tradicionales de la memoria y el imaginario en la interpretación histórica de “La Conquista” en las pantallas (grandes o chicas, de televisión abierta, de suscripción o paga) en nuestro país.

a ratificar formas canónicas o establecidas de la memoria colectiva de las y los mexicanos?⁴ O, mejor dicho, como bien se me ha hecho notar: ¿Deberían acaso estas recreaciones filmadas o grabadas ser testimonios fieles de la(s) historia(s) o constituirse más bien como reflejos o representaciones de la memoria social respecto de una época del pasado o momento histórico determinados?

Dentro de ese marco, el presente aporte tiene como objetivos generales: 1. Identificar las perspectivas históricas e historiográficas —más que el lenguaje formal o estilístico— de un documental histórico: *Hernán Cortés. Un hombre entre Dios y el Diablo* (Fernando González Sitges, dir., 2016) y dos ficciones o series de época: *Malinche* (Julián de Tavira et al., dirs., 2018) y *Hernán* (Dopamine-Onza Entertainment, 2019); todos ellos disponibles en línea o en video bajo demanda, de reciente aparición y centrados en la empresa cortesiana de descubrimiento y conquista del llamado Imperio Azteca; y 2. Examinar, por otra parte y muy brevemente, el papel de estas representaciones televisivas o filmicas como recursos didácticos atractivos en la divulgación de la historia de la Conquista de México al gran público del siglo XXI, y la difusión y reflexión sobre el proceso de colonización de los pueblos amerindios entre las y los espectadores contemporáneos vía los nuevos medios y plataformas digitales en línea o de *streaming*.

⁴ Los antecedentes más claros de este tipo de preocupaciones tienen su origen en el trabajo sobre los usos cinematográficos del pasado de la ya citada M. Landy (1996), en el cual explora la conexión existente entre la producción cinematográfica de corte histórico, la “historia popular” y la memoria cultural; así como en la obra colectiva referida en la nota al pie anterior, en cuya introducción (Landy, 2001) y capítulos iniciales (Rosenstone, 2001; Sorlin, 2001b) se plantean a su vez tres cuestiones notables: 1) ¿De qué manera escriben los historiadores y los medios la(s) historia(s) recreada(s) en el cine y la televisión?, 2) ¿Qué es lo que está en juego en términos culturales y políticos en los medios y la academia ocupados de la recreación del pasado?, y 3) ¿En qué manera se diferencian estas formas de hacer, difundir y comunicar la historia de las prácticas historiográficas tradicionales o académicas? Interrogantes a tener en cuenta a lo largo de este texto y en cualquier indagación sobre la producción y dimensión mediática del pasado humano, sus representaciones audiovisuales y sus respectivas repercusiones sociales, políticas y económicas.

Atendiendo a estos propósitos he estructurado el presente ensayo en dos breves apartados. En el primero de ellos se da cuenta de manera sucinta de la producción filmica nacional sobre el “descubrimiento de América” y la Conquista de México; mientras que en el segundo se analiza el discurso histórico e historiográfico —más que el sistema formal o el argumento televisivo o cinematográfico propiamente dicho— del documental y las series *online* referidas. Prosiguen las reflexiones y consideraciones finales y las referencias bibliográficas empleadas a través del texto. En este orden de ideas, las preguntas que guiarán esta indagación son: a) ¿Cuáles han sido las tendencias interpretativas del cine mexicano respecto a la conquista española?, b) ¿cómo caracterizar el discurso historiográfico del documental y las series televisivas o en demanda del presente siglo sobre la toma de Mexico-Tenochtitlan? y finalmente, c) ¿cuál es el valor del documental histórico y la series o ficciones de época dentro de las estrategias de enseñanza-aprendizaje de la Historia en nuestro país?

Brevísima historia de la representación de la conquista española en México

La Conquista a escena

Si bien es cierto que el origen de las representaciones actuadas o performativas sobre la Conquista de México puede situarse desde el mismo siglo XVI (Ruiz Bañuls, 2005: 208),⁵ puede decirse que la interpretación de ese episodio histórico dentro de lo que

⁵ Como lo atestigua el Acta del Cabildo del 31 de julio de 1595, en donde se asentó que Gonzalo Riancho (autor y actor de comedias) tenía montada una pieza para la fiesta de San Hipólito, “compuesta de una comedia de grande mayor autoridad que la que se hizo el día del Corpus Christi que trata de la conquista desta Nueva España y gran ciudad de México en la cual se ha tomado excesivo cuidado” (citada en Ruiz Bañuls, 2005: 208). Otros ejemplos a tener en cuenta son las danzas de moros y cristianos y de la conquista “que se adaptaron a partir de la empresa conquistadora iniciada en 1492, en la que los contendientes, de un lado y del otro, corresponden a figuras de individuos, reales o inventados, que participaron en la conquista o defensa de los diversos territorios sujetos a la corona española” (Matos Moctezuma, 2008), expresiones populares vigentes que se han

actualmente denominaríamos artes escénicas data de la segunda mitad del siglo XIX, con las primeras representaciones teatrales de temática prehispánica en nuestro país. Durante aquellos años se vivía — además las constantes guerras y asonadas, la inestabilidad sociopolítica y la pugna entre liberales y conservadores— una época de revaloración estética y redescubrimiento científico de la antigüedad indígena y los pueblos y personajes históricos del México prehispánico que se concentró en la llamada “cultura azteca”, considerada entonces como la civilización representante de las civilizaciones mesoamericanas (Martínez González, 2019: 65-66).

El proceso de revaloración y redescubrimiento del pasado indígena precortesiano se manifestó por supuesto en las narraciones y tesis históricas (liberales) de raigambre y temática prehispánica-azteca, y también en una suerte de correlato paralelo en la cultura popular con la proliferación cuasifebril de expresiones plásticas y artísticas tales como pinturas, litografías, monumentos patrióticos, edificios y construcciones, así como obras de ópera y escenificaciones teatrales de inspiración mexicana (Martínez González, 2019: 69-73). Pese a que “[s]on muy pocos los textos de piezas dramáticas mexicanas ligados a la temática prehispánica que han llegado hasta nosotros”, todas las representaciones teatrales del siglo XIX situadas en la antigüedad mexicana con las que se cuenta “giran [...] alrededor de algún incidente de la Conquista y tienen como *héroes*, al lado de los *reyes* y *príncipes* indígenas, a Cortés, Alvarado o algún joven soldado español” (Ruiz Bañuls, 2005: 209; cursivas mías).

Así, obras como *Guatimotzin*, ópera estrenada hacia 1871 con música de Aniceto Ortega, *Xóchitl* (1877) y *Quetzalcóatl* (1876), escritas ambas por el estudioso de las antigüedades mexicanas Alfredo Chavero, y *Atzimba*, de Ricardo Castro, misma que debutó hacia 1900, entre algunas otras (Ruiz Bañuls, 2005), son ejemplos de la oleada “aztequista” que

documentado en gran parte de México y algunos otros países de nuestra América Latina.

catalizó el interés y rescate del pasado precortesiano, y, a la vez, sobrepasó el círculo académico y alcanzó a otras esferas de la vida cultural mexicana durante el último cuarto del siglo XIX. Es en ese contexto donde comienzan a montarse en los entablados y escenarios nacionales obras ligadas al pasado prehispánico: “Es entonces cuando los dramaturgos cantan al patriotismo de *héroes* indígenas como Cuauhtémoc o Cuitláhuac, elogian las *proezas* de los aztecas, celebran las virtudes de las *princesas* indias, al mismo tiempo que expresan su *desprecio*, *odio* y *venganza* contra Cortés y los conquistadores” (Ruiz Bañuls, 2005: 209; cursivas mías).

La Conquista: toma uno

A esta primera etapa en la representación escénica de la conquista española sobre los llamados “aztecas” prosiguen, a su vez, los inicios de las grabaciones cinematográficas en México, que ya desde el periodo silente mostraron un interés importante en la filmación de cortos y películas relacionadas con el mundo precolombino y la Conquista (Vela, 2013: 12-14). Aunque en este caso también se dispone de una cantidad ciertamente mínima de los más antiguos filmes mexicanos de temática indígena (pues las más están perdidas o desaparecidas), se tiene noticia de algunos reportajes filmicos y tomas de sitios y trabajos arqueológicos en la península de Yucatán, Teotihuacán y Azcapotzalco, por ejemplo; así como de una serie de “cintas de ficción con contenido alusivo a la época prehispánica” y la Conquista en donde pueden encontrarse títulos como *El suplicio de Cuauhtémoc* (1910),⁶ *Cuauhtémoc* (Manuel de la Bandera, dir., 1918), *De raza azteca* (Guillermo Calles, dir., 1921) y *Tlahuicole* (1925), del célebre antropólogo e indige-

⁶ Resulta interesante que, en este caso y en el de *Cuauhtémoc* y *Benito Juárez* (*Hermosos cuadros sobre episodios nacionales*), de 1904, parece ser que se trata de filmaciones de representaciones teatrales (Vela, 2013: 12), lo que sería evidencia de una primera continuidad importante entre los dramas de inspiración prehispánica llevados a las tablas hacia la segunda mitad del 1800 y la primera fase de desarrollo de la cinematografía de corte histórico o nacionalista en nuestro país.

nista Manuel Gamio, entre algunos otros filmes alusivos al pasado *azteca* y sus personajes históricos más conspicuos (Vela, 2013: 12).⁷

Otros títulos del cine mudo mexicano que aluden a procesos sociales generados a partir del “descubrimiento de América” y la conquista de los pueblos amerindios son *Colón* (Pedro J. Vázquez, dir., 1911), *Tabaré* (Luis Lezama, dir., 1917), *Tribu* (Miguel Contreras, dir., 1934) y *Tepeyac* (Carlos E. González, José Manuel Ramos y Fernando Sáyago, dirs., 1917), este último uno de los tres únicos largometrajes de ficción silentes mexicanos que se conservan hasta hoy día (Aviña, 2010: 72-74). La trama inicial de *Tepeyac* se sitúa en la Ciudad de México, hacia los primeros días de diciembre de 1917. Narra por una parte la historia romántico-guadalupana entre Guadalupe Flores y su prometido, Carlos Fernández (diplomático del gobierno mexicano); y por la otra, la versión más conocida del relato de las apariciones de la virgen morena al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac hacia 1531.

Rescatada hace apenas algunos años por Aurelio de los Reyes, gran estudioso de nuestro cine mexicano, esta cinta ha sido restaurada por la Filmoteca de la UNAM y así se lee la reseña de esta misma en la página de internet:

Tepeyac es una historia que gira en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Cinta que como todo el cine mexicano de la época, mezcla afortunadamente con gran ingenuidad ficción y realidad documental, lo que nos permite atisbar la Villa de Guadalupe en 1917 con sus costumbres populares, religiosas y paganas; aquí los personajes del filme se salen literalmente de la pantalla y se mezclan con el pueblo real, que fervoroso y contento, disfruta de su religiosidad.⁸

⁷ Los títulos de créditos de las cintas y filmes mencionados en ésta y las siguientes páginas están basados en los datos recopilados por el historiador del cine mexicano Aurelio de los Reyes (1986, 1994, 2000) así como en el *Índice cronológico del cine mexicano...* preparado por Moisés Viñas (1992).

⁸ Versión restaurada y musicalizada en línea disponible en: <<https://www.filmoteca.unam.mx/cine-en-linea/cine-silente/tepeyac/>>.

Es en este material filmico donde pueden vislumbrarse ya algunos de los temas, tesis y narrativas que preocuparán al cine mexicano del siglo XX ambientado “siglos atrás, en los épicos tiempos de la Conquista”:⁹ 1. Las apariciones guadalupanas en el cerro del Tepeyac (28’52” en adelante); 2. La “vieja práctica” de los “indios” de “sacrificar prisioneros enemigos” (18’39”); 3. La “raza conquistada” en busca de venganza (18’21”); 4. La conquista espiritual y “civilizadora” castellana (23’36” en adelante), y 5. El carácter humilde, servil y “miserable” de la población nativa.

A través de poco menos de 60 minutos distribuidos en seis partes o capítulos, la trama de esta cinta deja entrever una serie no menos significativa de prejuicios y estereotipos que acusan una “visión parcial [romántica e ingenua] de la complejidad que tuvieron las sociedades del México antiguo” (Vela, 2013: 8) y la multiplicidad de fenómenos que revistió su eventual dominación: *a*) el carácter ciertamente violento y codicioso de gran parte de la soldadesca española; *b*) la conversión religiosa *ipso facto* de los catecúmenos amerindios; *c*) apologías de la labor misionera de las órdenes mendicantes; *d*) una actitud servil e infantilizada por parte de la población indígena, y *d*) una simplificación evidente de la diversidad de procesos desencadenados durante los primeros años del régimen colonial, entre algunos otros aspectos.

No se piense que el mérito de esta cinta silente (y su feliz rescate y restauración) es menor, todo lo contrario; se trata de un documento videográfico de valor histórico, filmográfico y también estético muy importante, “adaptación cinematográfica de una tradición mexicana”, como reza el subtítulo del primer intertítulo, en la que se muestran algunas vistas a la puerta del santuario del Tepeyac (58’22” en adelante); un atropellado baile de moros y cristianos (59’); “vendimias de la clásica feria” (59’45”), y algunos segundos de una panorámica de “La Basílica”, “la cumbre del Tepeyac” y el Valle de México circun-

⁹ Ésta y las frases textuales del párrafo siguiente proceden de los intertítulos de la cinta en cuestión.

dante desde la cumbre de “aquellos cerros, piadosamente históricos” (61’08”); todo ello entre algunas miradas asombradas o indiscretas (las más) a la cámara de parte de los concurrentes de la “peregrinación a la Villa” de un doce de diciembre de 1917.



Figura 1. “Fray Bernardino resuelve entrar al frente de los soldados para interponer su cruz entre los conquistadores [...] y los infelices conquistados”; intertítulo y fotograma de *Tepeyac*. Fuente: tomado de la versión disponible en el sitio web de la Fimoteca de la UNAM; reprografía del autor.

¡Se filma! - La Conquista y el cine sonoro

Con la llegada del cine sonoro a México hacia 1931 (De los Reyes, 1999: 133), los cortos y largometrajes y otras filmaciones que aludían a la época precolombina “se hacen [casi siempre] en el contexto de tramas que [antecedan inmediatamente u] ocurren durante la conquista” (Vela, 2013: 17). De esta manera, *Alma de América* (Adolfo Bustamante, dir., 1941), *Cristóbal Colón* (1943) y *Chilam Balam* (Íñigo de Martino, dir., 1955), entre algunas otras cintas extranjeras como *Un capitán de Castilla* (1947), hacen referencia directa tanto a la empresa colombina como a H. Cortés y los conquistadores de México, además de seguir reproduciendo algunos de los clichés en torno al mundo prehispánico y los años de la conquista establecidos ya durante la etapa muda del cine mexicano (como puede apreciarse en *Tepeyac*, por ejemplo).

En este sentido, tanto la cuestión del origen del culto a la Virgen de Guadalupe como la conquista espiritual castellana y el asunto de los sacrificios humanos entre los pueblos mesoamericanos son tema de atención nuevamente para la producción fílmica nacional de temática prehispánica. Entre las dos primeras categorías temáticas pueden citarse *La reina de México. Las cuatro apariciones de la Virgen de Guadalupe* (Fernando Méndez, dir., 1940), *La Virgen morena* (Gabriel Soria, dir., 1942), *La Virgen que forjó una patria* (Julio Bracho, dir., 1942), *La Reina del Cielo* (1958), *La Virgen de Guadalupe* (Alfredo Salazar, dir., 1976) y *Las rosas del milagro* (Julián Soler, dir., 1959); mientras que escenas de inmolación son representadas —y exageradas o tratadas inadecuadamente— en cintas como esta última, *Chilam Balam* y *Alma de América*, ya mencionadas.

Tras los años de la llamada Época de Oro del cine mexicano, las narrativas sobre la etapa inmediatamente posterior a la invasión española del Caribe y Mesoamérica se hacen patentes en filmes como *Mictlán, la casa de los que ya no son* (Raúl Kamffer, dir., 1969), *El jardín de la tía Isabel* (Felipe Cazals, dir., 1971), *El juicio de Martín Cortés (Los hijos de la Malinche)* (Alejandro Galindo, dir., 1973) y *Cuando Pizarro, Cortés y Orellana eran amigos* (Gilberto Macedo, dir., 1976); todas las cuales dejan entrever una preocupación constante por el episodio de la conquista de los antiguos mexicanos,¹⁰ así como nuevas interpretaciones fílmicas sobre este acontecimiento histórico y algunas de sus consecuencias todavía latentes en el seno de la cultura mexicana. Reflexiones sobre la esencia histórica de México

¹⁰ Durante la primera parte de la década de los años setenta del siglo XX, vemos que en el sexenio de Luis Echeverría se propició la filmación de numerosas películas históricas. Ello motivado, naturalmente, por un interés gubernamental por apaciguar o cooptar algunos de los creadores y los sectores artísticos e intelectual nacionales; no pocos disonantes con el régimen priista y el abuso de autoridad, la represión y la guerra sucia rampantes de aquella etapa oscura en la historia reciente de México.

que también tuvieron lugar entre los integrantes universitarios del llamado Grupo Hiperión, historiadores como Edmundo O’Gorman y poetas como Octavio Paz, entre algunos otros pensadores, artistas plásticos, visuales y músicos e intérpretes.¹¹

El nuevo cine mexicano y la otra historia de la Conquista de México

Aunque, como hemos venido observando, el tema de la conquista (militar o espiritual) de los pueblos amerindios ha preocupado desde siempre a los cineastas mexicanos, en cierto sentido llama la atención que durante el último cuarto del siglo XX —al calor del “V Centenario”— no hayan aparecido más filmes cuya trama se inserte y/o ataña directa o indirectamente al proceso de exploración, sometimiento y subyugación de la América indígena por parte de la Europa cristiana-occidental.

¹¹ Por otra parte, y a la par de estas manifestaciones artísticas y la aparición de otras películas de ficción ambientadas en la etapa previa o inmediatamente posterior a la conquista, comienza a aparecer un género cinematográfico de primera importancia en los estudios arqueológicos y antropológicos de las culturas del México antiguo: el documental. Heredero de aquellas primeras vistas y reportajes de zonas arqueológicas y fiestas tradicionales, por ejemplo, *Peregrinación a Chalma*, material fílmico de corte etnográfico sobre dicho santuario hacia 1922 (De los Reyes, 1999: 141), el cine de temática prehispánica de aquellos años se volvió fundamental para “el registro de exploraciones o como vehículo para la difusión” de la práctica arqueológica y la investigación antropológica en nuestro país (Vela, 2013: 30). En ese sentido, aparecen documentales como *Tlacuilo (El que sabe escribir pintando)*, basado en los trabajos del epigrafista mexicano Joaquín Galarza (1982), y *Ulama, el juego de la vida y la muerte* (Roberto Rochín, dir., 1986), que cuenta con buenas recreaciones sobre el juego de pelota, así como una serie de cortos y largometrajes, además de programas de televisión dedicados sobre todo a “mostrar la belleza de varias zonas arqueológicas” de la república mexicana (Vela 2013: 30-33). Menciono aquí únicamente el importante acervo documental producido y resguardado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, el cual da cuenta del trabajo realizado por la arqueología mexicana a lo largo de poco más de ocho décadas y que ha documentado algunos de los hallazgos más fascinantes de los últimos tiempos en el estudio de las civilizaciones mesoamericanas (el descubrimiento del sepulcro de la Reina Roja en Palenque, Chiapas, o la exhumación del monolito de la Tlaltecuhli en el Templo Mayor de la Ciudad de México, por mencionar un par de ejemplos).

No obstante, se cuenta con cintas dignas de verse. Entre ellas: *Cabeza de Vaca* (1990, 1 h 52’), película de Nicolás Echevarría con Daniel Giménez Cacho y Roberto Sosa —entre otros— que narra la increíble historia de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (tesorero de la expedición de Pánfilo Narváez que naufragase en la Florida hacia 1527) el cual, capturado por los nativos del lugar, se convierte en esclavo primero y aprendiz luego de un chamán o hechicero indígena quien le concede la libertad que lo llevará a emprender una rocambolesca travesía a pie por las llanuras del Misisipi y a través de los actuales territorios de Texas y Nuevo México y partes de Coahuila, Chihuahua y Sinaloa, en donde se encuentra finalmente con un grupo de españoles; todo esto ocho años después de haber caído en cautiverio.

Inmersos en el contexto de la “conmemoración” y la álgida discusión por el Quinto Centenario del llamado “descubrimiento de América”, tanto este filme de 1990 como *La otra conquista* (1998, 1h 50m), película de Salvador Carrasco, inauguran —me parece— una nueva etapa dentro de la interpretación y la realización fílmica nacional de tan trascendental capítulo para la historia de las y los mexicanos. Si bien esta segunda cinta recurre a un lugar común dentro de la explicación histórica de la colonización española, esto es la consabida (aunque aparente) conversión religiosa, pienso que en ambos largometrajes se muestran signos —entre algunos éxitos y otros desaciertos históricos— que hablan de una madurez cinematográfica en cuanto a contenido, trama y estructuras narrativas por una parte, como de nuevas perspectivas y aspectos a capturar mediante el lenguaje fílmico mexicano de la última década del siglo pasado.

Veamos, de manera breve, el caso de *La otra conquista*. De poco menos de dos horas, este primer largometraje escrito, dirigido y editado por el también profesor y académico Salvador Carrasco, cuenta con música original del compositor mexicano Samuel Zyman y Jorge Reyes (miembro fundador Chac Mool, cuasilegendaria banda ochentera), así como con —y muy importante— diálogos en la lengua de los antiguos mexicanos o náhuatl, lo que ya de entrada

hace de ésta una cinta especial, pues hasta entonces (y hasta donde me ha sido posible ver) ninguna otra producción fílmica mexicana que trate sobre la conquista de los pueblos del Anáhuac había incluido secuencias en algún idioma amerindio.¹²

Se advierten en *La otra conquista*, sin embargo, una serie de imprecisiones en algunas de las fechas, lugares, personajes y acontecimientos asociados e inmediatamente posteriores a una primera fase de conquista de la “civilización azteca” por parte de “Hernando Cortés y su reducido ejército”, además de la aparición de un “guerrero jabalí” del que no se tiene noticia en las fuentes (Dr. Marco Antonio Cervera, comunicación personal, abril de 2020), así como algunos otros clichés ya mencionados (la conquista total del “vasto Imperio Mexica” y el fin abrupto del mundo indígena, el sacrificio humano, la piedad infinita de los frailes evangelizadores). La película cuenta con plano-secuencias y otras metáforas visuales y transiciones sonoras bien logradas (García Tsao, 1999), por ejemplo, lo que parece ser una noche lluviosa tras la “Matanza del Templo Mayor”, hacia mayo de 1520, en la secuencia ini-

cial, de tal manera que esta ópera prima logró atraer como pocas películas de temática histórica al público mexicano de fines de siglo y milenio pasados (García Tsao, 1999).

En otra de las secuencias iniciales de la cinta vemos a un *tlacuilo* pintando sobre la página blanca de un *amoxtili* el panorama atroz de lo que se supone es “México (Nueva España)” (aunque en realidad se trata de la Plaza de los Dos Glifos en Xochicalco, Morelos) tras el asedio y toma de la capital azteca en ¡1526! A partir de entonces, la trama se centra en dicho escriba, de nombre Cuauhtlahtoa Topiltzin, supuesto hijo no legítimo del “Emperador Moctezuma”, quien tras ser descubierto en una ceremonia sacrificial (humana, por supuesto) es subyugado, ajusticiado y destinado al encierro conventual, en donde adoptará el nombre de Tomás, la nueva fe y el idioma castellano. Además de atisbos al universo azteca y otras cosmovisiones de tradición nativa preeuropeas, también son visibles en el filme algunos de los resquicios o espacios del contexto novohispano temprano en los cuales fue posible el codeo —y regodeo— entre dos culturas y mundos, el indígena-mesoamericano y el cristiano-occidental; tal es el caso del interior del convento, en donde tienen lugar las relaciones sociales así como afables conversaciones entre los dos protagonistas de la historia: Cuauhtlahtoa Topiltzin o Tomás y fray Diego de la Coruña.

Así mismo, y quizá lo más importante en términos simbólicos, *La otra conquista* devuelve la voz y la palabra al “indio Tomás”, quien —en español como en náhuatl— profiere una serie de plegarias, preguntas y algunas verdades incómodas acerca de las premisas de la empresa colonizadora de los castellanos que indefectiblemente hacen cavilar a fray Diego hacia la parte final de la película. En apretada síntesis, y a través de poco más de cien años, desde los filmes de la etapa silente y hasta las películas de la década de 1990 referidas, el cine mexicano de época anclada en los siglos de la conquista española arriba al nuevo milenio con una visión centrada casi siempre en la figura de los aztecas, su civilización y sus emperadores, así como en los conquistadores y evangelizadores

¹² Existe, no obstante, una genial ficción histórica previa acerca de la búsqueda del lugar de origen mítico de los antiguos mexicanos intitulada *Retorno a Aztlán (In necuepaliztli in Aztlan)*, dirigida por Juan Mora Catlett y estrenada en 1990; la cual fue —como me ha informado uno de los o las revisoras de este texto— el primer largometraje en México hablado completamente en náhuatl. Además, el filme incluyó la música de Antonio Zepeda, “interpretada con instrumentos musicales precolombinos auténticos e instrumentos indígenas americanos”, y contó con la asesoría de especialistas del mundo nahua como Natalio Hernández, Federico Navarrete y Felipe Solís (quien interpreta a su vez a un *calpixque* en la trama). Igualmente, la cinta fue premiada —y de calidad patrimonial y profundo misticismo, afirmo— y pionera en incorporar la pintura corporal y facial como marcadores de etnicidad e identidad entre la sociedad mexicana (recurso visual de las culturas mesoamericanas al parecer pletórico que será ampliamente explotado en películas como la afamada *Apocalypso*, de 2006, y algunas otras series televisivas y dibujos animados de la última década). En este caso también, la importancia de esa producción mexicana de la última década del siglo pasado no es de ninguna manera marginal; “implicó una transformación radical en la representación visual” de la cultura autóctona, una mejor comprensión de los personajes, los lugares y las situaciones del pasado precolombino, así como una exploración bien lograda de las dimensiones sonoras, materiales y espirituales del universo mexicana y su puesta en escena.

Europeos —todos hombres— como personajes centrales; y sólo en algunas pocas excepciones se interesa en otros actores y grupos sociales tales como la mujer, la amplia variedad de pueblos mesoamericanos sojuzgados u otros fenómenos sociohistóricos no precisamente violentos o sanguinarios originados a raíz del “descubrimiento” del Nuevo Mundo.



Figura 2. Cortinilla inicial del filme de S. Carrasco rodado hacia 1992-96 y estrenado finalmente en 1999. Fuente: tomado de <<http://www.authorstream.com/Presentation/mfmedina-1556460-la-otra-conquista/>>; reprografía del autor.

Como se ha visto a través del desarrollo e historia de la filmografía (y televisión) nacional, a menudo los cineastas, realizadores, directores o productores —y sus visiones e imaginarios— de la cinematografía mexicana de inspiración pre- y poscortesiana han vuelto la mirada a interpretaciones maniqueas y representaciones de la memoria colectiva sobre la conquista española surgidas en los siglos anteriores (particularmente de cierto nacionalismo antihispano decimonónico), así como a las imágenes de un pasado azteca-mexica idealizado y considerado, quizá romántica e ingenuamente, épico y glorioso a la hora de representar la trama —y el drama— de la conquista europea de los pueblos amerindios de lo que posteriormente devino en la Nueva España y el México independiente de los dos últimos siglos.

Ha sido sólo hasta hace apenas pocos años que nuevos personajes, relatos y líneas interpretativas han aparecido en la producción filmográfica nacio-

nal. Entre las todavía pocas películas mexicanas del siglo XXI que han llevado a la pantalla grande —o chica— otras figuras y narrativas alrededor de la Conquista de México deben mencionarse *Eréndira Ikikunari* (2006, 1h 57’), filme de acción en lengua p’urhépecha sobre una joven “heroína de tradición popular de la región michoacana” (Herrera Román, 2020) del ya citado J. Mora Catlett; así como *Epi-tafio* (2015, 1h 22’), drama de aventura y supervivencia de Yulene Olaizola y Rubén Ímaz que narra la historia del ascenso al volcán Popocatepetl, que realizaron hacia 1519 un piquete de soldados españoles bajo el mando del capitán Diego de Ordaz y los auspicios de Cortés; “película de época, histórica y épica” que con austeros recursos en cuanto a presupuesto —no así de producción— logra transmitir y llevar a las y los espectadores otras personalidades o tramas sociales dentro de la gran narrativa de la empresa hernandina.

1521-2019: “La Conquista” en documentales en línea y series televisivas a medio milenio

De la última década a la fecha, uno de los productos audiovisuales que más se han popularizado en las plataformas de *streaming* para ver televisión o cine *online* son las llamadas series originales o de ficción bajo demanda. Dentro de este universo digital en expansión me ha sido posible percatarme de que las series de corte histórico o que buscan representar un determinado episodio o época de la historia mundial gozan de gran popularidad entre el público contemporáneo (y algunos estudiosos del pasado); de suerte que las empresas de entretenimiento y las cadenas productoras están gastando cada vez más cantidades de recursos de todo tipo en la reconstrucción de la vida de personajes históricos tales como Isabel II de Inglaterra, Enrique VIII, Marco Polo, León Trotsky, Nicolás II, Catalina la Grande, entre algunos otros, y la recreación del espíritu de épocas pretéritas como la de los vikingos, la edad media, el imperio romano o la *Belle Époque*, por mencionar algunas (Ruiz de Elvira, 2019).

El *boom* de las ficciones históricas y de época a nivel mundial viene de la mano, según señalan algunos, de la mejora en los avances técnicos y las nuevas tecnologías digitales para la reconstrucción de los entornos y los paisajes, como de los contextos y escenarios históricos del pasado (Cervera y Cortés, 2019). De esta suerte, en gran parte del orbe se está viviendo una edad de oro de las series históricas y el cine de época, en donde destaca por supuesto la industria estadounidense y anglosajona en general además del mundo hispanoamericano, bien representado por España con series como *Isabel* (2012-2014, TVE, 3 temporadas), *El ministerio del tiempo* (2015, TVE, 3 temporadas) y *Conquistadores: Adventum* (2017, Movistar+), entre algunas otras; y en menor medida, México, con producciones tanto públicas como comerciales, entre las que pueden mencionarse: *Gritos de muerte y libertad* (2010), *Réquiem por Leona Vicario* (2015) y *Juana Inés* (2016), entre algunas otras producciones de los últimos años.

Hernán Cortés:

Un hombre entre Dios y el Diablo (2016)

Enriquecido con testimonios históricos, opiniones de connotados especialistas del México antiguo y dramatizaciones y animaciones, este material audiovisual (coproducido por TV UNAM, la Fundación Miguel Alemán, A.C., el Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano, la Fundación UNAM y el Canal 44 de la Universidad de Guadalajara) promueve una visión más humana del conquistador de México, aquel extremeño convertido en encomendero y soldado en busca de riqueza y honor que “cambió el destino de un imperio y mestizo dos mundos con astucia, estrategia y violencia”, lo que “le valió la admiración y el odio de millones de personas” a lo largo de los siglos, reza la secuencia inicial. “Pero [prosigue la voz en *off* que sirve de introducción al documental] detrás de la imagen de héroe o villano existió un hombre singular, un hombre con una vida llena de luces y sombras”.

He ahí el objetivo declarado: desmitificar al Cortés distorsionado por la Historia misma y ciertos

historiadores y los intereses imperantes de la época, y explicar a la vez la figura del conquistador a la luz del momento histórico que se estaba viviendo en Europa a finales del Medievo y el inicio de una nueva era o Renacimiento. A través de tres viñetas o capítulos (I. Ambición, II. Conquista, III. Declive) sobre la vida del conquistador originario de Medellín, distribuidas a lo largo de casi 80 minutos, este film del documentalista español Fernando González Sitges¹³ da cuenta de la trascendencia y los hechos más importantes en la vida de Hernando Cortés; desde el arribo a la isla de Cozumel de la expedición por él comandada hacia 1519 hasta los años del México contemporáneo, pues apenas en 1947 los restos mortales del capitán extremeño han quedado (¿finalmente?) inhumados en la antigua ciudad que junto a unos cientos de españoles y miles de aliados indígenas le vio tomada —ya derruida— un 13 de agosto del año mil quinientos veintiuno.

Con guion del historiador mexicano José N. Iturriaga (UNAM-UIA), este documental va de la interpretación de escenas y escenarios históricos en lo que hoy denominaríamos Mesoamérica (un templo maya en Cozumel, un sahumero ritual en el encuentro entre mayas chontales y españoles, la fundación de Villa Rica de la Vera Cruz, la reacción de Motecuhzoma Xocoyotzin al enterarse de la llegada de los europeos, la magnificencia de la capital mexicana, por mencionar algunos) a los comentarios, observaciones y explicaciones de arqueólogos e historiadores ampliamente reconocidos como Eduardo Matos Moctezuma o Miguel León-Portilla, así como el propio Iturriaga, entre otras opiniones. De manera que,

¹³ Reconocido director de cine y también zoólogo que cuenta con más de 180 documentales sobre el mundo animal y un par más de filmes de temática histórica mexicana que constituyen la trilogía de realizaciones dedicadas por González Sitges y su equipo al proceso de descubrimiento, conquista y colonización castellana de los siglos XV-XVI: *Entre dos mundos: La historia de Gonzalo Guerrero* (2013), bello retrato de la fascinante historia del naufrago español convertido en maya —acaso el primer europeo en la península de Yucatán— y *Malintzin. La historia de un enigma*, de 2019 (que sólo vi después de haber escrito las presentes líneas, hacia la primavera de 2020), conjunto filmográfico y documental de gran valor y mérito que requiere de un análisis particular.

siguiendo rigurosamente la ruta de Cortés a Tenochtitlan con base en las fuentes (etno)históricas disponibles, el filme logra retratar muy bien algunas de las características culturales de los diferentes grupos étnicos y las colectividades sociales del mundo mesoamericano, así como la complejidad del proceso de conquista y los diversos actores históricos implicados en esta empresa de resonancias mundiales.



Figura 3. Teaser promocional del documental hernandino para su estreno mundial en el Festival Internacional de Cine de Guadalajara en febrero de 2016. Fuente: imagen tomada de <<https://www.facebook.com/HernanCortesDocumental2015/photos/>>; reprografía del autor.

Así, entre los sectores de la sociedad mexicana (e indígena-mesoamericana) que son retratados en el filme, más allá del dubitativo Moctezuma y los pueblos antropófagos del imaginario colectivo, vemos bien representados a los señores o *tlahtoqueh*, los escribas o *tlacuiloqueh*, y los guerreros por ejemplo, estos últimos —temibles combatientes y agentes responsables de la expansión militar de la coalición anahuaca sobre los pueblos de Mesoamérica— mostrados portando pintura corporal, armados con lanzas, arco y flecha además del característico macuahuitl y usando la indumentaria guerrera tradicional identificada en algunos manuscritos pictográficos (por ejemplo, el *Códice mendocino*); representaciones todas estas de los aztecas conquistadores y su labor avasalladora que se presentan como uno de los factores primordiales que permitieron la coalición entre las huestes españolas y los indígenas enemigos del imperio y el ejército mexicana.

Entre los personajes retratados en el largometraje, además del propio Cortés y el tristemente célebre Moctezuma II, uno de los que bien vale la pena examinar es el de la llamada Malinche, una de las personalidades más enigmáticas y vilipendiadas, no sólo de la Conquista sino de la historia toda de México. “A pesar de que [nos dice el narrador] los datos sobre ella son escasos, confusos y hasta contradictorios, Malintzin debió destacar [ante Cortés] por el carácter inteligente y decidido de la indígena”, cuyo “valor estratégico de aquella mujer singular” quedó de manifiesto al servir de enlace como traductora del nahua al maya entre Jerónimo de Aguilar y ésta, y posteriormente como lengua de Cortés del mexicano al español (9’ 40” en adelante). Estos puentes lingüísticos entre el castellano y dos de las más extendidas lenguas mesoamericanas (el maaya’taan y el nawatl) son evidenciados en el documental, y la figura histórica de doña Marina es restituida más allá de los papeles de esclava y amante asignados por la historia y la historiografía, que le han atribuido una falsa traición pretendida antinacionalista.

Aunque quizá —y desde un punto de vista historiográfico o disciplinar— se le pudiese reprochar a este documental acaso un cierto anacronismo toponímico (como denominar San Juan de Ulúa a un lugar al que aún no había llegado expedición española alguna, por ejemplo), o que la pronunciación de ciertos nombres nahuas no sea la más correcta desde una perspectiva fonética, así como un par de inexactitudes históricas insoslayables hacia la tercera parte final del filme, lo cierto es que este valioso documental producido por algunas televisoras educativas universitarias resulta un excelente acercamiento filmográfico y documental al proceso de conquista y subyugación de los mexicana-tenochcas, así como una producción notable que debiese servir como punto de referencia a los cineastas y documentalistas interesados en recrear el devenir histórico de la Mesoamérica pre- y poshispánica y el México antiguo.

Malinche (2018)

Menos lograda, a menudo burda y en ocasiones mal actuada, *Malinche*, serie original de Canal Once del Instituto Politécnico Nacional en coproducción con Bravo Films, originalmente transmitida en televisión abierta en otoño del 2018, pretende dar cuenta de la “madre del mestizaje”, “una mujer [se dice en el promocional de la serie (Canal Once, 2018b)] que definió lo que sería México para siempre, cuya historia quedaría ligada a la Conquista: Malinche” (i-contrasitic!, A. Jalife-Rahme). Contada a lo largo de cinco capítulos de casi sesenta minutos cada uno, esta modesta —en términos presupuestarios, que no de empeño— serie de ficción/histórica intenta, según palabras de Jimena Saldaña, la entonces directora del canal público “narrar la Conquista de México a través de la mirada de una mujer indígena” y “su objetivo es dar a conocer la historia de un personaje fundamental en la caída del imperio mexicana desde una perspectiva femenina e indígena” (Canal Once, 2018a).



Figura 4. 1-Ocelote, luego Marina es interpretada por la actriz guatemalteca María Mercedes Coroy, a quien también puede verse en la premiada cinta *Ixcánul*, de 2015. Fuente: fotograma tomado de <<https://www.youtube.com/watch?v=UcVXHyrzt6w>>; reprografía del autor.

Aunque este proyecto tiene como propósito brindar “a la audiencia una nueva visión [...] de un personaje de gran interés, poco abordado” de la historia de México, me parece más bien que reproduce una

serie de clichés y prejuicios respecto a la llamada Malinche (comenzando por la elección de este apelativo de signo peyorativo a ojos de los mexicanos) que datan de la época misma de la Conquista. Si bien la trama llevada a la pantalla chica, “mezcla entre hechos conocidos y otros que podrían haber sucedido”, se sustenta en “investigación histórica y en la consulta con especialistas”, ya desde el promocional de la serie dejan verse algunas líneas interpretativas cargadas de estereotipos ya añejos en la explicación histórica del binomio Cortés-Marina y la historiografía nacionalista que ha señalado a este personaje, junto al señorío tlaxcalteca, como sinónimo(s) de la traición a las raíces y la patria mexicanas (lo que sea que estas denominaciones pudiesen significar al iniciar el siglo XVI).

Lo primero es que, a pesar de intentar dar una visión indígena de la vida de este personaje femenino crucial, al no contarse con fuentes históricas o documentación de tradición nativa —o española— suficientes sobre ésta, termina por contarse la versión según la historia de los conquistadores,

en la que el papel de *Malinalli* o *Malintzin* ciertamente se desdibuja. Recordemos que Cortés apenas la menciona por su nombre hasta la quinta carta, redactada desde su arribo a las costas del actual Veracruz (Martínez, 2003: 160) y que B. Díaz del Castillo (1987: 115-123), a pesar de expresarse de ella como “gran señora” y “una muy excelente mujer”, tampoco refiere realmente mucho acerca la vida de doña Marina. Ante la escasez de fuentes para la recreación de la “perspectiva indígena y femenina” del proceso de conquista de Mexico-Tenochtitlan, el drama se mantiene situando en el desarrollo de los conflictos, intereses y pasiones entre Cortés y Malinche, lo que enfatiza el papel de esclava y amante de ésta más que el de consejera política e intérprete del conquistador que la serie pretende reflejar.

Así, a lo largo de los capítulos, que en algunos casos pueden llegar a ser cansados, esta ficción his-

torial...

tórica filmada en distintos estados de la república mexicana no logra transmitir —a mi parecer— la idea del carácter sostenido y desenvuelto de Malintzin del que nos habla Díaz del Castillo y algunas otras fuentes; más bien creo que los directores y guionistas han recurrido a la “dulzura, recato y silencio” (Patricia Arriaga Jordán, en Canal Once, 2018a) del lenguaje corporal de María Mercedes Coroy, actriz maya-cakchiquel que encarna el papel de Malinche, para ofrecer la idea de una mujer —si bien fuerte e inteligente— dominada por la figura de un Cortés iracundo y maniatada por los hombres (españoles e indígenas) a su alrededor. En este sentido, en diversas secuencias y escenas vemos la mirada siempre al suelo de Marina que apercibe —o al menos así me pareció a mí— de una actitud temerosa y trémula más que de “gran señora” o “entremetida”, como la han adjetivado los cronistas e historiadores a través de los siglos.

Más allá de la sencillez obvia del maquillaje y el vestuario, así como de los sets de filmación, los escenarios y otros objetos de la cultura material autóctona y europea, y que algunas de las escenas o secuencias sean difíciles de imaginar o concebir (por ejemplo, que las esclavas entregadas a Cortés tras la batalla de Centla se encontrasen jugando poco después al *patolli* a la orilla de un río), el hecho es que ésta es —en palabras de su creadora P. Arriaga Jordán— la primera serie dramatizada en lenguas indígenas de nuestro país. Hablada en cuatro idiomas mesoamericanos: maya yucateco, totonaco, popoluca, náhuatl de cuatro familias lingüísticas distintas, además del castellano, *Malinche* vuelve evidente y de manera acertada la pluralidad lingüística de los diversos pueblos y señoríos de la Mesoamérica postclásica, y lleva a la televisión pública la palabra hablada y la resonancia de algunas de las lenguas indígenas del México antiguo, a la par que refleja un rico y variado contexto sociolingüístico.

Destacable igualmente es el hecho de que el reparto de esta serie esté encabezado por una intérprete perteneciente a un grupo étnico, lo que definitivamente rompe con la tradición del cine y la TV

mexicanos de representar figuras históricas o mitológicas amerindias (llámese Cuauhtémoc o Quetzalcóatl), con elenco de clara raigambre no indígena como Pedro Infante, Dolores del Río o Pedro Armendáriz, por ejemplo. Más que datos anecdóticos, los dos últimos aspectos señalados —esto es idiomas y *casting*— manifiestan cambios profundos en la representación del pasado autóctono y su proyección y recreación actuales; todo lo cual no puede menos que aplaudirse y tomarse en cuenta para el desarrollo de tramas multiétnicas en la América pre- y poscolombina o sobre episodios históricos plurilingües (como lo fue la conquista castellana de las Antillas y Mesoamérica), que generalmente optan por imponer el inglés aunque se trate de la Rusia zarista o el África musulmana.

Hernán, 2019

Aun cuando esta serie desarrollada y producida por el estudio mexicano Dopamine —con la colaboración de la productora de contenidos española Onza Entertainment—, cuenta con un presupuesto ciertamente millonario y un rodaje ambicioso (y arrasador en términos ecológicos, véase Pantoja, 2019), el hecho es que los ocho capítulos de los cuales consta esta primera temporada de *Hernán* están atestados de “licencias históricas” o en materia de vestuario (Sanz de Bremon Lloret, citado en Cervera, 2019). No obstante, también registra —creo yo— aciertos importantes dignos de mención. Aunque debo reconocer que ya desde el tráiler promocional¹⁴ de esta producción de Grupo Salinas para TV Azteca, Amazon Prime Video y History Channel el espectador queda impresionado por la fotografía, la parafernalia indígena y las vistas de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, lo cierto es que el *leitmotiv* de esta serie queda declarado desde la primera escena tras el intertítulo introductor: Cortés, quien a caballo y a las afueras del palacio de Axayácatl aguarda para ir a enfrentar al infortunado P.

¹⁴ Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=qR11SIVEdc>>.

Narváez en las costas de Veracruz hacia los primeros días de mayo de 1520 (Martínez, 2003: 258-261).

De esta suerte, y pese a que cada uno de los capítulos pretende narrar la historia de la Conquista de México desde la perspectiva de algunos de sus protagonistas (vencedores y vencidos) más conspicuos —Marina, Olid, Xicotencatl, Bernal, Moctezuma, Alvarado, Sandoval, además del propio capitán extremeño— el peso narrativo y discursivo de esta superproducción sigue centrándose en la figura de Cortés (interpretado por el actor barcelonés Óscar Jaenada), si bien mostrado apropiadamente como un soldado español de la época, aventurero y ambicioso, aunque desprovisto de esa sed de oro *per se* que caracterizó a muchos de los primeros conquistadores de América: “[...] para ellos el oro es sólo oro, para mí es un camino para llegar a algo más importante]”, le dice el de Medellín a Cristóbal de Olid sentados frente al mar de la recién fundada villa de la Vera Cruz hacia las últimas secuencias del segundo capítulo (32’50”).



Figura 5. El *huey tlahtoani* Motecuhzoma y su familia comparten petate con Cortés y su comitiva integrada por Malintzin, Alvarado, Olid y Sandoval. Fuente: © Dopamine, foto tomada de <<https://www.tvazteca.com/azteca7/hernan>>; reprografía del autor.

Así, las acciones y reacciones de Cortés para con los otros (semejantes o no) privan en el desarrollo de la historia-trama y terminan por dominar sobre la situación o devenir de los acontecimientos posteriores y por sobre personajes del peso de Motecuhzoma Xo-

coyotzin, Malintzin, Xicotencatl el Joven e incluso sus propios capitanes y aliados indígenas, cempoaltecas y tlaxcaltecas principalmente; cuyos importantísimos contingentes aparecen ya retratados junto a otros grupos sociales minoritarios de indudable importancia como el de las mujeres españolas (que no las indígenas) que efectivamente auxiliaron a la soldadesca hispana en la toma de Tenochtitlán y participaron en la fundación junto a los conquistadores españoles —y sobre la explotación del trabajo de la población nativa y los esclavos africanos— de una Nueva España.

A fin de no arruinar detalles y adelantar romances entre los protagonistas y otros personajes del drama (algunos de los cuales probablemente no existieron) para quien no ha visto la serie, me limito aquí a reseñar a grandes rasgos una de las líneas discursivas del quinto episodio sobre Moctezuma [*sic*] —o más bien debiese decir del agobio del “culto y religioso” señor ante los heraldos del fin de su mundo— que me ha parecido uno de los más logrados, aunque paradójicamente reafirme uno de los mitos sobre la conquista de los mexicas: el asesinato del “Gran Montezuma” a manos del capitán extremeño (suceso polémico del cual se tienen a su vez distintas versiones en la historiografía). Interpretado con gran dignidad por el actor mexicano Dagoberto Gama, la representación que se hace en la serie del llamado emperador azteca, si bien recurre a ideas comunes sobre éste (lo “devoto de sus ídolos”, la religiosidad y misticismo, el carácter timorato, etcétera) consigue expresar la nobleza de un jefe de estado mexicana y la sofisticación del universo mesoamericano en el cual se desarrollaba.

De esta manera, en poco menos de cincuenta minutos, vemos en la secuencia inicial al infausto *huey tlahtoani* proferir un discurso ritual o plegaria que antecede a una escena de sacrificio humano en la que se aprecia un cautivo dócil de pintura corporal azul, la deliberación entre el consejo de ancianos y los señores y capitanes de guerra mexicas, un rito de sahumado y la consulta mántica de un espejo por Motecuhzoma, el encuentro

entre éste y Cortés aquel ocho de noviembre de 1519, el “paseo” a los españoles por el centro y templos del complejo ceremonial de la ciudad, la vista desde el Templo Mayor hacia el mercado de Tlatelolco, el convite o comida al petate del emperador, las exequias de este gobernante— en fin, una serie de miradas sobre la formidable capital tenochca y el mundo de sus habitantes, producto de la investigación moderna sobre las civilizaciones mesoamericanas y la aplicación de la arqueología virtual y las nuevas tecnologías para la reconstrucción digital de las panorámicas y las vistas de Mexico-Tenochtitlan, que con todo y su innegable calidad fallan al mostrar una ciudad lacustre semiviva por cuyos canales abundaban las barcas y el trasiego de mercancías y en cuyas calles debió pulular gente curiosa y admirada de los extraños visitantes.

A pesar de las férreas críticas que *Hernán* ha recibido en la prensa y las redes sociodigitales, pienso que la serie en general, y este quinto episodio en particular, son una muestra más que elocuente de lo que una producción de nuestros días puede lograr respecto de la recreación histórica de uno de los episodios fundamentales de la historia mexicana y mundial; de igual manera, se constituye como indicio narrativo patente de la continuidad en la preponderancia del genio y figura de Cortés para la explicación del proceso de la llamada Conquista de México. En este sentido, la serie —de la cual se graba ya una segunda temporada— recae en la repetición de algunos de los mitos más difundidos en torno a la toma de la ciudad-Estado mexicana y sus artífices clásicos (los capitanes españoles), a la vez que manifiesta signos y atributos nuevos respecto a la narrativa contemporánea de esta serie que, con todo, dista aún de constituir un reflejo acabado de la compleja realidad histórica dentro de la lógica de “descubrimiento” y conquista del Nuevo Mundo (Cervera, 2019; Luna Santiago, 2019b).

Consideraciones finales

Ahora bien, descritas ya (aunque a grandes rasgos) algunas de las narrativas principales y las líneas ge-

nerales histórico-interpretativas del documental referido y las dos series de ficción en línea aludidas, pasemos a la breve disquisición final sobre el valor e importancia —en términos didácticos— de estas producciones filmicas o televisivas sobre la “Conquista de México”. Lo primero es que hay que dejar en claro que el propósito de estas líneas no fue condenar o tratar de corregir en modo alguno los dramas de época y las series y documentales históricos aquí tratados, en absoluto;¹⁵ por el contrario, tuvo como objetivo primordial hacer notar algunas de las continuidades y los cambios en el discurso histórico y los marcos interpretativos y narrativos empleados por el relato cinematográfico y el televisivo sobre la conquista española en nuestro país.

Así, puede afirmarse que algunas de las premisas básicas y los actores o sujetos históricos tradicionalmente ponderados en la filmografía y la televisión mexicanas pueden identificarse en el horizonte historiográfico desde aquel agitado siglo XVI en que se afincó la memoria de los hechos de los vencedores a través de las crónicas e historias de la Conquista (Florescano, 1997: 15). Como pudo observarse, ya desde las primeras cintas silentes o en blanco y negro ambientadas —directa o indirectamente— en los primeros años de la invasión castellana y la consolidación del régimen virreinal, las figuras que privan en los guiones y las narrativas son los exploradores y conquistadores europeos, así como los frailes y evangelizadores, soldados de la conquista espiritual; rara vez se muestra al indígena como sujeto histórico por derecho propio y más bien se le asume como un conquistado remiso, falto de agencia e incapaz de participar activamente¹⁶ —o

¹⁵ De hecho, resultaría irrelevante o poco pertinente al análisis aquí esbozado, toda vez que se sabe que los productos mediáticos sobre el pasado (Vela, 2013: 8) suelen entablar un diálogo con el imaginario colectivo y la memoria social más que con la historiografía académica (cfr. Solórzano, 2013); en este sentido, lo que interesa aquí es indagar más bien por qué se elabora una u otra visión del pasado en particular, así como tratar de descubrir por qué se privilegian —o imponen— determinados relatos y discursos históricos en las pantallas de los cines o nuestros hogares.

¹⁶ Sin embargo, esta opinión puede matizarse al revisar dos filmes mexicanos *Las rosas del milagro* (1959) y *La Virgen que forjó una patria* (1942), en cuyas historias y tramas son los nati-

actuar o resistir— dentro de la realidad colonial de aquellos siglos (Luna Santiago, 2019b).

Dichas tendencias o tradiciones historiográficas en nuestro cine mexicano sobre el llamado Descubrimiento de América y los procesos de conquista y sometimiento violento de su población nativa —como aquellas representaciones teatrales nacionalistas de la segunda mitad del siglo XIX— han mantenido su énfasis en un único agente con voluntad: el conquistador, ya militar, ya religioso; y hasta hace apenas muy recientemente otros sujetos y grupos sociales —las mujeres, la población africana, otras colectividades étnicas— han aparecido en las puestas en escena. No obstante, los grandes mitos e hitos de la historia de la Conquista de México (la estrepitosa derrota del “Imperio Azteca”, la conquista espiritual y “civilizadora” de los antiguos mexicanos, la práctica del sacrificio humano, etcétera), así como las figuras imprescindibles de Cortés, Alvarado, Díaz del Castillo y “los españoles”, y “Malinche”, Motecuhzoma II y los mexica-aztecas, principalmente, siguen dominando el discurso filmográfico y otras producciones audiovisuales de los últimos años.

Aunque en nuestro país “cada vez más académicos e investigadores asesoran guiones” de corte histórico, parece que ni los nuevos “temas, hallazgos e ideas” ni los enfoques y corrientes historiográficas contemporáneas han logrado “incorporarse a las representaciones de la historia” (Solórzano, 2013) llevada al cine, la televisión o las series de drama o época bajo demanda y ello ha redundado en la persistencia y continuidad de las narrativas tradicionales y los relatos canónicos sobre la conquista castellana señaladas líneas arriba: *a)* genio y figura hernandinas como motor unívoco de una proeza de proporciones épicas, *b)* exaltación del protagonismo español-europeo en la guerra hispano-indígena de asedio y toma de Tenochtitlán, *c)* los azteca-mexica como representantes casi únicos de los antiguos y diversos pueblos mesoamericanos subyugados, y *d)* ca-

rácter eminentemente parcial de la compleja realidad sociohistórica capturada en la pantalla.

A punto de que el gobierno federal de nuestro país “recuerde, celebre y viva” quinientos años de “la caída de México Tenochtitlan”, “fecha central de la resistencia mexica” y otras “fundamentales conmemoraciones de la patria” (como han pronunciado algunos funcionarios del actual régimen),¹⁷ en diversas latitudes y conciencias del México contemporáneo, desde las comunidades tradicionales hasta los círculos académicos y entre diversos colectivos sociales y sectores poblacionales, se está volteando a ver ese episodio emblemático y fundacional en la historia del pueblo mexicano. En este sentido, me parece que las mencionadas series de época o de ficción histórica —entre algunas otras producciones animadas, videojuegos o historietas— sobre la conquista española de las así llamadas “culturas prehispánicas” constituyen igualmente manifestaciones y preocupaciones vigentes de esas conmemoraciones históricas ora festivas, ora catastróficas, a la vez que se revelan como uno de los canales de difusión o divulgación de la historia —lo quieran o no algunos académicos— de mayor impacto entre los espectadores modernos y el gran público (Rosenstone, 1995: 5).

Aunque las cuestiones teóricas e implicaciones epistemológicas y también estéticas y técnicas acerca de la representación fílmica o televisiva y la recreación histórica en el cine y la televisión mexicanas de este capítulo fundamental (y otros episodios decisivos) en la historia de México no son pocas ni mucho menos, por ejemplo, ¿puede conciliarse el rigor de la disciplina histórica con las libertades creativas del lenguaje cinematográfico y las producciones de televisión? Aquí únicamente diré que el cine documental de época y las series históricas *online* pueden convertirse en una excelente herramienta y un útil recurso didáctico para la enseñanza y el aprendizaje del conocimiento histórico. De esta suerte, las películas históricas y el género de época han demostrado en

vos quienes deciden abrazar la nueva fe, manifestando gerencia e injerencia en la pantalla por derecho propio.

¹⁷ Conferencia matutina presidencial del día 30 de septiembre de 2020 disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=aKGiLZY8UwA>.

los últimos años tener un mayor alcance y trascendencia que el de los libros de historia y sus autores o responsables (Rosenstone, 1995), y han comenzado a tomar el rol de maestro o educador del pasado humano (Solórzano, 2013), así se trate del Egipto faraónico, la Inglaterra victoriana o la América ancestral.

En esta línea de pensamiento, sería ideal que el cine y el lenguaje fílmico, la televisión y las series en *streaming* hoy en boga coadyuvasen a la exploración de nuevas vías para la reinterpretación —y revisión— de nuestra historia toda (Luna Santiago, 2019a). Las nuevas tecnologías, por ejemplo, en conjunto con las plataformas digitales empleadas en el universo audiovisual de entretenimiento contemporáneo han generado reconstrucciones nunca vistas de los paisajes y los escenarios históricos y con ello han posibilitado la recreación de los ambientes y las atmósferas del pasado para dar una idea mucho más cercana de la realidad histórica y la pluralidad cultural de los pueblos y las sociedades pretéritas. Paradójicamente, el auge del género cinematográfico de época y la popularidad de las series de época en México no han significado en muchos de los casos la superación de las narrativas tradicionales, los personajes encumbrados o menospreciados y las versiones anquilosadas en la memoria social y el imaginario colectivo de las y los mexicanos.

Como bien ha señalado Enrique Vela (2013: 8) en un estudio iconográfico y filmográfico de gran interés, a lo largo de la historia de nuestro cine mexicano de inspiración prehispánica o situado hacia los siglos de la conquista española de América, los realizadores y cineastas nacionales han plasmado lo que se sabe, o más bien lo que se cree saber —en una época y lugar dados— sobre los antiguos pueblos mesoamericanos, su historia milenaria y sus particularidades socioculturales. En este orden de ideas, hay que decir que los imaginarios, representaciones y recreaciones llevados a la pantalla expresan señales manifiestas de cómo se mira en la actualidad nuestro pasado más fundamental todavía hoy latente, y se constituyen también como indicadores de la percepción sociohistórica de los procesos, los fenó-

menos y los eventos de aquellos días en este preciso momento, a quinientos años. Los relatos fílmicos y otros lenguajes audiovisuales sobre la historia humana dicen tanto de ésta como de las circunstancias sociopolíticas, culturales y tecnológicas —históricas todas— que condicionan, auspician o condenan al olvido una u otras formas del pasado (y la memoria asociada a éste).

En nuestro país e Hispanoamérica (y el mundo interconectado de hoy en general) se vive un momento sin igual para volver la mirada a aquellos episodios decisivos y a los actores históricos —y otros sujetos sociales importantes y factores bioculturales dentro— de un drama histórico *estrenado* hace poco más de medio milenio. Es hora de volver a contar esta historia (o quizá más bien historias, en su forma plural) y traer a la memoria uno de los capítulos más trascendentales no sólo de la historia de México y el continente americano, sino de la primera edad moderna a nivel global. Nunca como ahora se había estado consumiendo —y produciendo— la cantidad de cine histórico y series de época de hoy día; es momento también de aprovechar esa coyuntura y sacar la camisa de fuerza academicista que se le ha impuesto a la historia (como disciplina) y llevar a la(s) historia(s) —como pasado común de todas y todos— más allá de sus ámbitos tradicionalmente restringidos.

Bibliografía

- AVIÑA, Rafael (2010), *Filmoteca UNAM: 50 años*, México, UNAM-Dirección de Actividades Cinematográficas-Filmoteca.
- CERVERA, César (2019), “Aciertos y errores históricos de la serie de *Hernán Cortés*: sucios, violentos y con la espada de Gandalf”, *ABC*, noviembre 29 de 2019.
- CERVERA, César, y Helena CORTÉS (2019), “La nueva edad de oro de las series históricas”, *ABC*, octubre 20 de 2019.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1987), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 7ª ed. México, Editorial del Valle de México.
- FLORESCANO, Enrique (1997), *La historia y el historiador*, México, FCE.
- GARCÍA TSAO, Leonardo (1999), “La verdadera conquista de *La otra conquista*”, *La Jornada Semanal*, recuperado

- de: <<https://www.jornada.com.mx/1999/05/23/sem-garcia220.html>> (consultada el 24 de enero de 2020).
- HERRERA ROMÁN, Fernanda (2020), “La heroína montada, *Eréndira Ikikunari*. Otra visión de la conquista”, *La Bola*, año 2, núm. 10, recuperado de: <<http://labola.com.mx/la-bola-2/la-heroína-montada-erendira-ikikunari-otra-version-de-la-conquista/>> (consultada el 24 de enero de 2020).
- KOBAYASHI, José María (2002), *La educación como conquista*, 2a. ed. México, El Colegio de México.
- LANDY, Marcia (2001), “Introduction”, en M. Landy (ed.), *The historical film. History and memory in media*, New Jersey, Rutgers University Press, pp. 1-24.
- LEVIN ROJO, Danna y Federico Navarrete (2007), “Introducción. El problema de la historiografía indígena”, en Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM-Azcapotzalco / UNAM-III, pp. 13-19.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (1999), *Mito y realidad de Zuyúá*, México, El Colegio de México / FCE.
- LUNA SANTIAGO, Germán (2019a), “*Conquistadores Adventum*, una serie excelente sobre la Conquista”, *Nexos. Cultura y vida cotidiana*, recuperado de: <<https://cultura.nexos.com.mx/?p=18860>> (consultada el 6 de abril de 2020).
- _____ (2019b), “Los indígenas ante la Conquista: la visión del documental histórico”, *Nexos. Cultura y vida cotidiana*, recuperado de: <<https://cultura.nexos.com.mx/?p=17829>> (consultada el 6 de abril de 2020).
- MARTÍNEZ, José Luis (1990), *Hernán Cortés*, 2a. ed. México, FCE / UNAM.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (2008), “Las danzas de moros y cristianos y de la conquista”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, no. 94, pp. 60-65.
- NAVARRETE, Federico (2019), “El Lienzo de Tlaxcala y la importancia de los indígenas conquistadores”, en *Congreso Internacional 1519: Contactos y conexiones*, UNAM- III, agosto 13 de 2019.
- OUDIJK, Michel R. y Matthew RESTALL (2013), *Conquista de buenas palabras y de guerra: Una visión indígena de la conquista*, México, UNAM-IFL-Seminario de Lenguas Indígenas.
- PANTOJA, Sara (2019), “La nueva serie de Grupos Salinas arrasa... pero un área natural protegida”, *Proceso*, recuperado de: <<https://www.proceso.com.mx/607955/la-nueva-serie-de-grupo-salinas-arrasa-pero-un-area-natural-protegida>> (consultada el 6 de abril de 2020).
- REYES, Aurelio de los (1986), *Filmografía del cine mudo mexicano, 1896-1920*, México, UNAM.
- _____ (1994), *Filmografía del cine mexicano, v. II: 1920-1924*, México, UNAM.
- _____ (1999), “El cine”, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México, UNAM, pp. 131-143.
- _____ (2000), *Filmografía del cine mexicano, v. III: 1924-1931*, México, UNAM.
- ROSENSTONE, Robert (1995), “The historical film as real history”, *Filmhistoria Online*, vol. 5, núm. 1, pp. 5-23.
- _____ (2001), “The historical film: Looking at the past in a postliterate age”, en M. Landy (ed.), *The Historical Film. History and Memory in Media*, New Jersey, Rutgers University Press, pp. 50-66.
- RUIZ BAÑULS, Mónica (2005), *Cortés y otros héroes de la Conquista en el teatro mexicano del siglo XIX*, recuperado de: <www.cervantesvirtual.com/obra-visor/corts-y-otros-hroes-de-la-conquista-en-el-teatro-mexicano-del-siglo-xix-0/html/> (consultada el 10 de abril de 2020).
- RUIZ DE ELVIRA, Álvaro P. (2019), “La imparable inflación de las series”, *El País*, octubre 27 de 2019.
- SOLÓRZANO, Fernanda (2013), “Cine histórico: diálogo con el pasado”, *Letras Libres*, año 15, núm. 174, pp. 24-27.
- SORLIN, Pierre (2001a), “Historians at the crossroads: Cinema, televisión... and after?”, en Graham ROBERTS y Philip M. TAYLOR, *The Historian, Television and Television History*, Luton, University of Luton Press, pp. 25-49.
- _____ (2001b), “How to look at an “historical” film?”, en M. Landy ed., *The Historical Film. History and Memory in media*, New Jersey, Rutgers University Press, pp. 25-49.
- VELA, Enrique (2013), “La arqueología y el cine mexicano”, *Arqueología Mexicana*, ed. especial núm. 49.
- VIÑAS, Moisés (1992), *Índice cronológico del cine mexicano, 1896-1992*, México, UNAM-DGAC
- WATCHEL, Nathan (1999), “El orden de la memoria”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, pp. 70-90.

Recursos audiovisuales

- AGUILAR, José Luis (dir. de arte) (2019), *Hernán* [serie, 8 ep.], recuperado de: <<https://www.primevideo.com>>.
- AMAZON PRIME VIDEO ESPAÑA (2019), *Hernán - Tráiler oficial Amazon Prime Video*, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=qRIIISIVEdc>> (consultada el 23 de julio de 2021).
- CANAL ONCE (2018a), *Malinche - Presentación (05/11/2018)*, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=gXh9WuXYA9w>> (consultada el 23 de julio de 2021).
- _____ (2018b), *Malinche (Promocional Estreno)*, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=UcVX-Hyrzt6w>>, última vista enero 24 de 2021.

CLARO VIDEO MÉXICO (2019), *Malintzin. La historia de un enigma (promocional)*, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=ooieZFbPAaI>>, última vista abril 16 de 2020.

GOBIERNO DE MÉXICO (2020), “En 2021 conmemoraremos 500 años de la caída de México Tenochtitlan y dos siglos de Independencia”, conferencia matutina presidencial, 30 de septiembre de 2020 recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=aKGiLZY8UwA&t=1266s>> (consultada el 24 de enero de 2021).

GONZÁLEZ, Carlos E., José Manuel RAMOS y Fernando SÁYAGO (dirs.) (1917), *Tepeyac*, recuperado de: <<https://www.filmoteca.unam.mx/cine-en-linea/cine-silente/tepeyac/>> (consultada el 23 de julio de 2021).

GONZÁLEZ SITGES, Fernando (dir.) (2013), *Entre dos mundos. La historia de Gonzalo Guerrero*, TV UNAM-Difusión

Cultural UNAM / Programa Ibermedia / Diputación de Huelva, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=LW6HiIyeRFM>> (consultada el 23 de julio de 2021).

_____ (2016), *Hernán Cortés. Un hombre entre Dios y el Diablo*, TV UNAM / Fundación Miguel Alemán / SPR México / Fundación UNAM / Canal 44 UDG, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=23qjs-N1xFIU>> (consultada el 23 de julio de 2021).

_____ (2018), *Malintzin. La historia de un enigma*, TV UNAM / Fundación Miguel Alemán / SPR México / UNAM / ClaroVideo, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=S2P58qu_pZo> (consultada el 23 de julio de 2021).

TÁVIRA, Julián de, Julia RIVERO e Israel PASCO (2018), *Malinche* [serie, 5 ep.] México, Canal Once / Bravo Films.

Pedro Rafael Mena*

Resumen: El siguiente artículo analiza iconográficamente el contenido del Lienzo de Analco, un manuscrito histórico-cartográfico producido por los aliados indígenas de los conquistadores de la sierra Norte de Oaxaca. Narra la historia multifacética de la conquista de la sierra durante un trascurso de al menos cinco décadas, partiendo de la entrada dual de Figueroa y Barrios, en 1526. Ilustra un panorama detallado de las condiciones históricas y sociales de la región, sirviendo de documento unificador y mérito de servicio para los indígenas que, de otro modo, se encontraron privados de derechos y enajenados por la autoridad colonial.

Palabras clave: conquista, Oaxaca, lienzo, Analco, guerra, nahuas, zapotecos, mixes.

Abstract: This article provides an iconographical analysis of the Lienzo de Analco, a historical-cartographical manuscript produced by the indigenous allies of the conquistadors of the Sierra Norte of Oaxaca. It tells the multifaceted history of the conquest of the sierra during the course of at least five decades, starting with the dual entry of Figueroa and Barrios in 1526. Painting a detailed overview of the historical and social conditions of the region, it serves as a unifying document and merit of service to the indigenous allies who, otherwise, found themselves disenfranchised and alienated by the colonial authority.

Keywords: conquest, Oaxaca, canvas, Analco, war, Nahuas, Zapotecs, Mixes.

Una cacofonía de violencia: estudio iconográfico del Lienzo de Analco

A Cacophony of Violence: Iconographic Study of the *Lienzo de Analco*

f

ue en el año 1521, posterior a la caída de la gran capital mesoamericana de México-Tenochtitlan, cuando la intrusión del conquistador europeo y su aliado mesoamericano se hizo sentir por primera vez en las elevadas y boscosas montañas de la sierra Norte de Oaxaca. Esa expedición inicial, liderada por el capitán Gonzalo de Sandoval, vaticinó la forma caótica en las que se llevarían a cabo campañas militares en la región durante los próximos 100 años, observándose un legado de fracasos, frustración, violencia y resistencia, que fue registrado en crónicas virreinales, material arqueológico y documentación pictográfica. De aquellos manuscritos pictóricos destacaría uno más que cualquier otro por la manera de plasmar las cruentas realidades de la colonización del territorio. El documento, ilustrado por los aliados indígenas de la sierra Norte, es conocido actualmente como el *Lienzo de Analco* (figura 1).

Contexto histórico

La sierra Norte de Oaxaca no fue ninguna extraña a conflictos militares e invasiones por parte de potencias extranjeras, habiendo sido un campo de batalla constante entre los habitantes mixes, chinantecos y zoques, así como los zapotecos, quienes se adentraron en el territorio casi un milenio antes de la llegada europea al continente. Inicialmente, estos últimos penetraron el territorio bajo el proyecto expansivo de Dani Baán,¹ colonizando áreas conquistadas con el propósito de establecer una ruta comercial directa con la costa del golfo (Mena, 2019: 34). La expansión zapoteca continuaría aun siglos después del colapso de la Ciudad-estado,

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 25.09.2020

* Licenciado en Arqueología por la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Correo electrónico: <rafaelmena432@gmail.com>.

¹ Nombre zapoteco utilizado para denominar a la ciudad de Monte Albán.

esta vez guiada por los colonos zapotecos (fragmentados sociolingüísticamente después del colapso) y sus aliados mixteco-zapotecos del valle central, quienes buscaron dividir el frente unido que presentaban los mixes, chontales y zoques alrededor de la sierra y el istmo de Tehuantepec (figura 2).

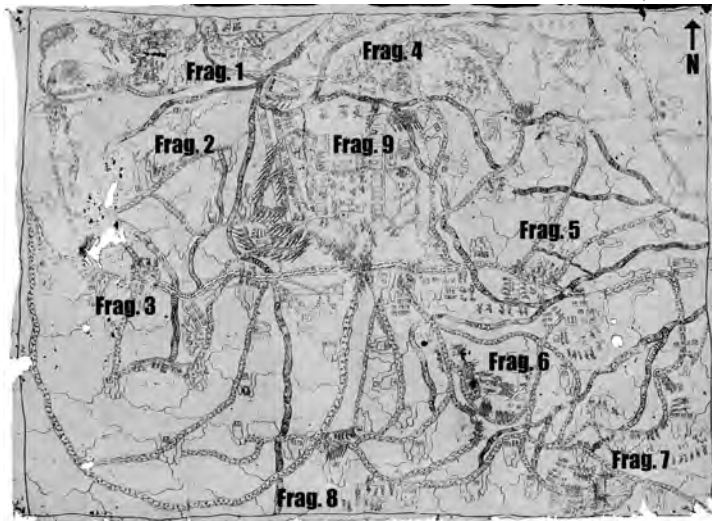


Figura 1. El Lienzo de Analco. Los números sobrepuesto señalan la ubicación de los fragmentos referenciados dentro del presente artículo. Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura-INAH, México; recuperado de: <https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/codice%3A601>.



Figura 2. Límites etnolingüísticos aproximados de la alcaldía mayor de Villa Alta. Fuente: imagen ilustrada por Pedro Rafael Mena, 2019.

A pesar de algunas intrusiones tentativas del Excan Tlatoloyan¹ durante el mandato de Motecuhzoma Ilhuicamina, no fue hasta 1493 que comenzó

¹ Triple Alianza en náhuatl.

una ofensiva seria contra el área serrana. La primera avanzada fue liderada por el emperador Ahuizotl, quien fue derrotado en Tiltepec de los mixes (actualmente Santa María Tiltepec)² y la segunda por su sucesor Motecuhzoma Xocoyotzin, quien emprendió dos incursiones hacia la sierra Norte, una para pacificar el asentamiento rebelde de Jaltepec, y la segunda como respuesta al asesinato de mercaderes mexicas por parte de Totontepec y Quetzaltepec. Esa última acción culminaría con el asedio y saqueo de las ciudades agraviadas (Durán, 1867: 446; Tezozomoc, 1598: Cap. 92-93). A pesar de ello, la región se mantendría relativamente distante de la esfera de influencia mexica.

La primera interacción registrada entre los españoles y la sierra Norte ocurrió en 1519, cuando un soldado por el nombre de Hernando Barrientos se integró entre los chinantecos de Yolóx y Maninaltepec, logrando capitanear un contingente de sus fuerzas para guerrear contra la guarnición mexica de Tuxtepec (Cortés, 2013: 286-287); sin embargo, como ya se ha mencionado, la primera incursión española hacia la sierra comenzó poco después de la caída de México-Tenochtitlan, en 1521, cuando se encargó al capitán Gonzalo de Sandoval que terminara de someter a Tuxtepec y pacificara los señoríos circundantes.

Al mando de 200 soldados europeos, 35 caballos y un número no definido, pero seguramente grande de aliados nahuas, De Sandoval mandó a llamar a los señores de aquellos pueblos para someterse al vasallaje. Varios rehusaron a presentarse, lo que fue suficiente justificación para enviar la mitad de sus fuerzas al mando del ca-

² La ubicación y la fecha de esta derrota no son del todo claras; diversas fuentes colocan la batalla en 1479, 1493, y 1495, mientras que la ubicación del asentamiento en cuestión no es especificada. Sin embargo, pese a la existencia de al menos 3 Tiltepec en el registro histórico del área de Oaxaca (dos de ellas en la sierra Norte), me parece que el contexto rodeando el acontecimiento en las fuentes, sugiere la ubicación de Santa María Tiltepec o “Tiltepec de los Mixes” (*Códice Chimalpopoca*, 1975: 54; De Alva, 1985: LXIII; Van Hóvell tot Westerflieer, 2007: 335; Mena, 2019: 41).

pitán Briones, quien se encontró incapaz de navegar el territorio escarpado, el clima y las tácticas guerrilleras de las fuerzas zapotecas. Después de dos intentos, fue derrotado rotundamente en Tiltepec de los zapotecos (Díaz del Castillo, 1998: CLX).³

La segunda entrada española se suscitó, de manera sucesiva, en 1523 y 1524, bajo el mando del capitán Rodrigo Rangel, fallando en ambos intentos. El primer fracaso ocurrió por la temporada de lluvias que azotó la región, y el segundo, debido a su incapacidad para poder navegar el territorio escarpado y la amenaza de emboscadas zapotecas (Díaz del Castillo, 1998: CLXIX; Cortés, 2013: 318).

La tercera y cuarta incursión ocurrieron casi simultáneamente, en 1526, bajo los mandatos de Marcos de Aguilar y Alonso de Estrada. El primero mandó al capitán Alonso de Herrera en compañía de 30 soldados. Poco después, Estrada ordenó una entrada doble liderada por los capitanes Luis de Barrios y Diego de Figueroa, atacando la sierra desde el norte por medio de Tuxtepec y desde el suroeste, por el valle central de Oaxaca, respectivamente. Lo que hizo Alonso de Herrera en su estancia es desconocido, más allá de apuñalar al conquistador Diego de Figueroa durante una pugna por el mando.

Luis de Barrios fue derrotado y muerto en Tiltepec, mismo lugar que había visto fracasar a Briones previamente. Por su parte, Figueroa consiguió un éxito limitado, sometiendo algunos poblados pertenecientes a los zapotecos nextizos y mixes en el suroeste y estableciendo la guarnición militar de San Ildefonso Villa Alta, en territorios pertenecientes a Totontepec. En 1527, Figueroa fue reemplazado como teniente gobernador de Villa Alta por Gaspar Pacheco, quien movió el asentamiento a su actual ubicación y expandió el número de poblados sujetos por medio de la conquista y la pacificación (Chance, 1989: 17).

La quinta incursión se conformó por repetidas penetraciones a la sierra mixe con el propósito de pacificar la región; fueron lideradas por el capitán Luis

Marín, a su llegada de la campaña de Honduras, en 1526. Cortés afirmaría que mandó otras dos entradas a la sierra desde diferentes direcciones, pero no está claro cómo ocurrieron.⁴

La posterior historia de Villa Alta se encontró plagada de corrupción, violencia innecesaria y despotismo por parte de los gobernantes y cabildos encargados de su administración. Individuos como Luis de Berrio (1529 a 1531)⁵ y Francisco López Tenorio (1535-1537) ejemplificaron este mal manejo durante sus tenencias: indígenas encomendados sufrieron explotación continua y castigos por supuestos actos de rebeldía; caciques y principales fueron asesinados por medio de la horca, la hoguera o el aperreamiento, y pueblos independientes o incluso subordinados a la autoridad novohispana recibieron ataques indiscriminados, sin provocación alguna y con el afán de acelerar la conquista total de la sierra y la adquisición de esclavos.

Tan abismal fue la administración de la provincia que la región se vio sujeta a sublevaciones menores de constancia casi anual durante el resto del siglo XVI, culminando en revueltas de mayor envergadura (Chance, 1989: 18, 22-23; König, 2010: 56), como la rebelión en San Miguel Tiltepec, en 1531; la rebelión general de 1550, que acabó con el saqueo de Villa Alta, y la rebelión Mixe de 1570, dirigida tanto en contra de los invasores, como sus enemigos zapotecos ancestrales.

Durante este proceso, los aliados indígenas⁶ fueron una herramienta indispensable en la paci-

⁴ Debido a los conflictos entre Cortés y Estrada, no queda claro a qué se está refiriendo Cortés, pues es a Figueroa a quien se le adjudica la pacificación de la provincia de Jaltepec (Velasco Bayón, 1969: 123). Por su parte, Castillo hace mención de haber ido a someter el área mixe en tres ocasiones separadas, insinuando que todas fueron lideradas por Marín (Díaz del Castillo, 1998: 519, 595)

⁵ No confundirse con Luis de Barrios, el conquistador muerto en la batalla de San Miguel Tiltepec.

⁶ El lugar de origen de los aliados es incierto; en el registro se les refiere múltiples veces como “indios mexicanos” (AGN, indios, 917), entendiéndose indígenas de habla náhuatl, pero ocasionalmente hay referencias a soldados provenientes de otras regiones, como el istmo de Tehuantepec. Para el siglo XVIII, ya algunos reclamaban una herencia tlaxcalteca, pero la veracidad

³ Actualmente conocido como San Miguel Tiltepec, ubicado a casi 64 km de Tuxtepec.

ficación y el mantenimiento de la presencia novohispana en la sierra. Acompañando a los españoles bajo el estatus de indios naboría,⁷ formaron parte de la creación de Villa Alta y fueron un segmento sustancial de su población hasta 1550-52, cuando solicitaron la formación de un poblado segregado, con sus propios alcaldes, alguaciles, regidores y mayordomos, a raíz de la explotación de sus labores por parte de los vecinos españoles. Esta tierra les fue concedida, inicialmente bajo el nombre de “Nuestra Señora de la Concepción”, para pasar a conocerse como Papalotipac y, más adelante, como Analco (AGN, indios: 743, 199, 121; Chance, 1989: 34). Pese a esto, la explotación continuaría, así como la necesidad de su presencia en todos los aspectos de la administración y manutención de la provincia, necesitando así el reclamo constante a las autoridades coloniales y la producción de varios documentos, escritos y pictográficos, para hacer valer sus derechos y privilegios.

Descripción y características del Lienzo de Analco

El Lienzo de Analco fue elaborado en algún momento entre los años 1550 y 1570 por aliados indígenas de los conquistadores, predominantemente nahuas, cuyos *altepeme* de origen son actualmente desconocidos. El documento en concreto fue ubicado dentro del barrio de Analco (de ahí el nombre), en el municipio de San Ildefonso Villa Alta, Oaxaca; mide 2.45m de largo por 1.80m de ancho y está hecho con dos paneles de algodón de igual tamaño (König, 2010: 91). Originalmente estaba acompañado de seis legajos, cinco en español y uno en náhuatl, pero ac-

de estos reclamos es insegura (Yannakakis, 2011: 655). Lo que es probable es que al menos la mayoría de los aliados fuera de etnia nahua.

⁷ El término *naboría* refiere a la condición de servidumbre de los indígenas al servicio de la Corona. Aunque la definición exacta varía según el contexto, hace una clara distinción con aquellos indígenas que comparten un estatus equitativo con los españoles como aliados.

tualmente el legajo náhuatl se encuentra desaparecido (Güereca Durán, 2020: 26-27).

Por el contenido del lienzo, pertenece a la categoría de manuscritos pictóricos denominados por Glass como “histórico-cartográficos” (Glass, 1975: 28-38), tratándose temáticas historiográficas presentadas dentro de un formato geográfico. Una categorización adicional es la de *manuscritos pictográficos de conquista*, así denominado por Asselbergs (2004: 256); como su nombre lo indica, abordan directamente materias referentes a la conquista militar y enfrentamientos bélicos.

El documento se muestra tapizado de ilustraciones de ríos, caminos y montañas sobre las cuales se encuentran numerosos asentamientos, representados como conglomeraciones de una o varias casas habitacionales o glifos toponímicos, girando en torno a Villa Alta, ubicada en el centro noroeste del documento. Cruzando este paisaje se encuentran varias escenas compuestas por cientos de personajes, principalmente de carácter militar, pero también civiles y sacerdotes, interactuando en todo tipo de escenarios (figura 1).

El lienzo presenta numerosas particularidades. En primera instancia carece de un punto de origen para la alianza indígena-hispana, así como un sentido de direccionalidad o secuencialidad narrativa que permita darle un orden de lectura al contenido, más allá de una orientación cardinal basada en la ubicación de Villa Alta (Asselbergs, 2004: 255; Yannakakis, 2011: 660, 663). Los caminos presentan huellas que van en ambas direcciones, y carece de glosas o elementos que permitan identificar y nombrar individuos específicos del documento, obscureciendo aún más su lectura. Una cualidad interesante es la sobreposición de los individuos, particularmente los soldados y guerreros, para dar la ilusión de una gran cantidad de tropas.

El lienzo se abordó académicamente por primera vez en 1945, por el arqueólogo danés Frans Blom (1945: 125-136), quien daría una propuesta superficial del posible contenido del documento, siendo una de las propuestas la guerra mixe-zapoteca previo a la fundación de Villa Alta. John B. Glass (1975:

116-117) colocó el documento y otros más dentro de su catálogo de manuscritos pictográficos indígenas. A partir de ahí no fue analizado hasta 1993 por Viola König (2000: 91-105), en su compendio de documentos pictóricos de la sierra Norte de Oaxaca, donde constan un breve análisis descriptivo y las primeras fotos públicas del mismo.

La siguiente autora en abordar el documento sería Florine Asselbergs (2004: 238-249), utilizándolo como ejemplo comparativo de su análisis iconográfico del *Lienzo de Quauhquechollan*, otro manuscrito centrado en la Conquista. Posteriormente Yanna Yannakakis (2011: 653-682) sería la primera en ofrecer un análisis narrativo del lienzo, planteando al documento como una especie de mérito de servicios en el cual los aliados indígenas intentan remediar el conflicto de naboría/aliado; así como una propuesta de la ubicación de Totontepec y Tiltepec. Por su parte, Raquel Güereca Durán ha ofrecido un avance de un segundo análisis, esta vez de carácter iconográfico (2018; 2020: 17-31), otorgando propuestas para la ubicación de algunos asentamientos tales como Totontepec, Yatee y Chichicaxtepec.

Por último, en 2019 se llevó a cabo un estudio iconográfico intensivo del manuscrito para la tesis de licenciatura “El *Lienzo de Analco*: interpretación iconográfica de un lienzo perteneciente a los indígenas conquistadores de la sierra Norte de Oaxaca” (Mena, 2019) cuyos resultados se ofrecen a continuación.

Análisis iconográfico

El método de análisis iconográfico utilizado para el estudio e interpretación del *Lienzo de Analco* fue el propuesto por Jesús Javier Bonilla Palmeros en su tesis doctoral “Tlatlatlauhtiloni Amoxtli. El libro de las Oraciones” (2011), el cual consiste en tres niveles de análisis generales: la unidad gráfica mínima, el compuesto glífico y el complejo glífico. Éste fue adecuado a las especificidades del documento, particularmente la alta concentración de elementos iconográficos repetidos y el aglutinamiento de éstos en unidades distintivas.

Nivel 1. Unidades gráficas mínimas

En el primer nivel de análisis se separó el contenido del documento en unidades gráficas mínimas con el propósito de identificar la estructura de los elementos iconográficos a partir de su orden de distribución. Típicamente se codifica cada elemento con una letra y número para un análisis comparativo individual, pero como se mencionó anteriormente, fue necesario acoplar la metodología a las particularidades mencionadas del documento. Por lo tanto, se consideró que una unidad mínima sería compuesta por un elemento o una conglomeración de elementos asociados (un escuadrón de soldados, un conjunto de casas, etcétera). Por facilidad de análisis fueron clasificados dentro de categorías concretas de acuerdo con las temáticas que correspondiesen (conquistadores españoles, conquistadores indígenas, no combatientes, civiles, sacerdotes, arquitectura mesoamericana, entre otros), y las variables que los componen, fueron analizadas en subcategorías (cascos, espadas, puertas, armadura, entre otros; figura 3).



Figura 3. Ejemplo simplificado de unidad gráfica mínima utilizada para el análisis del *Lienzo de Analco*. Fuente: Imágenes tomadas del lienzo y montadas por Pedro Rafael Mena, 2020.

Con este análisis inicial, además de permitir la organización de elementos iconográficos a un nivel

macro y dar paso al siguiente nivel, se propició la identificación de datos de importancia multidisciplinaria, al contrastar las ilustraciones con una gran multitud de fuentes pictográficas, históricas, geográficas y arqueológicas, las cuales pintaron un panorama más completo de la condición histórico-social de la sierra Norte durante el periodo ilustrado. Se reveló entonces un alto nivel de detalle respecto de los atributos físicos y culturales de los actores y escenarios (tanto arquitectónicos como geográficos) del documento en cuestión.

La temática del lienzo es primordialmente militar, y destaca con lujo de detalle la parafernalia de los combatientes, lo que permitió identificar *grosso modo* a los partícipes del documento, ello con base en el conjunto de elementos históricos que llevan consigo. Los soldados españoles son ilustrados con barba, zapatos y calzas, así como tres tipos de prenda defensiva: armaduras de placas de acero, jubones e *ichcahuipilli*, el último representándose extraordinariamente poco en la plástica colonial pese a la documentada frecuencia de su uso entre las huestes hispanas durante la Conquista. Se ilustran también espadas, escudos, escopetas, ballestas y cañones.

Los aliados indígenas se distinguen visualmente por su cabello y el uso uniforme de escudos, *ichcahuipilli*, *cactli* y *maxtlatl*. De las armas, portan *macuahuitl* y espadas europeas en proporciones similares, y en menor porcentaje arcos y *tepoztopilli*.

Por su parte, las fuerzas mixe/zapotecas⁸ son ilustrados distintiva y uniformemente, con el cabello largo y suelto, vestidos únicamente con taparrabos, armados con picas y muy ocasionalmente, escudos. Las picas destacan por ser la única representación fiel del arma descrita por los españoles en sus campañas en la sierra Norte de Oaxaca (figura 4),⁹ así

⁸ A pesar de la falta de indicadores iconográficos, la geografía representada en el documento permite inferir la identidad etnolingüística de los nativos serranos a partir de ubicación espacial en el lienzo, siendo primordialmente mixes y zapotecos de las tres variedades lingüísticas (Figura 2, 6 y 16).

⁹ Otras ilustraciones de esta arma son representadas en documentos de la sierra tales como los lienzos de San Juan Tabaá, San Juan Chicomezúchil y San Lucas Yatao, pero a usanza eu-

como en Chinantla, el istmo de Tehuantepec y las tierras altas guatemaltecas (Heath, 2009: 56-58, 62).



Figura 4. Guerreros mixe-zapotecos basados en los lienzos de Analco y de San Juan Tabaá, así como descripciones de Díaz del Castillo. Fuente: ilustración de Pedro Rafael Mena, 2019.

Las tres “facciones” presentan variabilidad aun dentro de la parafernalia descrita, infiriendo rango, posibilidades financieras de las tropas e incluso fuer-

ropea, es decir, con una única punta de metal hacia el final de la pica.

zas específicas o expediciones a las que una u otra tropa posiblemente hayan pertenecido. Aunque existen omisiones intencionales de información y parcialidades por parte del artista,¹⁰ el nivel de detalle al que se sometió el autor no es menos apreciable.

La vida civil y el día a día de la sierra son también notables en el documento, por ejemplo, se hace una distinción entre unidades habitacionales de carácter español y mesoamericano con base en la morfología de las puertas y techos, de lo cual se deduce la existencia de poblaciones de alguna forma autónomas o independientes, en contraposición a otras comunidades que han sido reducidas y congregadas por autoridades novohispanas. Las unidades habitacionales aparecen de manera solitaria o en agrupaciones explícitas, infiriendo asentamientos de mayor o menor envergadura.

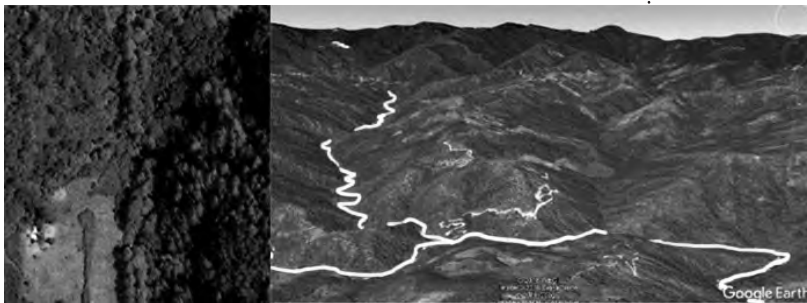


Figura 5. Izquierda: Copas de árboles ribereños delimitando cauce de río. Derecha: Relieve tridimensional de la sierra. Fuente: imágenes obtenidas mediante el programa Google Earth, montadas por Pedro Rafael Mena, 2019.

En cuanto a la estructura del documento, si bien algunos elementos remitentes a la narrativa histórica sirvieron para la identificación de eventos o ubicaciones por sí solos; al carecer de alguna evidencia concreta de secuencialidad o direccionalidad, quizás es obvia la necesidad de referir al carácter cartográfico del lienzo, colocando los elementos históricos en un espacio geográfico. De estos espacios, son los ríos los que presentaron la suficiente unicidad ilustrativa

¹⁰ Los guerreros nativos son ilustrados carentes de armadura. Si bien pudo ser cierto para la mayoría de las tropas serranas, se sabe, por fuentes escritas y documentos pictóricos como el lienzo de San Juan Tabaá, que los ejércitos de la sierra también llegaron a usar grandes armaduras coloridas y pintura corporal.

que permite formar un paralelo útil con los accidentes geográficos de la actualidad.

Para la identificación de los ríos se utilizó el programa informático de imagen satelital Google Earth, así como las herramientas que están presentes para el mapeo y delineamiento de asentamientos, rutas, accidentes geográficos y demás puntos de interés (Mena, 2019: 209-210). Se trazaron sistemáticamente las cuencas, ríos y afluentes principales del territorio de la sierra Norte de Oaxaca, que corresponden al área delimitada por el lienzo (el perímetro circundante al asentamiento de Villa Alta) y se les otorgó sus nombres contemporáneos. Esto sirvió en los niveles de análisis posteriores para dar un sentido de ubicación espacial dentro del lienzo, donde las unidades gráficas mínimas, como los asentamientos y ejércitos (entre otros), pudieran ubicarse en un contexto geográfico y compararse analíticamente con otra documentación histórica.

El primer paso fue la identificación de ríos y desembocaduras visibles, una porción de los cuales ya se encontraban trazados en mapas hidrológicos oaxaqueños. Sin embargo, la naturaleza ecológica de la región no siempre permite la observación directa o continua de cuerpos de agua de menor envergadura; para esto, se siguieron marcadores geográficos a partir del nacimiento de afluentes para detectar la ubicación de los mismos, copas de árboles ribereños (los cuales frecuentemente forman tiras paralelas que se distinguen verticalmente del resto de la vegetación serrana), así como la aparición ocasional de destellos (los cuales siguieron ríos, revelados por el reflejo del sol sobre el agua) y segmentos de ríos o afluentes que sobresalen entre el dosel forestal de la sierra. Así, se siguió la ruta natural más probable del afluente, respaldado por relieves tridimensionales obtenidos mediante Google Earth (figura 5). Al final, los ríos identificados en el lienzo fueron los Caxonos, Lalana/Montenegro, Colorado y Puxmetacán, así como sus numerosos afluentes (figura 6).

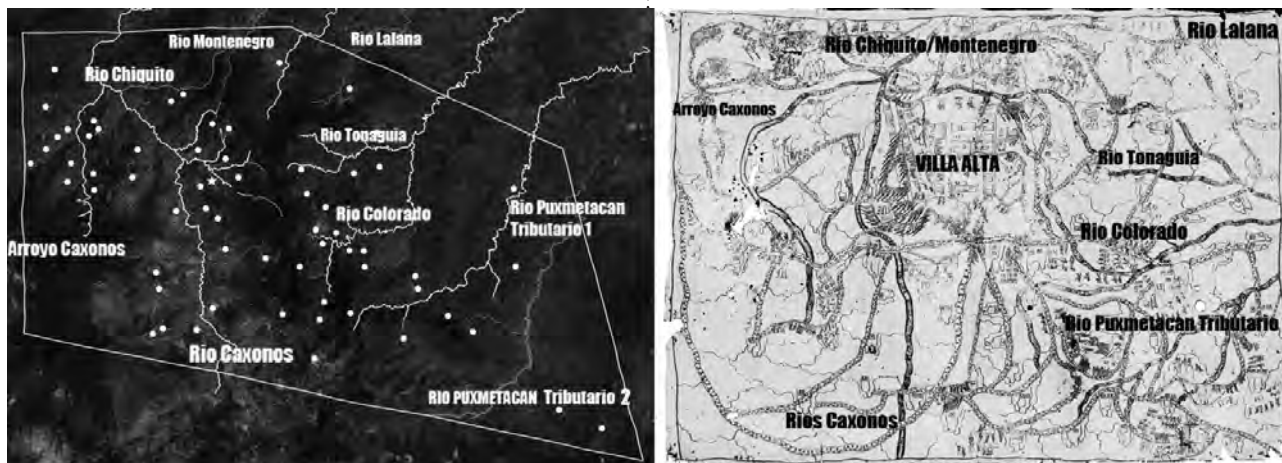


Figura 6. Mapa de la Sierra Norte y el lienzo con ríos principales trazados en Google Earth. Pedro Rafael Mena.

Un problema notable de esta técnica es la presunción de que los ríos siguen el mismo cauce después de 500 años de flujo. Sin embargo, hay suficiente razón para pensar que aun tal brecha temporal no es suficiente para provocar cambios significativos en la dirección de los cuerpos de agua, asentados ya en los valles de la serranía. De acuerdo con Bierman (2004), incluso contabilizando cambios climatológicos dramáticos, los ríos pueden cortar a través de la roca hasta un metro por cada mil años, rápido en tiempos geológicos, pero poco significativo en el contexto temporal que se trabaja. Más probable es la desaparición y nacimiento de ríos por secamiento, lo cual no presenta una gran problemática con respecto a los ríos principales que marcan el lienzo.

Nivel 2. Compuestos glíficos

Con un espacio geográfico bien delimitado en el cual colocar los contenidos del lienzo se procedió al segundo nivel de análisis, donde se conjugaron las unidades mínimas basadas en la interacción de las unas con las otras, para proporcionar un significado literal o simbólico a estas interacciones. Formulándolo de otra manera, si en el nivel previo se analizaron a los actores y escenarios de una obra, en este nivel se analizaron las escenas y sus significados individuales.

Debido a la falta de una secuencia obvia en el documento, se usaron las divisiones naturales ilustradas para proveer un orden de lectura y poder comenzar la búsqueda de los compuestos. Se utilizaron los ríos principales que segmentan el documento para definir tres secciones: El occidente del río Caxonos, el norte y el sur del río Colorado, así como un segmento compuesto por el propio asentamiento de Villa Alta y su perímetro inmediato.

Se comenzó la lectura del documento en el lado occidental del río Caxonos, donde se identificaron los asentamientos de San Miguel Tiltepec, Yagavila y Yetzelalag. El primero de estos se ubica en el noreste y está definido como uno de los *altépetl*¹¹ más prominentes del lienzo (Figura 7). Fue correctamente identificado por Yannakakis (2011: 672) observando elementos destacables del glifo¹² y su ubicación, así como la de los demás poblados, es corroborada con base a su ubicación geográfica respecto a los otros asentamientos y la morfología del río aledaño. Se considera que ilustra uno de tres momentos particulares de la historia de Tiltepec: la entrada por parte del capitán Luis de Barrios en 1526, el ataque de Luis de Berrio o la rebelión que encabezó el poblado en 1531.

¹¹ Término de origen náhuatl utilizado académicamente para referirse a una entidad étnica, política y territorial mesoamericana.

¹² Tiltepec se traduce en español como: “Cerro Tiznado/Cerro Negro” (Oudijk, 2000: 214).

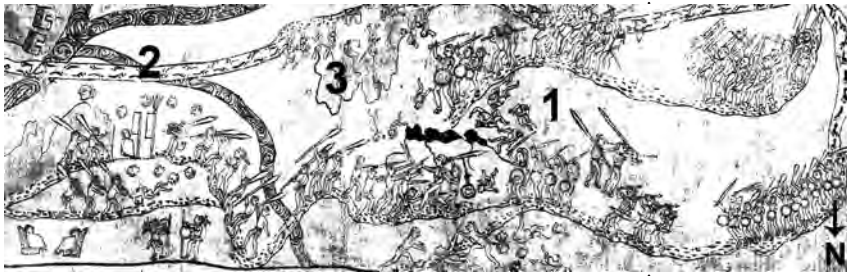


Figura 7. Fragmento 1 del *Lienzo de Analco*. (1) Tiltepec, (2) Yetzelalag y (3) Yagavila.

La escena muestra el arribo de dos escuadrones novohispanos liderados por un capitán español y otro indígena, distinguidos visualmente por su escudo decorado con media luna y un casco de jaguar, respectivamente. Siguiendo la dirección de la hueste, es derrotada por tropas zapotecas y el capitán español (quien entendemos como Luis de Barrios) es muerto en combate. Concretamente, es sacrificado en el campo de batalla, ilustrándose una cavidad distintiva en el pecho del cadáver, mientras que otros siete soldados son decapitados y figuran directamente en el norte, corroborando la cantidad de muertos descritos por Díaz del Castillo (1998: cap. CXCIV). El capitán indígena es tomado prisionero y llevado a Yetzelalag, un sitio de aparente importancia religiosa; el dato es inferido por la presencia de nobles y una gran cantidad de cabezas decapitadas, colocadas de manera deliberada, en la que posiblemente se incluye la de Barrios (colocada en la cima del pico más alto).¹³ Se presume que el capitán es entonces sacrificado y decapitado, mientras que el evento se observa desde el norte por lo que se presume son espías o exploradores nahuas.

Por otra parte, se aprecia desde el sur a dos escuadrones españoles, adelantados por una pequeña fuerza de aliados indígenas, cautivos zapotecos y numerosos muertos. Si bien se podría inferir que son parte de la escena descrita en el párrafo anterior, carecen de conexión visual inmediata con los eventos transcurridos dentro de Tiltepec, aparentando más bien una fuerza

punitiva. Sin embargo, los siguientes enfrentamientos se registraron en la población hasta 1531, cuando Luis de Berrio la ataca sin provocación (Chance, 1989: 18). Es posible que esta acción haya llevado a la rebelión de ese mismo año, evento que acabó con la muerte de seis españoles y fuertes represalias (Gay, 1881: 321-

322). Aunque cualquiera de estos escenarios es plausible, es la entrada inicial de Luis de Barrios la que se prioriza narrativamente. De esta manera se observó el primer compuesto glífico.

Hacia el sur se aprecian los asentamientos de Yagavila, Lachichina, Cuescomaltepec, Ototitlan/Xaca, Talea, Yagallo, Zoogochi, Yazelo, Yagila y Yaneri (figura 8). Pese a la presencia generalizada de tropas novohispanas patrullando el territorio, destacan los primeros dos poblados por los agravios cometidos dentro de él.¹⁴ En Yagavila se observa el aperreamiento de un individuo nativo, que corresponde con al menos dos momentos históricos en los que se sometió a un principal del poblado a dicho castigo, por Luis de Berrio y López Tenorio, entre 1530 y 1537 (1989: 18-20; Mena, 2019: 237-239).

Fuera de Yagavila, al resto de los asentamientos no se les puede adjudicar un contexto histórico tan específico. Es posible que se remitan también a las campañas de terror de Luis de Berrio, o que se les asocie con las campañas de conquista lideradas por Diego de Figueroa, puesto que ambos personajes fueron activos en esta zona entre 1526 y 1531, Cuescomaltepec en particular. Puesto a la prominencia de la figura de Figueroa, más al sur, es posible que sea el segundo. Siguiendo su ruta se observan numerosos sitios cuyas identidades son corroboradas por su importancia iconográfica e histórica, y por su presencia en datos de encomienda, tales como Ixcuinteppec/Tanetze, Tabaá, Yachas, Juquila Vijanos o el contraste

¹³ Aunque es posible que esta escena se refiera a un topónimo en vez de una interpretación literal, no hay referente lingüístico en la región que aluda a tal locativo. Añadido a esto, el contexto ritual de la escena y el perfil europeo de la cabeza sugieren que esto es representativo de un evento histórico.

¹⁴ Esas tropas probablemente perteneciesen a Diego de Figueroa, pues se registra haber dividido al menos la mitad de tales asentamientos entre él y sus allegados para sus encomiendas personales en 1527 (Chance, 1989: 23).

de sus actuales posiciones geográficas como Tepanzacolco, Cacalotepec y Yotao (figura 9).

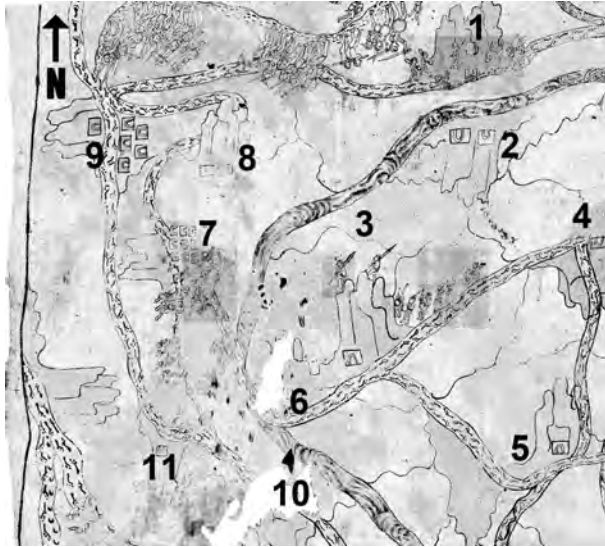


Figura 8. Fragmento 2 del *Lienzo de Analco*. (1) Yagavila, (2) Lachichina, (3) Cuescomaltepec, (4) Ototitlan/Xaca, (5) Talea, (6) Yagallo, (7) Zoogochi, (8) Yazelo, (9) Yagila y (10) Yaneri y (11) desconocido.

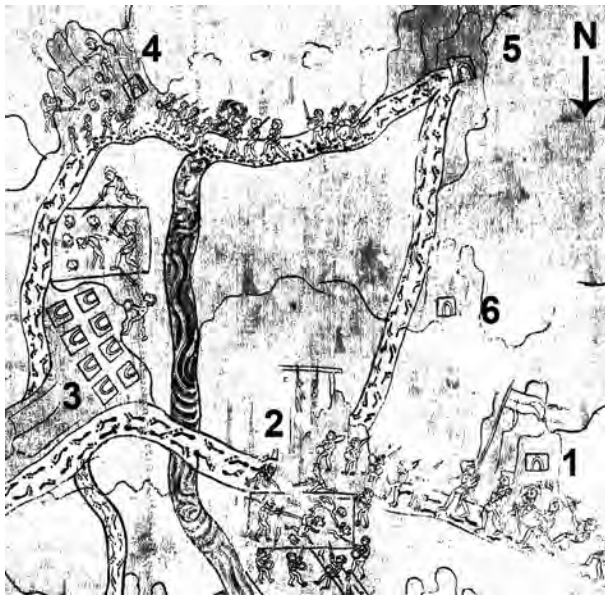


Figura 9. Fragmento 2 del *Lienzo de Analco*. (1) Tepanzacolco, (2) Cacalotepec, (3) Ixcuintepec, (4) Juquila Vijanos, (5) Yotao y (6) desconocido.

En primera instancia, el lienzo rinde crédito a Figueroa como el primer conquistador exitoso de la sierra Norte, siendo sus huestes las únicas en portar

un estandarte, y corroborando con la presencia de sus tropas los asentamientos en sus encomiendas (Mena, 2019: 240-244). Sin embargo, también muestra instancias menos gloriosas de la campaña, descritas por el propio Bernal Díaz del Castillo (1998: CXCIV) y Juan García de Veas (AGI, Justicia, leg. 191: núm. 2; Van Hóvell tot Westerflie, 2007: 359), quienes disminuyen los logros de Figueroa y puntualizan actos de agravio contra las poblaciones zapotecas y mixes. De éstos, destacan el ataque a poblaciones pacíficas y el saqueo de tumbas, probablemente representados en el documento por tropas novohispanas destazando cadáveres, algunos en espacios cuadriculares delimitados (Mena, 2019: 241).¹⁵ El resto de esta sección corresponde al territorio de los zapotecos caxonos, identificándose Zoogocho, Zochila, San Mateo y San Pedro Cajonos. Sin embargo, parece carecer de relevancia narrativa en cuanto a la preocupación principal de los autores del documento, jugando un rol periférico en el compuesto.

El segundo segmento del lienzo analizado es el norte del río Colorado. En él se aprecia un tercer compuesto glífico centrado en las campañas de pacificación de Gaspar Pacheco o Luis de Berrio, y en él son identificables los poblados de Temaxcalapa, Yalahui, Tetze, Tagui, Petlapa y Teotalcingo (figura 10). El carácter distintivamente mesoamericano en la arquitectura de los primeros dos asentamientos es notable, pues en ellos también se muestran el cautiverio, ejecución y descuartizamiento de un par de cautivos. No es casualidad que esta región actualmente sea asociada con vestigios arqueológicos de características defensivas, y que se hayan encontrado en lo que Pérez García define como la línea de conflicto entre los zapotecos y los mixes (Chance, 1989: 73).

¹⁵ De Veas enlista “escaramuzas macabras” entre las afrentas que hace Figueroa en los territorios zapotecos y mixes, lo cual bastaría para explicar algunas de las escenas descritas en el lienzo; sin embargo, los “cuadrángulos” en las que destacan a algunas de las víctimas desarmadas son difíciles de explicar. Una posibilidad es que representen la profanación de tumbas o espacios sagrados específicos. Explicaciones alternativas pudiesen ser ejecuciones públicas o fosas comunes. De una manera u otra, lo que queda claro es la violencia a la que se encontraban sujetos los nativos de la región frente a la intrusión hispana.



Figura 10. Fragmento 3 del Lienzo de Analco. (1) Temaxcalapa, (2) Yalahui, (3) Tetze y (4) Tagui.

Como ya se mencionó, al este se encuentra el asentamiento de Tetze¹⁶ y figura una enorme batalla llevada a cabo entre fuerzas novohispanas y dos huestes nativas arremetiendo de ambos lados.¹⁷ Evidencia de un enfrentamiento a gran escala en esa ubicación no existe en el registro histórico, pero el análisis iconográfico puede brindar algunas pistas hacia la identidad del enfrentamiento.

Las fuerzas novohispanas, dirigidas por un capitán —reconocible por el emplumado de su casco—, son la única representación de europeos vestidos con ichcahuipilli en todo el documento, lo cual pudiera sugerir que son una guarnición que ha permanecido en la sierra y ha sido incapaz de suministrarse de armamento de acero. Están entremezclados con sus aliados indígenas y flanqueados por ambos lados por ejércitos enemigos. Participe de la batalla es un perro, animal típicamente utilizado para la detección de fuerzas enemigas o acciones punitivas contra individuos disidentes, por lo que se implica, en conjunto, que es una emboscada, táctica típica de los mixes, chinantecos y zapotecos serranos.

Al noreste de la sierra, rumbo a Petlapa y Teotalcingo se encuentran también algunos escuadrones de tropas novohispanas patrullando el territorio. De-

¹⁶ Tetze es un poblado extinto del cual nacieron varios asentamientos, tanto prehispánicos como coloniales, tales como Roayaga, Tagui, Yalahui y Yetzecovi, entre otros (Chance, 1989: 79). Dado a que la ubicación espacial del sitio en el lienzo corresponde con Yetzecovi, un asentamiento que actualmente está asociado con ruinas arqueológicas, pero que fue fundado hasta 1697, es probable que su identidad original haya sido la de Tetze (Mena, 2019: 251).

¹⁷ No está claro si esas fuerzas están aliadas las unas con las otras o si están presentando un tercer frente abierto.

bido a la falta de detalle no se aprecia si los europeos van vestidos con ichcahuipilli o jubón, pero cualquiera fuese el caso, carecen de placas de acero, remitiendo a las tropas en la batalla de Tetze. Dado el contexto del combate, y el hecho de que Petlapa y Teotalcingo parecen haber conformado parte de las encomiendas de Gaspar Pacheco (Chance, 1989: 23), resulta probable que el compuesto glífico gire en torno a las actividades de Pacheco en la sierra.

El siguiente compuesto glífico continua hacia el sur, regresando al personaje de Figueroa, y narra la fundación del cuartel militar en el área mixe que daría origen a Villa Alta en 1526. Ubicado hacia el sureste de éste último asentamiento, rodeando ambos lados del río Colorado se identifican numerosos poblados tales como Tonaguía, Lachixova, Lealao, Moc-tum, Tepitongo y finalmente Totontepec, al norte, así como Santa María Tiltepec, Jareta, Ocotepec, Jayacaxtepec y Yahuive, al sur (figura 11).

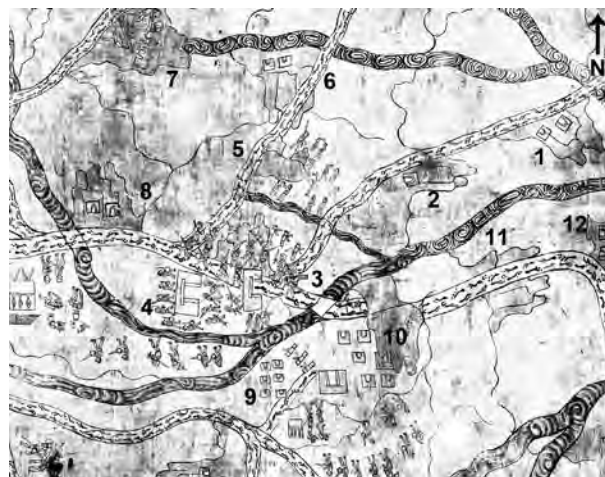


Figura 11. Fragmento 4 del Lienzo de Analco. (1) Lealao, (2) Lachixova, (3) Moctum, (4) Totontepec, (5) Amatepec/Tepitongo, (6) Tonaguía, (7) Desconocido, (8) Desconocido, (9) Ocotepec, (10) Jayacaxtepec, (11) desconocido, y (12) Yahuive.

La identificación e importancia de los asentamientos, Totontepec en particular, se encuentra manifiesto en su ubicación geográfica respecto de Villa Alta y la ruta que toma Figueroa desde el occidente, así como su representación iconográfica; las casas

utilizadas para representar al sitio y sus sujetos son ilustrados de manera imponente por sobre la vasta mayoría de unidades habitacionales en el lienzo, y sus características mesoamericanas, dan a inferir (de manera similar a Temascalapa) autonomía frente a los castellanos y sus huestes.

Entre estos poblados y alrededor del perímetro de la región se encuentra la presencia de trojes, tlamemes, cañones colocados en puntos estratégicos y tropas novohispanas, quienes patrullan el territorio sin realizar actos que siguieran una acción militar activa, con la excepción de cañones colocados en la frontera norte de Totontepec, orientados hacia un campo de cultivo de chile y cacao; aquí se encuentran varios guerreros con cautivos, presumiblemente alistándolos para el sacrificio. Pese a esto y a la ejecución de un europeo cerca de Yadube, la presencia de los novohispanos en el territorio parece ser meramente defensiva, interactuando más entre ellos que con los nativos,¹⁸ confirmando la idea de que esto es una importante guarnición militar.

Hacia el sur continua el compuesto glífico (figura 12), con los territorios de Yahuiwe, Zacatepec, Metaltepec, Patio Grande y Zempoaltepec (Mena, 2019: 270-272).¹⁹ En esos últimos tres asentamientos se resumen las actividades belicosas de los novohispanos, observándose dos asedios de los cuales sólo uno (Patio Grande) es contestado. Esto corresponde con lo afirmado por Juan García de Veas, conquistador bajo el mando de Figueroa, quien se queja de escaramuzas injustificadas e incluso el arrasamiento del Zempoaltepec sin provocación alguna para “justificar sus propios méritos” (AGI, Justicia, leg. 191: núm. 2; Van Hóvell tot Westerflie, 2007: 359).

¹⁸ Entre Totontepec y Moctum se aprecian dos pares de españoles saludándose de mano, es posible que esta interacción refleje el cambio administrativo de Figueroa a Pacheco, mas no está del todo claro.

¹⁹ Güereca Durán (2019) ofrece interpretaciones alternativas para estos y el resto de los asentamientos contenidos en la sección sureste del lienzo, cuyas diferencias se abordarán parcialmente en el apartado dedicado a Quetzaltepec. Un análisis más sustantivo de las propuestas es discutido por Mena (2019: 280-284).

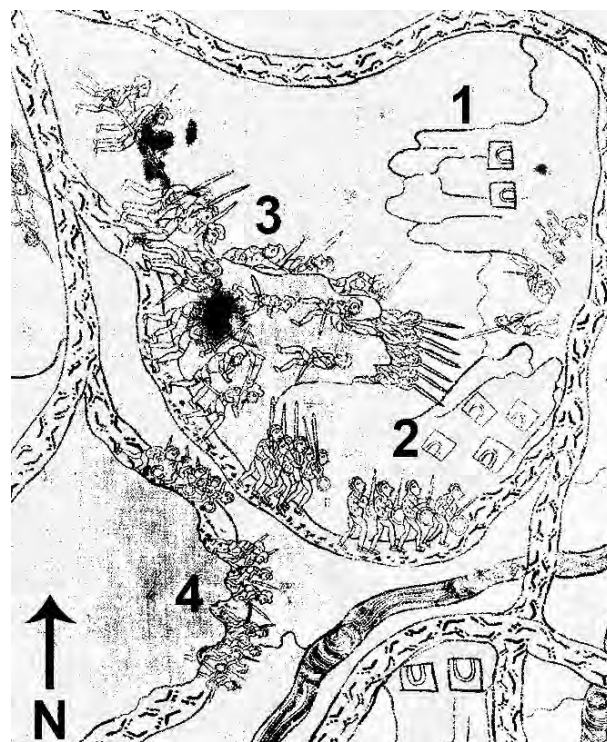


Figura 12. Fragmento 5 del *Lienzo de Analco*. (1) Metaltepec, (2) Desconocido, (3) Patio Grande y (4) Zempoaltepec.

Un último punto de interés es la interacción de cuatro soldados españoles en las faldas de Patio Grande; lamentablemente, se dificulta observar con exactitud pues el segmento está un tanto deteriorado, alcanzándose a ver únicamente que uno de los hispanos viste diferente al resto. Güereca Durán (2020: 25) plantea la posibilidad de que sea el enfrentamiento ocurrido entre Figueroa y Alonso Herrera (Díaz del Castillo, 1998: CXCIV), propuesta con la que concuerda esta investigación. En cualquier caso, el compuesto glífico representa la culminación de la expedición de Figueroa y sus conquistas en la región mixe.

Cruzando el Puxmetacán, hacia el sur, se encuentra una gran cantidad de movimiento que conforma el siguiente compuesto glífico analizado. Los sitios identificados primero son Tlahuitoltepec, Yatove, Atitlan, Ayacastla, Ayacaxtepec, Alotepec, Ixcocan, Cotzocón y Camotlán (figura 13). Debido al escaso registro histórico, se tuvieron que identificar exclusivamente a partir de su ubicación respecto del

Puxmetacán, con la excepción de Ayacaxtepec y Alo-tepec, quienes fueron sujetos de Zacatepec al norte, y por tanto, atados a la ubicación del último, e Ixcocan, población extinta por el proceso de congregación, que aparece en la encomienda que contiene los asentamientos antes mencionados (Mena, 2019: 295).



Figura 13. Fragmento 6 del *Lienzo de Analco*. (1) Zacatepec, (2) Tlahuitoltepec, (3) Yatove, (4) Atitlán, (5) Ayacastla, (6) Ayacaxtepec, (7) Alo-tepec, (8) Cotzocón, (9) Ixcocan, (10) Camotlán y (11) Quetzaltepec.

Los poblados, en particular aquellos ubicados hacia el este, contienen numerosos ejemplos de la toma de esclavos por parte de tropas novohispanas. Al menos cuatro instancias separadas son ilustradas, mostrando a varios contingentes fuertemente armados escoltando a sus cautivos, patrullando el territorio a pie o a caballo, y en Ixcocan se aprecia a un capitán de caballería interactuando con un escuadrón de infantería. Es difícil aseverar qué eventos representan estas escenas, pero existe un par de posibilidades: la primera es que sean incursiones esclavistas por parte de Gaspar Pacheco y Luis de Berrio, pues se sabe que, en los años inmediatos a la conquista, el área nexitzo y mixe fueron focos de minería de oro y plata, para lo cual se usó la mano de obra indiscriminada de esclavos capturados en la sierra (Chance, 1989: 93-93).

La segunda opción tiene que ver con la identificación del altépetl ubicado directamente al sur de Alo-tepec y una de las escenas más imponentes del documento, lo que se ha identificado como el asedio de Quetzaltepec (figura 14). Se observa en esta sección

un ejército novohispano bien organizada, compuesto por un escuadrón europeo flanqueado por dos de aliados indígenas, y cubierto por cañones y ballesteros al frente. Asedian una enorme ciudad representada por 33 casas (el segundo pueblo más grande del lienzo) y un cerro distintivo conformado por dos picos, sobre los cuales se aprecian principales nativos, cadáveres españoles, dos banderines y una serie de plataformas con 15 cabezas distribuidas a lo largo, los cuales posiblemente representen las tropas formadas sobre las múltiples y formidables murallas de Quetzaltepec (Durán, 1867: 448-449; Tezozomoc, 1598: Cap. 92, 93). El sitio ha sido identificado por autores previos como Totontepec (Yannakakis, 2011: 670) y Chichicaxtepec (Güereca Durán, 2018; 2020: 26), respectivamente. Sin embargo, además del posicionamiento geográfico, existen algunas razones para pensar que el sitio no corresponde con las hipótesis planteadas por estas investigaciones, y que se trata de Quetzaltepec.



Figura 14. Fragmento del *Lienzo de Analco*. Asedio de Quetzaltepec.

Para los primeros dos asentamientos, los registros históricos no corresponden con el escenario ilustrado en el documento; Totontepec fue anexado a la jurisdicción de Villa Alta de manera enteramente pacífica, pese a los agravios de futuros alcaldes y encomenderos, y no registra alguna evidencia de rebelión al cual se pudiera adjudicar dicho escenario (al menos hasta 1570). Se considera que el Totontepec planteado en la presente investigación es más acercada a la realidad histórica y geográfica del asentamiento. Por su parte, Chichicaxtepec fue atacada sin provocación alguna por las fuerzas de Luis de Berrio en 1531, como supuesta medida preventiva, acto que provocó al vecino residente y jefe de encomienda del pueblo, Hernando Alonso, a quejarse en el juicio de residencia contra Berrio (Güereca Durán, 2020: 25-26). Si bien el documento pudiera estar justificando el ataque en alguna medida, uno se debe preguntar si era necesaria la ilustración de un conflicto de tal magnitud, equiparable con las batallas de Tetze, Tiltepec y Villa Alta, cuando otros actos de rebeldía equiparables al escenario descrito son representados de manera mucho más moderada en el lienzo, esto se ve agravado por las propias declaraciones de Berrio. Más aún, parte de esta propuesta parece estar sustentada en el contraste del lienzo con un documento pictográfico llamado: *Mapa de Vicaria de Totontepeque de los Mixes*, creado en 1706, el cual presenta importantes errores o deformaciones del espacio geográfico rodeando el río Puxmetacán (Mena, 2019: 280-284).

Por su parte, las razones para pensar que se representa el asentamiento de Quetzaltepec son inferidas por el registro histórico y su enaltecimiento iconográfico; Si bien no hay muchos datos directos sobre el altépetl durante la Conquista, es a través de Bernal Díaz del Castillo que sabemos que los españoles se aliaron con los zapotecos de Jaltepec en 1523 a cambio de una alianza para derrotar a los mixes. Pese a que esta alianza se desquebrajó antes de lograr alguno de sus supuestos cometidos,²⁰ el vasallaje

²⁰ La expedición conjunta se limitaría a la exploración superficial de la región, dedicada únicamente a la ubicación de mi-

inferido de los zapotecos brindó la excusa a los españoles de tratar la región como un área sublevada, permitiéndose posteriormente la toma de esclavos.

De acuerdo con Cortés, a su regreso de Honduras envió (de su propio bolsillo) tres incursiones a la “sierra zapoteca”, sin duda refiriéndose al área sublevada de Jaltepec y el territorio mixe al sur, pues Figueroa ya había establecido la guarnición de Villa Alta. Díaz del Castillo (1998: 595) menciona haber participado con Luis Marín en la pacificación de ambos territorios: “Después de vuelto a la Nueva España de lo de Honduras e Hibueras, que así se nombra, volví a ayudar a traer de las provincias de los cipotecas y minges, y otras tierras, y no cuento las batallas ni reencuentros que con ellas tuvimos”. Castillo además se queja de cómo Estrada se roba el crédito de la pacificación de la siguiente manera:

[...] y nunca aquellos pueblos [mixes] vinieron de paz hasta que los vecinos de Guazacualco los conquistamos, y como tienen tan altas sierras y no pueden ir caballos, me quebranté el cuerpo de tres veces que me hallé en aquellas conquistas, porque puesto que en verano los atraíamos de paz, en entrando las aguas se tornaban a levantar y mataban a los españoles que podía haber desmandados; y como siempre los seguíamos, vinieron de paz, y está poblada una villa que se dice San Alfonso...” (1998: CXCIV).

Lo que esto infiere es que las huestes de Coatzacoalcos intentaron someter de manera repetida a la sierra mixe a partir de 1526, pudiendo explicar así la presencia de casas de carácter mestizo (reubicación de la población mixe), los españoles asesinados, la toma de cautivos en masa al sur del Puxmetacán, y la magnitud de las huestes enfrentadas en el asedio.²¹ Añadi-

nas en la sierra. Ante la inacción y el repartimiento de sus tierras por Sandoval, los zapotecos rápidamente se sublevaron.

²¹ Un punto de particular interés es que, si en efecto el altépetl representa Quetzaltepec, el modo en que éstos se defienden de los españoles corresponde de manera casi exacta a la manera en que se enfrentaron a los mexicas de Motecuhzoma Xocoyotzin, vertiendo las tropas desde los lados de la muralla y respaldándose a sus espaldas de sus fuertes murallas.

do a las murallas y la imponencia del sitio y el asedio, se considera más plausible la identificación de Quetzaltepec. Si es así, resulta curioso que las interacciones entre españoles pertenecientes a fuerzas armadas diferentes pudieran ser aquellas de Figueroa/Pacheco y de Marín, un encuentro no registrado en las crónicas.

Al oeste de Tlahuitoltepec y Zempoaltepec, se identificaron los altépetl de Mixistlan, Chichicaxtepec, Yalalag, Yacochi, Huitepec, San Melchor Betaza, San Andrés Yaa, Metepec y San Francisco Yatee (figura 15). De los enlistados, sólo los primeros tres y el último tienen contenido de significancia narrativa. En Mixistlan y Chichicaxtepec se aprecian tropas novohispanas rodeando un individuo nativo y dialogando con él, mientras que otros dos son quemados en la hoguera; escondidos tras una casa se encuentra una tropa de guerreros mixes con un cadáver español, la probable justificación de tal encuentro.

Ejecuciones por hoguera no eran particularmente comunes, de acuerdo con el registro que se tiene de la sierra. Sin embargo, se sabe que el alcalde Luis de Berrio hizo uso de esta táctica y otras formas de ejecución para someter a caciques “desafiantes”, además de que atacaba pueblos sin provocación; entre tales, destacan Chichicaxtepec, San Miguel Tiltepec, Yagavila y Cuescomaltepec (Chance, 1989: 18). Dado el contexto de la escena, es probable que la imagen represente a dicho evento histórico.

Yalalag contiene una escena que sugiere una emboscada o engaño por parte de las fuerzas zapotecas. Se observa un nativo guiando a un capitán español y su escuadrón, mientras por el sur se escabulle uno compuesto por guerreros nativos, quienes son reconocidos únicamente por los aliados indígenas. Esto pudiera referirse a un enfrentamiento al cual llamaron la atención los aliados indígenas en 1684 (Yannakakis, 2008: 1046-1047); sin embargo, la fecha concreta de la rebelión no es conocida.

San Andrés Yatee resulta relevante no tanto por su contenido narrativo sino por el propio altépetl. Se aprecia un cerro colocado sobre una plataforma, donde hay múltiples casas y nobles, algunos de los cuales establecen relaciones comerciales con soldados españo-

les. Cerca y en la cima del cerro se aprecian los únicos ejemplares de vegetación natural en el sitio, dos árboles y un ramo de flores, de especies no identificadas. Finalmente, se observa una estructura piramidal sobre la cima nivelada, Güereca Durán (2018) es la primera en identificar al asentamiento como Yatee, basándose en su ubicación geográfica frente a Villa Alta y la morfología del cerro sobre el cual está asentada, propuesta con la que concuerda esta investigación. Se sabe también de un importante e imponente sitio arqueológico localizado cerca del actual pueblo, al cual probablemente remite la ilustración.



Figura 15. Fragmento 7 del Lienzo de Analco. (1) Chichicaxtepec, (2) Desconocido, (3) Yalalag, (4) Betaza, (5) y (6) Desconocido, (7) San Andrés Yaa y (8) San Francisco Yatee.

Por último, se observa el segmento final del lienzo y compuesto glífico, la pieza central del documento: San Ildefonso de Villa Alta (figura 16). El poblado está conformado de manera única, sus casas organizadas por cuadras rodeando un zócalo central, al norte del cual se ubica la iglesia principal, igualando la actual distribución urbana del pueblo. Al oeste, cruzando un pequeño riachuelo se encuentra el llamado barrio de Analco, conformado por dos hileras de casas a la usanza mesoamericana, y una capilla al lado o encima de un basamento piramidal. Al sur de Analco se encuentra Lachirioag y al este se encuentra otra capilla en llamas cerca de una fuente de agua, así como Roayaga y Yadube.

Dentro y alrededor del asentamiento se ve un gran flujo de movimiento, compuesto principalmente por dos ejércitos masivos provenientes del suroeste y otro más pequeño desde Roayaga. Resguardando el asentamiento se encuentran tropas novohispanas compuestas por aliados indígenas defendiendo Analco desde ambos flancos del riachuelo, mientras tropas españolas cubren el lado contrario del río con escopetas y ballestas. En el poblado propiamente hay numerosos soldados patrullando las calles y lo que parecen ser civiles europeos refugiándose en el cabildo, mientras tanto, al sur llegan tropas novohispanas montadas y a pie, anunciados por dos indígenas tocando trompetas.

La identidad del evento que transcurre en Villa Alta muy probablemente corresponde a una serie de rebeliones intensas que ocurrieron entre 1547 y 1554, periodo en el cual la villa es saqueada por fuerzas rebeldes, requiriéndose del auxilio de refuerzos de Antequera. De estas fechas destacan 1550, con un levantamiento por parte de los mixes y sus aliados chontales del sur, y 1552, con otra sublevación llevada a cabo por zapotecos bixanos de Choapan (Chance, 1989: 23; Van Hóvell tot Westerflie, 2007: 368; Güereca Durán, 2020: 29). El factor determinante es el propio asedio de Villa Alta; sin embargo, el registro histórico no es del todo claro de en qué momento esto ocurrió o quien lo llevó a cabo.



Figura 16. Fragmento 8 del *Lienzo de Analco*. (1) San Ildefonso Villa Alta, (2) el Barrio de Analco, (3) Lachirioag y (4) Roayaga.

Cualquiera fuese el caso, la colocación de los guerreros nativos todavía resulta desconcertante, pues parecen provenir del territorio de los zapotecos caxonos y nextizos, y no de territorio mixe o zapoteco bixano, con la excepción de la pequeña fuerza proveniente de Roayaga. Es más, la región de Choapan es una de las secciones más carentes de actividad del documento, lo que pudiera sugerir que la rebelión de Choapan no fue tan significativa como lo siguieron los registros históricos, o más probable, que haya formado parte de un proceso más grande y concertado de sublevación. En este sentido el compuesto glífico pudiera representar de manera genérica la amenaza que proveyeron los locales a la seguridad de Villa Alta durante la década de los cincuenta.

Nivel 3. Compuesto Glífico

En el tercer nivel de análisis, se observa el complejo glífico, que es la conjugación de los compuestos glíficos en uno o más bloques (en este caso particular, la totalidad del lienzo). Aquí se proveen propuestas interpretativas con respecto al propósito textual, metafórico y simbólico del documento, intentando descifrar la multitud de historias y significados que

los autores originales intentaron transmitir (Mena, 2019: 104).

A primera vista se puede observar que el *Lienzo de Analco* es un documento que prioriza lo militar, quedando claro el por qué, al entender el contexto histórico de la sierra que se ilustra. En muchas maneras es similar a otros lienzos de conquista, en el sentido de que enfatiza el rol de los aliados indígenas en cada aspecto del proceso colonizador; sin embargo, también presenta importantes diferencias. La primera y más evidente es la carencia de un origen narrativo para la alianza de los hispanos y sus aliados, un importante detalle para sus posibles propósitos jurídicos. La segunda es la completa carencia de secuencialidad o direccionalidad que nos permita entender el lienzo como una única narrativa lineal desde un punto A hacia un punto B. Por su parte, Yannakakis (2011: 676-677) plantea que la primera discrepancia tiene sus orígenes en la condición social en la que se encontraban los aliados, proponiendo que la única manera de sobrellevar su estatus como naborías era enfatizando sus contribuciones hacia Villa Alta, como símbolo de la implantación de la autoridad novohispana, manejando el lienzo como una especie de mérito de servicios.

Si bien la presente investigación concuerda con esta interpretación, nuestra lectura del manuscrito presenta algunas propuestas complementarias. Como ya se demostró, el lienzo documenta al menos seis campañas militares ofensivas y defensivas en las cuales participaron los aliados indígenas;²² sin embargo, cada una de ellas ocurrió independiente de la otra, lideradas por capitanes con agendas diferentes o activamente contrarias a la de sus contrapartes. Esto ayuda a explicar la falta de secuencia o dirección narrativa en el documento, pero también el por qué los aliados indígenas decidieron obviar un origen narrativo para su alianza con los hispanos; pues-

²² La entrada fallida de Tiltepec, la entrada exitosa de Figueroa, las jornadas de pacificación de Luis Marín, la pacificación norteña de Gaspar Pacheco, la consolidación del control de la sierra bajo los sucesivos alcaldes de Villa Alta, y las rebeliones de los cincuenta.

to de manera simple, carecían de uno. Los autores del documento provenían de campañas diferentes o no participaron en todas aquellas representadas en el lienzo, un dato que no hubiese sido fácil de ocultar a las autoridades virreinales.

Es probable, incluso, que ninguno de los emprendimientos por sí solos representase un logro lo suficientemente significativo para el cual fueran otorgados privilegios de la Corona, con la posible excepción de la defensa de Villa Alta en 1550-1552. En efecto, escritores de la época describieron una y otra vez lo difícil que resultó la conquista y la manutención de control sobre la sierra Norte, por lo que enfatizar la continua necesidad de los aliados indígenas hubiese sido una estrategia más provechosa que resaltar una campaña por sobre la otra. Por tanto, aunque es probable que al menos algunos de los partícipes pertenecieran a un *altépetl* bien colocado en el esquema político novohispano, como Tlaxcala, Azcapotzalco, Quauhquechollan, Xochimilco o incluso la propia Tenochtitlan, el origen multitudinario de los “analquenses” y la naturaleza de las conquistas serranas probablemente resultó en una apuesta por parte de los autores, de representar una nueva identidad basada en sus aportes colectivos, adjudicándose así las contribuciones de todos aquellos partícipes de la conquista de la sierra, incluyendo los fracasos y aquellos de carácter mundano; Esto también explicaría la ilustración uniforme de los aliados en el documento, quienes descartan la individualidad a favor de unidad social.

De esta manera, si bien no se colocan como aliados equitativos frente la Corona, se representan como soldados obedientes, mercedores de reconocimiento, privilegios y recompensas. Bajo ese criterio, la posición central de Villa Alta y su defensa de los nativos paganos, funge como la culminación de sus esfuerzos colectivos en la sierra, representando simbólicamente el nacimiento de una nueva entidad política o *altépetl* (Mena, 2019: 305-306). También es posible que se represente la concepción del barrio de Analco, pero sin duda el enfoque se concentra en Villa Alta.

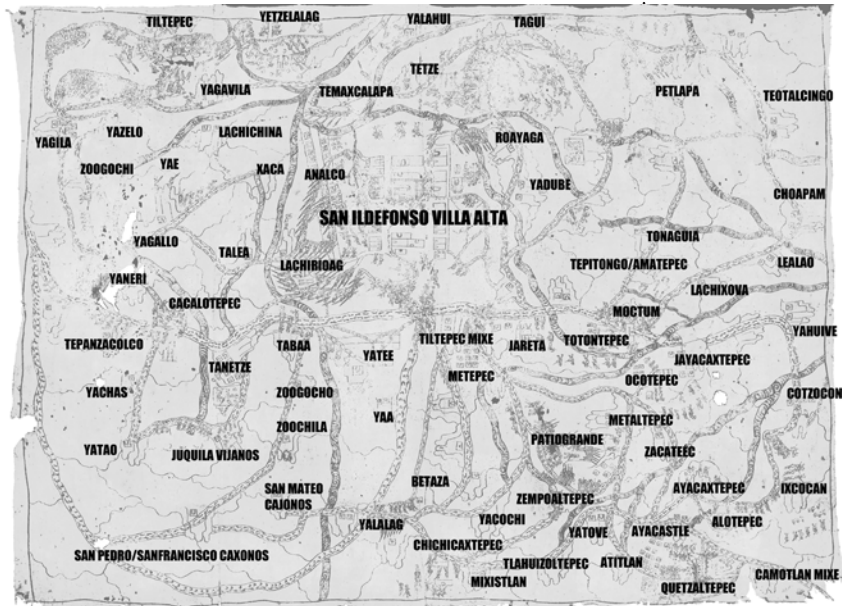


Figura 17. Propuesta tentativa de nuestro análisis iconográfico. Fuente: elaboración de Pedro Rafael Mena sobre el Lienzo de Analco.

Consideraciones finales

Como ya se observó en los apartados anteriores, otras autoras como Yannakakis (2011) y Güereca Durán (2018; 2020) han ofrecido propuestas interpretativas propias, algunas de las cuales han presentado coincidencia con esta investigación, pero otras, diferencias importantes; Yannakakis utiliza documentación histórica de manera exclusiva, y si bien logra fundamentar una narrativa textual para el lienzo basado en las necesidades históricas de los aliados indígenas (el de mérito de servicios), se basa primordialmente en el registro histórico y menos en el contenido visual del manuscrito. Esto limita las propuestas ofrecidas para el contenido neto del lienzo y vuelve discutibles a algunas de las presentadas (la ubicación de Totontepec de los mixes). Por su parte, Güereca Durán ofrece un análisis iconográfico más profundizado, llegando a conclusiones narrativas similares a las de Yannakakis, pero sustentadas en un mayor análisis iconográfico. Sin embargo, varias de las propuestas presentadas en su adelanto de la investigación, referentes al nombramiento de sitios y eventos históricos, dependen del uso de un documento que (si bien es útil) presenta importantes de-

ficiencias geográficas que ponen en duda las interpretaciones dadas por la investigadora.

Se considera entonces, que el aporte de esta investigación fue otorgarle una mayor importancia al contenido histórico-geográfico del documento, basando la exploración del lienzo primordialmente en el uso de datos geográficos confiables, usando herramientas como Google Earth para asentar los contenidos del documento en un espacio geográfico fijo. Lo que esto permitió fue correlacionar cada elemento gráfico con una ubicación espacial tentativa, para así poder contrastarlos con registros históricos y datos arqueológicos de dada región, y dar correspondencias tenta-

tivas a los eventos históricos que ocurren dentro del documento. La contrastación de elementos pictóricos de la plástica mesoamericana y europea permitieron, así mismo, desglosar visualmente algunos atributos de interés histórico, como la vestimenta, herramientas y arquitectura del periodo y región abarcada.

Con este análisis más intensivo, se interpreta la historia presentada en el lienzo, sus mensajes, las narrativas internas y externas del documento, su posible propósito jurídico, así como su significancia simbólica, de una manera más completa y potencialmente acercada a la visión de los autores originales, concordando *grosso modo* con los argumentos de las autoras previas; el de un documento en esencia migratorio y de fundación (Güereca Durán, 2020: 30), que apela al virreinato a reconocer su rol en la creación del asentamiento y su indispensabilidad en la manutención de la Alcaldía Mayor de Villa Alta (Yannakakis, 2011: 676-677), y que une en sus esfuerzos colectivos a grupos de aliados indígenas de diferentes trasfondos tanto étnicos como sociales, bajo una nueva identidad.

La exploración del *Lienzo de Analco* está lejos de terminar, pues quedan aún bastantes interrogan-

tes respecto de su contenido, como la posible identidad de los nativos que saquearon Villa Alta y las potenciales fechas de elaboración, pues propuestas actuales se encuentran mermadas por incongruencias en el lienzo. De igual manera, hay temas no tratados en el artículo, como el análisis de pigmentos y la inspección de las ilustraciones y borradores que se encuentran por debajo del acabado final (Mena, 2019: 226-227), los cuales podrían esclarecer incógnitas con respecto a las temáticas originales del documento.

Bibliografía

- Archivo General de Indias, Justicia, 191.
 Archivo General de la Nación, Indios, 917, 743, 199, 121.
- ALVA, I. de (1985), *Historia de la nación Chichimeca*, Madrid, Cambio 16.
- ASSELBERGS, F. (2004), *Conquered Conquistadors: The lienzo of Quauquechollan - A Nahua Vision of the Conquest of Mexico*, Leiden: CNWS.
- BIERMAN, P. (2004), *National Science Foundation*, recuperado de: <https://www.nsf.gov/news/news_summ.jsp?entn_id=100410> (consultada el 12 de abril de 2020).
- BLOM, F. (1945), “El Lienzo de Analco” *Cuadernos Americanos*, núm. 4, pp. 125-36.
- BONILLA PALMEROS, J. J. (2011), “Tlatlatlauhtiloniamoxtli. El Libro de Oraciones”, tesis doctoral, ENAH, Mexico.
- CHANCE, J. K. (1989), *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman, University of Oklahoma Press.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA (1975), *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- CORTÉS, H. (2013), *Cartas de relacion*, 24a. ed., México, Porrúa.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1998), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.
- DURÁN, D. (1867), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Imprenta de JM Andrade y F. Escalante.
- GLASS, J. B. (1975), “A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts”, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, pp. 3-80.
- GÜERCA DURÁN, R. E. (2018), *Red Nacional de Bibliotecas INAH*, recuperado de: <<https://www.facebook.com/bnah.inah.gob.mx/videos/2154877314749095/>>.
- ____ (2020), “El Lienzo de Analco: reconstruyendo una narrativa indígena sobre la conquista indígena sobre la Conquista”, *Revista Euroamericana de Antropología*, núm. 9, pp. 17-31.
- HEATH, I. (2009), *The Armies of the Aztec and Inca Empires, Other Native Peoples of the Americas, and the Conquistadors*, s. l., Foundry Books.
- KÖNIG, V. (2010), *La Batalla de Siete Flor: conquistadores caciques y conflictos en mapas de los zapotecos, chinantecos y mixes*. Segunda ed. Oaxaca: Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- MENA, P. R. (2019), “El Lienzo de Analco: interpretación iconográfica de un lienzo perteneciente a los indígenas conquistadores de la sierra Norte de Oaxaca” (tesis) Xalapa, Universidad Veracruzana.
- ODIJK, M., (2000), *Historiography of the Bènzàa: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, CNWS .
- VAN HÓVELL TOT WESTERFLIER, A. B., (2007), Cien años de guerras mixes: territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotequización en el istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI, *Historia Mexicana*, vol. 57, núm. 2, pp. 325-403.
- VELASCO BAYÓN, B. (1969), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, Atlas.
- YANNAKAKIS, Y. (2008), *The Art of Being in Between: Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca* [ed. electrónica], Durnham / Londres, Duke University Press.
- ____ (2011), “Allies or servants? The journey of Indian conquistadors in the Lienzo of Analco”, *Ethnohistory*, vol. 58, núm. 4, pp. 653-682.

María del Mar
Muciño Vega* /
Quetzalcóatl Tonatiuh
Uribe Sánchez*

Resumen: Al ser la *Relación de Michoacán* la principal fuente de información para conocer a la sociedad tarasca, basamos nuestra investigación en la representación iconográfica para identificar los tipos de muerte y los sentimientos que experimentaban en función de la manera de morir. Consideramos que la guerra era un factor muy importante para el Imperio tarasco, y las muertes acaecidas al practicarla tenían una connotación de honor y dignidad, de ser llevada como la sociedad lo estipulaba, o bien, eran consideradas infames en caso de cometer la abyección de no acatar las responsabilidades asignadas.
Palabras clave: tarascos, muerte, honor, infame, sentimientos.

Abstract: The Relationship of Michoacán is the main source of information to get to know Tarascan society, for this reason we based our research on iconographic representation to identify the types of death and the feelings they experienced based on the way they died. We consider that war was a very important factor for the Tarascan Empire, and the deaths that occurred when practicing it had a connotation of honor and dignity, of being carried as society stipulated, or else, they were considered infamous in case of committing the abjection of not abiding by assigned responsibilities.
Keywords: tarascos, death, honor, infamous, feelings.

La representación iconográfica de la muerte en la *Relación de Michoacán*

The Iconographic Representation of Death in the *Relación de Michoacán*

En este artículo se hace un acercamiento de los manuscritos realizados en torno a Michoacán para contar con herramientas que expliquen la importancia de las ilustraciones que forman parte de la *Relación de Michoacán*. Una vez cotejada la información necesaria de la comparación de los manuscritos, se describen de manera detallada las características estilísticas utilizadas en la obra, ahondando en los materiales y técnicas con que fue elaborada. También se hace una breve descripción de algunos elementos iconográficos que refieren a la muerte, como es la representación de la tristeza, la sangre, el fuego y los señores principales, con el fin de que, al explicar la iconografía completa, éstos elementos nos ofrezcan una interpretación mucho más concreta de la cosmovisión que tenían los tarascos sobre la muerte.

La última parte está dedicada a analizar la iconografía sobre la muerte que aparece en la *Relación de Michoacán*, en término de las representaciones que acerca de su concepción aparecen documentadas en el texto. Nos interesa conocer el carácter con que se sintetiza lo que hemos denominado la *muerte digna* en un pueblo beligerante cuyo principal valor de reconocimiento social era la guerra. También se hace el examen de las alegorías que se proponen sobre la muerte infame, para terminar con la exposición de la cosmovisión que tenía la sociedad tarasca respecto de la muerte.

Los códices y manuscrito de los tarascos

Antes de la llegada de los españoles a tierra mexicana, las formas de guardar la memoria o resguardar un pasado común se documentaba o es-

Postulado: 01.02.2020
Aprobado: 31.08.2020

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: <marmuciv93@outlook.es> / <thesaenz@outlook.com>.

taba centrada básicamente en los códices, término que viene de la palabra en latín *códex*: “documentos pictóricos o de imágenes realizadas como productos culturales de las grandes civilizaciones” (Galarza, 1997: 6). Esta definición se aplicó, ya entrado el siglo XIX, también a los documentos mesoamericanos que se fueron encontrando, para poder diferenciar a los códices mesoamericanos de los europeos. En los códices se registraba la historia, pero también información geográfica, genealogías y festividades religiosas, como expone María del Carmen Alberú Gómez (2012: 51). Los códices eran usados “como calendarios astronómicos y como ya se mencionó en el primer capítulo también, se han encontrado, manuscritos de carácter administrativo” (León Portilla, 2011: 57).

Características de los documentos michoacanos

Entre los códices que se conocen sobre los tarascos hasta ahora se encuentran: el *Códice Huetamo*, que se limita a una sola hoja, comprendido por dos textos en español. De este documento se dice que fue elaborado por el poder indígena del pueblo de Cutzio o Cutzio, después de la conquista española, en el año de 1542. También se sabe que aunque los tarascos dominaban ese territorio, la población que habitaba —además de la tarasca— era otomí y cada uno de esos pueblos realizó un documento tributario, por lo que a este códice se le conoce como de Cutzio, para los tarascos, y de Huetamo, para los otomíes, ya que en un principio formaban parte del mismo documento. En el códice se representan pictóricamente los productos tributarios y las cantidades de que se componían los mismos, con sus respectivos textos que explicaban lo dibujado (Biblioteca Digital Mexicana, *Códice Huetamo*).

Otro documento que resguarda una parte de la historia de los tarascos es el *Lienzo de Jucutacato* o de Jicalán, el cual refiere a la percepción del pueblo de Jicalán, un asentamiento nahua ubicado en territorio tarasco, cerca de Uruapan. De acuerdo con Hans Roskamp, quien ha estudiado el documento,

el lienzo fue elaborado después de la llegada de los españoles (1565); en él se alude al origen de sus antepasados, la fundación de sus asentamientos y el inicio de los principales oficios de sus pobladores (Hans, 2013: s.p.).

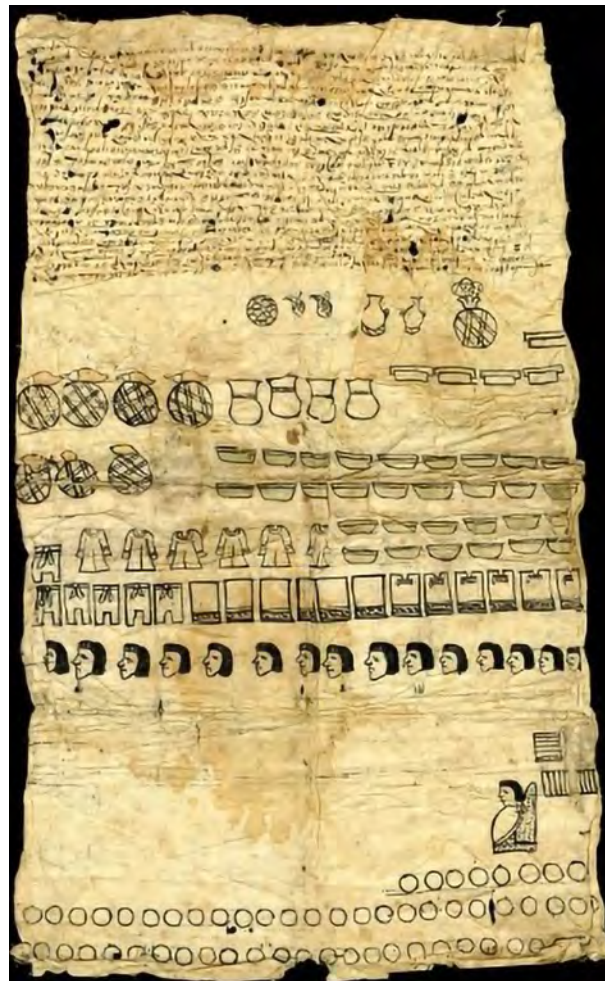


Figura 1: El *Códice Huetamo* o *Cutzio/Cucio*. Fuente: Biblioteca Digital Mexicana: <http://bdmx.mx/responsive/detalle_documento/?id_cod=30>.

El lienzo se divide en varios recuadros y solamente cuanta con texto en aquellos donde se indica el nombre del lugar que se representa, estos lugares eran los poblados por lo que iban pasando los tarascos antes de establecerse en Jicalán. Como a la mayoría de los, códices nadie le tomó el debido cuidado en su conservación y parte de éste se perdió, debido al deterioro que ha sufrido con el paso del tiempo, como se muestra en la figura 2.



Figura 2. Lienzo de Jicalán, fotografía de El Colegio de Michoacán.
Fuente: Foundation for the Advancement of the Mesoamerican Studies.
Véase: <<http://www.famsi.org/reports/02011/section01.htm>>.

A pesar de que sobre la sociedad tarasca se sabe que existen otros lienzos, como el *Lienzo de Carapan*, el *Lienzo de Nahuatzen*, códices como el de Tzintzuntzan, entre otros; de todo ellos se sabe que fueron elaborados en el siglo XVIII, como títulos primordiales, por lo que en este breve recuento, nos referimos únicamente al *Códice de Huetamo* y al *Lienzo de Jucutacato*, por haber sido los únicos documentos elaborados en la segunda mitad del siglo XVI, junto con el manuscrito de la *Relación de Michoacán* que es la fuente de nuestro interés.

La Relación de Michoacán: un código mixto

Una vez instalados tanto los colonizadores como los evangelizadores en el Nuevo Mundo y con el afán de llevar el control de los nativos, se comenzaron a elaborar los manuscritos. Cabe mencionar que la palabra manuscrito se emplea para referirse a los documentos que se redactaron después de la llegada de los españoles. Los manuscritos se pueden clasificar de la siguiente manera:

Manuscritos indígenas tradicionales, que incluyen los de tema histórico, genealógico, cartográfico, realizados con pictografías; están también los denominados códices mixtos porque tiene elementos de ambas tradiciones, la indígena: pictografías o imágenes-texto y la de origen europeo, textos de lengua náhuatl o cas-

tellana en caracteres latinos. Una tercer categoría es la que denomino códices-libro, de dos o tres textos: texto en castellano e imágenes que lo ilustran y textos en castellano, náhuatl e imágenes, respectivamente (Alberú, 2012: 48).

La fusión de la cultura prehispánica y la europea se ve reflejada en un sinnúmero de manuscritos resguardados hasta nuestros días en diversas bibliotecas alrededor de Europa y en México, como los antes expuestos. Enfocamos la atención en la *Relación de Michoacán* manuscrito que se clasifica como un “código mixto” por contar con pictografías que funcionan como la escritura en todas las culturas precolombinas y el discurso narrativo característico de la cultura europea.

Cabe mencionar que los tres documentos de los que venimos hablando fueron elaborados después de la llegada de los españoles, pero lo que distingue a los códices del manuscrito de la *Relación Michoacán* es el propósito con el que fueron escritos. En el caso del *Códice de Huetamo* o Cutzio, fue la modificación que tuvieron los tributos a partir de 1542. Después de la conquista y hasta esta fecha habían entregado de tributo:

Cada día del año quince indios de servicio para las minas, cada sesenta días seis camisas, seis naguas para mujeres, seis camisetas, seis zaraguíelles para los esclavos africanos, cuatro talegas de sal, cuatro henequenes de chile, tres henequenes de pepitas, una carga de algodón, veinte jícaras comunes, diez jícaras grandes pintadas, cinco petaquillas de plátanos secos y dos calabazas de miel y diariamente depositar en el pueblo dos gallinas de tierra y media fanega de maíz (Biblioteca Digital Mexicana, *Códice Huetamo*).

Por lo que querían regresar al tributo que tenían antes de la conquista los pueblos “cada sesenta días, dos cargas de ropa —lo que equivalente a 40 mantas—” (Biblioteca Digital Mexicana, *Códice Huetamo*), y a partir del código quedaba estipulada una conmutación a quedar en las dos cargas de ropa que originalmente se tributaban. El *Lienzo de Jucutacato*,

por su parte, es un códice que sirvió para legitimar el derecho que tenían sobre el territorio y la producción que de ella se beneficiaban los pobladores de Jicalán ante “los invasores”, que eran los principales del Imperio tarasco, con este lienzo se intentaba mostrar la historia del asentamiento de sus antepasados en dicha población y como herencia debía pertenecerles.

La intención de la *Relación de Michoacán* fue reconstruir cómo se gobernaban y qué costumbres tenían los tarascos antes de la llegada de los españoles. Cuál era el sistema de creencias que profesaban y su cultura; sin embargo el resultado que se dio de la recolección de dicha información, ha sido hasta la fecha la más valiosa para el conocimiento de la sociedad tarasca, por su composición de códice mixto en el que, como Cynthia Stone menciona, las imágenes que en él se plasman son “textos pictográficos” que “transmiten un mensaje de suma complejidad, caracterizado por la presencia de múltiples metáforas” (Hans, 2000: 239). Claudia Espejel ha mostrado recientemente que al analizar el manuscrito y sus pictografías en conjunto, ambos lenguajes suman una gran cantidad de información, como se trata de explicar a lo largo de este artículo. En la *Relación de Michoacán*, las imágenes dotan de información al texto y, como se ha mencionado anteriormente, plasman la representación gráfica de la cultura tarasca para tener un acercamiento preciso a cerca de los procesos, costumbres y rituales que los tarascos practicaban.

La iconografía en la *Relación de Michoacán*. Características y estilo

En cada uno de los capítulos que componen la *Relación...* encontramos imágenes que comunican de forma didáctica lo allí narrado. Si bien es cierto que con el extravío de los folios de la primera parte, además de textos también pudieron perderse ilustraciones que acompañaban la versión original del documento, quedaron cuarenta y cuatro láminas que aportan información enriquecedora, puesto que representan los aspectos más importantes de la sociedad tarasca

que, a consideración de fray Jerónimo de Alcalá, le parecieron los más sobresalientes, ya que no todos los capítulos del manuscrito fueron acompañados de ilustraciones. A lo largo de este apartado se exponen cuáles fueron las representaciones sobre la muerte que aparecen en las imágenes incluidas en el documento y sus características basándonos en el método científico que explica Juan José Batalla Rosado; con ello se verá el “análisis codicológico, estudios del contenido y contextualización” (Batalla, 2008: 44).

Los dibujos que acompañan la palabra escrita y los textos que la ilustran

La *Relación de Michoacán* es una obra que fue concebida como libro iluminado, como una unidad que se compone a la vez de palabras e imágenes, al estilo de los libros medievales de occidente. Esta observación, que ha realizado María del Carmen Alberú Gómez, además de las razones que expone la autora mencionada —relativas a la curiosidad que la labor iconográfica de la obra debería despertar en los estudiosos, con la misma curiosidad con que se han movido algunos investigadores en las narraciones y descripciones escritas—, consideramos que es producto de la mezcla de tradiciones culturales que convergen en el manuscrito organizado por Jerónimo de Alcalá, en donde se reúnen, como ya se ha señalado, la tradición pictográfica medieval de los españoles con los usos del color y las texturas indígenas, que manejaban con destreza los encargados de decorar la narración que los informantes de Jerónimo de Alcalá, fijaban su interés más en la pictografía que en el texto, como muestran diversos documentos pictográficos anteriores a la llegada de los españoles.

Ahora bien, el tamaño y el color de las imágenes ha ido variando a lo largo de su reproducción en las diferentes ediciones del manuscrito respecto de cómo son las ilustraciones originales. De acuerdo con lo que dice Claudia Espejel, las imágenes se conforman de tres grupos: “Las que ocupan toda la hoja, las que abarcan la mitad de la hoja y las que sólo ocupan una franja” (2008: 65). Las técnicas que se siguieron en

la elaboración de las imágenes fueron las siguientes. Primero se elaboraron los dibujos con pluma, para después ser sombreadas y coloreadas con pincel. Gerardo Sánchez nos menciona que los colores utilizados son de origen natural, de extractos de plantas, minerales propios de la región y algunos componentes de animales, como la cochinilla. En ese sentido, Élodie Dupey menciona que: “la obtención de pigmentos de origen mineral era más sencilla a la vez que estos materiales se caracterizaban por ser más resistentes al deterioro de los elementos exteriores, los tintes usados para preparar los pigmentos utilizados en los códices producían colores más vivos que en las tierras coloreadas” (2015: 149). La gama de colores empleados estuvo compuesta por el color rojo, azul, verde, amarillo, marrón, morado y negro (Tudela, 1956: 93-94). Se dice que fueron los *caráriecha* michoacanos quienes ilustraron el libro, lo que enriquece el contenido visual del mismo. Las imágenes, como veremos a continuación, aportan valiosa información histórica al texto original, indispensables o sin la cual no se puede comprender como se entretienen dos universos visuales en las mismas imágenes, el español (occidental) y el indígena (mesoamericano).

Aun cuando algunos de los capítulos del manuscrito de la *Relación de Michoacán* no fueron ilustrados y otros cuentan con más de una imagen, todas las descripciones están perfectamente descritas y forman parte del discurso narrativo. Los testimonios gráficos no contaban con mayor perfección al momento de dibujar los rasgos, paisajes, utensilios, etcétera, ni con técnicas perfectamente estilizadas para subrayar la densidad de los rayos de luz, la fuerza de las sombras y la profundidad, y sin embargo, el valor etnográfico de cada uno de los cuadros es invaluable, además de ser imprescindible para integrar la lectura completa del texto, pues ambas narrativas (la escrita y la iconográfica) están llenas de información que apenas se comienza a develar.

El texto que compone la *Relación de Michoacán* se ilustra con cuarenta y cuatro láminas a color, que envuelven de vida a la palabra prehispánica, porque para los tarascos la imagen era una forma de escritu-

ra, de comunicación, como lo fueron en Europa por muchos siglos los manuscritos iluminados medievales y las crónicas ilustradas en la tradición pictórica occidental. La imagen es el elemento narrativo que enriquece el texto escrito, como bien han demostrado Nuria Salar, Juan José Batalla Rosado, Claudia Espejel o María del Carmen Alberú Gómez.

Ahora bien, para los objetivos del presente texto, en el siguiente apartado seleccionamos aquellas imágenes que hacen referencia a algunos de los aspectos relacionados con la muerte entre los tarascos, pues nos interesa recuperar aquellos testimonios reveladores del culto a la muerte digna y los símbolos que rodean el rechazo social o la pérdida del honor en la muerte infame.

Las representaciones iconográficas de la muerte

En el relato de la *Relación de Michoacán* un elemento iconográfico que aparece con frecuencia es el de la muerte, la cual tiene un fuerte peso en la historia que se describe sobre Tariacuri. De las cuarenta y cuatro láminas que contiene el manuscrito, dieciocho hacen referencia al tema. Son diversos los patrones simbólicos que se siguieron bajo una clara influencia europea. En este apartado nos detenemos en el análisis de algunos de los aspectos generales que acompañan las formas en que fue representada la muerte digna y la infame. En las láminas que contiene sobre la muerte el manuscrito encontramos la presencia de elementos comunes vinculados con ese acontecer del ser humano, entre ellos: la sangre, el fuego, la violencia, el llanto.

El color distintivo con que se escenifica la muerte en la guerra es rojo y expresa la sangre que fluye del cuerpo herido por la flechas; en la parte derecha del pecho, donde se localiza el corazón en el sacrificio, la muerte digna. Pero también aparece la representación de la sangre al brotar de la nuca de un individuo momentos después de haber recibido un golpe por porra o como símbolo del que recibe castigo como símbolo de la impartición de justicia, en la

muerte indigna. En la siguiente imagen se iluminan las escalinatas del *cu* de rojo para mostrar la sangre derramada que cae cual cascada, al referir al lugar en donde se consumaban los sacrificios, haciendo referencia a una muerte con dignidad.

Los cúes, por lo general, tenían una medida de 2.50 m por 4.50 m. En su parte frontal se encontraban los peldaños de 90 cm de alto por 20 cm, de ancho por donde subían quienes iban a ser sacrificados a los dioses. En Mesoamérica el rojo era el color con que se representaba la muerte, ya que “es el color del luto... por eso se pintaban de rojo los huesos” (Martí, 1960: 111). De lo que deducimos que el rojo entre los tarascos también hacía referencia a la muerte y el duelo.



Figura 3. “Como se sintió afrentado el suegro primero de Tariacuri porque dejó su hija y le tomó un cu y fueron sacrificados los enemigos de Tariacuri”. Fuente: De Alcalá (2013: 84).

El fuego era coloreado en amarillo y fue utilizado en varias láminas para representar pequeñas fogatas como símbolo de guerra, cuando se enfrentaban a

territorios vecinos, o con fines rituales y religiosos, para escenificar las ofrendas que rendían a los dioses con la quema del tabaco, copal, etcétera, en sus celebraciones religiosas y festividades. También se hacía uso del fuego, representado por el color amarillo, para aludir a las incineraciones de los señores principales y para dejar testimonio de su fuerza militar, cuando incendiaban los pueblos. Una de las tácticas de guerra de los tarascos para mostrar su poder e imponer su triunfo sobre un pueblo era incendiar las casas, con lo que sobrecogían a sus habitantes, quienes terminaban por rendirse. Es decir, el color amarillo manifiesta la violencia que traía consigo la guerra. De igual forma, con el color amarillo se hacía alusión a las riquezas de los señores principales, que aparecían adornados con joyas de oro u otros metales brillantes; pero también refería al botín de guerra.



Figura 4. “Cuando metían alguna población a fuego y sangre”. Fuente: De Alcalá (2013: 199).

Por último, para representar los sentimientos que arrastraba la guerra, en algunas de las ilustraciones del documento, se describe el llanto, el dolor o el disgusto y pena de hombres o mujeres que habían recibido la pena de muerte por violentar las leyes y a quienes después de la cuarta vez de haber cometido el mismo delito, se les procesaba y condenaba. En las láminas de la *Relación de Michoacán* se dibujaron los rostros de los malecheros con distintas expresiones. Por ejemplo, el llanto aparece dibujado en la expresión de la boca como una “u” hacia abajo, y las lágrimas salientes de los ojos, con algunas líneas o gotas en las mejillas.



Figura 5. Siguese la historia como fueron señores el Caçonci y sus antepasados en esta provincia de Mechuacan. De la justicia general que se hacía. Fuente: De Alcalá (2013: 13).



Figura 6. “Cómo los cuñados de Tariacuri, de la mujer primera de Coringuarío, le enviaron a pedir plumajes ricos y oro y plata y otras cosas y de la respuesta que dió a los mensajeros”. Fuente: De Alcalá (2013: 88).

La representación de la muerte en la iconografía de la guerra en la *Relación de Michoacán*

De las cuarenta y cuatro imágenes con que cuenta la *Relación de Michoacán*, dieciocho de ellas (41%), están relacionadas con el tema de la muerte; en ellas se representa desde el momento en que se declaraba

la guerra a otros pueblos, hasta el momento en que acontecía la muerte digna y la infame. A pesar que en el texto la muerte no se describa de una manera violenta, sangrienta y poco ortodoxa —según los canones católicos—, en las representaciones iconográficas es muy notorio el aspecto cruel y atroz con el que se ven plasmadas las imágenes. Como lo señala Nuria Salazar, era una manera de representar la necesidad que tenía la sociedad de ser evangelizada (2000: 301), para que las imágenes concernientes a la muerte tuvieran un impacto caótico en el virrey Antonio de Mendoza y así los frailes pudieran justificar su estada en el Imperio tarasco.

Todas las imágenes ilustran los títulos de su respectivo capítulo y se distribuyen a lo largo de las tres partes que componen la obra. Esas imágenes forman parte de un lenguaje gráfico didáctico, frecuentemente usado en las sociedades mesoamericanas como la manera de comunicar su historia e información acerca del universo que los rodeaba; en el caso del manuscrito de la *Relación de Michoacán*, a excepción de la obra de

Claudia Espejel sobre el fuego y la justicia, se carece de estudios que analicen a profundidad sus contenidos. Por nuestra parte, en el siguiente apartado profundizamos en el examen de la muerte y la visión que sobre la misma fluía en la cultura tarasca.

La representación gráfica del proceso de la guerra

La muerte y su fuerte vinculación con la guerra, como ya se mencionó, tenía toda una conotación de honor en caso de llevarse con base a los estándares establecidos por la sociedad, por lo que se enlistan diez imágenes en la *Relación de Michoacán* que muestran todo el proceso que debían pasar: desde cómo se educaba y enseñaba para la guerra a los principales, hasta las tácticas y estrategias que poseían los tarascos al momento de atacar un poblado, los rituales de la guerra, la toma de prisioneros y los bienes que de éste acto recibían.

Las instrucciones para la guerra

En el capítulo XXX de la segunda parte, titulado: “Como Tariacuri mostró a sus sobrinos e hijo la manera que habían de tener en la guerra y como les señaló tres señoríos y como destruyeron el pueblo a aquel señor llamado Hiuacha”.¹ La ilustración que corresponde a la foja 129 se divide en dos tiempos, los cuales se separan por una línea vertical uno del otro. En el lado izquierdo aparece Tariacuri instruyendo en cuestiones de guerra a su hijo y sobrinos, mostrando los tres señoríos que tenían que conquistar con el ejemplo de unos pequeños montones de tierra. Encima de cada uno de ellos había una piedra y una flecha. En la imagen, aunque sólo se logra distinguir el montón de tierra y la piedra de color café, con ello se representa cómo debe cada uno de ellos mantener su linaje, construyendo su propio poderío.



Figura 7. “Como Tariacuri mostró a sus sobrinos e hijo la manera que habían de tener en la guerra y como les señaló tres señoríos y como destruyeron el pueblo a aquel señor llamado Hiuacha”. Fuente: De Alcalá (2013: 149).

López Austin hace referencia a la función que cumplieron los tres señoríos principales: “Las triples alianzas cumplieron sus funciones mientras sirvieron a los fines de unión militar [...] se le adicionaban pactos de colaboración y alianza militar [...] sus funciones primordiales eran las de formar un poderoso

¹ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo es de 80 × 143 mm. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimoniocultural.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>. [N. del e.: En la transcripción de los textos se respeta la ortografía de las fuentes.]

cuerpo militar destinado a las conquistas expansivas, dirigidas al expolio tributario de los vencidos” (López, 2016: 73-87). En esta parte de la imagen se muestra con detalle la lección que les ofrece sobre cómo se hace la guerra y lo que cada uno de ellos debe hacer en ella para ganar un reconocimiento social. Y así se indica: “Destruyeron y quemaron todas las casas y cautivaron muchos enemigos” (De Alcalá, 2013: 151).

En el recuadro derecho de la figura 7 se ilustran las instrucciones que el hijo y sobrinos de Tariacuri debían seguir durante la toma del señorío que le tocaba conquistar: “Hirepan [...] tú estarás en este montón que está en medio, que es el pueblo de Cuyacan; tú Tanganxoan estarás e este montón, que es el pueblo de Mychuacan; y tú Hiquígaje estarás en este, que es el pueblo de Pázquaro. Así serán tres señores” (De Alcalá, 2013: 149). Mientras que uno sujetaba a los prisioneros, otro se dedicaba a enfrentar y someter al señor principal del pueblo, golpeándolo con una porra, y el último iba quemando los caseríos que habían quedado bajo su dominio. El señor principal se distinguía por su vestimenta color amarillo y la coleta de color rojo que porta en la cabeza. La violencia de la guerra se plasma en la figura 7 mediante la sangre derramada, la cual era tan abundante que se representa como escurre por los rostros y cae al cuerpo, ensangrentando la ropa (linaje) conforme iba resbalando.

El ritual para la guerra

Antes de que los “valientes hombres” fueran a la guerra se celebraba una ceremonia dedicada a los dioses, para recibir la protección y beneplacito de los dioses en la batalla. El ritual antes de la guerra se describe en el capítulo IV de la segunda parte de la *Relación...*, con el título: “De las entradas que hacían en los pueblos de sus enemigos”. A la narración la acompaña una imagen, en la que se puede observar al sacerdote Hiripati, en la casa del *cazonci*, quien yace sentado en un banco amarillo característico de su jerarquía. Aunado al relato, en el capítulo I de la tercera parte, titulado: “Estos son los sacerdotes y oficiales de los cúes”, aparece la representación de los sacerdo-

tes encargados de dicho ritual bajo la leyenda: “Los q’ hazia’ la cerimonia de la guerra”. En la figura 8 aparece vestido con túnica gris y color marrón uno de los encargados de la ceremonia, quien porta el bastón de mando característico de los principales, con plumas rojas y blancas en la punta. De la ilustración completa de la figura 8 se hablará más adelante.



Figura 8. “Estos son los sacerdotes y oficiales de los cúes”. Fuente: De Alcalá (2013: 181).

Ahora, tomamos detalle de la figura 9 y hemos extraído, del relato del capítulo IV de la segunda parte de la *Relación...*, que: “Hacían unas pelotillas de olores [...] y poníanlas en unas rajas de encina y después ponían todas aquellas pelotillas de aquellos olores en unas calabazas” (De Alcalá, 2013: 188). Esas pelotillas están representadas por círculos en una pala, que es el encino que tomó por las dos manos el sacerdote y lo pone en el fuego donde están las calabazas, dibujadas como círculos con rayas, localizadas en una fogata al centro de la casa, justo frente al principal.



Figura 9. “De las entradas que hacían en los pueblos de sus enemigos”. Fuente: De Alcalá (2013: 188).

Al mismo tiempo que se quemaban las pelotitas de olores se hacían oraciones:

Tú, dios del fuego, que apareciste en medio de las casas de los papas, quizá no tiene virtud esta leña que habemos traído para las qués, y estos olores que teníamos aquí para darte. Recíbelos tú que te nombras primeramente mañana de oro, y a ti Vréndequavécara, dios del lucero, y a ti que tienes cara bermeja. Mira, que con grito trujo la gente esta leña para ti (De Alcalá, 2013: 189).

Después de la oración se nombraba a cada uno de sus enemigos de la siguiente manera: “Tú, señor que tienes la gente de tal pueblo a cargo, rescibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tomemos

en guerra” (De Alcalá, 2013: 189) y a continuación se hacía una relación de todos los sacerdotes de los pueblos que iban a conquistar, comenzando con México, para así recorrer todos los pueblos con los que compartían frontera. La última oración estaba dedicada a las cuatro partes del universo: “oh dioses del quinto cielo, cómo nos oiréis de donde estáis, porque vosotros sois soles rey(e)s y señores (y) vosotros solos limpiáis las lágrimas de los pobres” (De Alcalá, 2013: 190). Con esta plegaria se buscaba que el sol, los dioses celestes, los de las cuatro partes del mundo, el dios de la guerra, *pungárecha* y su deidad principal, el fuego, los ayudaran y favorecieran en la guerra.

En la figura número 9, del lado izquierdo se puede ver a los jóvenes guerreros sometiendo al poblado, el texto nos habla de las estrategias que usaban para lograrlo:

Iban [...] y llevaban aquellas pelotillas de olores y plumas de águilas y dos flechas ensangrentadas y entraban secretamente en los pueblos y escondíanlo en algunas sementeras, o cabe en la casa del señor, o cabe en el cu, y volvíanse sin ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar el pueblo. Entonces poníase cada uno en su escuadrón y hacían entradas y saltos donde andaba la gente, en las sementeras o en el monte, de noche, y porque no diesen voces, atábanles las bocas con unas jáquimas de bestias y ansí traían al real (De Alcalá, 2013: 191).

El inicio de la guerra

Una vez que aprendían las estrategias de guerra y se había practicado el ritual a los dioses, la siguiente figura que deriva del capítulo XI del segundo apartado, titulado: “Como el señor de la isla llamado Caricateri pidió socorro a otro señor llamado Zurunban contra Tariacuri que le tenía cercado en su isla, y fue enviado un sacerdote llamado Naca a hacer gente de guerra”,² muestra la señal de guerra. En la figura 10 se

ilustra a los isleños, nombre con que se denomina en la *Relación de Michoacán* a los locales. El cuadro se divide en dos partes. En la parte izquierda se ve a los isleños, cercados sin poder usar sus embarcaciones, quienes se encuentran en la orilla de la isla, y en el centro, en la parte izquierda el *cue* y en la derecha el señor en la casa principal. Ambos espacios aparecen resguardados por una muralla humana, en defensa de una posible invasión de sus vecinos.



Figura 10. “Como el señor de la isla llamado Caricateri pidió socorro a otro señor llamado Zurunban contra Tariacuri que le tenía cercado en su isla, y fue enviado un sacerdote llamado Naca a hacer gente de guerra. Fuente: De Alcalá (2013: 49).

En la parte derecha de la ilustración, los chichimecas aparecen merodeando el territorio, dispuestos para el combate. El texto nos dice: “Y punían la leña y rama allí con los suyos y ponía encima una flecha que era señal de guerra” (De Alcalá, 2013: 47), claramente la narración coincide con la actitud que en son de alerta tenían los personajes que portaban el arco y las flechas, dispuestos al ataque. Los guerreros chichimecas, quienes se encuentran cerca de una gran hoguera al pie de la cual aparece clavada una flecha, que significa “guerra”. Junto a la hoguera hay un camino marcado con las huellas de unos pies, con lo que se indica la dirección que había que seguir para llegar a los isleños. El personaje que dirige el ataque, ubicado en la parte inferior izquierda —como se había mencionado— es representado con un tamaño superior y portan arco y flechas, así como unos calzoncillos blancos característicos de un guerrero.

² La imagen que ilustra el hecho en el manuscrito original mide 66 × 150 mm, e iba acompañada de la siguiente descripción: “Dos casas rodeadas por agua, muchedumbre de indios a

su alrededor y varios flecheros”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

La manera en que sometían al pueblo que acataban

Hay tres ilustraciones posteriores que muestran lo que sucedía una vez adentrados en el pueblo que iba a ser sometido. La primera de ellas pertenece al capítulo v de la tercera parte del manuscrito, titulado: “Como destruían o combatían los pueblos”.³ En la parte izquierda se observa al jefe de los guerreros, a quien se distingue por ser el que tiene mayor dimensión respecto de quienes lo acompañan; su vestimenta era más colorida y los accesorios en orejas, cuello y muñecas eran el símbolo de su jerarquía. La figura estaba rodeada de todo su ejército, que se distinguía por la cantidad de hombres que portan flechas y escudos. El capitán de guerra conocido como *angátacuri*, se ubica en la esquina inferior izquierda. Está sentado en un banquito amarillo por su jerarquía y sostiene un arco por ser guerrero; él indicaba a sus soldados el camino o los rumbos que debían seguir como parte de las estrategias de guerra para entrar en un “barrio” y tener un rápido control de la población, como se muestra en la figura 11. El que se encuentra de pie es el cazonci en su posición de general o máxima jerarquía de guerra:

Ponías en la cabeza un gran plumaje de plumas verdes y una rodela muy grande de plata en las espaldas y caraj de cuero de tigre y unas orejeras de oro y unos brazaletes de oro y su jubón de algodón encarnado y un mástil arpadado de cuero por los lomos y cascabeles de oro por las piernas y un cuero de tigre en la muñeca, de cuatro dedos de ancho y tomaba su arco en la mano (De Alcalá, 2013: 194).

Frente a él están los guerreros de los distintos pueblos convocados, quienes como tributarios de los tarascos también tenían que contribuir y participar en

³ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 137 × 147 mm, con la siguiente descripción: “Cómo destruían o combatían los pueblos”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

la guerra. En la parte inferior izquierda de la figura 11 aparecen los capitanes de guerra frente al cazonci. Están reunidos los guerreros de los pueblos que acudieron al llamado y a quienes se les están dando las indicaciones de las acciones que van a emprender. Cada “barrio” está separado por una línea divisoria, pintada con huellas de pies para marcar el camino y dirección que debían seguir, el cual finaliza en un círculo con casas alrededor, indicando que lo recolectado debía ser llevado a la capital del imperio tarasco.

Todos portan escudos, unos con círculos amarillos y otros rojos; algunos llevan puestas en su cabeza “unas guirnaldas de cuero de venado o plumas de pájaros” (De Alcalá, 2013: 193); todos cargan porras de “encina”, que están ilustradas de color café junto a los arcos y flechas en la parte superior del semicírculo que forman los valientes hombres, entre ellos el de mayor jerarquía está ilustrado en un tamaño más grande que los demás.



Figura 11. Fuente: Como destruían o combatían los pueblos (De Alcalá, 2013: 192).

En la parte derecha de la figura 11 aparecen las instrucciones que se les estaba dando: dejar al enemigo sin alimentos y bebidas, por eso sacan de raíz el nopal y los magueyes; cortarles el pelo para denigrar su dignidad; tomar cautivos a sus hombres, y quemar

sus casas. De la parte inferior derecha emerge el tronco de un árbol, que a su vez se divide en tres ramas, las cuales simbolizan a tres familias o descendencia de pueblos, que era lo primero que debían erradicar para que el poblado quedara en manos del cazonci.

La figura 12, ubicada en el capítulo XXI,⁴ nuevamente hace referencia a la guerra, y el tal escenario se caracteriza la muerte digna. Hirepán, Tangaxoán y Hagugaje son los protagonistas de la conquista de varios pueblos:

Hiuacha, Corínguaro, Hetúquaro, Hoporo, Xaso, Cucándiro, Teénmendo, Bányqueo, Cumuanchen, Naranjan, Cacapu, Cheran, Siuínan, Hacáuato, Zizupan, Chenengo, Vacapu, Tariýaran, Yuriri, Hopácutio, Codébatohuríparao, Charácutio, Tupátaro, Varírosquaro, Xeroco, Cuiseo, Peuéndaro, Zinzímeo, Araro, Xénguaro, Cherani, Cumanchen, Tacámbaro, Huruapan, Parochu, Charu, Hetóquaro, Curupu hacazio, Tiáchucuqua, Cháquaco, Zinguita, Tiuítani, Yzírímenga varicha, Tauáchacu, Acume, Varicha tereco, Guacanan, Paracho, Chupingo parareo, Casinda agapeo, Purechu hoato, Caiuengan, Tucúmeo, Marita angápeo, Hetúcuarro, Hapérendan, Cacango, Cuseo, Xanóato angapeo, Quayámeo, Apánoato, Vámuquaro, Hacuízapeo, Pappazio Hoato, Yuréquaro, Sirándaro, Copúan, Cuzaran, Caxúruyo, Sycuýtaro, Tarinbo hazáquaran, Zicuýtaran, Púmuchaquepeo, Yacoho, Ayáquenda, Zinagua, Churúmucuo, Cuzaru, Paránzio, Zinapan, Zirápitio, Taziran, Turúquaran, Copúan, Euáquaran, Tirístan, Puco Huato, Tanzítaro, Eruzio, Zirámaratio, Visíندان, Hauíti hoato, Hapázingan, Pungari hoato, Ambezio, Tauengo hoato, Hucumu, Hacándiquaro, Haroyo, Xungapeo, Chapato hoato, Haziro hauánio, Taximaroa, Pucuri equátacuyo, Maróatio, Hucario, Hirechu hoato, Acánbaro, Hirámucuyo, Tebéndaho, Mayao, Eménguaro, Cazáquaran, Yurírapúndaro, Cuyru hoato, Vangaho, Tánequaro, Purúandito, Zirápequaro, Quaruno, Ynchazo, Hutáseo,

⁴ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene mide 73 × 145 mm, con la siguiente descripción: “Conquistas hechas por Hirepán, Tangaxoán y Hagugaje”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

Hacáuato, Zánzani, Verecan, Tamacula y Capotlan (De Alcalá, 2013: 153-154).

En esa lámina se exalta el valor y presteza militar con que los sometían. La imagen se divide en dos momentos, separados por una línea vertical. En el primer cuadro se describe cómo Hirepan y Hiquinpage han aprendido a ser guerreros y conocen las técnicas para la conquista de un pueblo, el incendio de las casas y los cautivos de guerra. En la parte inferior están las personas que fueron capturadas y quienes eran esclavizados; aunque el relato refiere que: “llevaron un sogá como suelta con que ataban a los cautivos” (De Alcalá, 2013: 24), las ilustraciones nos precisan que era del cuello por donde los ataban en forma de fila, uno detrás de otro con las manos hacia atrás sujetas por otro lazo.



Figura 12. “Como Hirepan y Hiquingaje conquistaron toda la provincia con los isleños y como la repartieron entre sí y de lo que ordenaron”. Fuente: De Alcalá (2013: 153).

Al tercer cautivo, contando de izquierda a derecha puede vérsese la boca caída y en las mejillas unas cuantas gotas que representan el llanto del guerrero vencido, mientras que el que le sigue con la expresión de su boca hacia arriba, indicaba la gran honra que le provocaba convertirse en alimento de los dioses. En la imagen del lado derecho, se describe cómo mientras los sobrinos de Tariacuri guerreaban con aplomo y conquistaban a los isleños, en tanto en Pátzcuaro el gran cazonci había muerto y había sido sepultado con todos los honores.

La última imagen acerca de la guerra, en el capítulo VI de la tercera parte, titulada: “Cuando metían

alguna población a fuego y sangre” (De Alcalá, 2013: 24). Primero, cabe aclarar que el recuadro en el que se plasmó tiene forma asimétrica, pero al momento de hacer las ilustraciones, no afectó en su contenido. En la figura número 12 se reproduce el proceso que iniciaba a partir de la guerra. En la parte central izquierda se ve el comienzo de la disputa entre los dos pueblos; a mi parecer no lleva una secuencia de sucesos, más bien podría considerarse que la lámina representa lo que ocurría al momento de la conquista, incluso se puede estimar que con la imagen demuestran la gran estrategia bélica que tenían los tarascos, lo cual los hacía aparecer con una gran fortaleza ante otros grupos y sociedades como la nahua, ya que, como se ilustra en la imagen, muestran una gran capacidad de organización y las labores que desempeñaban las hacían en pequeños grupos.

En la figura 11 se representa a la gran cantidad de guerreros que asistían a la guerra y en la figura 13 se testifica claramente la capacidad organizativa desarrollada en torno a la guerra. Tal vez por eso se dibuja una línea con el símbolo de “mayor que” (>), para dividir las funciones que cada grupo de guerreros tenía que desempeñar al momento del ataque. La estrategia de combate se resumía en la organización, ya que cada quien tenía una función y su obligación era concentrarse en cumplir esa encomienda. Así, al iniciar el ataque a un pueblo, cada soldado o guerrero sabía lo que debía hacer y cuál era su objetivo. Bajo esa lógica se entiende que en el sistema de justicia tarasco se penalizara de forma severa a quien durante la batalla no había cumplido con las tareas que le habían sido encomendadas.

En la parte inferior y superior izquierda de la figura 13 se encuentran los encargados de extraer el corazón a los hombres más valientes durante la batalla. A esos guerreros se les dignificaba al sacarles el corazón, el cual sería depositado como parte de las ofrendas entregadas a sus dioses. La violencia que traía implícita la guerra queda muy bien dibujada en este cuadro, al mostrarse los corazones de los guerre-

ros al lado de los cuerpos ensangrentados. El relato menciona ese acontecimiento de la siguiente manera:

Sacrificaban los dichos esclavos y, sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban los llevaban a las fuentes calientes del pueblos de Araro desde el pueblo de cinápequaro y echábanlos en una fuente caliente pequeña y atapábanlos con tablas y echaban sangre en todas las otras fuentes que estaban en dicho pueblo, que eran dedicadas a otros dioses que estaba allí; y aquellas fuentes echan vaho de sí, y decían de allí salían las nubes para llover y que las tenían en cargo de dicha diosa Cueráuaperi y que ella las enviaba de oriente, donde estaba. Y por este respeto echaban aquella sangre en las dichas fuentes (De Alcalá, 2013: 11).



Figura 13. “Cuando metían alguna población a fuego y sangre”. Fuente: De Alcalá (2013: 199)

De igual forma, en color amarillo se aprecia cómo en una parte de los escenarios de la guerra reunían los utensilios y accesorios de oro que eran saqueados al pueblo vencido antes de quemar sus viviendas. De lado derecho, los guerreros encargados de tomar cautivos realizan con manos expertas su trabajo. En la parte inferior del cuadro se ve cómo son tomados por el cabello o extremidades, y en la parte inferior, así como en la anterior, se van formando uno detrás del otro, amarrados por el cuello. En esta imagen se puede ver que hay guerreros adelante y atrás de ellos para organizarlos.

Los sacrificios con los cautivos de guerra

La organización que mantenían los tarascos a la hora de hacer la guerra la reproducían a la hora de efectuar los sacrificios, como parte de la guerra misma, pues eran parte fundamental en las operaciones de la guerra. El cuerpo de los cautivos era ofrecido a los dioses en acción de gracias por el triunfo concedido en el campo de batalla. En la figura 14, tomada del capítulo I de la tercera parte, titulado: “De la gobernación que tenía y tiene esta gente entre sí”,⁵ fue dibujado el *petamuti* o sacerdote mayor; aparece en la parte central de mayor tamaño, con un bastón adornado de plumas de colores y una rodela de oro en la espalda.

La misma imagen representa claramente al sacerdote y oficiales que estaban encargados de organizar los sacrificios. En esa parte el texto relata las funciones que les correspondían, mientras que en la lámina se aprecian las características de su personalidad: “Había los sacerdotes llamados *axáméncha*, que eran los sacrificadores, y desta divinidad era el *caconci*, y los señores y eran tenidos en mucho” (De Alcalá, 2013: 183), en la imagen están situados en la parte derecha superior, son los primeros en aparecer; a juzgar por el cabello en color blanco, eran personas de edad avanzada, en la mano uno de ellos porta una navaja de obsidiana, que era el objeto con el que se extraían los corazones para los dioses. Por esa razón la punta que porta este personaje, aparece representada de color rojo, el cual, como se ha señalado, simbolizaba la sangre, el honor y la valentía.

“Había otros llamados *opítiecha* que eran aquellos que al momento de ser sacrificados se les debía mutilar, cortales los pies, los brazos y manos, al momento de echarlos a la piedra del sacrificio. Había uno diputado

sobre todos éstos” (De Alcalá, 2013: 183), los cuales aparecen en la parte central a la izquierda, al referirse que eran quienes sostenían a las víctimas de las extremidades. Se les ilustra con una pierna mutilada, el “diputado” de ellos debe ser el que sostiene la pierna. “Había otros llamados *quíquiecha* que llevaban arrastrando los sacrificados al lugar donde alzaban las cabezas en unos varaes” (De Alcalá, 2013: 184). Esos personajes aparecen en la figura 14 en la parte inferior izquierda; aunque sólo se ve la parte de la cabeza y dorso de uno de ellos, sus manos jalando de las piernas al sacrificado se ven con claridad y fue dibujado de tal manera que simula la forma de movimiento, como se narra en el texto.



Figura 14. “De la gobernación que tenía y tiene esta gente entre sí”. Fuente: De Alcalá (2013: 181).

⁵ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 169 × 150 mm, con la siguiente descripción: “Los sacerdotes y oficiales de los cúes”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

A pesar de que en el texto no se hace referencia a las figuras que portan la porra y que tenían como encomienda ejecutar la pena de muerte contra quienes habían infringido la ley o los malhechores, aquéllos

son representados en la parte superior izquierda. A la cabeza del grupo aparece el primero, que porta una porra ensangrentada. Ellos eran las figuras encargadas de ejecutar la sentencia del *cazonci* o *petamuti*, en el sistema de justicia que tenían los tarascos. O incluso, si su función se extendía al campo de batalla, eran quienes ejecutaban los golpes de porra en la nuca a los cautivos.

Los sacerdotes que se encuentran en el centro de la parte derecha de la figura 14, “llamados *tiuúniecha* que se componían y llevaban sus dioses a cuestras, y éstos iban así con sus dioses a las guerras y les llamaban de aquel nombre de aquel dios que llevaban a cuestras” (De Alcalá, 2013: 183), se distinguen de los demás sacerdotes en la misma imagen por el flequillo en la frente. Uno de ellos, el que está casi junto al *petamuti*, parece estar fumando: de su boca sale humo a manera de líneas por una pipa; y el que está detrás de todos trae en la espalda un bulto a rayas de colores rojas y verdes, atado al principal con una cinta roja, que recuerda al tipo mochila en la que portaban los dioses.

Bajo la honra de ser sacrificado para alimentar a los dioses en la imagen del capítulo XVIII, titulado: “Como se sintió afrentado el suegro primero de *Tariacuri* porque dejó su hija y tomó un cu y fueron sacrificados los enemigos de *Tariacuri*”⁶ (figura 15). La historia de este apartado de la *Relación...* se desenvuelve en la renovación de los templos para su Dios principal —*Curícaueri*—, por lo que necesitaban esclavos de otros pueblos para que fueran sacrificados. En la parte izquierda de la ilustración se muestran algunos guerreros, distinguidos como tales por portar un camión, vestimenta diferente a la que usaban los guerreros tarascos —sólo un calzón—; este hecho se debe a que no pertenecían al Imperio tarasco. Eran los guerreros tomados como prisioneros de guerra y a quienes se les condujo

hasta ese lugar para ser sacrificados. Los guerreros que tienen mayor jerarquía se ilustran de un tamaño mayor al resto y con un bastón grande, curvado, con plumas rojas y blancas en la punta, y en el centro una especie de tela que bien puede ser la piel de algún animal. Se alternan los colores guinda, rojo y blanco

En la parte central de la imagen se representa el cu, en lo alto se encuentra el sacerdote *axámencha*, principal encargado de ejecutar los sacrificios. El sacerdote porta un gran penacho. De la piedra de los sacrificios que se encuentra en el cu, por todas las escalinatas cae cual cascada la sangre derramada, mostrando la generosidad con que los tarascos rinden tributo a sus dioses, ofreciéndoles una gran cantidad de sacrificados. Al final de las escaleras, en la gran plaza, aún se encuentra el cuerpo del último guerrero a quien se ha extraído el corazón.



Figura 15. “Como se sintió afrentado el suegro primero de *Tariacuri* porque dejó su hija y tomó un cu y fueron sacrificados los enemigos de *Tariacuri*”. Fuente: De Alcalá (2013: 84).

El agujero negro que ilustra en el pecho el cuerpo muerto del guerrero representa el vacío que ha dejado en él la extracción de su corazón, posiblemente los dos principales que están casi junto de él, del lado derecho, son los *quíquiecha*, esperando el momento para arrastrar ese cuerpo muerto hasta el lugar donde descansará. Lo más probable es que sea cocinado, por haber sido partícipe de una celebración tan grande e importante como era la renovación de un templo. Al lado de los *quíquiecha* está el *cazonci*, representado de mayor tamaño, sentado en un banco, con túnica al parecer de color amarillo, en representación de su deidad principal. Detrás del principal se encontraba el pueblo, representado por unas caras a doble fila, en clara alusión a que el pueblo también acudía a la ceremonia.

⁶ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 42 × 145 mm, con la siguiente descripción: “Sacrificio de un cú”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimoniacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

La muerte de los guerreros en combate

El capítulo VII del tercer apartado está dedicado a los guerreros: “De los que morían en la guerra”.⁷ La figura 16 complementa el lenguaje narrativo. En ella se expresan varios aspectos que en el texto se pierden y viceversa. El texto nos dice que el cazonci les “daba mantas a las mujeres de aquellos señores (los guerreros) y sabiendo sus mujeres las muertes de sus maridos, mesábanse y daba gritos en sus casas” (De Alcalá, 2013: 201).

En la parte inferior izquierda de la lámina se representa la tristeza que causa la muerte en el rostro de las mujeres. Ese estado de ánimo se dibuja en las líneas y gotas de lágrimas en las mejillas de ellas, además de que todas tienen la boca en forma de “u” invertida, incluso parece que se consuelan unas a otras, ya que se ve cómo la mujer de falda azul que está al centro del grupo, limpia las lágrimas de la otra, dándole consuelo. Y justo arriba de la mujer de falda azul se encuentra otra, de aspecto mayor que las demás, acariciando el cabello de la mujer que porta falda naranja a cuadros. Aun cuando en el relato se menciona que eran *las mujeres de aquellos señores*, no significaba que fueran todas sus esposas, por el aspecto que revelan sus rostros, al parecer la crónica refiere a las mujeres de la familia en extenso: madre, esposas, hijas, tías, primas, etcétera.

En el relato también se menciona que “hacían bultos de mantas, con sus cabezas, y cubrían con mantas aquellos bultos”; y en la parte posterior izquierda de la ilustración se pueden ver cuadrados de colores azul, naranja y amarillo, en representación de esos bultos de los señores justo a fuera de los templos y, como era costumbre, les ponían unas máscaras en alusión de sus rostros, acompañados de plumas coloridas, aunque en la imagen sólo pueden verse de color rojo.

⁷ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 110 × 148 mm, con la siguiente descripción: “De la justicia que hacía el Cazonçi”. Información tomada de la página en línea de la biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.



Figura 16. Fuente: De los que morían en guerra (De Alcalá, 2013: 201).

Como bien menciona Vera Tiesler Bloss: “Los ritos fúnebres, suelen reflejar más que el papel social del difunto cuando vivía, las creencias de un grupo” (1997: 77-90); en este caso, la adulación ante una muerte digna por morir en combate, que aunque las mujeres sufren su pérdida, la veneración reflejada en la sepultura indica el grado de importancia que tenía la guerra y la connotación que demarcaba morir por tal causa en la sociedad.

Regresando a la descripción de la imagen, en la parte derecha pueden verse a los heridos de muerte en el campo de batalla, tal parece que tres de los afectados son tarascos, primeramente por sus calzoncillos blancos y porque las heridas se localizan en el pecho, el estómago, rostro y piernas, además que en su ayuda están los demás guerreros que aún siguen ilesos, así mismo podemos ver que el cuarto herido localizado en la parte posterior en el centro de la imagen, tiene un golpe en la nuca y eso sólo se recurría en caso de ser cautivo o malhechor y ahí el guerrero que está debajo de él porta un mazo, lo cual nos indica que es un cautivo de otro poblado.

La muerte de los señores principales

La muerte de un señor principal, aunque fuera por senectud, estaba rodeada de mucha honra. La ceremonia de la defunción de un gobernante o figura principal recogida en el relato es de lo que se tiene un mayor conocimiento. Al cazonci, por ser conside-

rado una de las representaciones del dios *curicaueri* en la tierra, se le sepultaba con los honores merecidos como una deidad. En el capítulo XVI del tercer apartado, titulado: “Como moría un cazonci y las cirimonias con que se le enterraban”,⁸ aparece la única ilustración que trata el tema de la muerte de un principal tarasco. Aun cuando la imagen es pequeña, el relato en ella contenido, junto al aparecido en el texto, se complementa.

La figura 17 está dividida en tres tiempos específicos del acto funerario. En la parte superior izquierda aparecen dos cuadros, el primero de ellos describe los últimos momentos de vida del señor principal, en los que aparece acompañado por los encargados de cuidar su salud: los curanderos y sus familiares más cercanos. Fuera de la casa del cazonci se encuentran los “caciques” —como los llama Alcalá—, que venían de las distintas provincias y estaban al pendiente de su estado de salud, hasta que se anunciaba su muerte. “Estaba muy enfermo el cazonci viejo y llegábanse a curalle todos los médicos [...] y como vían questaba muy peligroso y de muerte, inviaban llamar a todos los caciques de las provincias, señores y valientes hombres”.⁹



Figura 17. “Como moría un cazonci y las cirimonias con que se le enterraban”. Fuente: De Alcalá (2013: 220).

⁸ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 93 × 147 mm, con la siguiente descripción: “Ceremonias del entierro del Cazonci”. Información tomada de la página en línea de la biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

⁹ Por “valientes hombres” se refiere a los guerreros (De Alcalá, 2013: 221).

El cuadro que le sigue cuenta los momentos posteriores a la muerte del cazonci y el tratamiento funerario que se hacía del cuerpo mortuario. Autores como Elsa Malvido y Grégory Pereira han descrito cómo se hacía esa ceremonia entre otros grupos prehispánicos. En el caso de los tarascos, la celebración comenzaba desde que se daba aviso al pueblo de su fallecimiento. Una vez lavado el cuerpo del jerarca con todo respecto y sumo cuidado:

ataviábanle desta manera: puníanle junto a las carnes unas camisetas de las que usaban los señores, muy delgada, y unas cotaras de cuero, y poníanle al cuello unos huesos de pescados blancos [...] cascabelles de oro en las piernas y en las muñecas piedra de turquesa, y un tranzado de plumas y unos collares de turquesa al cuello, y unas orejeras grandes de oro en las orejas, y dos brazaletes de oro en los brazos (De Alcalá, 2013: 221).¹⁰



Fracción de la figura 17.

Tanto en el texto como en el acercamiento de la figura 17 puede apreciarse la presencia de oro para

¹⁰ Con base en esta cita y junto con el texto de Samuel Marín, en el cual narra cómo los nahuas hacían la representación del oro con el Sol, mencionando que a “La llegada de Cortés a las costas de Veracruz, precisamente en el año 1-caña, identificado con *Quetzalcóatl*, *Moctezuma*, tomándose por *Quetzalcóatl* le envió valiosos presentes que incluían un gran disco de oro y otro de plata representando al Sol y la Luna y las insignias de *Quetzalcóatl*” (Martí, 1960: 98).

adornar el cuerpo muerto del cazonci, ello se justifica por la jerarquía social, política y religiosa que poseía, pues como el representante de *Curicaueri*, simbolizaba el gran fuego en la tierra, que a la vez tenía como representación al gran astro celeste, el sol. Junto a los restos del cazonci se colocaba su arco, como símbolo de su poder en vida. Su cuerpo ataviado era conducido junto al cu, donde después de incinerado, sin que su cuerpo tocara la tierra, era sepultado.

Los tres hombres que en el detalle de la imagen lo acompañan son sus ayudantes. Dos de ellos se encuentran tocando una especie de flauta, mientras que el tercero vigila que las extremidades del cuerpo de los sacrificados, se cuezan bien, para que los sacerdotes y principales, al consumirlas, cumplan con el ritual funerario de respeto a sus dioses. En lo alto puede verse el cu con techo amarillo, que hace referencia a que pertenecía al señor principal muerto y en él se muestra la sangre derramada por los sacrificios humanos dedicados a aquél, cuerpos que serán usados como estrado en su sepultura.

En la parte final de la figura 17 se muestra el acompañamiento funerario del cuerpo del cazonci hasta la hoguera donde, como se describió en el capítulo anterior, será incinerado. La comitiva que acompaña a su última morada el cuerpo del principal está constituida por las jerarquías sociales. Abre el desfile un grupo de músicos quienes con sus notas anuncian el paso del cuerpo del cazonci, le siguen la comitiva de guerreros que cargan al difunto, quien como se señaló va ataviado como corresponde a un gran guerrero y hombre de Estado. A su diestra marcha un grupo de guerreros y “caciques” principales, mostrando sus armas en señal de respeto, y del lado derecho del difunto figuran las mujeres del cazonci, ricamente ataviadas.

En la parte final de la imagen se hace referencia a los preparativos con que concluye la ceremonia. La muerte por porra de aquellos que en el sistema jurídico tarasco fueron sentenciados para acompañar el cuerpo del cazonci y los esclavos. La preparación de la hoguera en donde será incinerado el cuerpo y las mujeres dolientes, que lloran sin cesar por el fallecimiento de su principal.



Fracción de la figura referida segmentada con rojo, figura 17.

Llevaba siete señoras: una llevaba todos sus bezotes de oro y de turquesa atados a un paño y puestos en el pescuezo; otra, su camarera; otra, que guardaba sus collares de turquesas; otra que era su cocinera; otra que le servía del vino; otra que le daba agua a manos, y le tenía la taza mientras bebía; otra que le daba el orinal. De los varones uno llevaba sus mantas a cuestas; otro que tenía caro de hacelle guirnaldas de trébol (De Alcalá, 2013: 221).

Sus mujeres, claro está, hacían público su sentimiento de pérdida (Heller, 1980: 69), y como se muestra en la última escena descrita en la figura 17, el dolor está relacionado al vínculo afectuoso y familiar que existía. Las manifestaciones de dolor y respeto nos permiten ver la racionalidad de los valores sociales en los que se desenvolvía la vida de los tarascos. El honor de compartir la muerte con la persona que representaba a su Dios principal en la tierra y el sentimiento de tristeza que les producía la misma queda representado, como ya habíamos señalado, en la expresión de los rostros de las mujeres: con líneas que simbolizan las lágrimas, así como con la boca dibujada en forma de una “u” invertida.

Aunque las ceremonias funerarias de los señores de otros pueblos no eran tan ostentosas como la del cazonci, la imagen que ilustra el capítulo IX de la tercera parte, titulado: “De la muerte de los caciques y como ponían otros”,¹¹ nos permite documentar la can-

¹¹ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 105 × 148 mm, con la siguiente descripción:

tividad de señores principales que reunían las ceremonias mortuoria del cazonci, como muestra la figura 18.



Figura 18. “De la muerte de los caciques y como ponían otros”. Fuente: De Alcalá (2013: 204).

Los caciques se distinguen por su vestimenta ostentosa, que en esta imagen no es tan colorida como en otras del texto; sin embargo, por sus túnicas, los pequeños bancos en que se encuentran sentados y las coletas rojas son los signos irrefutables del linaje al que pertenecen. En la figura 18 están reunidos los principales para reconocer y mostrar sus respetos al sucesor; llevan consigo presentes para reafirmar su vasallaje como: insignias de honor, que eran bezotes de oro, orejeras y brazaletes, que son representados con una batea llena de adornos de oro, en color amarillo y las de jade en color verde oscuro. Esta ceremonia sucede mientras era incinerado el cuerpo del cazonci y ante la mirada del pueblo que aparece representado por distintas cabezas.

Los sacrificios

La muerte en los cúes, como se ha dicho, no era la única forma en que se moría con honor o se celebraban los sacrificios humanos. Entre los tarascos, la intriga y el espionaje eran otras de las maneras de recuperar

“De la muerte de los caciques y cómo se ponían otros”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

la dignidad perdida. Sobre este tema se encuentra por ejemplo la historia de la mujer que tomó la orden del principal, para dar de comer a los dioses y ser digna ante ellos, como se cuenta en la imagen del capítulo XXXIII, titulada: “De un hijo de Tariacuri llamado Tamapucheca que cativaro y como lo mandar matar su padre”.¹²

Desató sus navajas, que llevaba envueltas en la mano, y con una mano tomó la navaja y con la otra le trastornó la cabeza [...] Y puso la navaja por la garganta y corriola y cortole la cabeza y hízolo de tan de prisa que no pudo dar voces. Y púsole la una mano en el pecho y tomándole, como quien se desuella, cortole de todo la cabeza y quedó sólo el cuerpo hecho tronco. Y tomó la cebeza por los cabellos y vínose a su pueblo y llegando a los términos del pueblo, estaba allí un altar donde ponían los cautivos o los que traían alrededor, cuando los traían de la guerra. Puso ahí la cabeza en un lugar llamado Pirúen y vínose a su casa Tariacuri y ocntole lo que le había acontecido y hicieron todos grande regocijo. Y díjole Tariacuri: ya has dado de comer a los dioses (De Alcalá, 2013: 166).



Figura 19. “De un hijo de Tariacuri llamado Tamapucheca que cativaro y como lo mandar matar su padre”. Fuente: De Alcalá (2013: 162).

La figura 19 se desarrolla en dos planos, como otras que se han descrito antes. En el primero de ellos aparece representado, con el techo de paja color amarillo, el interior de la casa principal de Coringuario al momento en que se practica la ceremonia de los hue-

¹² El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 52 × 142 mm, con la siguiente descripción: “Tariacuri y una hija suya con la cabeza de un señor que mató y varios indios”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

sos y donde el sacrificador contaba esa historia; a la celebración, llena de canticos, seguía una gran fiesta. En la ceremonia, Tariacuri, señor de Pátzcuaro, hace que se introduzca una joven mujer, hermosamente ataviada, con el propósito de vengar la vergüenza que ese pueblo le hizo pasar cuando cautivaron a su hijo y, en vez de ofrecerlo en sacrificio a sus dioses como correspondía de acuerdo con su linaje, por temor al enojo que podían causar a su padre, lo emborracharon y lo enviaron de regreso a su casa. Tariacuri, ofendido en su honor, se vale de la artes de seducción de la bella joven para que ella se mezclara entre los principales guerreros durante la fiesta, bailara con él, lo enamorara y mientras dormía junto a ella, lo decapitara, para de esa forma limpiar la afrenta de su soberano.

La segunda composición del cuadro plasma el momento en que la joven mujer, una vez cumplida su misión, se presenta ante su señor para informarle que ha cumplido a cabalidad con su orden. Con palabras de orgullo, Tariacuri anunciaba esta situación de la manera siguiente: “Vení acá, viejos, si mi mujer, la hija del señor de Corínguaru, fuera varón, muy valiente hombre fuera, que ahora, con ser mujer ha hecho matar de sus hermanos y tíos y agüelo. Ha dado en este día de comer a los dioses y les ha aplacado los estómagos. ¡Valiente hombre ha sido mi mujer” (De Alcalá, 2013: 86).

La joven mujer, como se describe en el texto de la *Relación...*, portaba un vestido muy bueno y poco común, a juzgar por los colores y modelo, ya que las mujeres solían presentarse con el pecho descubierta; pero en este pasaje, por habersele asignado una encomienda tan importante para el Estado tarasco, a nivel de la que podía haberse encargado a un guerrero, en la figura 19 se representa a la joven con el torso cubierto. En la cintura lleva amarrada una manta en la cual guardaba las navajas de piedra que le entregó Tariacuri para que decapitara, como lo hizo, a un señor principal. Elsa Malvido nos explica el significado de la decapitación:

En todas las crónicas y documentos la decapitación se describe como una muestra última del maltrato al

enemigo. Al igual que los europeos, la exhibición de una cabeza arrancada al cuerpo era la demostración fehaciente de la derrota del enemigo frente a la comunidad, el éxito en la defensa del territorio y los bienes contra acciones de los invasores [...] la decapitación constituía una técnica del desmembramiento total del otro, parte ritual en sí misma (Malvido, 1997: 29-49)



Fracción de figura 19.

La joven, de pie, en la mano izquierda y con orgullo sostiene la cabeza del decapitado, mientras que con su mano derecha señala al degollado. El gran señor Tariacuri, sentado en un banquito de color azul, símbolo de poder, recibe con beneplácito a la joven. La forma didáctica de pintar la recuperación del honor de Tariacuri es que, a los pies de la joven, del lado izquierdo, en el piso se encuentra, inerte, el resto del cuerpo ensangrentado de la víctima.

Las múltiples representaciones con que se manifiesta la muerte digna se pueden encontrar en la figura 20. En ella, una vez ejecutada la tarea de la joven enviada por Tariacuri para vengar el honor de su hijo, en el capítulo XIII de la segunda parte, titulado: “Como Tariacuri mandó cocer a Naca y le dio de comer a sus enemigos”,¹³ se plasman las tradiciones de ofrecer los brazos, manos y piernas cocidas de un señor principal, como alimento a sus enemigos, bajo

¹³ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 54 × 150 mm, con la siguiente descripción: “El sacerdote Naca es cocido y comido por sus enemigos.” Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial <<http://tbme.patrimoniconacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

las siguientes indicaciones: “que le cuezan los dos muslos [...] que haga con ellos la salva de los dioses. Y el cuerpo y las costillas llévenlo a los isleños para que hagan la salva, y los brazos llévenlo a *Curýnguarro* para hacer la salva [...] vayan a llevar esta carne y que la pongan en cestas y que la cubran con cerezas y en cada una dellas estarán las piernas y muslos” (De Alcalá, 2013: 57). La imagen, a su vez, describe esas órdenes de la siguiente manera:



Figura 20. “Como Tariacuri mandó cocer a Naca y le dio de comer a sus enemigos”. Fuente: De Alcalá (2013: 58).

En el lado superior izquierdo se muestra la cocción; en una gran olla las piernas, pies y manos del cautivo. Debajo de la olla están algunos hombres cuidando el fuego de la carne deificada y tal vez a la espera de su cocción están los sacerdotes al centro de la imagen. En el lado derecho se ve como una vez cocida la carne ésta es consumida por el sacerdote, quien permanece sentado en un pequeño banco azul, junto a sus mujeres. Ellas, aunque tienen el pecho descubierto, pueden ubicarse como mujeres por las naguas coloridas, al igual que la imagen anterior de la mujer que porta un vestido con el mismo estampado y color.

En el texto y en la imagen se observa que sólo las cuatro extremidades eran consumidas como alimento. De acuerdo con Michael Harner, para el caso de los aztecas, en Tenochtitlan: “The torso of the victim, in Tenochtitlan at least, went to the royal zoo to feed carnivorous mammals, birds, and snakes” (1977: 120).¹⁴ Ahora bien, no se tiene registro alguno de que en

¹⁴ Traducción propia: El torso de la víctima, al menos en Tenochtitlan, fueron al zoológico real para alimentar a los mamíferos carnívoros, aves y serpientes.

el imperio tarasco existiera un “zoológico” real; sin embargo, en el tercer apartado, cuando se hace un recuento de las labores desempeñadas por los señores principales, se sabe que criaban diversos tipos de animales: “Había otro que era guarda de las águilas grandes y pequeñas y otros pájaros, que tenía más de ochenta águilas reales y otras pequeñas en jaulas. Y les daban de comer del común, gallinas. Había otros que tenían cargo de dar de comer (a) sus leones y adives y un tigre y un lobo que tenía. Y cuando eran estos animales grandes, los flechaban y traían otros pequeños” (De Alcalá, 2013: 180). Este tipo de animales descritos pudieron ser los beneficiarios de alimentarse con el torso, como lo menciona Michael Harner en el caso que referimos.

Comer la carne de quienes habían sido sacrificados después de dar la “salva” a los dioses formaba parte de sus ritos religiosos, pero el hecho de ingerir carne de un sacrificado por equivocación o por engaño era considerado como motivo de traición por consumir carne que no era digna de los dioses. La carne ingerida por equivocación en este apartado era de una persona que no estaba destinada para el festín de los dioses:¹⁵ “ven acá, ve y corre cuanto más pudieres y qué si no ha comido la carne, que no la coma, porque no era esclavo de Tariacuri. Dice el que enviamos para hacer ente. Que si no le ha comido, que no coma en ninguna manera, porque es el sacerdote Naca” (De Alcalá, 2013: 59).

Por lo que en la parte inferior derecha se puede ver a las mujeres, con la mano en la boca, intentando devolver la carne de los sacrificados que habían digerido, pensando que era carne deificada. De esta manera se comete, por ignorancia, una traición, la cual debía pagarse; más adelante se explicará la imagen que relata el pago de esta traición.

¹⁵ Así como se explicó en el capítulo anterior, la ingesta de carne no podía ser considerada como canibalismo, ya que lo que lo hacía digno era el rito por el cual debía ser comida la carne; ni la persona sacrificada ni el sacerdote eran dignos, solamente el ritual deificaba, y al no pasar la persona por el ritual de deificación, se consideraba como abominable comer carne humana, aunado a que era considerado como traición.

La muerte indigna en el sistema de justicia de los tarascos

La muerte por “porra” o mazo se aplicaba a los malhechores y cautivos de guerra, la cual era percibida como una muerte infame, ya que se consideraba que el deceso de quienes morían de esa manera no era útil a los dioses ni a la humanidad. Entre los tarascos, el encargado de aplicar la justicia era el *cazonci*, y había un día para que se presentaran ante él los casos y se llevara a los denunciados a la *vázcata* o cárcel. Al día siguiente, después de la fiesta de *Equata cónsquaro* o de las flechas, el *petamuti*, quien juzgaba a los delincuentes, escuchaba las acusaciones y se encargaba de deliberar, mediante las evidencias que le presentaban, si era verdad o mentira lo que allí se decía. A quien incurría en un tipo de delito, se le daban tres oportunidades para que modificara de actitud; sin embargo, en la cuarta ocasión en que se le acusaba de cometer el mismo ilícito, la sentencia era la muerte por porra. Las causas para que se aplicara la porra eran varias:

Los que no habían ido a la guerra y se volvían della sin licencia. Los malhechores; los médicos que habían muerto alguno; las malas mujeres; los hechiceros; los que iban de sus pueblos y andaban vagamundos; los que habían dejado perder las sementeras del *cazonci* por no desherballas, que eran para las guerras; los que quebraban los maguéis y a los pacientes en el vicio contra natura (De Alcalá, 2013: 14).

En el capítulo VIII de la tercera parte titulado: “De la justicia que hacía el *cazonci*”,¹⁶ se encuentra la figura 21, en cuya parte posterior derecha se simboliza al *cazonci* sentado en un banco pequeño con su arco y flechas; aunque en la escena no está efectuando ninguna muerte o escuchando sentencia, él

¹⁶ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 110 × 148 mm, con la siguiente descripción: “De la justicia que hacía el *Cazonçi*”. Información tomada de la página en línea de la biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

debe está presente a lo largo del proceso que sigue el *petamuti*, quien, al momento de impartir justicia, antes de deliberar, debía consultar al *cazonci*, sobre la sentencia final. El *cazonci* aparece en el interior de su casa, símbolo del poder que representa. Su actitud es la del observador y quien al final de la evidencia juzgada, dicta sentencia. Un poco más abajo, en alusión a la jerarquía que le corresponde, se encuentra el *petamuti*, también sentado en un pequeño banco color azul, y su actitud es la del que pregunta a los acusados y los escucha con paciencia y sabiduría.

Quienes cometían algún tipo de acto ilícito espezaban el turno para ser sometidos a juicio. La expresión de su rostro evidentemente no es muy alentadora. Sus bocas fueron dibujadas con una línea curva hacia abajo ya que de ser sentenciados negativamente, eran conscientes de la muerte que les esperaba, pues casi junto a ellos, una vez conocida la sentencia, se iba cumpliendo la sentencia de muerte por porra a quienes así habían sido condenados. En la parte superior izquierda de la figura 21, simulando la distancia que mediaba entre lo que sucedía y el pueblo, aparecen muchas cabezas que observan lo que allí sucede, con la intención deliberada de expresar la curiosidad que entre los pobladores causaban estos juicios.

En el texto de la *Relación de Michoacán* se dice que: “el que era hechicero, rompíanle la boca con navajas y arrastraban vivo y cubríanle de piedras, y así le mataban” (De Alcalá, 2013: 203), pero la sentencia no se daba por el hecho de ser hechicero, sino porque al aplicar mal sus conocimientos, había causado la muerte de alguna persona. Este tipo de delito debía ser comprobado llevando un dedo de la persona afectada ante el *petamuti*. En la figura 21, en la parte inferior, puede verse a un personaje herido de la boca, posiblemente él haya sido un “hechicero”. Esa figura es muy interesante, pues además le sacaron los ojos, le están extrayendo una parte de la cabellera, mientras que con una cuerda le están sujetando o desprendiendo la pierna derecha.

Al lado izquierdo y derecho del malhechor descrito en el párrafo anterior se encuentran dos hom-

bres boca arriba, completamente desnudos, a quienes se les aplicaba tormento en los genitales hasta que murieran. Se les introducía un mazo, al parecer de madera, el cual se golpeaba a su vez con una porra, quizá por haberlos declarado culpables de adulterio. En el texto no podemos encontrar la descripción de estas dos sentencias pero, como a cada persona se le sancionaba según el delito cometido, posiblemente el que fue herido en los genitales cometió adulterio con alguna mujer del cazonci, y al que lo atraviesan con un madero en el estómago pudo robar comida de la que está destinada a los guerreros. A un lado de las figuras descritas, amarradas, se encuentran dos mujeres completamente desnudas, esperando recibir el castigo que les correspondía conforme al delito cometido. De una de ellas, en la parte del cuello, brota sangre.



Figura 21. "De la justicia que hacía el cazonci". Fuente: De Alcalá (2013: 202).

En la parte posterior y al centro de la ilustración se efectúa la sentencia más recurrida entre la muerte infame: por porra, y debajo del individuo exánime por el golpe en la nuca, está un hombre con el brazo mutilado y el resto de su cuerpo boca abajo. Las causas por la que cercenaba una extremidad son inciertas, ya que el relato no lo menciona, pero pudieron ser a causa de la dimensión de sus fechorías —como hurto—. Al lado de él yacen dos personas que, aunque no fueron sentenciadas a muerte, tienen heridas

en las orejas con las manos atadas detrás, ello debido a que "el hombre que tomaba a su mujer con otro, les hendían las orejas a entrambos, a ella y al adúltero, en señal que los habían tomado en adulterio" (De Alcalá, 2013: 14); de esta manera, aunque no morían, quedaban marcadas en vida y así el resto de la sociedad reconocía en ellos que habían incumplido con las normas sociales.

Otra imagen que complementa el tema de la aplicación de la justicia entre los tarascos es la representada en la figura 22, contenida en el primer capítulo de la segunda parte titulado: "Siguese la historia como fueron señores el Cazonci y sus antepasados en esta provincia de Mechoacan, de la justicia general que se hacía" (De Alcalá, 2013: 14).

Aun cuando las sentencias de muerte son menos explícitas que en la figura 21, en la lámina se plasma la función de quienes eran los encargados de ejecutar la sentencia y quienes formaban una pieza importante de la fiesta de la justicia. En la parte derecha de la figura 22 aparece en mayor tamaño el cazonci, con su banco con grandes accesorios de oro y su gran flecha adornada con finas plumas. A lo largo de la parte inferior están los "caciques", señores principales de las provincias, distinguidos por su vestimenta y porque se encuentran fumando tabaco. Los principales eran los únicos que podían fumar, pues se tenía la creencia de que el humo servía como portal entre la tierra y el mundo de los dioses, por lo que ese privilegio estaba reservado para las figuras con más jerarquía. De las largas pipas de color café de los señores principales salían unas cuantas hilachas de humo, en líneas grisáceas difuminadas.

En otro punto, al centro de la figura 22, aparecen los prisioneros, hechiceros y culpables de cualquier delito, atados con las manos hacia atrás, y en sus rostros se dibuja la cara de la tristeza con líneas sobre sus mejillas y la boca en forma de "u" invertida. La única persona que ha sido juzgada y golpeada fuertemente en la nuca es una "mala mujer". Bajo ese término se entendía a las mujeres viudas del cazonci que fueron acusadas de adulterio. El adulterio era un delito duramente castigado, sin importar que se

perteneciera al gremio de los señores principales o al pueblo. La muerte por porra también se aplicaba a los borrachos o a quienes incumplían sus deberes como señores principales, como queda asentado en el capítulo XXVI de la segunda parte titulado: “Como Tariacuri mandó matar su hijo Curatame a Hirepan y Tanganxoan porque se emborrachaba y le mataron después de borracho”;¹⁷ lo drástico de la decisión del padre para uno de los descendientes directos de su linaje muriera nos puede dar una idea de la concepción que se tenía de las bebidas embriagantes, las cuales estaban destinadas a los ritos religiosos y festines de guerra, para satisfacer las bondades recibidas de sus dioses. Su abuso, en cambio, era una deshonra para la familia.



Figura 22. “Siguese la historia como fueron señores el Caconci y sus antepasados en esta provincia de Mechoacan, de la justicia general que se hacía”. Fuente: De Alcalá (2013: 13).

En la figura 23 puede verse a los hijos de Tariacuri a la orilla del lago, representado por su color azul, y la mujer con dos pequeños en una canoa, mientras uno de ellos rema con una pala. Los hermanos están junto a unas casas y se reconocen por sus insignias de respetables señores: arco, flecha y su coleta color roja, pero tras ellos pueden verse las jarras usadas para emborrachar a su hermano, a

¹⁷ El tamaño original de la imagen que representa ese capítulo tiene medidas de 81 × 145 mm, con la siguiente descripción: “Muerte del hijo de Tariacuri por orden de su padre”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>.

quien, una vez en estado de ebriedad, dieron muerte como les había ordenado su padre. “Entonces sacó de presto Tangáxoan la porra de la paja y dióle en el pezcuezo un golpe y acogotóle y hizóle caer bruces y tornole a dar otra vez y saltó la sangre colorada, de una parte y de otra, que corría dél” (De Alcalá, 2013: 133).

De lado derecho de la figura 23 se observa al cazonci, distinguido por su vestimenta color amarillo y la coleta roja, sentado en su banco, indicando con la posición que tiene su mano, la orden que dio a sus hijos para que acabaran con la vida de su hijo y la deshonra que causaba a la familia, el vicio de Curatame: “vení acá, hijos ¿qué haremos? Id, pasá la laguna y haréis un rancho para Curátame, apartado de los vuestros [...] Esperadle y daréisle de comer como él os dirá: hermanos ¿cómo, no tenéis un poco de vino? Y vosotros le diréis: sí hay, señor. Y daréis a beber, y después questé borracho, le mataréis” (De Alcalá, 2013: 133).

Las líneas rojas en la ilustración simulan cómo fluye la sangre de la nuca de Curatame hasta el suelo, lo que indica una muerte inminente. Aunque para Curatame fue una muerte desafortunada, para Tanganxoan, quien se encargó de ejecutar la sentencia de muerte de Curatame —a pesar de ser parte de su familia—, su actuar fue digno del puesto de jerarca —que llevará después de la muerte de su padre— por haber obedecido con los mandatos establecidos para mantener el orden de la sociedad.



Figura 23. “Como Tariacuri mandó matar su hijo Curatame a Hirepan y Tanganxoan porque se emborrachaba y le mataron después de borracho”. Fuente: De Alcalá (2013: 133).

Los actos de traición debían pagarse con la vida y su castigo era otra de las maneras en que la muerte se consideraba infame. De ser descubierto un acto de traición entre linajes, éste debía pagarse con la vida y con la vida de todo su pueblo. En la figura 20, en donde se representa que el cazonci ofreció a los caciques carne que no era digna de ingerir, todo el pueblo debió pagar de la siguiente manera: “Deshácele las trojes, échalas por el suelo las casas y quítales los bezotes y tranzados y las orejeras, que por soberbia hicieron lo que hicieron. ¡Que cómo nos han tratado y qué afrenta nos han hecho! Y apedréalos. Y a sus mujeres quítales las naguas y faldillas y deshonraldas echándoles tierra a las mujeres” (De Alcalá, 2013: 61).

Y así sucedió, los guerreros se dirigieron al poblado para hacer cumplir la orden de su soberano. En el capítulo XVI de la segunda parte, titulado: “Como Zurunban hizo deshacer las casas a los de Tariacuri y como fueron flechados dos señores primos de Tariacuri y sacrificadas sus hermanas”.¹⁸



Figura 24. “Como Zurunban hizo deshacer las casas a los de Tariacuri y como fueron flechados dos señores primos de Tariacuri y sacrificadas sus hermanas”. Fuente: De Alcalá (2013: 61).

Nuevamente nos encontramos con un ícono-texto en dos planos. En el lado izquierdo se narra la destrucción que sobre el linaje de los tariacuri cayó cuando Zurunban descubrió el engaño de que fue objeto. Al deshacerle las casas se aprecia cómo retiran los techos amarillos, que representan la jerarquía. A los cautivos se les toma del pelo y se

¹⁸ No se tiene registro del tamaño de la ilustración de este capítulo, pero cuenta con la siguiente descripción: “El sacerdote mayor, capitán general”. Información tomada de la página en línea de la Biblioteca del Escorial <http://rbme.patrimoniocacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>.

limpia la afrenta quitándoles los bezotes y cortándoles el pelo, denigrándolos socialmente con ello, mientras que a sus mujeres y a sus hijos los exhiben desnudos. A ellas, en señal de que han sido deshonradas, y a los hijos, para que con su cuerpo cubran la vergüenza de sus madres. En sus rostros se dibuja la tristeza con la boca como un “u” al revés. En el lado derecho se describe cómo los van echando del pueblo y entre flechas y muertos los van empujando hacia el lago.

Consideración de la muerte violenta

La “violencia” en la guerra, en los sacrificios y en los tipos de muertes que venimos refiriéndonos —la muerte digna e infame— es un subtema que subyace a cada una de las imágenes incorporadas en el examen aquí planteado. Pero para poder categorizar a las imágenes como violentas primero hay que responder la pregunta: ¿qué se entiende por muerte violenta? Según autores como Louis-Vincent Thomas, en su obra *Antropología de la muerte*: “La muerte violenta resulta del empleo de la fuerza o de algún accidente brusco: golpes, heridas, traumatismos de origen criminal o delictuoso” (1983: 227); por su parte, Jesús Luy y Maura Ramírez, en su texto sobre *Cuerpo y mente ante la muerte violenta*, la describen como: “La muerte violenta comprende casos cuyo mecanismo de producción es claro y evidente con origen físico, mecánico, biológico o químico” (1997: 67); el mecanismo de muerte violenta que mejor encaja con lo representado en las imágenes de la *Relación de Michoacán*, según los autores, sería el homicidio, ya que “es resultado de la acción violenta y voluntaria cometida contra una persona y jurídicamente se define como privación antijurídica de la vida de un ser humano. Cualquiera que sea su edad, sexo, raza o condición social” (Luy y Ramírez, 1997: 67-76).

Aclarada la definición de muerte violenta, bien podemos cohesionarla tanto con el relato del texto —descrito en el capítulo anterior—, como con las imágenes que claramente muestran este tipo de muerte; sin embargo, hay que recordar que en la sociedad

tarasca esos tipos de muerte aparentemente violenta, por la manera de efectuarse, como eran un golpe con la “porra” en la nuca que causara el deceso (figura 23), la decapitación (figura 19), “desollar” como sentencia en la ejecución de la justicia (figura 21), los sacrificios (figura 13) y la extracción del corazón (figura 15), estaban justificados en sus valores religiosos, además era parte de su cultura, así como de su racionalidad del mundo. Por lo tanto, no pueden considerarse como muerte violenta, porque ni siquiera era castigada la persona que la ejecutaba; muy al contrario: la persona encargada de llevar a cabo dichos actos estaba cumpliendo con sus creencias bajo el sistema de control que la sociedad marcaba hacía la misma.

Conclusiones preliminares

Como se pudo apreciar a lo largo del presente texto, se hizo un recorrido por las formas en que encontramos, a lo largo de distintos pasajes del ícono-texto de la *Relación de Michoacán*, la representación de la muerte. Con ese propósito, en un primer momento se planteó un breve recuento de los primeros códices michoacanos que se conocen y datan del periodo colonial temprano, surgidos en una sociedad ágrafa, y cómo la *Relación de Michoacán* ha sido clasificado por diversos especialistas como códice mixto.

Nos centramos en el análisis de la iconografía de la muerte y la concepción que como pueblo guerrero prevaleció entre los tarascos, en el sistema de valores económicos, políticos y sociales. Al hacer un recuento de las ilustraciones que acompañan las descripciones de la muerte nos dimos cuenta que las interpretaciones de la misma se hacían a partir de la conceptualización de la muerte como una pérdida con dignidad o, en contraparte, la muerte infame, como la consecuencia para quien trasgrede las normas y comportamiento social. A partir de esas nociones, en un primer momento nos detuvimos en el análisis general de la iconografía de la muerte. En varias de las estampas contenidas en el documento de la *Relación...*, la muerte estaba asociada a la guerra y los valores

derivados de ella, como eran: el honor, la hombría, el arrojo, la entrega, en contrapunto con la cobardía, la irresponsabilidad, el vicio, etcétera.

De las cuarenta y cuatro imágenes con que cuenta el manuscrito de la *Relación de Michoacán*, dieciocho contienen escenas sobre la muerte, las cuales, por cuestiones de método, se explicaron reagrupadas en un orden imaginado: desde los preparativos para la guerra, cómo se instruía a los guerreros en ese arte y cómo el tema de la guerra era el factor fundamental del poderío tarasco.

Las imágenes, como complemento del texto narrativo, nos permitieron entender los valores que sobre el honor o la deshonra regían a la sociedad tarasca, a la vez que evidenciaron por qué ese grupo humano se convirtió en uno de los más fuertes imperios mesoamericanos el cual, después de los aztecas, llegó a dominar a otros grupos y culturas. Las ilustraciones como recurso codificado facilitaron el análisis de la cultura de la guerra que poseían, el tipo de armamento que utilizaban, las jerarquías y las formas de participación, los ritos de carácter religioso que alrededor de la misma se organizaban, así como el reconocimiento de la forma en que quedaron dibujados los espacios de la guerra y sus principales actores. Fue muy ilustrativo recolectar esa información por temas, para determinar los distintos episodios de la organización social en que el tema e iconografía de la muerte se modificaba.

A partir de los elementos hasta aquí desarrollados se puede afirmar que la muerte en la guerra estaba cargada de una fuerte connotación de honra y dignidad, por lo que la guerra en el Imperio tarasco y el poder que acumularon figuras como Tariacuri tenían una justificación teológica, lo cual se explica en el apartado dedicado a la muerte digna, con sus respectivas imágenes. Por tanto, durante la guerra había dos tipos de muerte que solían ocurrir: la que acontecía con honor y la que se consideraba infame.

Se hizo una reconstrucción de cómo se llevaba a cabo el acto fúnebre de un señor principal y los sentimientos que alrededor del mismo afloraban en la sociedad; se estudió la iconografía de la concep-

ción que sobre los sacrificios tenían los tarascos y el sistema de justicia que prevaleció, como una de las formas de organización social y política plenamente establecido. A través de un juicio público, el cazonci era el encargado de la impartición de justicia. El *petamuti*, en su representación, iniciaba un juicio en contra de quien hubieses sido señalado de haber cometido una falta. El sistema jurídico era muy eficaz, pues si llegase a comprobarse su culpabilidad, se señalaba de inmediato el tipo de condena que debía cumplir. Del resultado del juicio se sabía si se conservaba o perdía el honor individual o familiar y, en caso de haberse declarado la pena de muerte, la misma era concebida como digna o infame.

Los tarascos, antes de la llegada de los españoles, poseían un sistema rígido de gobierno y como el pueblo disciplinado y guerrero que eran, podemos decir, no toleraron la falta de cumplimiento de las tareas a quien le fueron recomendadas; eran mal vistos el adulterio, vicios como la ingesta de la carne humana, el consumo de bebidas embriagantes que no estuvieran previstas dentro de las celebraciones de sus ritos y fiestas de carácter religioso. Celebrar o denigrar la pérdida de una persona y los sentimientos de dolor producidos por la muerte, dependieron del cumplimiento de esa moral entre los tarascos.

Bibliografía

- ALBERÚ GÓMEZ, María del Carmen (2012), “*Relación de Michoacán y el Códice Florentino: La huella medieval en dos códices del siglo XVI*”, tesis doctoral, Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Barcelona.
- BATALLA ROSADO, Juan José, (2008), “los códices mesoamericanos: métodos de estudios”, *Itinerarios*, vol. 8, pp. 44-65.
- BIBLIOTECA DEL ESCORIAL, recuperado de: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=5>>, consultada: 09 de agosto de 2016).
- BIBLIOTECA DIGITAL MEXICANA, *Códice Huetamo*, recuperado de: <http://bdmx.mx/responsive/detalle_documento/?id_cod=30>, consultada: 01 de agosto de 2016).
- DUPEY GARCÍA, Élodie, (2015), “El color en los códices prehispánicos del México Central: identificación material, cualidad plástica y calor estético”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, vol. 45, núm. 1, pp. 149-166.
- ESPEJEL CARBAJAL, Claudia (2008), *La justicia y el fuego dos claves para entender la Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- GALARZA, JOAQUÍN, 1997, *Códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación (Catálogo gráfico comparativo de los códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación)*, México, Amatl, Tava, Librería Madero.
- HARNER, Michael, (1977), “The enigma of Aztec sacrifice”, *Natural History*, New School for Social Research, vol. 86, núm. 4, pp. 66-91.
- HELLER, Agnes (1980), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Editorial Fontana.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (2011), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, (2016), “La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte”, *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm.70, pp. 73- 87.
- LUY QUIJADA, Jesús y RAMÍREZ GONZÁLEZ, Maura (1997), “Cuerpo y Muerte ante la muerte violenta”, en Elsa MALVIDO (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Hors Collection, pp. 67-76.
- MALVIDO Elsa, (1997), “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana”, en Elsa MALVIDO (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Hors Collection, pp. 29-49.
- MARTÍ, Samuel (1960), “Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos,” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad autónoma de México, vol. 2, pp. 93-127.
- ROSKAMP, HANS (2000), “El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán: Un acercamiento*”, en Jerónimo DE ALCALÁ, *La Relación de las ceremonias y los rictos y población gobernación de los indios de la provincia de Mechoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 235-264.
- _____ (2005), Pre-Hispanic and Colonial Metallurgy in Jicalán, Michoacán, México: An Archaeological Survey” Foundation for the Advancement of the Mesoamerican Studies, recuperado de: <<http://www.famsi.org/reports/02011/section01.htm>>, consultada: 01 de agosto de 2016).
- _____ (2013), “El lienzo de Jucutacato, la historia sagrada de los nahuas de Jicalán, Michoacán”, *Arqueología Mexicana*, núm. 123, vol. 21, pp. 47-54.

SALAZAR SIMARO, Nuria (2000), “El arte en tiempos de fray Bernardino de Sahagún. Tres obras ilustradas del siglo XVI,” en Jesús PANIAGUA PÉREZ, (coord.), *Fray Bernardino Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León / Instituto Leonés de Cultura, pp. 299- 320.

THOMAS, Louis-Vincent (1983), *Antropología de la muerte*, México, FCE.

TIESLER BLOS, Vera, (1997), “El esqueleto muerto y vivo. Algunas consideraciones para la evaluación de restos

humanos como parte del contexto arqueológico”, en Elsa MALVIDO (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Hors Collection, pp. 77.89.

TUDELA, José, (1956), “Descripción del Códice”, en Jerónimo de ALCALÁ, *Relación de Michoacán*, Madrid, Ediciones Aguilar, 1956, pp. VII-VIII.

Arturo Aguilar Ochoa*

Resumen: La imagen del conquistador Hernán Cortés es una figura actualmente controvertida dentro de la historia mexicana. Sin embargo, en diferentes épocas y contextos ha tenido un papel distinto y a veces hasta heroico, que lo llevaron incluso a ser protagonista de óperas en el siglo XIX. El texto rescata tres ejemplos de esos casos, a través de las litografías francesas en momentos como 1840, 1848 y 1865 que sirvieron para publicitar el espectáculo operístico y que ahora nos sirven para entender cómo ha evolucionado la imagen de Cortés en el tiempo.

Palabras clave: Hernán Cortés, Conquista de México, ópera del siglo XIX, Napoleón I.

Abstract: The image of the conqueror Hernán Cortés is a currently controversial figure in Mexican history. However, in different times and contexts he has had a different and sometimes even heroic role that even led him to be the protagonist of operas in the 19th century. The text rescues three examples of these cases, through French lithographs at times such as 1840, 1848 and 1865 that served to publicize the opera show and that now help us to understand how the image of Cortés has evolved over time.

Keywords: Hernan Cortes, Conquest of Mexico, 19th century opera, Napoleon I.

La figura de Hernán Cortés en la litografía francesa de la primera mitad del siglo XIX, algunos casos para la construcción de su imagen como héroe universal

The Figure of Hernan Cortes in the French Lithography of the First Half of the 19th Century, Some Cases for the Construction of His Image as Universal Hero

La litografía: vehículo difusor de imágenes en el siglo XIX

Estamos tan acostumbrados al bombardeo de imágenes en nuestra época que frecuentemente olvidamos cómo se difundían las figuras públicas y los héroes en el siglo XIX.¹ Para algunos autores, fue partir de la Revolución industrial que se gestó un proceso acelerado de los medios gráficos e irrumpió en una nueva manera de conocer el mundo en todos sus aspectos, especialmente entre las clases populares (Anderson, 1991; Farwell, 1981). Uno de estos medios fue la prensa ilustrada, que pudo incluir grabados y litografías en sus amplios tirajes, dando lugar a imágenes de todo tipo. Los periódicos y las revistas ilustradas se convirtieron,

* Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP. Correo electrónico: <aragoch@hotmail.com>.

¹ Para el tema de los héroes véase el catálogo de exposición: *El Éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*. (2010). En el mismo catálogo véase los artículos de Jaime Cuadriello “Para visualizar al héroe: Mito, pacto y fundación” (2010), y, por estar relacionado con la imagen de Cortés: “Interregno I: Destino de Moctezuma” pp. 106-144.

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 31.08.2020

de esta manera, en un medio para aprender y conocer, y lo mismo ocurrió con los álbumes y las estampas sueltas que se vendían en las calles a precios muy accesibles. La prensa francesa, quizás por tener mayor afinidad con el mundo latino, estuvo más interesada en difundir temas relacionados con los países latinoamericanos, a diferencia por ejemplo de la anglosajona. Revistas semanales como *Magasin Pittoresque*, *L'illustration*, *Journal Universal* o *Tour de Monde*, incluyeron frecuentemente asuntos de la historia americana. Otro medio, sin duda, en la difusión de las imágenes fueron los álbumes litográficos o las estampas hechas en esta técnica que se vendieron sueltas, las cuales ofrecen un amplio campo para saber cuáles fueron los héroes o los personajes que interesaron al público galo. Inventada por Alois Senefelder a finales del siglo XVIII, la litografía se convirtió rápidamente en el medio idóneo para publicar imágenes y alcanzó mucha popularidad por las ventajas que tenía sobre el grabado, entre ellas: el poder obtener un mayor número de copias y la facilidad del dibujo sobre las piedras litográficas. Gracias a ello podemos ahora reconstruir los procesos en los que se gestaron las diferentes versiones de la historia, entendiendo que, en su creación, influyeron las circunstancias sociales y políticas en un contexto específico. El caso de Hernán Cortés es un buen ejemplo de cómo la difusión de su imagen respondió a determinadas circunstancias. Fueron varios los talleres litográficos franceses que, por diferentes razones, tomaron la figura del conquistador como ícono para comercializarlo. Por ello, su caso representa un fenómeno interesante, pues a diferencia de las pinturas e incluso de los textos históricos, llegaron a un público de masas. No es fácil medir las ventas y el número de copias que se hicieron sobre este personaje, pero hemos escogido algunas series que demuestran cómo a través de su imagen se defendieron diversas causas, no necesariamente vinculadas con la historia de México, sino con otras más amplias, como la religión católica o la hegemonía que buscaba Francia en un momento de expansión imperialista. El simple hecho de que las series se encuentren en la técnica litográfica nos habla de que existieron muchas copias, y que su circulación fue amplia.

Hernán Cortés en la colección de litografías del Museo de América

La primera serie analizada la conforman siete litografías en la colección del Museo de América, obras del artista francés Nicolás Eustache Maurin (1799-1850), las cuales —calculo— fueron hechas alrededor de 1840, o incluso antes en la década de 1830; en ellas el principal protagonista es Hernán Cortés. No se tiene seguridad de la fecha ni tampoco de si la colección esta completa, pero la firma del artista, en algunas de estas estampas, nos dan pistas para ubicarlas no más allá de 1850, año en el que muere. De Nicolás Maurin se tienen pocos datos; sólo se sabe que nació en Perpiñan, hijo de un decorador de teatro, y que murió en París en la fecha que ya señalamos. Se tienen otros trabajos de este grabador, pero no encontramos estudios sobre él, dado el gran número de artistas egresados de las academias que buscaban trabajos en diferentes actividades, entre ellas la ilustración de periódicos y la elaboración de estampas, que todavía esperan ser estudiados. Se tiene, sin embargo, un gran número de retratos hechos por el artista, entre ellos el de Luis XV y de lord Byron, además de algunas escenas con temas exóticos y orientalistas, dentro del gusto romántico del momento y que al parecer fue muy afecto Maurin. Ejemplos de esa afinidad son aquella que lleva por título *Constantinopla*, hecha alrededor de 1833, en la que se representa el drama de la separación de una pareja que se encuentra en un espacio oriental, deducción hecha a partir de las alfombras y cortinas del lugar y de la presencia de un hombre con turbante, que remiten a este mundo y según Joan del Plato, la escena pudo inspirarse en la relación adúltera que tienen Paolo y Francesca de Rimini, narrada en la *Divina comedia* de Dante de Alighieri; o en una escena de infidelidad marital de una de las historias de *Las mil y una noches*;² otra más, interesante porque revela no sólo el gusto por lo exótico sino además por

² Para revisar el texto como la imagen véase el libro de Marilyn Booth, ed. (2010: 273-274).

el erotismo de Maurin —que se reflejara en la serie de Fernando de Cortés—, es la que lleva el título de *Argelinas* o *Algiers*, en la que también se da crédito a Gabriel Esquer, y en ella se representa a tres mujeres arrodilladas, que fueron secuestradas por un comerciante pirata para ser vendidas a un rico turco que las mira a sus pies. Lo interesante es que se encuentran suplicantes, semidesnudas, cubiertas por telas que enseñan más de que lo que esconden y marcando el color de su piel, una morena, una negra y una blanca (Boime, 2004). La carga de sensualidad y erotismo rezuma en la composición y va más allá de los parámetros románticos aceptados en la época; por ello, no dudo en pensar que Maurin también pudo participar en muchas de las estampas pornográficas que entonces se vendían de manera clandestina y que rara vez tenían autor. Fuera de esta suposición que podría parecer intrascendente, lo cierto es que varias de esas características se encuentran en la serie de la Conquista y están formadas por las siguientes estampas (con medidas entre 5.83 cm. y 7.62 cm.) y el título traducido del francés hechas por el Museo de América.

1. Nicolás Eustache Maurin, *Hernán Cortés se opone a los sacrificios humanos*, litografía.
2. Nicolás Eustache Maurin, *Hernán Cortés Destruye su flota*, litografía.
3. Nicolás Eustache Maurin, *Cortés apacigua la revuelta de su armada*, litografía.
4. Nicolás Eustache Maurin, *La Mexicana Alida en la tienda de Cortés*, litografía.
5. Nicolás Eustache Maurin, *Zingari presenta a Aida, su hermana, a Cortés*, litografía.
6. Nicolás Eustache Maurin, *Clemencia de Hernán Cortés*, litografía.
7. Nicolás Eustache Maurin, , *Hernán Cortés se opone a los sacrificios humanos*, litografía.³

³ Las imágenes y sus datos están disponibles en: <<http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MAM&txtSimpleSearch=Maurin,%20Nicol%20Eustache&simpleSearch=0&hertextSearch=1&search=simple&MuseumsSearch=MAM|&MuseumsRolSearch=11&>> (consultado el 11 de marzo del 2020).

Todas las estampas están coloreadas, supónemos a mano, como se realizaba entonces, pues el método de la cromolitografía se hará popular hasta después y tienen un tamaño de 40.8 cm × 59.7 cm. Lo primero que salta a la vista es que varios personajes no corresponden con la realidad histórica. El nombre de la mexicana Alida y de otra mujer que se llama Zingari, podrían suponer que es la Malinche, pero no hay ningún fundamento para ello. De hecho, esta característica ha permitido a varios investigadores relacionar el trabajo de Maurin con la ópera que realizó el compositor italiano Gaspar Spontini, en 1808, por encargo de Napoleón Bonaparte y que lleva el título de *Fernand Cortez*. Es importante señalar que fue la ópera la que influyó en la creación de esta serie y es significativo que en ese año Napoleón preparó la invasión a España que terminaría con la caída de los borbones. Por ello, Matthew Restall no duda en señalar que el paralelismo era evidente, pues para este autor: “Napoleón era el heroico Cortés en la historia y España su México [...] en la ópera incluso aparecía un hermano ficticio de Cortés, llamado Álvaro, quien era capturado por los aztecas y rescatado justo antes de ser sacrificado en un ritual” (Restall, 2019: 112). Restall remarca que cuando se estrenó la ópera en París, en noviembre de 1809, el hermano de Napoleón ya había sido nombrado José I, conocido por los españoles como Pepe Botella, y era el nuevo rey de España, con apoyo del ejército francés que dominaba la península (Restall, 2019: 112). El éxito de esa ópera fue inmediato y en ello contribuyó la importante inversión que se hizo en el vestuario, la grandilocuencia de la música y hasta la presencia de 17 caballos vivos en escena. Era evidente que se contaba con el apoyo del propio Napoleón, pues le interesaba la figura de Hernán Cortés ya que se reflejaba en sus hazañas.

Aunque la historia de la ópera estaría incompleta si no mencionáramos que, dado el éxito que tuvo en esta primera versión, Spontini fue solicitado en otros países para presentarla con algunos cambios. Así lo hizo en Berlín, en 1824, donde presentó al-

gunas modificaciones en el acto tercero. De igual manera, volvió a presentar otra versión en 1832, en París, en donde contó con la asistencia del poeta, compositor y libretista Emanuel Théaulon, (1787-1841), con lo cual volvió a tener un nuevo éxito, y mantener las presentaciones de esta ópera, según varios autores, por varios años más, quizás hasta 1836.⁴ Por ello considero que la serie de Maurin se hizo en esos años y no después, es decir, entre 1832 y 1836, para una de las tantas representaciones de este periodo. Se podría pensar que para entonces la figura de Napoleón había caído en el olvido, pero se ha demostrado que cobró nuevos bríos durante el gobierno de Luis Felipe de Orleáns, quien tuvo el proyecto de hacer una galería de batallas en el Museo de Versalles. En ese proyecto iconográfico los triunfos militares de Napoleón, como la batalla de Austerlitz, ocuparon un lugar importante. Desde luego, la estrategia política era legitimar el nuevo gobierno a través de la pintura histórica, y al exaltar los triunfos napoleónicos se busca detener la oposición bonapartista y republicana contra el régimen orleanista (Marriman, Michael, 1988: 149-163). En ese contexto, el resurgimiento de la ópera *Fernand Cortez* abonaba a recordar las glorias de Napoleón, que explican su nuevo éxito o al menos su popularidad. Nicolás Eustache Maurin estaba consciente de todo ello y respondía a esos intereses, pero no fue el único que hizo una serie; se encuentran al menos otras dos más que tienen el mismo tono. Hernán Cortés aparece en todas ellas como el héroe romántico, en donde se entremezcla la figura de un militar que conquista un imperio, pero también la de un personaje que perdona vidas y que, entre todas las luchas que establece, tiene tiempo para

el amor y para seducir a varias mujeres indígenas, desbordadas de sensualidad, quienes en las imágenes de Maurin aparecen fascinadas, no exentas de deseo sexual ante la belleza, el valor, la gallardía de este héroe arquetípico del romanticismo, como lo ha dado en llamar Restall: “Marcial, pero magnánimo; triunfador tanto en la batalla como en el amor; el soldado héroe, el macho que seduce un imperio y funda una nación” (Restall, 2016). La actitud del personaje, la ropa y la composición en todas las estampas refuerzan esa imagen (figuras 1, 2 y 3).



Figura 1. Nicolás Eustache Maurin, *Cortés destruye su flota*, litografía iluminada, ca. 1836. Fuente: col. Museo de América, Madrid.



Figura 2. Nicolás Eustache Maurin, *Zingari presenta a Alaida a Cortés*, litografía coloreada, ca. 1836. Fuente: col. Museo de América, Madrid.

⁴ El título completo de la obra en su primera versión es: *Fernand Cortez; ou, La conquête du Mexique*, tragédie lyrique en 3 actes, de De Jouy et Esmenard. Mise en musique par Gasparo Spontini. Représentée pour le première fois, sur le théâtre de l'Académie royale de musique, le 15, 28 novembre 1809. Paris : Imbault; véase también: Newly Digitized: Spontini's Fernad Cortez, in 2 versions, disponible en <<https://app.getpocket.com/read/2818553976>>; véase también: <<http://blogs.harvard.edu/loebmusic/2013/10/30/newly-digitized-spontinis-fernand-cortez-in-2-versions/comment-page-1>>.



Figura 3. Nicolás Eustache Maurin, *Fernand Cortés se opone a los sacrificios humanos*, litografía coloreada, ca. 1836. Fuente: col. Museo de América, Madrid.

La colección Turgis & Fils sobre Hernán Cortés, durante el Imperio de Napoleón III

Otra prueba contundente que demuestra que continuó por varios años la popularidad tanto de la ópera como de la figura de Hernán Cortés en el público galo es la abundancia de las series sobre el mismo tema. Como ya hemos mencionado, no tenemos pruebas de que las litografías se vendieran en grandes cantidades, pero la repetición de las series es un elemento que habla de ese hecho y que no pudo quedar sólo a un público restringido. Una de ellas es la que hemos llamado colección “Turgis & Fils”, por el nombre del editor que imprimió las estampas. Al igual que con la anterior, no tenemos seguridad del número exacto de estas estampas, y hemos registrado sólo cuatro de ellas, de la colección de Roberto L. Mayer, que se exhibieron en México en 1994, en la exposición *México ilustrado*, presentada en el Palacio de Iturbide, por Fomento Cultural Banamex.⁵

⁵ El catálogo de la exposición es: *México ilustrado. Mapas, planos, grabados e ilustraciones de los siglos XVI al XIX* (1994).

Las cuatro estampas anónimas llevan el título en francés y en español, lo que nos habla que se pensó para un público bilingüe, ¿acaso España y México? La conexión con la ópera es nuevamente evidente, pues se utilizan los dos nombres: Fernand Cortez y Hernán Cortés, además de que varios pasajes coinciden con la trama de Spontini. A decir de Felipe Castro, la fuente histórica de esta versión francesa fue: *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano* del cronista Antonio de Herrera, y la inspiración de un conocido crítico y ensayista literario, Jean François de La Harpe (Castro, 2012). Los títulos de las imágenes son los siguientes:

1. *Hernán Cortés destruye los ídolos.*
2. *Hernán Cortés llega a Méjico.*
3. *Hernán Cortés pega fuego a su flota.*
4. *Hernán Cortés vencedor de Tabasco.*

Roberto L. Mayer, ubica esta colección en 1865, fecha muy tardía y en pleno Segundo Imperio francés, pero, aunque no da pruebas, es muy probable que la ópera se haya representado durante el gobierno de Napoleón III. Al menos sabemos que Louis Auguste Turgis fue un editor e impresor francés que fundó la imprenta L. Turgis Jeune hacia 1853, por lo tanto, no pudo hacer la serie antes de ese año. Esta casa se convirtió en una importante firma editorial de estampas e imaginería religiosa de mediados del siglo XIX, con sede en París. En 1856, Turgis abrió una nueva sede de su imprenta en Nueva York, con el nombre de J. Turgis & C. en la cual colaboraron sus hijos y tuvo un relativo éxito en los dos países (Lozano, 2019). Tras su fallecimiento, en 1894, su viuda y herederos continuaron con la imprenta hasta que la sede de Nueva York cerrara en 1908; por su parte la actividad de la imprenta en París cesó en 1928. Por tanto, es evidente que la colección se ubica en el periodo del Segundo Imperio napoleónico, no puede ser más allá de 1870, pues las nuevas

técnicas como la cromolitografía y el fotograbado empiezan a desplazar el gusto por las litografías. Hemos escogido comentar las dos últimas estampas, pues permiten entender la relación con el argumento de la ópera e indagar las fuentes de donde procede la historia que narra.

Hernán Cortés pega fuego a su flota señala el momento en que Cortés decide destruir sus naves, a fines de julio de 1519, para obligar a sus soldados a continuar hacia Tenochtitlán y evitar una rebelión entre aquéllos que apoyaban a Diego Velázquez, gobernador de Cuba. Muchos se negaban a continuar la expedición, pero al cortar la posibilidad de un regreso se apostaba por las alianzas que establecieron los españoles con algunos pueblos mesoamericanos y sus líderes, como el Cacique Gordo de Cempoala. Tal decisión, que algunos consideran no sólo fue del conquistador extremeño, le valieron a éste una audacia temeraria, colocándolo entre los mejores arquetipos del héroe épico. La estampa se divide en tres planos marcados en espiral y de izquierda a derecha con tres diferentes escenas. En la primera se encuentra Hernán Cortés levantando su brazo izquierdo y señalando con su dedo el horizonte; al lado de él figuran cuatro soldados, uno de ellos ha desenvainado su espada y otro levantando su sombrero, en un acto al parecer de adhesión y triunfo anticipado a la conquista. En un segundo plano notamos a un grupo de indígenas formado por mujeres y hombres con penachos y túnicas de estilo clásico observando las naves. En el tercer plano se encuentran los mástiles y las proas de las naves que aluden al hundimiento y a su quema, pues se distingue el humo que se levanta a su alrededor. Las fuentes de tal episodio se encuentran en autores como fray Francisco de Aguilar (1977: 68-69), Francisco López de Gómara (2000: 122-123), Antonio de Solís y Rivadeneyra (1970: 111) y Bernal Díaz del Castillo (1983: 145-146) (figura 4). La exaltación al valor y la audacia de Hernán Cortés son evidentes en esta escena, aunque son también varios los autores modernos que consideran que la quema de las naves es sólo una leyenda histórica (Noticonquista, 2019).



Figura 4. Anónimo, Hernán Cortés pega fuego a su flota, litografía, imprenta de L. Turgis & Fils., ca. 1865. Fuente: Tomado de *México ilustrado. Mapas, planos, grabados e ilustraciones de los siglos XVI al XIX* (1994: 95).

La segunda litografía en la que me detengo es la que lleva por título: *Hernán Cortés vencedor de Tabasco*. Aunque no se da mayor explicación en la estampa y en el argumento de la ópera apenas se menciona este episodio, sin duda se refiere a la batalla de Centla, Tabasco, que se dio cuando desembarcaron los españoles en el 14 de marzo de 1519. Aunque se difiere en las fechas, fue en este lugar donde los conquistadores, provenientes de Yucatán, desembarcan con once bergantines en busca de agua y alimentos, y es aquí donde los mayas-chontales se enfrentan a los españoles en una de las primeras batallas de la conquista, la cual pierden por la superioridad de las armas. Después de la derrota, los caciques ofrecen comida y a varias mujeres como símbolo de paz. La escena representa precisamente ese momento; en el centro de la composición se encuentra Cortés, sentado en una silla a manera de un trono, mientras un líder indígena de pie, que se distingue por el penacho, se acerca y muestra con un gesto de manos los presentes y las mujeres que se les dan como esclavas. Las ropas que portan estas últimas recuerdan las túnicas de la época clásica, si no fuera por los penachos y la desnudez de algunas de ellas (figura 5). Según Francisco López de Gómara, fue en el grupo de estas mujeres donde también se incluyó a la famosa doña Marina o Malinche (López de Gómara, 2000:

82), que será de gran ayuda como intérprete, pero que desde luego no se distingue en la estampa ni tampoco se le menciona en la ópera de Spontini. Lo importante es destacar que de nueva cuenta la figura de Cortés como inteligente y aguerrido militar se encuentra en esta narración y se explica en el contexto francés.



Figura 5. Anónimo, Hernán Cortés vencedor en Tabasco, litografía, imprenta de L. Turgis & Fils., ca. 1865. Fuente: Tomado de *México ilustrado. Mapas, planos, grabados e ilustraciones de los siglos XVI al XIX* (1994: 94).

El expansionismo de Napoleón III, quien siempre quiso igualar las glorias de su tío, se expresó en varias campañas colonialistas. En África, continúa con la penetración iniciada por el rey Luis Felipe en Argelia y Senegal; en Asia, por el Tratado de Tien Tsin interviene en China en 1860, así como en Indochina, con la expedición franco-española, emprende una empresa colonizadora en Vietnam, Laos y Camboya entre 1862 y 1867; en Europa fomenta la unidad italiana con la colaboración del primer ministro de Piemonte Camilo Cavour entre 1854-1860, y participa en la Guerra de Crimea entre 1853-1856. Por otro lado, la injerencia de Francia en Latinoamérica es de sobra conocida, con un proyecto de protectorado en Ecuador, en 1859, y su intervención en México inicia en 1862 y continúa con la creación de una monarquía con Fernando Maximiliano de Habsburgo como

emperador, entre 1864-1867. No resulta extraño, por tanto, que en este ambiente colonialista la figura de Hernán Cortés cobre interés en el público galo y quizás se fomente por el mismo Napoleón III.

La colección Michaud y Thomas

La tercera colección que se analiza se compone de cuatro litografías hechas en un tamaño relativamente grande (45 × 53 cm)⁶ publicadas por la casa de Julio Michaud y Thomas.⁷ El título de la serie es: “Historia Mexicana”, tienen los créditos de la imprenta de Pista, rue de Lions, San Paul 16, y fueron hechas por el dibujante litógrafo: C. Breban.⁸ Aunque quizás fueron para un público mexicano, y en este caso no estarían relacionadas con la ópera, el haber sido impresas en talleres franceses y bajo el cuidado de un editor de ese país también las vinculan con las anteriores series. Suponemos se concibieron en 1848, por una anotación a lápiz que se encuentra al margen. Estas litografías son prácticamente desconocidas y quizás se deba a que hay pocas copias, por eso me inclino a creer que tuvieron una circulación restringida como parte de un proyecto para la historia de México, pues se tienen también otras cuatro imágenes relacionadas con la Independencia. Los títulos de la conquista son los siguientes:

1. *Moctezuma emperador mejicano.*
2. *Muerte de Moteuczoma.*

⁶ Hay una estampa relativa a la Independencia con la figura de Iturbide en el Museo Nacional de Historia y en ella se tiene medidas. Véase María Eugenia de Lara Rangel *et al.* (1993: 192).

⁷ Para la historia de esa casa litográfica véase: Aguilar Ochoa (2015: 161-187).

⁸ No se encontraron datos de algún artista con el nombre de Charles Breban, u otro con la inicial C.; hay, en cambio, dos artistas con ese apellido; véase: Benezit (1924: t. 1, 740). Se mencionan en el *Diccionario Bénézit* a Louis Adolphe Brébant, nacido en París en 1819 y quien expuso en el salón de la Academia en 1863 y 1867; también se menciona a Albert Brébant-Piel, quien estuvo en Londres y expuso en la Royal Academy en 1848 y 1852. No hay seguridad de que sea el mismo artista o dos personajes distintos.

3. *Guatimonzin emperador mejicano.*
4. *Bautismo de Magiscatzin, Rey de Tlascala.*

Se tomó en consideración la fecha a lápiz, de 1848, que podría indicar la fecha de su impresión, y se buscaron noticias en los periódicos de la época, como *El Siglo Diez y Nueve*, *El Monitor Republicano*, *El Omnibús*, *El Tiempo* y *El Universal* desde ese año y hasta 1855, en ninguno de los cuales apareció la venta o el anuncio de este álbum. La investigación, no obstante, demostró, que es muy probable que se publicaran en esa fecha, pues una primera prueba es que la asociación de Julio Michaud y Thomas, que estuvo vigente entre los años de 1846 a 1853.⁹ No sorprende que la Casa Michaud y Thomas prefirió los talleres litográficos de la capital francesa a pesar de que en México ya existían talleres de cierto prestigio como la de Masse y Decaen. Hemos escogido dos de las escenas de la serie, por considerar que en ellas es más notoria la presencia de Cortés.

Estampa 1 Moctezuma emperador mejicano

La serie de esta colección empieza con la imagen que lleva como título: *Moctezuma emperador mejicano*. En esta litografía se narra el famoso encuentro entre Cortés y Moctezuma, un día después de su arribo a la gran Tenochtitlán, el 8 de noviembre de 1519, tras de un largo viaje que inició cuando llegaron a las costas de Veracruz, en abril de ese mismo año. (figura 6). La escena transcurre en el interior de uno de los palacios del emperador y, por las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, Antonio de Solís, López de Gómara y William Prescott, entre otros, se sabe que sucedió al día siguiente de que llegaron a la gran ciudad mexicana, en la visita que hizo Cortés al *huey tlatoani*. Del lado derecho se aprecia a Moctezuma en una es-

⁹ Por documentos notariales se sabe que la fecha oficial de la separación de estos socios ocurrió el 22 de febrero de 1854, pero es evidente que desde meses antes no hubo trabajos litográficos hechos por ambos personajes (“Disolución de la compañía entre Michaud y Thomas”, Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, notario 242, Plácido Ferriz, 22 de febrero de 1854, vo. 1488, folio 12).

pecie de trono, que destaca pues lo adorna un disco de plumas a sus espaldas, rodeado a su izquierda de tres miembros de su séquito que visten penachos y faldellín de plumas, además de ir descalzos, uno de ellos lleva un arco y otro un macuahuitl (macana con navajas de pedernal). A diferencia de sus cortesanos, el gobernante viste con mayor riqueza, porta en su mano izquierda una estafeta de mando, propia de los reyes europeos y, a su derecha se encuentra la que suponemos es la Malinche, quien apenas se distingue entre los dos grupos. Cortés aparece al centro, destacando junto a cuatro de sus generales, que fueron consignados entre otros escritores por Bernal Díaz Castillo y que serían: Pedro de Alvarado, Juan Velázquez de León, Diego de Ordaz y Gonzalo de Sandoval (Díaz del Castillo, 2002: 164) vestidos a la moda militar del siglo XVI.



Figura 6. C. Breban, *Moctezuma emperador Mexicano*, litografía, 1848. Fuente: Julio Michaud, editor, Lit. Pista, rue de Lions, St. Paul 16, col. particular.

Para el siglo XIX el encuentro de Cortés y Moctezuma gozaba de una larga tradición en las representaciones artísticas que se remontaban a la época virreinal; sin embargo, la gran mayoría de estas representaciones resaltan el momento en que se conocieron los dos personajes en la calzada de Iztapalapa, es decir un día antes, el 8 de noviembre. Esto se comprueba en un grabado con la misma escena en *La historia de la Conquista*, de Antonio de Solís y

Rivadeneira, publicada en Madrid en 1784, en la imprenta de Antonio de Sancha y con grabados de Idelfonso Vergara, Fernando de Siena y José Jimeno.

Todas estas representaciones, y otras más con el mismo tema, me llevaron a preguntar ¿Por qué se escogió este pasaje en el palacio y no el tradicional encuentro en la calzada de Iztapalapa? La respuesta vino al leer un fragmento de *La historia de la Conquista* de William Prescott, la obra que gozaba de gran popularidad en México y en la cual se menciona el momento en que Hernán Cortés aprovecha para insistir al emperador mexica que abjure de su religión y se haga cristiano. Según el texto fue la ocasión en que: “Explicó con toda claridad que le fue posible, las doctrinas de la Iglesia, con respecto a los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, y del periodo de las culpas [...] Aseguró a Moctezuma que los ídolos a quienes tributaban culto eran el mismo Satán bajo diferentes formas. Prueba suficiente de ello daban los sangrientos sacrificios que imponían, los cuales contrastaban con los ritos puros y sencillos de la misa” (Prescott, 1970: 261). Por ello, el segundo encuentro fue —desde esta óptica— más importante que el primero, pues es cuando el conquistador “presentó la fe verdadera” y uno de los motivos, supuestamente cardinales, por lo cuales los españoles se encontraban ahí.

Evidentemente, al elegir este pasaje la intención era resaltar el importante legado que dejó la Conquista, como fue la religión. Estaba implícito el mensaje de que este momento histórico fue crucial y no sólo para tomar como botín las riquezas de los pueblos indígenas, sino para salvarlos de la idolatría que los llevaba a prácticas salvajes como los sacrificios humanos. De esta manera, hay una justificación de la presencia de Cortés en el imperio de Moctezuma, la cual fue movida por la providencia, según lo presentaron varios autores.

Estampa 2 Guatimozin emperador mejicano

La tercera estampa retrata uno de los momentos finales de la toma de Tenochtitlán, con el cautiverio de

Cuauhtémoc, personaje que, como sabemos, fue el último tlatoani, quien sucedió a Cuitláhuac, muerto de viruela el 25 de noviembre de 1520. Hay nuevamente saltos convenientes en esta narración gráfica, pues no se toca cuando los españoles huyen de la ciudad, en la madrugada del 30 junio de 1520, en lo que se conoce como la “Noche triste”. Tampoco el asedio a la ciudad mexica, que empezó el 30 de mayo de 1521 y duró 75 días, librándose en este tiempo una lucha a muerte entre mexicas y españoles. Fue en el momento final, el 13 de agosto de 1521, cuando Cuauhtémoc, en su intención de huir con su familia, es atrapado en una canoa por el capitán García Holguín y después llevado a presencia de Cortés. La estampa, al igual que las otras, incluyó un texto que explica lo que sucede, pues se lee lo siguiente: “Guatimozin, diciendo: ¿qué aguardas valeroso capitán que no me quitas la vida con ese puñal que traes a tu lado? prisioneros como yo, siempre son embarazos al vencedor: acaba conmigo y tenga yo la dicha de morir o tus manos ya que me ha faltado, la de morir por mi patria”.

Nuevamente la escena esconde una intención de exaltación al conquistador detrás de esa aparente narración imparcial, pues no se escogió el momento preciso cuando Cuauhtémoc fue capturado en el lago por García de Holguín. Al buscar una razón para esto, me queda claro que la intención era dar protagonismo a Hernán Cortés en la caída de Tenochtitlán, y dejarlo como un héroe que ha perdonado a su adversario: “El Cortés clemente”; pero la situación real fue distinta, ya que Cuauhtémoc pidió un sacrificio ante la derrota, como correspondía a un guerrero mexica, y esto fue transmitido a Cortés por lo interpretes Jerónimo de Aguilar y la Malinche, quienes en la litografía, por cierto, no se encuentran (Matos, 2019). En la estampa vemos en una habitación a dos grupos claramente divididos: el de los españoles que están de pie, con Cortés al frente y dos acompañantes, y el de Cuauhtémoc que se encuentra sentado y encadenado de las manos teniendo a su lado a tres mujeres, dos de ellas de pie y una arrodillada, que se muestran apesadumbradas e incluso llorando y un niño que se recarga en las piernas del gobernante (figura 7).



Figura 7. C. Breban, *Guatimozin emperador mexicano*, litografía, 1848. Fuente: Julio Michaud, editor, Lit. Pista, rue de Lions, St. Paul 16, col. particular.

Estas estampas junto con las otras dos eran la visión conservadora de la historia que surgía en un momento crucial como era el año de 1848. ¿Qué sucedía en ese contexto para dar origen a este tipo de representaciones? Y sobre todo: ¿Quién o quiénes pudieron ser los que mandaron hacer las estampas? El editor, creo yo, sólo fue un vehículo para plasmar los ideales de alguien más.

Imágenes en un contexto histórico

Si partimos que las estampas fueron hechas en 1848, de lo cual no tengo dudas, el primer factor de influencia fueron las ediciones mexicanas de *Historia de la conquista de México*, de William Prescott, publicada en 1844 por dos editores: Ignacio Cumplido y Vicente García Torres, la cual fue traducida al español de la primera edición en inglés publicada en los Estados Unidos un año antes, en 1843. La obra gozó de gran popularidad en los dos países, pero se hizo énfasis en que: “a nadie más que al público mexicano interesa la importante obra de Prescott”. De hecho, un tercer volumen de esta obra sale a la luz en 1846, con el título de *Explicación de las lá-*

minas pertenecientes a la “Historia antigua de México y la de su conquista” que se ha agregado a la traducción mexicana de la de William H. Prescott. Este tomo en realidad no es parte de la traducción, sino que incluía 71 litografías y explicaba las fuentes de donde fueron tomadas con grabados de José María Heredia e Hipólito Salazar (Estrada, 2000: 153-155).

Pero más allá de las múltiples lecturas que se han hecho a la obra de Prescott, lo importante es destacar que en este libro se presenta a Hernán Cortés como un héroe moderno, se puede decir hasta progresista, como bien ha señalado Juan Ortega y Medina, “porque según su intérprete Prescott, no viene a ser sino un instrumento de las fuerzas históricas nuevas (socioculturales); es decir, un intérprete y fiel ejecutor de la necesidad de la historia”

(Ortega y Medina, 1970: XIX); un hombre de acción al que se le abonaba un talento extraordinario que ya se había forjado en la historiografía tradicional, desde Bernal Díaz del Castillo, pasando por López de Gómara hasta Solís y Rivadeneira. Pero quizás la novedad se encontraba, en este caso, en considerar la idea del progreso como génesis de cambio. En este sentido la conquista se justificaba, a pesar de todas sus atrocidades y abusos, por la necesidad histórica de “progresar moral, material y sobre todo religiosa-mente [...] es decir, la Conquista, que por ese arbitrio ético aparece como algo forzosamente necesario e inevitable” (Ortega y Medina, 1970: XXIX).

Por otro lado, la búsqueda de explicaciones a la desastrosa realidad del momento, a partir de la historia, se hizo imperativo. Sin duda eran años muy difíciles para el país, pues se arrastraba una inestabilidad política que había iniciado desde la consumación de la Independencia. Uno de los problemas más graves vendría precisamente en estos años, con la guerra entre los Estados Unidos y México. El inicio de las hostilidades se dio el 13 de mayo de 1846, dentro de un trasfondo de anarquía y desorden político que explican la derrota. A los descalabros militares en el norte del país le siguen la toma del puerto

de Veracruz y luego las heroicas batallas de Churubusco, Chapultepec y Molino del Rey, que culminan con la toma de la ciudad de México el 14 de septiembre de 1847.

No era extraño entonces que fuera en estos años cuando se gestaron con mayor solidez los dos proyectos antagónicos que lucharán en las décadas siguientes: el proyecto liberal y el conservador. El primero a favor de la república y con la intención de realizar reformas que afectaban los intereses y privilegios de la Iglesia y el Ejército, y el segundo con un proyecto monárquico que no buscaba cambios radicales, sino cambiar al país con las instituciones heredadas de la Colonia, como la Iglesia. El trauma de la guerra hará más virulento el enfrentamiento ya que el tratado de Guadalupe-Hidalgo mostrará la debilidad del país pues a más de pagar el costo de la guerra, se perdían los inmensos territorios de California, Nuevo México y Arizona, además de que se reconocía la independencia de Texas. Pero significativamente, ante este panorama que borró el optimismo inicial después de la Independencia, surgió, como algunos autores han señalado, un periodo de profunda reflexión y de renovada búsqueda de remedios para el país. Se buscó explicar, a través de la historia, como hemos dicho, las calamidades que asolaban a la nación, abriendo así un debate público.

Este debate se ventiló principalmente en cuatro diarios de la ciudad de México: *El Siglo Diez y Nueve*, liberal moderado; *El Universal* y *El Tiempo*, conservadores; y *El Monitor Republicano*, liberal; pero también en numerosos folletos y en los libros de reinterpretación de la historia de México escritos por Lucas Alamán, el doctor José María Luis Mora, el general José María Tornel y Luis G. Cuevas (Salmerón, 2015: 35).

Pensadores como don Lucas Alamán y el general José María Tornel fueron algunos de los intelectuales mexicanos que participaron en estos debates y por lo cual no se descarta que hayan sido promotores o al menos colaboradores en la creación de la serie *Historia Mexicana*.

Un posible patrocinador

Con todo lo anterior podemos deducir numerosas pistas que, a mi juicio, nos conducen inevitablemente a don Lucas Alamán Escalada (1792-1853) como el posible patrocinador de la obra. Don Lucas fue un importante político, empresario minero, escritor e historiador mexicano además de líder del grupo conservador y su principal ideólogo. Perteneciente a una prominente y adinerada familia de Guanajuato que se había arruinado con el movimiento de Hidalgo, recibió una esmerada educación humanística científica. Si hubo alguien que promoviera la serie, nadie más que este personaje pudiera estar interesado en publicar una historia como la que se toca aquí, pues participó en la edición mexicana de la *Historia de la Conquista* editada por Vicente García Torres, pero además, tuvo contacto con el autor William Prescott, con quien se carteaba e incluso elogió su trabajo en sus artículos, como en las *Disertaciones sobre la historia de México*; pero había todavía muchas más razones para ese patrocinio.

Don Lucas Alamán, fue apoderado y administrador de los bienes de Hernán Cortés desde 1826, que incluían propiedades rústicas y urbanas, así como el patronato del Hospital de Jesús, que proporcionaba jugosas rentas a sus descendientes, el duque de Terranova y Monteleone, además de titular del exmarquesado de Oaxaca. Especialmente la hacienda de Atlacomulco, después de haber sido arrendada a particulares volvió a ser administrada por don Lucas, quien vio un gran potencial en su explotación, justo en 1848¹⁰ cuando, supongo, se hizo la serie de la Conquista. Pero la defensa a Cortés fue mucho más allá de sus propiedades: un hecho poco conocido es el rescate y la protección que se hicieron de los restos del conquistador extremeño por parte igualmente de don Lucas en varias ocasiones.

¹⁰ Para este tema véase Jan Bazant (1969: 228-247); véase también *Exposición (sic) que hace a la cámara de diputados del congreso general el apoderado del duque de Terranova y Monteleone...* (1828).

Recordemos que dos años después de la consumación de la Independencia de México —en 1823— existía un fuerte sentimiento antiespañol; por ello, el gobierno propuso que el 16 de septiembre del mismo año se exhumaran los restos de Cortés y fueran llevados al quemadero de San Lázaro. Cortés se había convertido entonces en un villano, pero al enterarse del suceso, Lucas Alamán intervino y una noche antes ocultó la urna en el piso, bajo la tarima del altar mayor. Alamán tomó la iniciativa pues además de sus vínculos con la familia del descendiente, ya promovía la reivindicación del conquistador extremeño, por ello no consideraba correcto que siguiera en ese sepulcro improvisado y en 1836 exhumó los huesos y reemplazó la urna por una nueva, ya que todos estos objetos seguían siendo los mismos desde el segundo entierro. Después de las renovaciones, trasladó la nueva urna a un nicho del lado del Evangelio y permaneció secreto durante 110 años. En 1843, Alamán entregó a la embajada de España el “Documento del año de 1836”, en el cual revelaba el secreto del lugar del entierro y las señas particulares del estado de los huesos, de la urna y de la caja.¹¹ Allí permaneció hasta que, en 1946, varios miembros de la embajada española, junto con algunos historiadores mexicanos realizaron la exhumación.¹²

No obstante, la defensa más importante de Lucas Alamán a la Conquista y a Hernán Cortés vendrían a través de sus escritos. Como varios investigadores han señalado, el político mexicano fue un ferviente católico, amante del orden, “creyente en la validez de la tradición hispánica y empeñado en la construcción de un futuro de progreso nacional, que supiera conciliar los valores heredados de la etapa virreinal con las ventajas ofrecía por el mundo moderno” (Flores Hernández, 2003: 171-201). Varias veces ministro de Relaciones Interiores y Exteriores, además de diputado, don Lucas estaba muy consciente de los proble-

mas nacionales y la búsqueda de soluciones fue una de sus prioridades. Por eso, no resulta extraño que para 1844 incursione en su faceta como historiador, pues estaba convencido de que la Historia permitiría comprender el presente y buscar soluciones a la dura realidad que se vivía. Con ese ánimo, aquel año empezó a dar una serie de lecturas de algunos estudios suyos, ante los socios del Ateneo Mexicano. Esas lecciones, si así se les pueden llamar, dieron origen a un libro de tres tomos conocido como: *Disertaciones sobre la historia de la república megicana (sic) desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI... hasta la independencia*; el primer tomo fue publicado en 1844, el segundo en 1845, y el tercero en 1849, detenido tanto tiempo en parte por la Guerra con los Estados Unidos. En el primer tomo incluyó temas importantes del conquistador como la expedición a las Hibueras, las noticias personales sobre Hernán Cortés y las fundaciones y empresas realizadas por el extremeño. En sus *Disertaciones...*, el autor parte una idea básica: los momentos fundacionales para México son la Conquista y la Independencia, por eso dedica este primer tomo a la etapa del encuentro entre las dos culturas y en donde el papel protagónico lo tiene Hernán Cortés, refiriéndose a él como un “hombre extraordinario” “fundador del México moderno”. Pese a reconocer el grado de cultura de los pueblos indígenas, los sacrificios humanos representan un estado inferior al desarrollo humano. Por tanto, se deberían ver no los aspectos negativos que se narran de las atrocidades de los españoles sino “lo que a partir de esos acontecimientos se construye”. La evangelización a los indígenas representa, por tanto, una acción civilizadora, por ello llega a afirmar lo siguiente: “Con la religión [los españoles] les enseñaron también las artes más necesarias á la vida civil y dieron principio á la industria á que la Nueva España debió su grandeza y prosperidad” (Alamán, 1991: 202-203).

Ver a Hernán Cortés como un instrumento de estos designios implicaba sólo dar un paso más. Finalmente, si fueron crueles los españoles, no lo eran menos los indígenas entre sí mismos, aseguraba

¹¹ Otros autores que han escrito sobre los restos de Cortés son: Cristian Duverger (2005) y Matthew Restall (2019: 290-293).

¹² Véase también: “Los restos de Hernán Cortés”, WikiMéxico, recuperado de: <<http://www.wikimexico.com/articulo/los-restos-de-hernan-cortes>> (consultada el 4 de noviembre de 2019).

Alamán en sus escritos. Tales ideas se hicieron más profundas a partir de la derrota con los Estados Unidos en 1848, con lo cual le lleva a afirmar, en una carta que dirige a Antonio López de Santa Anna: “Conservar la religión católica porque creemos en ella y porque aún, cuando no la tuviéramos por divina, la consideramos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos”.¹³

Conclusiones

La revisión de las tres colecciones de litografía aquí expuestas nos permite considerar que sólo se explican en un contexto histórico. Es evidente que dos de ellas se ven fuertemente influenciadas por la ópera de Gaspar Spontini para celebrar las glorias militares de Napoleón I, pero también esa exaltación con vino a los intereses del gobiernos posteriores, como el del rey Luis Felipe en Francia y el de Napoleón III, pues para ambos la figura del Gran Corzo sirvió como estrategia política. La lectura de las imágenes, sin embargo, puede ir más allá de estos puntos, pues nos permiten entender cómo se vio la Conquista y la figura de Hernán Cortés en contextos distintos, pues la tercera colección se conecta con situaciones políticas de México, como el posterior desanimo después de la Guerra con los Estados Unidos. Hernán Cortés es un personaje que ha sido considerado un villano o un héroe, según las circunstancias y momentos históricos, por ello es conveniente desentrañar lo que se encuentra detrás de cada imagen, permitiendo que la labor de un historiador tenga un sentido más amplio al explicar las construcciones de los héroes y villanos.

Bibliografía

AGUILAR OCHOA, Arturo (2015), “La empresa Julio Michaud: su labor editorial en México y el fomento a la obra de artistas franceses 1837-1900”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXXVI, núm. 141, pp. 161-187

¹³ Carta de Alamán a Antonio López de Santa Anna, en 1853, citada por Benjamín Flores Hernández (2003: 70).

- AGUILAR, Francisco de [fray] (1977), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM-IIIH.
- ALAMÁN, Lucas (1991), “Séptima disertación. Establecimiento y propagación de la religión cristiana en la Nueva España”, en *Disertaciones sobre la historia de la república mexicana*, antología y est. introd. de Leopoldo Solís y Guillermina del Valle, México, Conaculta.
- ANDERSON, Patricia (1991), *The Printed Image and the Transformation of Popular Culture 1790-1860*, Oxford, Clarendon Press.
- BAZANT, Jan (1969), “Los bienes de la familia de Hernán Cortés y su venta por Lucas Alamán”, *Historia Mexicana*, vol. 19, núm. 2, pp. 228-247
- BÉNÉZIT, Emmanuel (1924), *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs de tous les temps et de tous les pays par un groupe d'écrivains spécialistes français et étrangers*, París, Ernest Ground, t. I, p. 740.
- BOIME, Albert (2004), *Art in an Age Counterrevolution, 1815-1848. A Social History of Modern Art*, vol. 3, Chicago / Londres, The University of Chicago Press..
- BOOTH, Marilyn, ed. (2010), *Harem Histories. Envisioning Places and Living Spaces*, Durham / Londres, Duke University Press
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe (2012), “La ópera ‘Fernand Cortez ou la Conquête du Mexique’ y el exotismo imperial”, *Peregrinaciones en el Pasado, Blog de Felipe Castro Gutiérrez*, recuperado de: <<https://felipecastro.wordpress.com/2012/01/27/la-opera-fernand-cortez-ou-la-conquete-du-mexique/>> consultado el 23 de septiembre del 2020.
- CUADRIELLO, Jaime (2010), “Para visualizar al héroe: Mito, pacto y fundación”, en *El Éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*, México, UNAM / Munal, pp. 38-104
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1983), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Patria.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (2002), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.
- DUVERGER, Cristian (2005), *Hernán Cortés: más allá de la leyenda*, Madrid, Taurus.
- Exposicion [sic] que hace a la Camara de Diputados del Congreso General el apoderado del Duque Terranova y Monteleone, sobre las proposiciones presentadas por los señores diputados Don Matias Quintana y Don Manuel Cañedo, relativas à las propiedades que dicho Duque tiene en esta República México*, José Fernández impresor, 1828.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel (2000), “Las litografías y el Museo Nacional como armas del nacionalismo”, en *Los pinceles de la historia. De la patria criolla*

- a la nación mexicana, 1750-1860, México, Museo Nacional de Arte / UNAM-IE, pp. 153-155.
- FARWELL, Beatrice (1981) *French Popular Lithographic Imagery 1815-1870, Lithographs and Literature*, vol. I, Chicago, The University of Chicago Press.
- FLORES HERNÁNDEZ, Benjamín (2003), “Del optimismo al pesimismo. Una interpretación de México en las *Disertaciones* de Lucas Alamán”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, julio-diciembre, núm. 55, año 24, pp. 171-201.
- “Iterregno I: Destino de Moctezuma” (2010), en *El Éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*, México, UNAM / Munal,” pp. 106-144.
- LARA RANGEL, María Eugenia de, et al. (1993), *De Doorbraak van de Hoop. México van 1810 tot 1910* Bruselas, Bank Bruxelles Lambert.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (2000), *La conquista de México*, Madrid, Dastin Historia.
- LOZANO SÁNCHEZ, Israel, catalogador (2019) “San Caralampio en el Museo Cerralvo”, recuperado de <[http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MCM&txtSimpleSearch=Turgis,%20Louis%20Auguste&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&-search=simple&MuseumsSearch=MCM%7C&MuseumsRolSearch=29&listaMuseos=\[Museo%20Cerralbo\]](http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MCM&txtSimpleSearch=Turgis,%20Louis%20Auguste&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&-search=simple&MuseumsSearch=MCM%7C&MuseumsRolSearch=29&listaMuseos=[Museo%20Cerralbo])> (consultada el 10 de abril de 2020)
- MARRIMAN, Michael (1988), *Painting Politics for the Louis-Philippe. Art and Ideology in Orleanist France. 1830-1848*, New Haven / Londres, Yale University Press, pp. 149-163.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (2019), “Mitos y realidades de la Conquista de México”, conferencia inaugural, Cuarto Encuentro Libertad por el Saber. 1519 a Quinientos Años, El Colegio Nacional, 21 de octubre, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=V2N6j-JO1P4k>> (consultada el 30 de octubre de 2019).
- México ilustrado. Mapas, planos, grabados e ilustraciones de los siglos XVI al XIX* (1994), México, Fomento Cultural Banamex.
- NOTICONQUISTA (2019), “La quema de las naves una leyenda histórica y sus realidades”, recuperado de: <<https://www.noticonquista.unam.mx/portada/semanal/1407>> (consultada el 18 de octubre del 2020).
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A. (1970), “Prólogo”, en William H. PRESCOTT, (1970), *Historia de la conquista de México, con un bosquejo preliminar de la civilización de los antiguos mexicanos y la vida de Hernando Cortés*, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 150).
- PRESCOTT, William H. (1970), *Historia de la conquista de México, con un bosquejo preliminar de la civilización de los antiguos mexicanos y la vida de Hernando Cortés*, tomada de la edición de 1844, traducida al castellano por don José María González de la Vega, pról., notas y apéndice de Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 150).
- RESTALL, Matthew (2016), “La contradictoria inmortalidad de Hernán Cortés”, *Letras Libres*, 15 de diciembre, recuperado de: <<https://www.letraslibres.com/mexico/revista/la-contradictoria-inmortalidad-hernan-cortes>> (consultada el 18 de marzo del 2020).
- RESTALL, Matthew (2019) *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambio la historia*. México, Taurus, p. 112.
- SALMERÓN SANGINÉS, Pedro (2015), *Juárez. La rebelión interminable*, México, Editorial Crítica.
- SOLÍS Y RIVADENEYRA, Antonio de (1970), *Historia de la conquista de Méjico: población y progresos de la América Septentrional conocida por el nombre de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe.
- UNAM y Munal (2010), *El Éxodo mexicano. Los héroes en la mira del arte*, México, UNAM / Munal.

María Olvido
Moreno Guzmán* /
Laura Filloy Nadal*

Resumen: En la Conquista de México se confrontaron dos tradiciones militares con armas diferentes. En cuanto a los escudos, los guerreros indígenas mesoamericanos llevaban rodela emplumada llamada *chimalli*, mientras que los soldados hispanos tenían adargas de piel. En este artículo examinamos dos escudos que resaltan por su belleza y el simbolismo de su mosaico plumario: el *chimalli* mexica del Cánido emplumado y una adarga que se hizo para Felipe II por plumajeros en la Nueva España, y engalanada con un complejo programa iconográfico. Discutimos que estos dos “objetos votivos” pertenecen al ámbito de la protección divina.

Palabras clave: escudo, *chimalli*, adarga, plumaria.

Abstract: In the Conquest of Mexico, two military traditions confronted each other with different weapons. In terms of shields, indigenous Mesoamerican warriors carried feathered bucklers called *chimalli*, while Hispanic soldiers had *adargas* made of leather. In this article we examine two shields that stand out for their beauty and the symbolism of their feather mosaic: the Mexica Feathered Canine *Chimalli* in Vienna and an adarga made for Philip II, adorned by featherworkers in New Spain with a complex iconographic program. We contend that both of these “votive objects” pertain to the realm of divine protection.
Keywords: shield, *chimalli*, adarga, featherwork.

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 17.09.2020

Divina protección: adarga y escudos emplumados del siglo xvi en México y Europa

Divine Protection: The Adarga and Feathered Shields
in Sixteenth-Century Mexico and Europe

Escudos y adargas en la Conquista de México

En el contexto de la Conquista de México, los enfrentamientos militares confrontaron dos tradiciones diferentes en materia de armamento y en la manera de hacer la guerra. Se sabe que diferentes tipos de escudos acompañaron a los guerreros indígenas y a los soldados españoles. Desde el siglo XVI, en las fuentes documentales estos objetos se describen con cierto detalle y se encuentran profusamente representados, tanto por el frente como por la cara posterior. En los escudos indígenas (conocidos como *chimalli* en náhuatl) destacan los elementos decorativos y una rica iconografía sobre el campo (superficie frontal); y cuando se muestran por detrás se observan sus componentes funcionales, como las enarmas y otras estructuras. Dentro de la panoplia hispana se encontraban los escudos y las adargas. La forma de estas últimas, similar a la de un corazón o arriñonada, contrasta con la redondez de los escudos metálicos. Los españoles denominaron a los *chimallis* “rodela”, dadas sus similitudes formales con los escudos europeos.

Armamento defensivo indígena

La forma indígena de hacer la guerra, así como los sistemas de organización de los efectivos y los equipamientos militares, no corresponden a un sistema único o panmesoamericano. Se sabe que cada cultura —según su geografía y temporalidad—, tenía sus particularidades en términos de la panoplia (Cervera, en prensa). De las múltiples representaciones del armamento defensivo que se conocen a través del arte prehispánico, no se cuenta con ejemplares físicos que se conserven; ello se debe primordial-

* Instituto Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: <plumaria2015@gmail.com>; <laura.filloy@gmail.com>.

mente a que los aditamentos para la protección de los guerreros estaban elaborados con materiales de origen orgánico.

En el Posclásico, las armas defensivas incluían escudos, yelmos y varios tipos de indumentaria (Hassig, 1988: 85), fueron concebidas con el fin de detener el ataque de las armas ofensivas, de largo y corto alcance, cuyo origen se remontaba a varios cientos de años antes (Cervera, 2007a: 19). Debemos considerar a los escudos como armas defensivas activas, ya que permiten su movilidad en el momento del combate, en contraposición de las armas defensivas pasivas, tales como las corazas y la indumentaria acolchada, entre la que figura el *ichcahuipilli*. Este último es una especie de chaleco elaborado con varias capas de algodón que, en el hibridismo de los sistemas de armamento que se dio durante la Conquista, fue adoptado por los hispanos dada su ligereza y efectividad (Anawalt, 1981 y 1992; Cervera 2007a: 31; Sullivan, 1972; para más información acerca del arte de la guerra entre los mexicas véase Bueno Bravo, 2006; Cervera 2014 y 2016, y Lameiras 1985).

En Mesoamérica, además de su uso en la guerra, los escudos y trajes guerreros también se ocupaban en diversas festividades, desfiles y combates que se desarrollaban en múltiples rituales religiosos (Berdan, 2002: 42; Berdan y Anawalt, 1997, v. 2, fol. 46v-47r: 116-118, y 132; Broda 1978; Umberger, 1996: 102-103). Desde los primeros siglos de nuestra era, en diferentes expresiones de la plástica prehispánica —como la pintura mural y la escultura en piedra y barro—, a través de trazos, colores, texturas y volúmenes, quedaron representados los diseños y algunos de los componentes materiales de la indumentaria bélica y ritual.

Ciertos indicadores para el estudio del armamento en el Occidente se encuentran en la cerámica de la cultura Tumbas de Tiro (250 a. C.-650 d. C.). Dadas las posiciones de los guerreros, las esculturas modeladas en barro ante todo revelan el uso de las armas ofensivas (mazos, hondas y lanzas) y del equipamiento defensivo (corazas, cascos y yelmos)

(Cervera, 2007b). Por lo que respecta a los escudos se representa una amplia variedad. Como una manifestación figurativa, en los estilos Lagunillas e Ixtlán del Río (Nayarit); Arenal y Ameca-Etztatlán (Jalisco); los personajes sostienen escudos circulares, cuadrados y rectangulares, los últimos son de mayores dimensiones y cubren por completo el cuerpo de los guerreros.

En la cultura maya, las figurillas de la isla de Jaina (Campeche) (400-900 d. C.), retratan con singular detalle la indumentaria de los guerreros. A diferencia de las representaciones del Occidente, en las que los cuerpos humanos se observan en múltiples actitudes y en plena acción, en este caso los guerreros —con el cuerpo erguido— visten voluminosos equipamientos y en algunos se distinguen, por detrás, los dedos de la mano del portador que sujeta, por una correa o lazo, el ligero escudo.

En el mural “La Batalla” de Cacaxtla (600-1000 d. C.), se observan 18 escudos. En las escenas los pintores lograron diferenciar las cualidades de los materiales de la compleja parafernalia que acompaña a los personajes; así, es posible observar cuentas de piedras verdes, elementos colgantes de hueso, textiles con intrincados motivos y pieles, entre otros. De los escudos que sostienen los personajes que se encuentran de pie, 15 están profusamente decorados con plumas. En aquellos que se representaron por la cara posterior se identifica la empuñadura o abrazadera; es posible que se trate de una banda de piel curtida (Moreno, 2013: 771).

Un magnífico ejemplo que retrata la riqueza iconográfica de los escudos en el Posclásico tardío —que se acompañan con otras insignias y armas como estandartes, flechas y dardos— lo encontramos en la pintura mural del sitio Tehuacan Viejo, en Puebla (1300-1520 d. C.) (Sisson y Lilly, 1994: 42). En las dimensiones con escala 1:1, gracias a la policromía y los trazos, reconocemos las ligeras cañas en los soportes de los escudos; así como plumas, láminas metálicas, caracolas marinas, papeles, listones, pieles y fibras en la decoración de sus campos.

Hacia el Posclásico tardío, en el Altiplano central, el formato circular fue el más asiduo. Paul Kirchhoff incluye en su lista de elementos culturales exclusivos de Mesoamérica los escudos con dos manijas (Kirchhoff, 1967: 8 y 13). Respecto de los escudos entretejidos, define que éstos son un rasgo cultural que se comparte con otros grupos de América del Sur. Al analizar los escudos mexicas representados en las fuentes, Isabel Bueno menciona que dentro de los escudos mexicas predomina el formato circular y que sus diámetros van de los 20 a los 75 centímetros; además las fuentes reportan otro tipo de escudos de gran tamaño que cubrían todo el cuerpo, desde la cabeza a los pies (Bueno Bravo, 2012: 41).

En la tercera sección del *Códice Mendoza* aparecen guerreros mexicas comunes, cautivos y vasallos que portan sencillos chimallis: con una estera de varas de bambú; o con la superficie sin decorar. De esta clase de escudos no se conoce ningún ejemplar físico que se conserve hasta nuestros días. Es interesante mencionar que recientemente se recuperó un pequeño *chimalli*, confeccionado en estera, en una ofrenda localizada a pocos metros de la escalinata del Templo Mayor de Tenochtitlan y que data del reinado de Ahuitzotl (1486-1502 d.C.). Este escudo se encontró asociado a otros emblemas de guerra y a los restos óseos de un águila, posiblemente como parte de su atavío (Filloy Nadal, *et al.*, 2020: 90). Es común que en las ofrendas mexicas se colocaran objetos votivos o miniatura, es decir, en escala reducida, como sustitutos o símbolos de su contraparte de tamaño real. Así, representado de manera esquemática y simple, el *chimalli* de estera de la Ofrenda 141 (figura 1) podría ser una versión miniatura de los escudos de estera y con rapacejos que estaban en boga en el siglo xv (Filloy Nadal, *et al.*, 2020: 90).

En este punto abrimos un paréntesis para recordar tres objetos votivos de formato menor. Nos referimos al “escudo de Yanhuitlán”, de la cultura mixteca (900-1200 d.C.) que es una insignia con greca escalonada que muestra la maestría de los orfebres mixtecos y del dominio para trabajar el oro martillado, la falsa filigrana y la cera perdida, además del mo-

saico de turquesa. El segundo es un *chimalli* —con dos banderas de sacrificio y cinco flechas— que está elaborado en oro laminado y repujado. Corresponde a la cultura mexica (1325-1521 d.C.) y a la colección del Tesoro del Pescador. En el campo tiene motivos de media luna y en una de las banderas se encuentra grabada la letra “C” (coronada) que es el monograma de Carlos V, por lo que se sabe que esta pieza, de oro sólido, formaba parte del quinto real que se iba a enviar a España, destino al que nunca llegó ya que la nave se hundió en las costas de Veracruz. El tercer ejemplo también corresponde a la cultura mexica. Se trata de un *chimalli* con dos banderas de sacrificio que se recuperó en la Ofrenda 174, ubicada en el Cuauhxicalco, estructura del Recinto Sagrado de Tenochtitlan donde eran sepultados los restos de los gobernantes. Se elaboró en lámina de oro repujada y fue colocado sobre el esqueleto de un lobo mexicano (*Canis lupus*), animal guerrero, como parte de su indumentaria (López Luján, en prensa).



Figura 1. *Chimalli* de estera de la Ofrenda 141 del Templo Mayor. Dimensiones: 9 cm de diámetro con un espesor menor a los 0.3 cm. Fuente: fotografía de María Barajas Rocha, cortesía Proyecto Templo Mayor, INAH.

Los escudos emplumados eran parte fundamental de la indumentaria bélica mexica. En esta cultura el traje guerrero por excelencia era el *tlahuiztli* que se

amarraba por la espalda cubriendo brazos y piernas. En ocasiones contaba con un yelmo o con una divisa de espalda. Aquellos que estaban emplumados se consideraban trajes de élite y estaban confeccionados con una gran variedad de plumas y materiales. Por ejemplo, los de guerrero coyote podrían estar cubiertos con plumas amarillas de papagayo (*tozcoyotl*) o con plumas de pava, cuyo diseño representaba el cielo estrellado (*citlalcoyotl*) (Bueno Bravo, 2012: 20).

En este contexto, las brechas entre las clases sociales y las distintas órdenes militares se diferenciaban entre sí mediante los uniformes, las armas, las divisas y las insignias (Bueno Bravo, 2012: 13). Al parecer, el *tlahuiztli* se usaba tanto en contextos bélicos como en festividades religiosas (Olko, 2014: 109). Desafortunadamente, de estos componentes no se conserva ningún ejemplar de época prehispánica.

Los registros documentales y pictográficos revelan que muchos de los trajes y escudos estaban manufacturados con plumas y desplegaban sofisticados diseños y exuberantes decoraciones. El Conquistador Anónimo en su relato menciona que los guerreros llevan trajes de “una sola pieza [...] y están cubiertos por plumas de diferentes colores [...] Llevan rodelas de las diferentes formas hechas de buenas cañas masticas [...] y sobre eso hay plumas y chapas redondas de oro [...] y por aquí en España se han visto algunas de estas rodelas [...] que son de las que llevan en sus fiestas y bailes de diversión que suelen hacer” (Conquistador Anónimo, 1986: 89 y 91). Los escudos destinados a las más altas jerarquías además estaban adornados con preciados materiales y funcionaban como insignias de rango (Olko, 2011).

En las relaciones tributarias como el *Códice Mendoza* encontramos información sobre las provincias que tributaban a la capital del imperio mexica, entre otros bienes, trajes y escudos guerreros; así conocemos los diseños, las cantidades y la frecuencia de los envíos. Entre las obligaciones tributarias de las ciudades sujetas al imperio se detalla el envío de más de 14 modelos de trajes y 13 tipos de escudos (Anawalt, 1992). Los folios tributarios de esta relación reportan que 38 provincias enviaban escudos a la capital teno-

chca; los decorados con medias lunas —*cuexyo chimalli*— y con una greca escalonada —*xicalcolihqui chimalli*— son los que aparecen representados más veces en el documento (figura 2).

Para el tema que nos ocupa resulta interesante destacar que, de un tipo de escudo, por ejemplo, del *cuexyo chimalli* o escudo huasteco, una misma provincia entregaba un ejemplar elaborado con “plumas ricas” y 20 unidades hechas con “plumas baladí” o plumas comunes. Las primeras se apreciaban por su belleza y eran consideradas materiales preciosos de lujo; son de colores intensos y con deslumbrantes brillos e iridiscencias que provienen de especies exóticas que vivían en ecosistemas lejanos a la capital del imperio. Las otras corresponden a las aves de hábitats cercanos, por ejemplo al blanco plumaje de pato o de garza, que se podía usar con su coloración natural o teñir. Así, las glosas describen estas dos categorías de escudos emplumados que quedan bien diferenciadas.

En la confección de los chimallis mexicas, además de plumas multicolores se usaban pieles, láminas de oro y conchas marinas. La incorporación de otros materiales preciosos se describe en un escenario del arribo de los españoles a las costas del golfo de México, en el que Moctezuma Xocoyotzin aún pensaba que “su señor Quetzalcóatl” había retornado, y como parte de sus atavíos, le envía con sus emisarios “una rodela grande bordada de piedras preciosas con unas bandas de oro, que llegaban de arriba abajo por toda ella, y otras bandas de perlas atravesadas sobre las de oro de arriba abajo por toda ella, y los espacios que hacían estas bandas los cuales eran como mallas de red iban puestos unos sapitos de oro” (Sahagún, 2013: l. XII, c. IV: 703).

Esta riqueza material y estética de los escudos indígenas, con su exuberante decoración, y que portaban jefes de grupos y guerreros de alto rango, sorprendió a los conquistadores desde los primeros contactos en la península de Yucatán (Díaz del Castillo, 1999, c. II: 22). En su trayectoria hacia el poniente, en Ayagualulco “andaban muchos indios de aquel pueblo por la costa, con unas rodelas hechas de concha de tortuga que relumbran con el sol que daba en ellas” (Díaz del Castillo, 1999, c. XII: 40).

Es posible que el caparazón de este animal se haya utilizado como arma defensiva.



Figura 2. Códice Mendoza, folio 49r. Ejemplo de trajes *tlahuiztli*, acompañados de *cuexyo chimalli* y *xicalcolihqui chimalli*, que se tributaban a la capital del imperio mexica. Fuente: Biblioteca Bodleiana, Oxford, recuperado de <<https://iif.bodleian.ox.ac.uk/iif/viewer/2fea788e-2aa2-4f08-b6d9-648c00486220#?c=0&m=0&s=0&cv=107&r=0&xywh=2172%2C1452%2C2663%2C2054>>.

Es difícil imaginar lo pletórico de las plumas en los *chimallis*. Sobre el campo, en el borde y los rpacejos (elementos colgantes del borde inferior), las miles de plumas de los *chimallis* de alto rango debie-

ron ser impactantes: “Todo lo hermoso de los escudos era atributo exclusivo de los reyes. Nada era vulgar:

todo era una capa de plumas emplastada con engrudo; de plumas de loro amarillo, de plumas tornasoles; un revestimiento de plumas de azulejo, de colibrí, de pechirrojo, pintados, decorados, teñidos de varios colores; con plumas de bolita amarilla en el borde, con flecos en la orilla, con colgajos entreverados en la orilla, con motas de pluma de águila desmenuzada, con plumas de quetzal recortadas, con plumas” (Sahagún, 2013: l. IX, c. IV: 511).

Hay que hacer notar que en Mesoamérica lujo y riqueza se expresaban a través de materiales que tienen brillo y profusión cromática (Pillsbury, et al. 2017): metales preciosos, piedras pulidas, perlas, conchas y plumas, entre otros. Los objetos confeccionados con este tipo de materias primas con el movimiento parecen transfigurarse e irradiar luz; por lo que se les consideraba repositorios de fuerzas divinas, cálidas, celestes y solares (Filloy Nadal, 2019). Los escudos ornamentados con plumas ricas estaban relacionados con nobles valores y con los conceptos de triunfo militar y conquista.

El estudio de la iconografía, simbolismo, materiales constitutivos, formatos, asociaciones con trajes, divisas, grupos guerreros, gobernantes y deidades, es un campo en el que es necesario continuar con las investigaciones. La asociación entre un traje y un diseño de *chimalli* no resulta clara, puesto que hay escudos que se acompañan con distintos trajes (Anawalt, 1992). También queda pendiente estudiar con mayor profundidad el uso de los escudos que se permitía a los plebeyos, pues aunque éstos conseguían cierta movilidad social a través de la carrera militar, tal desplazamiento estaba controlado por el Estado y, “para que quedara claro quién era quien, los trajes, las divisas

y los ornamentos cumplían esta función, frente a la sociedad” (Bueno Bravo, 2012: 26).

Armamento defensivo hispano

En la historia del armamento español, la panoplia andalusí ocupa un lugar preponderante por su originalidad y porque en algunos casos, como el del uso de la adarga, representa una simbiosis entre elementos orientales y occidentales. De esta manera, a inicios del siglo XVI, el armamento hispano contaba con rodela metálicas, de corcho, madera y cuero de tradición medieval europea, y se había enriquecido con otros modelos como las adargas de piel que se introdujeron a la península Ibérica desde el norte de África en el siglo XIII. El nombre de estas últimas proviene de la palabra *addárqa*, que significa escudo de cuero, ovalado o de forma de corazón (RAE, 2020). Originalmente fueron usadas por la caballería musulmana, ya que en términos prácticos son ligeras y su forma elongada protegía de mejor manera a los jinetes de las espadas, lanzas y flechas. La Real Academia Española de la Lengua da como significados al verbo “adargar”: defender, proteger, resguardar; así en este objeto se encierran conceptos, reales y simbólicos, como lo planteamos más adelante.

Por su lado, en sus incursiones en el Nuevo Continente, los soldados españoles usaron como parte de su equipamiento defensivo escudos redondos de metal conocidos como “rodela”, que cumplían un papel fundamental en la hueste cortesiana. Sin embargo, la adarga de cuero, normalmente de fácil manejo por ser más ligera, tuvo un papel protagónico en la Conquista ya que demostró su eficacia para realizar movimientos rápidos y detener flechas y otros venablos indígenas.

Por esta razón, las adargas son las armas defensivas hispanas más representadas en documentos como el *Lienzo de Tlaxcala* y los códices *Azcatitlan* y *Florentino* (Nievas, 2018). En estas fuentes las encontramos con diferentes diseños: algunas son lisas, otras tienen motivos florales y rostros humanos, y unas más se observan con borlas que penden de su superficie.

Encuentro de dos tradiciones bélicas.

El armamento europeo en manos indígenas

En los documentos novohispanos que relatan la Conquista desde la visión de los tlaxcaltecas, los guerreros indígenas aparecen utilizando armamento europeo. En este hibridismo algunos de los guerreros indígenas aliados aparecen utilizando espadas españolas (Cervera, en prensa). Un episodio tuvo lugar al día siguiente de la batalla de Petlalcalco; a primera hora de la mañana, los tlaxcaltecas victoriosos recogieron y llevaron a sus casas todo cuanto les fue posible: cañones, arcabuces, espadas y saetas de hierro, entre otras armas ofensivas europeas. Por lo que respecta al armamento defensivo: “También allí lograron cascos de hierro, cotas y corazas de hierro; escudos de cuero, escudos metálicos, escudos de madera” (Sahagún, 2013: l. XII, c. XXV: 76).

Otro evento se presenta al día siguiente del episodio que se conoce como “la Noche Triste”: los indígenas rescataron de los canales secundarios que atravesaban la calzada de Tlacopan, entre otras cosas, el armamento que habían perdido los españoles. En una viñeta del libro XII del *Códice Florentino* se ve a los mexicas recuperando cañones, espadas, arcabuces, cotas de malla y un escudo metálico (figura 3) (*Códice Florentino*, f. 45r).

Como hemos revisado, la adarga resultó ser durante la Conquista un objeto de uso común; por su función, eficacia, formato, dimensiones y poco peso, los guerreros indígenas la habrían adoptado. Consideramos que en el campo de batalla, además de estos motivos prácticos, el uso de las adargas y escudos metálicos por parte de los grupos indígenas aliados también habría sido un símbolo de su fidelidad y alianza con los ejércitos hispanos. En el *Lienzo de Tlaxcala* doña Marina ocupa nueve veces la posición central en la escena (Navarrete, 2019: 42). En el discurso visual de la lámina 45 la intérprete, al igual que Hernán Cortés, sostiene una rodela metálica, objeto-símbolo que la identifica como aliada del bando hispano (figura 4).



Figura 3. *Códice Florentino*; libro XII, folio 45r. Guerreros indígenas recuperando armamento hispano después del episodio que se conoce como “la Noche Triste”. Fuente: Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, recuperado de: <<https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=códice+florentino+libro+XII&q|a=es>>.



Figura 4. *Lienzo de Tlaxcala*; lámina 45. Doña Marina, al igual que Hernán Cortés, sostiene un escudo metálico de tradición europea, recuperado de: <<http://www.latinamericanstudies.org/tlaxcala/Tlaxcala-lienzo.pdf>>.

Los chimallis en manos europeas

En las fuentes documentales del siglo XVI encontramos varias alusiones a los escudos mexicas. Por ejemplo, en el libro octavo del *Códice Florentino*, en el apartado que se dedica a los “aderezos que usaban los señores en la guerra”, las rodelas se describen con un círculo de oro por toda la orilla y con el campo, borlas y rapacejos de ricas plumas multicolores (Sahagún, 2013: l. VIII, c. XII: 442). A pesar de la admiración que los escudos indígenas despertaron ante la mirada de los europeos, la destrucción de los chimallis emplumados inició antes de la consumación de la conquista. Una vez que los hispanos llegaron a Tenochtitlan y se aposentaron en las Casas Reales de Moctezuma, extrajeron del tesoro los plumajes y las joyas con el propósito de arrebatarles el oro; los escudos no escaparon a estas acciones: “Comenzaron los españoles a quitar el oro de las plumas y las rodelas y de los otros atavíos de areito que allí estaban, y por quitar el oro destruyeron todos los plumajes y joyas ricas, y el oro fundiéronlo e hicieronlo barretas” (Sahagún, 2013: l. XII, c. XVII: 714).

Otros pasajes significativos de la destrucción indiscriminada de los escudos mexicas los encontramos en el libro XII del *Códice Florentino* (fols. 27v y 28r) (figura 5) y en los relatos de los conquistadores como Hernán Cortés (1963: 69-70), Bernal Díaz del Castillo (1969: 164-165 y 168) o Francisco López de Gómara (1552: xlii, xliii, liv-v), donde se menciona que los soldados españoles arrancaron todo el oro que engalanaba armas, divisas y ornamentos elaborados con plumas preciosas y que se encontraban almacenados en la sala del Teucalco (localizado en las Casas Viejas de Axayácatl), donde se resguardaba el tesoro que Moctezuma II heredó de sus antepasados; en el Petlcalco (almacenes reales); en el Tlacochealco (que contaba con arme-

rías) y en los talleres artesanales que se ubicaban en el Totocalli (al interior de las Casas Nuevas de Moctezuma) (López Luján, 2017 y López Luján y Ruvalcaba Sil, 2020: 18).



Figura 5. *Códice Florentino*, libro XII, folio 28r. Separación de láminas de oro de los chimallis por parte de los españoles para quemarlos y fundir el metal precioso. Fuente: Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, recuperado de: <<https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=códice+florentino+libro+xii&qla=es>>.

Los chimallis viajan a Europa

Entre 1519 y 1524, decenas de objetos elaborados con plumas de aves tropicales se enviaron de América a Europa. En las relaciones sobresalen penachos, abanicos, mantas, divisas, y se detallan diferentes tipos de escudos emplumados. En los inventarios que acompañan las dos primeras *Cartas de relación* que Hernán Cortés (1945 y 2013) envió a Carlos V (10 de julio de 1519 y 30 de octubre de 1520), las descripciones de los objetos revelan formatos, diseños, colores, materiales y cantidades.

Acordes con el desarrollo de los acontecimientos, los lotes incluían: regalos que el emperador mexicano ofreció a Hernán Cortés, objetos que se extrajeron de su contexto como producto de las batallas y ejemplares elaborados bajo el patrocinio y supervisión del conquistador (Russo, 2011: 231). Entre todo, los chimallis funcionaron como símbolo para crear en Europa la visión del triunfo sobre los pueblos sometidos de ultramar. A los enemigos se les había despojado de sus armas defensivas que pasaron a ser trofeos de guerra en manos de los soldados españoles: “Las colecciones medievales que se instalaban en las iglesias, lo eran a menudo de trofeos y objetos simbólicos que expresaban ideas de victoria sobre pueblos y ciudades enemigas” (Morán y Checa, 1985: 17).

Los casi 200 escudos emplumados que llegaron a Europa en esos años, como parte del quinto real o como regalos a título personal, con el paso de los siglos se fueron perdiendo (cambio de propietarios, guerras, deterioro de los materiales de origen orgánico, extracción del oro, entre otros motivos); de tal manera que sólo sobreviven cuatro ejemplares.

Los objetos americanos se integraron a distintas colecciones teniendo como destino los gabinetes de maravillas y curiosidades del orbe, así como armerías reales. Fueron exhibidos en las cortes europeas, intercambiados como regalo y usados en desfiles y ceremonias en Flandes, Stuttgart o Londres. En las descripciones de estas colecciones de manera recurrente se mencionan componentes de materiales preciosos como plumas, oro, plata, perlas y cuentas.

En 1520 varios objetos llegaron a la corte de Carlos V en Valladolid, ahí Bartolomé de las Casas (1484-1566), procurador y protector universal de todos los indios de las nuevas tierras, describió los escudos con plumas como obras de singular belleza (Casas, 1875-1876). Por su parte, Pedro Mártir de Anglería tuvo oportunidad de conocer los objetos americanos en Sevilla y titular un ensayo “Laudat industriam artificium Indorum” [“Alabanza a la industria de las obras artificiales de los indios”], donde anotó que, entre todos los objetos, los escudos “nos causaba maravilla, en lo cual el trabajo aventajaba con mucho a la materia” (Christian Feest, 1996: 97) “nada cuya belleza pueda atraer tanto los ojos de los hombres”, como la “belleza artificial” de las labores de pluma (Feest, 1996: 98). El 17 de agosto de ese año otro envío llegó a Flandes. Los objetos fueron admirados por los artistas Hans Burgkmair (1473-1531) y Alberto Dürero (1471-1528), quien escribió: “En todos los días de mi vida no he visto nada que haya deleitado tanto mi corazón como estas cosas” (Christian Feest, 1996: 94).

Con motivo de estos primeros envíos, cuando menos 184 rodela emplumadas llegaron al Viejo Continente; de éstas sólo se conservan un *cuexyo chimalli* (Museo Nacional de Historia, México; figura 6), dos *xicalcolihqui chimalli* (Museo Estatal de Württemberg, Alemania; figura 7) y otra con un cánido en el campo (Museo del Mundo de Viena, Austria; figura 8). Seguir la ruta que tomaron, los nombres de sus nuevos propietarios y su biografía no es tarea fácil, ya que los documentos no proporcionan detalles. Sin embargo, una descripción podría referir al escudo que se encuentra en México, se dice de: “Una rodela grande de plumajes guarnecida del envés y de un cuero de animal pintado; y en el campo de la dicha rodela, y en el medio, una chapa de oro con una figura de las que los indios hacen, con cuatro otras medias chapas en la orla, que todas ellas juntas hacen una cruz” (Cortés: 1945). Más tarde, en una memoria, quedó registro del envío que Cortés hizo a iglesias, monasterios y dignatarios eclesiásticos y civiles. Los nombres de las personas y lugares para dar y repartir los lotes son claros. Para el señor obispo de

Palencia, don Pedro Ruiz de la Mota, se designaban: “Ítem tres rodelas, la una el campo encarnado con un monstruo de oro e pluma” (Martínez, 1990: 246).



Figura 6. *Cuexyo chimalli*. Museo Nacional de Historia, México. Fuente: fotografía de Omar Dumaine, cortesía MNH-INAH.



Figura 7. Dos *xicalcolihqui chimalli*. Fuente: Museo Estatal de Württemberg, Alemania. Dibujo digital de Idian Rocío Álvarez Alcántara, cortesía proyecto La pintura mural prehispánica en México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

En cuanto al primero, es posible que se trate del *chimalli* que retornó a México en 1866 y se resguarda en el Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec (Filloy Nadal y Moreno Guzmán, 2019);

este objeto es único en su género porque presenta en su campo piel de ocelote y, en su estado original, las cuatro medias lunas estaban cubiertas con láminas de oro. El otro, podría ser el llamado “escudo del cánido emplumado” que se resguarda en el Museo del Mundo de Viena y que pasó de manos de Pedro Ruiz de la Mota a su sucesor Pedro de la Gasca, quien posiblemente lo envió al emperador Fernando I de Austria (Riedler 2015: 331). De los cuatro ejemplares que se conocen, éste es el único que conserva, parcialmente, finas láminas de oro que perfilan los motivos iconográficos. Quizás por haber sido apreciado como una insignia única, este *chimalli* sobrevivió a distintas guerras en Europa.



Figura 8. *Chimalli* del cánido. Fuente: Museo del Mundo de Viena, Austria. Dibujo digital de Idian Rocío Álvarez Alcántara, cortesía proyecto La pintura mural prehispánica en México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Vale la pena abrir un segundo paréntesis para comentar que, de los diversos objetos enviados por Hernán Cortés en 1524, 26 y 29, es decir, una vez obtenida la victoria final sobre los mexicas, Alessandra Russo propone que algunos fueron patrocinados y diseñados por el propio conquistador (2011: 231). Sería en este escenario, a menos de una década de consumada la conquista, que ideas y conceptos europeos

ya se veían materializados con las técnicas plumarias mesoamericanas.

Simbolismo de los escudos emplumados. Los *chimallis mexicas emplumados*

En España, al igual que en Mesoamérica, había dos tipos de escudos: los destinados al campo de batalla y aquellos utilizados como insignias de rango en ceremonias militares, religiosas y civiles. Por ser tema central de este análisis, recordemos que en el mundo mexica este tipo de divisas solían estar ornamentadas con plumas multicolores y oro, y que las de mayor categoría se denominaban *mahuizzo chimalli*, es decir: “escudo honorable y galardonado” (Feest, 1990: 17).

Los nombres de los escudos en náhuatl obedecen tanto a su iconografía como a las plumas o materiales que decoran sus campos. Veamos algunos ejemplos. El que tiene “la palma de una mano” se conoce como *macpalo chimalli*. La rodela de la que penden algunos elementos que se proyectan fuera del campo recibe el nombre de *tlilxapo chimalli*. Aquellos con una pata de águila se denominan *quauhtetepoyo chimalli* y, a diferencia de los anteriores, en las listas de tributo están asociados exclusivamente a un traje con un diseño determinado (Olko, 2014: 133-136).

De los *cuexyo chimalli* o escudos huastecos, hay una amplia variedad de diseños que incorporan el motivo lunar de media luna (*yacameztlī*) o el triangular-rectangular que se ha interpretado como “arañazos de halcón”. En el grupo de los *xicalcolihqui chimalli*, con grecas escalonadas o meandros, la orientación y combinaciones de las formas y colores derivan en un amplio catálogo y junto con el *cuexyo* se trata de los estilos más comunes.

Por lo que respecta a los materiales, las preciadas plumas azules de cotinga, que conceptualmente se identificaban con la turquesa, se usaban para los *xiuhtototica chimalli*; mientras que el *xiuhtotoehuatl chimalli* era el escudo que llevaba pieles de esta ave.

Otras categorías de escudos que se hacían para consumo de las élites y las deidades se manufacturaban con materiales a los que se les atribuían profun-

dos contenidos simbólicos. El *xiuhchimalli* o escudo de turquesa, se elaboraba con mosaico de esta piedra y pertenece al grupo de objetos que se hacían en cantidades limitadas para los gobernantes. Otro escudo real, asociado a Xipe Totec, era el *teocuitlaanahuacayo chimalli* “escudo costero de oro”, con intrincados diseños geométricos y combinación de materiales como la piel de jaguar y jade (Olko, 2014: 135-137).

Revisemos ahora un *chimalli* de alto rango que es único. El motivo principal del campo es un cuadrúpedo que se ha interpretado como un coyote azul vestido para la batalla o como un *ahuizotl*, fiero animal acuático de la mitología mexicana. Se trata de un cánido que, sobre un campo rojo, posa sus patas traseras. El cuerpo presenta un plumaje azul perfilado con láminas de oro. De su hocico, con grandes dientes y colmillos, también elaborados con el preciado metal, sale la lengua de la que fluye hacia abajo el glifo *atl-tlachinolli*, como símbolo de guerra, conjunción de los signos *atl*, “corriente de agua”, y *tlachinolli*, “cosa quemada” (Anders, 1978: 79; Feest, 1986: 174, 1990, 1992: 222; Hajovsky, 2010; Nowotny, 1960: 55; Nuttall, 1892; Seler, 1892: 171; Wright Carr, 2012: 20). En palabras de Alfredo López Austin, se podría tratar de la representación de un símbolo del dios del fuego haciendo la guerra (entrevista para TV UNAM, agosto de 2013).

La adarga emplumada de Felipe II

En el último cuarto del siglo XVI, no sería extraño que los plumajeros novohispanos engalanaran con plumas un escudo que, como los antiguos *chimallis*, investiría y protegería a su nuevo rey, lejano en distancia, pero cercano en su reconocimiento como autoridad suprema.

La adarga que se decoró en los talleres novohispanos plumajeros actualmente se encuentra en el Palacio Real de Madrid con la clasificación Adarga D-88 (figura 9). En el *Catálogo histórico-descriptivo de la Real Armería* se describe como: “Adarga de parada, de fines del siglo XVI. Al contrario de lo que vemos en la generalidad de estas armas defensivas,

tiene el frente, en vez de la parte opuesta, decorado con un admirable mosaico de plumas, “hecho por los indios amantecas de Méjico, cuya rara habilidad en esta clase de trabajos, dirigidos por artistas españoles, alcanzó en aquel tiempo el más alto grado de perfección” (Conde de Valencia de Don Juan, 1898: 162).

Abrimos un último paréntesis para comentar que las 27 adargas de la Real Armería de Madrid —elaboradas entre la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del siglo XVII— constituyen un conjunto único por sus connotaciones históricas y artísticas. Esta colección cuenta con ejemplares excepcionales, entre los cuales vale la pena destacar una adarga que data de mediados del siglo XVI y que está decorada con hilos multicolores de seda e hilos de plata. Esta combinación de materiales, seda y plata, procede de la tradición nazarí (Soler del Campo, 2005: 221). A diferencia de la Adarga D-88, la decoración con los hilos quedó plasmada en la cara posterior del objeto, para disfrute exclusivo de su propietario.

Teresa Ortiz reporta que la adarga de Felipe II está hecha con cinco materiales: soporte principal de piel, fibras vegetales, un textil, papel y las plumas de aves de los mosaicos que definen las escenas de la cara frontal del objeto. Actualmente sólo quedan algunos vestigios de la iridiscencia natural de las plumas (Ortiz, 2006). En el 2018, en la cédula de sala, se mencionaba que en el mosaico plumario de la adarga se usaron las diminutas plumas de colibrí.

Con respecto a la materialidad encontramos un vínculo entre los *chimallis* y la adarga emplumada de Felipe II: los componentes, de origen animal y vegetal, son equivalentes a los que se usaban en la confección de los *chimallis* mexicas.

Thomas Cummins ubica la elaboración de la adarga entre 1580 y 1598. La primera fecha coincide con la llegada a México de una copia impresa del retrato de Carlos V hecha por Tiziano; en la adarga, este grabado sirvió como modelo del monarca en la escena de la victoria contra Barbarossa. El límite temporal lo marca la muerte de Felipe II (Cummins, 2015: 276). Esa adarga, emplumada en la Nueva España, posiblemente fungió como un regalo virreinal

para Felipe II. Aunque su forma es de origen musulmán, paradójicamente las imágenes representan victorias cristianas sobre el islam.



Figura 9. Adarga de Felipe II (D-88). Fuente: Real Armería de Madrid.

La composición general de la adarga es cuadrupartita con un medallón al centro. Las escenas se presentan en orden cronológico. En el catálogo de la armería se describen de la siguiente manera: desde el punto de vista del observador, en el cuadrante superior izquierdo (1) aparece la batalla de las Navas de Tolosa en la que Alfonso VIII derrotó al formidable ejército musulmán el 16 de julio de 1212. A la derecha se ubica la entrada de los Reyes Católicos en Granada (2), al propio tiempo que Boandil la abandona el 2 de enero de 1492. Abajo a la izquierda se representa la victoria de los Pozos de Túnez (3) que obtuvo Carlos V contra Barbarroja [sic.] en junio de 1535. La batalla naval de Lepanto (4) que se ganó a los turcos el 7 de octubre de 1571, se representa

en el cuadrante inferior derecho. En esta última, don Juan de Austria, general vencedor, aparece de pie sobre una de las naves ofreciendo a su rey Felipe II —sentado en un trono— las galeras apresadas del enemigo (Conde de Valencia de Don Juan, 1898: 163).

Al centro aparece el texto: “*Serae spes una senectae*” / “No hay más que una esperanza para la tardía vejez” (Mínguez, 2015: 180), leyenda que ha recibido diversas interpretaciones; una alude a que Felipe II recordaría, hasta el final de sus días, su victoria en Lepanto.

En la primera mención e ilustración de la adarga, publicada en idioma inglés, su pertenencia erróneamente se atribuye a Carlos V (*The Illustrated Magazine of Art*, 1853, v. 2.: 76). Al igual que los chimallis emplumados de alto rango, esta adarga —con su formato e imágenes “pintadas con plumas”— pone en armonía contenedor y contenido, y su asociación con la guerra.

Si consideramos que, a diferencia de lo que marcan la tradición y la práctica, la decoración con mosaico plumario de la adarga real se hizo por el frente, este hecho la equipara con el campo de los chimallis de un rango superior que, como mencionamos anteriormente, se cubrían de plumas, láminas de oro, piedras semipreciosas y otros materiales de lujo con cargas simbólicas. Así, en ambos casos, el objeto para la “protección” era, a través de su forma y materialidad, una expresión en la que se reconocía el poder y liderazgo del dueño que lo ostentaba.

Los escenarios en la adarga son un claro ejemplo de la evolución formal de la técnica del mosaico plumario prehispánico en la segunda mitad del siglo XVI y, ante tal complejidad, es inevitable preguntarnos: ¿cuáles fueron los modelos que los inspiraron? La circulación de libros y grabados en los talleres plumajeros novohispanos debió ser común. Se sumó como material de referencia obligado para lograr la representación de escenas en este caso ya no tan ajenas, puesto que jinetes, bergantines y armaduras

metálicas —entre muchos otros referentes materiales, visuales y narrativos—, se incorporaban a los mensajes visuales como metáforas que expresan formas conocidas de hacer la guerra; sembradas ya en la memoria e imaginario de los pintores y amantes. Aunque esta adarga procede del virreinato de México, para Álvaro Soler del Campo el patrón decorativo debió ser enviado desde España en una plantilla pintada (Soler del Campo, 2005: 224).

En ese sentido, resulta interesante el ejercicio de comparar las viñetas del libro XII del *Códice Florentino* (ca. 1575-1577), con las imágenes que aparecen en los cuarteles de la adarga con la representación de los triunfos cristianos sobre el islam. En los ordenados cuerpos de caballería (primer y tercer cuadrante de la adarga), los soldados apuntan sus lanzas hacia arriba como en el folio 51r del documento; sobresalen los jinetes que avanzan hacia adelante, pero que se percatan de lo que sucede a sus espaldas, volteando la cabeza hacia atrás, tal y como se ilustra en el folio 42v. Es notable la perspectiva de los caballos vistos por detrás y del que se para en sus patas traseras (tercer cuadrante y folio 54r) (figura 10). En la adarga, en estos dos enfrentamientos, en las Navas de Tolosa y los Pozos de Túnez, el movimiento de los estandartes se comunica por medio de líneas ondulantes, así se exhiben ambos lados del flexible material que se despliega con el viento; este efecto se ilustra también en la viñeta del folio 17r (figura 11).

En el tercer cuartel, arriba de Carlos V, se despliega un paisaje que muestra su horizonte, un lejano sistema montañoso en el que se intercalan poblados y la ciudad más próxima. Esta secuencia de planos es similar a la que aparece en el folio 66r del *Códice Florentino*.

En la entrada de los Reyes Católicos a Granada —segundo cuadrante—, el lugar se reconoce por los acentos de la arquitectura. La perspectiva del edificio y de las arcadas, que se suma al delineado de los sillares en los muros, aparece con las mismas estrategias de representación en las viñetas de los folios 12v, 26r, 41r, 42v y 51v.

Por lo que respecta al último cuartel, las naves en la batalla de Lepanto se encuentran sobre el agua en formación, en dos filas como las del folio 55r. En lo que podemos considerar obra de retrato, la representación de los protagonistas principales (Alfonso VIII, los reyes Católicos Isabel y Fernando, Carlos V, Juan de Austria o Felipe II) es sorprendente, pues las miniaturas se ejecutaron con maestría gracias al dominio en la colocación de las plumas milimétricas. Llamamos nuestra atención otros detalles como los tripulantes que caen de las naves acompañados de sus escudos y que, colgando de los bordes, tratan de salvar sus vidas, actitud que también vemos en el folio 9r del libro XII.



Figura 10. Cuerpos de caballería en la Adarga de Felipe II y la viñeta del folio 54r del *Códice Florentino*. Fuente: Real Armería de Madrid / Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, recuperado de: <[https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=códice+florentino+libro+XII&qla=es](https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=c%C3%B3dice+florentino+libro+XII&qla=es)>.



Figura 11. Estandartes en la Adarga de Felipe II y la viñeta del folio 17r del *Códice Florentino*. Real Armería de Madrid / Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, recuperado de: <[https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=códice+florentino+libro+XII&qla=es](https://www.wdl.org/es/item/10623/#q=c%C3%B3dice+florentino+libro+XII&qla=es)>.

Como podemos vislumbrar con este análisis formal de carácter comparativo, en las tradiciones artísticas indígenas se había incrustado la significación de la panoplia europea. Este fenómeno no es exclusivo del ámbito bélico, que se refleja a través del dominio de las formas y alcances del armamento hispano. Al servicio de la religión, desde el principio de la colonización, imágenes de la iconografía cristiana, inspiradas en grabados europeos de los siglos XV y XVI, se plasmaron en mosaicos plumarios y en instrumentos litúrgicos. Un ejemplo temprano es la *Misa de San Gregorio*, de 1539, que se encuentra en el Museo de los Jacobinos de Auch, Francia (Mogne, 2019: 70-71) (figura 12). Estas obras se utilizaron como instrumentos de evangelización y ubican la prolifera y temprana producción de imágenes cristianas con la técnica indígena del mosaico plumario.



Figura 12. *Misa de San Gregorio*, mosaico plumario novohispano de 1539. Fuente: Museo de los Jacobinos de Auch, Francia.

La tradición de la divina protección

Thomas Cummins plantea múltiples preguntas sobre los significados iconográficos, políticos, históricos y artísticos contenidos en la adarga emplumada. Cuestiona su más apropiada descripción: ¿se trata de una adarga pintada con plumas?... o de ¿una pintura emplumada con la forma de una adarga? (2015: 271). De la misma manera, podríamos repetir la pregunta respecto del *chimalli* del cánido emplumado: ¿se trata de un escudo en el que la imagen del “animal” se pintó con plumas? o ¿es el propio sujeto: deidad, animal mítico o valiente guerrero emplumado que encontró respaldo sobre un objeto con forma de escudo?

En ninguno de los dos casos, adarga y *chimalli* del cánido, se trata de objetos suntuosos de carácter utilitario. Recordemos la parafernalia litúrgica de lujo, elaborada con plumas, que viajó a Europa y que fue concebida y confeccionada para usarse en los rituales católicos de alto nivel. De este grupo de objetos se conocen siete mitras de plumaria novohispana del siglo XVI que se enviaron como regalo a papas, cardenales y obispos. Los complejos programas temáticos, “pintados” con diminutas plumas por ambos lados de cada ejemplar, fueron obra de los frailes que conocían el fondo teológico y las referencias formales que inspiraron estas obras (Estrada de Gerlero, 2011: 407).

Los dos ejemplares que nos ocupan tampoco fueron instrumentos devocionales destinados a la contemplación; en esta categoría se encuentran imágenes religiosas en retablos, relicarios y sacras. Los formatos de estos objetos portables permitían que se colocaran en altares, viajar de un lugar a otro, o se incorporaran a las prácticas devocionales en ámbitos domésticos.

Por el contrario, adarga y *chimalli* son “objetos votivos”, pues ninguno de ellos fue concebido para ser usado como arma defensiva en la guerra. Paradójicamente, la utilidad de ambas divisas emplumadas es aún

mayor. Se trata de piezas que, si bien en su formato físico corresponden a escudos, por su iconografía y materialidad pertenecen a otro ámbito, al de la protección divina. *Chimalli* y adarga, sin importar la religión que les dio origen, contienen la esencia de la divinidad y están cargados de mensajes profundos de amparo, defensa, poder y victoria.

Cummins nos dice que la adarga, con su mosaico plumario, puede ser interpretada como continuidad de una tradición nativa... y que en este objeto se lograron fusionar las tradiciones artísticas y militares de ambos continentes. A la fecha, no es posible afirmar que los plumajeros novohispanos conocieran la narrativa histórica de cada una de las escenas de la adarga, ni definir si éstas fueron diseñadas o no en México. La discusión al respecto continúa; este autor hace una mención a la representación de las batallas contra el Islam y su afinidad con las viñetas del libro XII del *Códice Florentino*, sin que ello signifique que fueron una referencia para emplumar la adarga (Cummins, 2015: 275).

Nosotras encontramos otros paralelismos formales entre las superficies emplumadas y las viñetas de ese códice. Hemos señalado algunas estampas de corte europeo que no eran ajenas a los artistas indígenas en el siglo XVI, como son las insipientes perspectivas arquitectónicas y arcadas, las ondulantes banderas, los grupos a caballo vistos desde atrás o las flotas bien organizadas.

La adarga tampoco representa el éxito de los conquistadores en el proceso de evangelización. Según plantea Alessandra Russo, la adarga, como símbolo y objeto, tiene un aspecto mundial que claramente identifica la nueva territorialidad Ibérica y, al ser emplumada, también representó la extensión del Imperio más allá del Atlántico (en Cummins, 2015: 277).

Lo que posiblemente en su momento no entendieron los patrocinadores de tan singular pieza es que también contenía la protección divina que emigraba a un mundo global. La adarga emplumada en la Nueva España fue un regalo que protegería a Felipe II gracias a las plumas iridiscentes que cubrían su superficie. Recordemos que, en el pensamiento mesoamericano,

los materiales iridiscentes estaban cargados de *tonalli* o esencia vital, y por tanto se consideraban materias preciosas animadas. Por ello se creía que los objetos confeccionados con plumas tornasoladas estaban infundidos de la misma fuerza vital o divina.

Así llegamos al final de este texto en el que hemos dado cuenta del intercambio que, en materia de armamento de parada, se dio entre dos tradiciones culturales distintas. La adarga de Felipe II, concebida como un escudo votivo, fue ornada por el frente con plumas, al igual que los *chimallis* —precioso y precioso material americano—. Sus escenas reflejan las habilidades narrativas de los plumajeros novohispanos, quienes a través de una expresión artística propia, plasmaron hechos gloriosos de la casa real española.

Dado su deterioro, es difícil imaginar el esplendor que en el siglo XVI tenía la adarga pintada con plumas. Sin embargo, en su estado original, las diminutas plumas vibraban y brillan con la misma intensidad que tenían los *chimallis* de manufactura prehispánica, donde los destellos de iridiscencia transmitían la esencia de la divinidad, y por lo tanto, la protección de los dioses.

Bibliografía

- ANAWALT, Patricia Rieff (1981), *Indian Clothing Before Cortés*, Norman, University of Oklahoma Press.
- (1992), “A Comparative Analysis of the Costumes and Accoutrements of the *Codex Mendoza*”, en Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt (eds.), *Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, vol. I, pp. 103-150.
- ANDERS, Ferdinand (1978), “Der altmexikanische Federmosaikschild in Wien”, *Archiv für Völkerkunde*, núm. 32, pp. 67-88.
- BERDAN, Frances (2002), “Aztec Society: Economy, Tribute and warfare”, en Colin McEwan y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (eds.), *Aztecs*, Londres, Royal Academy of Arts, pp. 38-47.
- BERDAN, Frances F., y Patricia Rieff ANAWALT (1997), *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.
- BRODA, Johanna (1978), “El tributo en los trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana”, en Pedro

- CARRASCO y Johanna BRODA (comps.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, pp. 113-172.
- BUENO BRAVO, Isabel (2006), “La guerra mesoamericana en época Mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 37, pp. 253-274.
- _____ (2012), “Las armas y los uniformes de los guerreros aztecas”, *Revista de Historia Militar*, año LVI, núm. 111, pp. 11-44.
- CERVERA OBREGÓN, Marco Antonio (en prensa), “Las panoplias hispano-americanas durante la conquista e México-Tenochtitlan 1519.1521”, en Laura FILLOY NADAL y María Olvido MORENO GUZMÁN, *Chimalli. Tesoros de Moctezuma II*, México, INAH / CM Editores / Arte y Cultura Grupo Salinas.
- _____ (2007a), *El armamento entre los mexicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica / Ediciones Polifemo (col. Anejos de Gladius, 11).
- _____ (2007b), “Los sistemas de armamento vislumbrados en las figuras de guerreros del Occidente de México”, *Gladius. Estudios sobre Armas Antiguas, Armamento, Arte Militar y Vida Cultural en Oriente y Occidente*, vol. XXVII, pp. 121-136.
- _____ (2014), “Los aliados de Cortés”, en *Desperta Ferro. La Conquista de México. Historia Moderna*, núm. 12, pp. 40-45.
- _____ (2016), “La arqueología e historia militar en México y el conocimiento de los ejércitos prehispánicos, una visión panorámica”, en Patricia Galeana de Valadés; Felipe Arturo Ávila Espinosa (coords.), *Historia de los ejércitos mexicanos*, México, INEHRM / Sedena / SEP, pp. 33-41.
- CHAVERO, Alfredo (ed.) (1892), *Lienzo de Tlaxcala*. México, Lit. del Timbre, recuperado de: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018901/1080018901_13.pdf>.
- CONQUISTADOR ANÓNIMO (1986), *Relación de la Nueva España*, Madrid, Polifemo.
- CORTÉS, Hernán (1963), *Cartas y documentos*, México, Porrúa.
- _____ [1519], *Primera carta-relación, de la justicia y regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la reyna doña Juana y al emperador Carlos V su hijo*, 10 de julio de 1519, recuperado de: <www.cervantesvirtual.com>.
- _____ [1519] (1945), *Primera carta de relación*, Ibero-American Electronic Text Series, recuperado de: <<http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?type=HTML&rgn=div1&byte=8453158>>.
- _____ [1522], “Memoria de los plumajes y joyas que enviaba Hernán Cortés a iglesias, monasterios y personas de España”, en José Luis MARTÍNEZ (1990), *Documentos cortesianos*, t. I, 1518-1528, México, UNAM / FCE, pp. 242-249.
- CUMMINS, Thomas B.F. (2015), “Adarga D-88 or the Wing of God”, en Alessandra RUSSO, Gerhard WOLF y Diana FANE (eds.), *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe 1400-1700*, Italia, Hirmer, pp. 270-281.
- DE VALENCIA DE DON JUAN [1898], “Catálogo histórico-descriptivo de la Real Armería, en Real Armería de Madrid, *Catálogo Histórico-Descriptivo* (2008), Valladolid, Maxtor.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1969), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Joaquín Ramírez Cabañas (ed), México, Editorial Porrúa.
- _____ (1999), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3a. ed., México, Editores Mexicanos Unidos.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel (2011), *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, México, UNAM-IE.
- FEEST, Christian (1986), “Koloniale Federkunst aus Mexiko”, en Christian F. FEEST y Peter KANN (eds.), *Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt*, Viena, Kremayr & Scheriau, pp. 173-178.
- _____ (1990), “Vienna’s Mexican Treasures. Aztec, Mixtec, and Tarascan Works from 16th Century Austrian Collections”, *Archiv für Völkerkunde*, vol. 44, pp. 1-64.
- _____ (1996), “Una evaluación europea del arte mexicano”, en Joëlle ROSTKOWSKI y Sylvie DEVERS (coord.), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios*. México, Siglo XXI.
- _____, y Peter KANN (1992), *Das Altertum der Neuen Welt Voreuropäische Kulturen Amerikas*, Berlín, Reimer.
- FILLOY NADAL, Laura (2019). “De la pluma y sus usos en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 159, pp. 18-23.
- _____, y María Olvido MORENO GUZMÁN (2019), “El Cuexyo chimalli del Castillo de Chapultepec”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 159, pp. 54-58.
- _____, María BARAJAS ROCHA y Adriana SANROMÁN PEYRON (2020), “El escudo miniatura de estera de la Ofrenda 141, Templo Mayor de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana, La cestería en México*, edición especial, núm. 91 pp. 86-91.
- HAIJOVSKY, Patrick Thomas (2010), “Retrato de Moctezuma”, en Leonardo López Luján y Colin McEwan (eds.), *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*, México, INAH, pp. 78-91.
- HASSIG, Ross (1988), *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press.
- KIRCHHOFF, Paul (1967), *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, ENAH-Sociedad de Alumnos.

- LAMEIRAS, José (1985), *Los déspotas armados*, México, El Colegio de Michoacán.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1875-1876), *Historia de las Indias*, editado por Fuensanta del Valle y José Sancho Rayon, 5 vols., Madrid, Miguel Ginesta.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1552), *La conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (2017), “El oro de las ofrendas y las sepulturas de recinto sagrado de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, núm. 24 (144), pp. 58-63.
- _____ (en prensa), “Del deseo al desencanto: Cortés, el tesoro de Moctezuma y el oro de Tenochtitlan”, en Luis Fernando LARA y Eduardo MATOS MOCTEZUMA (coords.), *A 500 años... Cuarto encuentro Libertad por el saber*, México, El Colegio Nacional.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, y José Luis RUVALCABA SIL (2020), “El tejo de oro y la Noche Triste”, *Arqueología Mexicana*, núm. 161, pp. 14-21.
- MINGUEZ CORNELLE, VÍCTOR (2015), “Lepanto en los virreinos americanos”, en Rafael López Guzmán, Yolanda Guasch Marie y Guadalupe Romero Sánchez (eds.), *América: cultura visual y relaciones artísticas*, Granada, Universidad de Granada, pp. 175-182.
- MOGNE, Pascal (2019), “La misa de San Gregorio. Obra mestiza”, *Arqueología Mexicana*, núm. 159, pp. 54-58.
- MORÁN, José Miguel y Fernando CHECA (1985), *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*, Madrid, Cátedra.
- MORENO GUZMÁN, María Olvido (2013), “Escudos rituales en el mural del Sacrificio del Maíz”, María Teresa URLARTE y Fernanda SALAZAR (coords.), *La pintura mural prehispánica en México, Cacaxtla*, México, UNAM-IE, vol. V, t. III, pp. 741-775.
- NAVARRETE LINARES, Federico (2019), “Las historias tlaxcaltecas de la Conquista y la construcción de una memoria cultural”, *Iberoamericana, América Latina - España - Portugal*, vol. XIX, núm. 71, pp. 35-50.
- NIEVES MUÑOZ, David (2018), “Las armas de los conquistadores”, en *Desperta Ferro*, núm. 12, recuperado de: <<https://www.despertaferro-ediciones.com/revistas/numero/df-moderna-n-o-12-la-conquista-de-mexico/>>.
- NOWOTNY, Karl Anton (1960), *Mexikanische Kostbarkeiten aus Kunstkammern der Renaissance*, Viena, Museum für Völkerkunde.
- NUTTALL, Zelia (1892), *On Ancient Mexican Shields. An Essay*, Leiden, P.W.M. Trap Publisher.
- OLKO, Justina (2014), *Insignia of Rank in the Nahua World. From the Fifteenth to the Seventeenth Century*, Boulder, University Press of Colorado.
- PILLSBURY, Joanne, Timothy F. POTTS y Kim N. RICHTER (eds.), (2017), *Golden Kingdoms Luxury Arts in the Ancient Americas*, Los Ángeles, The J. Paul Getty Museum-The Getty Research Institute.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2020), *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE / Espasa-Calpe, recuperado de <<https://dle.rae.es/>>.
- RIEDLER, Renée (2015), “Materials and technique of the feather shield preserved in Vienna”, en Alessandra RUSSO, Gerhard WOLF y Diana FANE (eds.), *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe 1400-1700*, Riva del Garda, Hirmer, pp. 330-341.
- RUSSO, Alessandra (2011), “Cortés’s objects and the idea of New Spain. Inventories as spatia narratives”, *Journal of the History of Collections*, vol. 23, núm. 2, pp. 229-252.
- SAHAGÚN, Bernardino (2013), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 11a. ed., México, Porrúa.
- SELER, Eduard (1892), “Altmexikanische Schilde”, *Internationales Archiv für Ethnographie*, núm. 5, pp. 168-172.
- SISSON B. Edward y T. Gerald LILLY (1994), “A codex-style mural from Tehuacan Viejo, Puebla, Mexico”, *Ancient Mesoamerica*, núm. 5, pp. 33-44.
- SOLER DEL CAMPO, Álvaro (2005), “Notas sobre las adargas de la Real Armería: de Al-Ándalus a América”, en *Al-Ándalus. Espaço de mudança. Balanço de 25 anos de história e arqueologia medievais*, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, pp. 221-224.
- SULLIVAN, Thelma (1972), “Arms and Insignia of the Mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 10, pp. 155-193.
- The Illustrated Magazine of Art* (1853), “Ancient Shield in the Armería Real at Madrid”, *The Illustrated Magazine of Art*, vol. 2, núm.8, p. 76.
- UMBERGER, Emily (1996), “Art and imperial strategy in Tenochtitlan”, en Frances F. BERDAN, Richard E. BLANTON, Elizabeth H. BOONE, Mary G. HODGES, Michael E. SMITH y Emily UMBERGER (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 85-106.
- WRIGHT CARR, David Charles (2012), “Teotl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México”, *Dimensión Antropológica*, México, INAH, núm. 55, pp. 11-37.

José Medina
González Dávila*

Resumen: La llegada de los conquistadores españoles al actual noreste mexicano y sur texano coincidió con el arribo de amerindios inmigrantes pertenecientes al grupo etnolingüístico atapascano. La coyuntura llevó a ambas partes y a los grupos étnicos ya residentes allí a un proceso interactivo de definición y de descubrimiento semiótico de su identidad y del territorio, dando como resultado una dinámica identitaria particular, la cual representa una herencia vigente del intento de conquista española en los siglos XVI y XVII. Este proceso regional mantuvo características propias, las que le definen como un *campo de estudio etnológico* particular.

Palabras clave: conquista, exploración, descubrimiento, contacto, noreste mexicano, sur de Texas, apache.

Abstract: The arrival of the Spanish conquistadors in present-day northeast Mexico and South Texas coincided with the arrival of Amerindian immigrants belonging to the Athapaskan ethnolinguistic group. This juncture led both parties and the resident ethnic groups already there into an interactive definition and semiotic discovery process of their identity and of the territory, resulting in a particular identity-building dynamic that represents today a heritage of the Spanish Conquest attempts in the 16th and 17th centuries. This regional process maintained its own characteristics, that define it as a particular Ethnological Field of Study.

Keywords: Conquest, exploration, discovery, contact, Mexican northeast, South Texas, Apache.

Conquistadores, exploradores y residentes: el descubrimiento trilateral del actual noreste mexicano y sur de Texas en los siglos XVI y XVII

Conquerors, Explorers and Residents: The Trilateral Discovery of Present Day Northeast Mexico and South Texas in the 16th and 17th Centuries

El contexto del estudio y marco de reflexión

al conmemorarse los quinientos años de la Conquista de México es prudente y pertinente adentrarnos en un conjunto de reflexiones frente a este inconmensurable proceso histórico, socio y psicocultural, cuya culminación es la dinámica nacional e internacional contemporánea del México del siglo XXI. Mientras que el mismo podría verse como un amplio proceso de aculturación o mestizaje de manera integral —es decir, de manera sostenida y extendida a todo lo largo del actual territorio nacional—, una revisión histórica y etnohistórica a mayor profundidad nos muestra un escenario diametralmente diferente: estos procesos no se manifestaron de la misma forma, con la misma intensidad, ni a la misma velocidad; sino de manera diferenciada, particular para cada región y grupo étnico, y con diferentes efectos trascendentes en la cotidianidad regional.

* Licenciado en Relaciones Internacionales por el ITESM; maestro en Estudios Internacionales por la Escuela de Graduados en Administración Pública del mismo Instituto, y doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Especialista en etnología de Norteamérica, antropología aplicada y estudios estratégicos. Correo electrónico: <jmedinagd@gmail.com>.

Postulado: 20.02.2020

Aprobado: 07.08.2020

Mientras que de manera formal el periodo de la Conquista de México a manos españolas se considera de 1519 a 1521, podríamos argumentar que el mismo comenzó al menos dos décadas antes, y en buena parte del actual territorio nacional concluyó varias décadas después. En algunos casos y regiones, este proceso nunca terminó, y para algunos pueblos amerindios no existe como tal una fecha de término, dado que por su resistencia y vivencia no fueron controlados ni dominados por las autoridades españolas, novohispanas, ni posteriormente por las mexicanas.

Tras medio milenio se pueden considerar y analizar un muy elevado número de casos, experiencias y trascendencias de la acción conquistadora hispana. Es postura del autor reconocer a éste como un proceso dinámico, fluido y multidimensional. El mismo, por su naturaleza es complejo,¹ entendiéndolo por este término una secuencia progresiva de procesos microrregionales y regionales que en su conjunto nos ofrece un *continuum* caracterizado por un muy elevado número de variables, dificultando una postura analítica unidireccional, unidisciplinaria y definitivamente definitiva. Por consecuencia, el proceso de conquista-resistencia-aculturación/mestizaje no puede ubicarse exclusivamente por fechas, actores y sucesos definitivos, sino por procesos paulatinos cuya incidencia afectó de una u otra manera a diferentes grupos sociales, de diferentes formas, con intensidades particulares a cada uno y en diferentes dimensiones, ya sean estos los ámbitos económicos, militares, religiosos, tecnológicos, o varios de ellos simultáneamente.

Todas estas afectaciones se refieren de carácter integral a un campo de la interacción humana: las relaciones políticas, entendiéndolo por éstas las interacciones de actores sociales —de manera individual o colectiva— en torno a la adquisición, el ejercicio, la transmisión y la trascendencia del *poder*. Por este último término debemos entender la capacidad de un actor para ejercer influencia sobre otros actores para

la obtención de sus intereses particulares, ya sea de manera directa o mediante otros intermediarios bajo su influencia (Nye, 2004: 1-11).

Desde esa perspectiva, los conquistadores podrían verse como actores, agentes, promotores e instrumentos del poder de la Corona española en el siglo XVI, XVII y XVIII, en razón de que representaban la avanzada de la manifestación y consolidación de intereses de la monarquía hispana, sin que lo anterior suponga la supresión o sustitución de sus propios intereses. De esta forma, los conquistadores españoles perseguirían los lejanos intereses de la Corona de manera institucional, pero también siguiendo sus propias aspiraciones para ejercer influencia en su entorno inmediato para su beneficio personal e individual.

Esta ambivalencia, ora complementaria ora contradictoria, la podemos ver reflejada en incontables otros actores en la historia de la humanidad. Martin Dugard (2014: 5-18) considera a esos actores a lo largo de la historia como “exploradores”, a razón de que en su búsqueda de dar cumplimiento a tal bidireccional búsqueda y consolidación del poder deben salir de su entorno nativo y adentrarse en espacios y entornos “desconocidos” o “vírgenes”. Este espacio permisivo era exactamente lo que el Nuevo Mundo ofrecía a los peninsulares en el siglo XVI, y en consecuencia se convirtió en un espacio físico/ideológico donde obtener beneficios individuales a través de la consolidación de objetivos abstractos de la Corona.

Tras la caída de Tenochtitlán, en 1521, y el arribo de más españoles a los territorios conquistados para forjar las instituciones del virreinato, estos espacios para la “exploración” se vieron reducidos en el territorio bajo la incipiente influencia hispana, llevando a los siguientes contingentes de conquistadores a buscar otros espacios no explorados en rumbo septentrional o austral de la extinta capital mexicana (Robles, 1978: 55-56). El presente texto se refiere al proceso de expansión territorial novohispana e interacción de estos actores europeos al norte del actual valle de México, en esas lejanías que se conocieron como “la Gran Chichimeca”: un territorio abierto para la exploración, más no necesariamente para la conquista.

¹ Aplicación conceptual del autor con fundamento en Reynoso (2006: 17-18, 30-34, 78-94, 194-195).

Indudablemente este nuevo espacio presentaba grandes retos por su clima, ecosistema y orografía, los cuales eran completamente extraños para las avanzadas españolas. Pero la diversidad cultural y étnica también representaron un reto considerable. La gran variedad, disparidad y particularidades de cada grupo amerindio que encontraban representaban un reto al proyecto de conquista, ya que difícilmente las lecciones aprendidas en una microrregión eran relevantes en otra. El actual noreste mexicano fue testigo de una intensa campaña española por controlar y dominar el territorio, tratando de ejercer el poder de la Corona española y ampliando las redes de influencia en la población amerindia local a través de la evangelización y un intrincado sistema de ejercicio de la fuerza por medio de las instituciones virreinales (Lafaye, 2002 [1974]: 49-53).

Mientras que el plan de conquista aplicado en esta región siguió las directivas trazadas por las autoridades militares y religiosos del incipiente virreinato, la realidad demostró que eran virtualmente imposibles de aplicar. El modelo de misiones, presidios y vías de comunicación fue aplicado en términos generales, pero su extensión e intensidad de acción fue mucho más reducido que en el noroeste de la Nueva España.

Dentro del conjunto de razones por las cuales se presentó esta particularidad regional, debemos considerar las rutas y despliegue español en su avance hacia el septentrión de lo que sería la Nueva España. Buena parte de los primeros asentamientos y enclaves principales se ubicaron en el occidente del territorio, tales como Villa de San Miguel de Culiacán, el cual fue hasta bien entrado el siglo XVII una posición estratégica desde la cual se proyectaron los intereses de la Corona española a través de sus instituciones y sus precursores. En su contraparte oriental no encontramos la consolidación de enclaves de despliegue estratégicos hasta una centuria más tarde. En consecuencia, la capacidad y velocidad de despliegue y expansión, así como de ejercicio institucional y de procuración administrativa fue superior en el noroccidente novohispano que en la región norte-centro y nororiental.

Esos territorios contaban, además, con una característica diferenciadora que dificultó la aplicación y ejercicio eficiente de los planes de expansión hispana, lo que llevó a que “la Conquista” nunca pudiera concluirse: el arribo casi simultáneo al territorio de los conquistadores y de grupos amerindios atapascanos que demostraron ser extremadamente difíciles de controlar. Estos son conocidos en la literatura y en el ideario popular como “apaches”, y su legado y trascendencia continúa de manera discreta pero poderosa hasta nuestros días. Es importante reconocer que a casi cinco siglos de los primeros contactos entre los europeos peninsulares y este conglomerado amerindio todavía su mera mención en el norte mexicano —en su dimensión oriental, central y occidental— evocan profundos recuerdos de enfrentamientos, de tensiones, de sucesos que modelaron la historia regional, y en algunos casos anécdotas familiares. Lo mismo sucede en el suroeste de Estados Unidos, donde los apaches siguen siendo un grupo étnico íntimamente relacionado al desarrollo histórico y a la conformación identitaria de su población.² De esa forma, los apaches siguen siendo una figura poderosa en el norte de México y el suroeste de Estados Unidos, puesto que gracias a su presencia el cauce de la historia regional fue moldeada y forjada para la posteridad.

Es así como el encuentro de al menos tres conglomerados sociales en el noreste mexicano y sur de Texas de grupos totalmente disimilares dio por resultado una amalgama que configuraría la dinámica sociocultural y psicosocial regional *sui generis*, pues sus características particulares difieren de la dinámica reflejada en otras regiones de la Nueva España y de los esfuerzos de conquista durante el siglo XVI y XVII. Por un lado, encontramos a la población amerindia local “residente”, la cual tenía sus propias características y tendencias dinámicas; un conjunto de grupos amerindios conocidos genéricamente como “apaches” que se encuentran adentrándose a

² Conclusiones derivadas del trabajo de campo del autor durante las temporadas 2008, 2009-2010 y 2012. Para mayor detalle en torno a este proceso de significación regional, véase: Medina González Dávila (2015).

este territorio en búsqueda de influir sobre el entorno para su beneficio; y los españoles conquistadores que buscaban un fin similar a los últimos, pero por medios diferentes. Los segundos y terceros se encontraban en un proceso similar de exploración, y aunque sus fines últimos eran diferentes ambos buscaban ejercer influencia para su beneficio, es decir, poder regional.

Sin duda es imposible hablar de términos totales o definitivos, ya que la complejidad de este encuentro trilateral dificulta esta empresa y suprimiría las sutilezas características que enriquecen la dinámica sociocultural de la región. Sin embargo, sí podemos afirmar que uno de los resultados continuos de este largo proceso que trascendió a las centurias ofreció a sus participantes una oportunidad única: descubrir por medio de su interacción regional con otros actores el entorno y contexto del actual noreste mexicano y sur texano como región sociocultural particularmente trascendente. Es este proceso de descubrimiento el que resulta ser uno de los grandes legados del intento de conquista regional del Nuevo Mundo.



Figura 1. Región cultural del actual norte de México y suroeste de Estados Unidos (A+B+C). Para su análisis descriptivo se puede dividir en: A) región occidental; B) región central y C) región oriental. Fuente: consideración analítica del autor.

Los españoles: entre la conquista y el descubrimiento

El 17 de junio de 1527 Álvaro Núñez Cabeza de Vaca zarpó de Cádiz, España, como parte de la expedición liderada por Pánfilo de Narváez a lo que ahora conocemos como la Península de la Florida, actual Estados Unidos. Era miembro del contingente de más de seiscientos hombres y cinco navíos que fijaron su rumbo al Nuevo Mundo en búsqueda de la expansión territorial de la Corona española y reclamar para sí honor y gloria. Cabeza de Vaca emprendió la travesía como tesorero y alguacil mayor de la expedición, cargos con corta fecha de expiración para el peninsular, ya que el 12 de abril de 1528 tocaron tierra firme continental en situación de naufragos. Víctimas de una tormenta en el golfo de México, tan sólo cuatro supervivientes de la expedición Narváez comenzaron uno de los grades recorridos épicos de la exploración española en el hemisferio norte del continente (Johnston, 2005).

Tras ocho años de travesía hacia el oeste (1528-1536), este pequeño reducto de naufragos europeos se convirtió *de facto* en los primeros exploradores españoles de la región. Su primer y más evidente objetivo fue la supervivencia, evidentemente; pero tras su arribo a los asentamientos españoles del momento en el actual Sinaloa, y su subsecuente regreso a España en 1537, usaron sus experiencias en esta fatídica travesía como plataforma para su beneficio personal (Johnston, 2005). Los conocimientos adquiridos por su impactante travesía sirvieron como incentivo para otros conquistadores/exploradores españoles en su camino al norte.

En 1535 arribó al Nuevo Mundo Francisco Vázquez de Coronado, quien bajo el arropo del primer virrey, Antonio de Mendoza y Pacheco, ascendió rápidamente en la jerarquía institucional novohispana. Nombrado gobernador de la Nueva Galicia en 1537 su ámbito de influencia y autonomía relativa del

virrey se incrementó considerablemente (Buelna *et al.*, 2009: 331-358). Tras la llegada de Cabeza de Vaca al asentamiento español de Villa de San Miguel de Culiacán, Sinaloa, las experiencias de su viaje comenzaron a cobrar importancia, particularmente para los nuevos conquistadores/exploradores en búsqueda de ampliar su patrimonio, su prestigio y las posesiones de la Corona en territorio y súbditos (Forbes, 1960: 6-8).

Inspirado por la narrativa de Cabeza de Vaca, así como de la versión ampliada del fraile franciscano Marcos de Niza, Vázquez de Coronado integró un amplio contingente expedicionario integrado por al menos trescientos cuarenta españoles y ochocientos amerindios aliados en rumbo al norte, siguiendo la ruta del naufrago “rescatado”, y con la ambigua pero conveniente meta de encontrar las áureas ciudades de Cíbola y Quivira. La búsqueda de estas ciudades mitológicas se convirtió en un viaje legendario, y el 22 de abril de 1540 comenzó una travesía de exploración, descubrimiento y conquista que llevaría al actual norte de México y suroeste de Estados Unidos al inicio de una etapa de conformación identitaria y de cotidianidad trascendente (Forbes, 1960: 6-8).

La expedición de Vázquez de Coronado regresó a Culiacán en 1542 con tan sólo un centenar de hombres en total, poco más del ocho por ciento del contingente original. Sobra decir que no encontraron las míticas ciudades de oro, pero sí numerosos pueblos amerindios y observaciones que posteriormente serían valiosas para futuros exploradores y conquistadores españoles en estos territorios (Forbes, 1960). Aunque buena parte de este viaje se concentró en el occidente y centro de la región norte de México, parte del contingente de Vázquez se adentró en lo que ahora conocemos como Nuevo México, Texas, y Coahuila. De sus escasas observaciones podemos comenzar a dibujar la dinámica amerindia de esta región, la cual debe ser complementada por la evidencia arqueológica regional y los registros etnohistóricos de los remanentes contemporáneos de aquellos grupos.

Los nativos locales: pueblos conocidos y un misterio regional

Hablar de los pueblos amerindios originarios de Texas-Coahuila-Nuevo León-Tamaulipas es adentrarse en un amplio y complejo debate antropológico donde existen una amplia variedad de posturas y referencias, las cuales no son necesariamente complementarias. El nombre empleado por algunas fuentes para referirse a algunos grupos indígenas puede ser totalmente diferente del usado por otras; y al considerar algunos referentes etnohistóricos e inclusive la historia oral de los grupos nativos que todavía son pobladores de estos parajes nos enfrentamos a descripciones y narrativas confusas, en ocasiones opuestas a los registros documentales. Los datos arqueológicos regionales también nos abren la posibilidad de la existencia de numerosos grupos amerindios locales que pueden o no ser aquellos referidos por las fuentes anteriormente mencionadas o cuya identidad desconocemos.

De acuerdo con el registro arqueológico, por lo general estos grupos presentaron una dinámica seminómada, con una baja predisposición a la agricultura —complicada en sí misma por la geografía, clima e hidrografía regional— y con territorios étnicos flexibles, porosos y adaptables a la interacción con otros grupos (La Vere, 2004: 3-25). Las evidencias arqueológicas e históricas señalan que dos o más grupos regionales podían ocupar un mismo territorio si las condiciones físicas del mismo lo permitían, y que, salvo en coyunturas donde había una competencia por recursos naturales, existían relaciones de cooperación, comercio e incluso interacción religiosa (La Vere, 2004: 3-25).

El registro arqueológico contemporáneo señala que la primera presencia amerindia en la región data de hace aproximadamente 11 500 años (La Vere, 2004: 3-25). Se asume por lo general que los grupos que ocuparon o mantuvieron presencia en la región entre 12 000 y 8 000 años corresponden al periodo denominado “paleoindio”, y encontramos algunos vestigios de los mismos de manera aislada desde el norte de Texas hasta el norte de Coahuila y Nuevo

León. Es pertinente señalar que algunos sitios arqueológicos en el Río Pecos, actual sur de Texas, y en particular el arte rupestre ahí encontrado y datado hace aproximadamente 3 500 años de antigüedad, representa uno de los mejores exponentes de la presencia y la religiosidad amerindia de su momento (Boyd, 2003: 9-24). El periodo del 700 d.C. al 1500 d.C. es considerado por la arqueología norteamericana regional como de “tradición mississippiana”, ya que se asume que durante el mismo los grupos amerindios en el área de estudio fueron influidos por tendencias y prácticas de etnicidades del río Mississippi e inclusive de otras regiones culturales más distantes (La Vere, 2004: 3-25).

Este breve recorrido por la dinámica regional hasta antes del primer contacto con los europeos nos muestra los grandes vacíos de conocimiento que todavía tenemos en torno a los grupos amerindios regionales. Se asume de manera general que la región del actual Coahuila-Texas se encontraba poblada por al menos ocho grupos amerindios al momento del arribo español: coahuiltecos, karankawas, atapakas, cados, wichitas, jumanos, pueblos, y apaches (Medina, 2015: 57-58). Con casi total certidumbre podemos asumir la existencia de otras etnicidades en la región, pero o no fueron identificados apropiadamente en su momento, o fueron asimilados por otros grupos, o bien, sus números decrecieron paulatinamente hasta su desaparición en centurias subsecuentes.³

Se asume, por lo general, que el primer contacto entre los amerindios regionales y los peninsulares tuvo lugar aproximadamente en 1535 (Forbes, 1960: 4). Debido a la austeridad del territorio la avanzada española en la región fue relativamente más lenta que en el actual occidente de México. No es sino hasta 1568 que Francisco Cano emprendió las primeras exploraciones al sur del actual Saltillo, Coahuila, y en 1577 Alberto del Canto fundó la Villa

³ Dentro de estos grupos amerindios originarios no se consideran las familias tlaxcaltecas que los españoles reubicaron en 1591 para hacer frente a los apaches, ni a otros colectivos indígenas que pudieron migrar durante el virreinato (Santoscoy, *et al.*, 2000: 44-51).

de Santiago Saltillo, y posteriormente el poblado de Santa Lucía, actual Monterrey, Nuevo León (Santoscoy *et al.*, 2000: 36-51).

Información precisa respecto de la dinámica amerindia regional en el actual Coahuila y Texas durante el siglo XVI es escasa y en torno a la misma existen múltiples interpretaciones. Lo anterior se debe a la escasa presencia europea en el territorio hasta finales del siglo XVII, ya que la mayor parte de los registros documentales disponibles que nos ofrecen indicios de las etnicidades locales provienen de las al menos veintiséis misiones fundadas en Coahuila-Texas a partir de 1689 (La Vere, 2004: 78-80; Robles, 1978: 265-175; y Valdés, 1995: 149-158).

Lo que es innegable es que, a la llegada de los españoles a este territorio, el mismo se encontraba poblado por diversos grupos amerindios originarios, poseedores de una compleja tradición cultural, participantes de sofisticadas prácticas religiosas e inmersos en relaciones comerciales y de interacción social mutua. Pero para fines analíticos falta una variable esencial, un grupo sin el cual la dinámica regional no sería la misma, y que poseyó una profunda trascendencia cuyos efectos son apreciables hasta nuestros días: los apaches.

Los apaches: de la migración a la resistencia

Uno de los grupos amerindios más emblemáticos de la región que en este texto nos ocupa son los apaches. El término es derivado de un vocablo zuñí y empleado por éstos y por los navajos para designar a un conglomerado de grupos amerindios vinculados entre sí por su lengua, sus costumbres y su origen; su significado literal es “enemigos” (Worcester, 1979: 7), y ello nos habla de las referencias que en su momento esas etnicidades pudieron ofrecer de este macrogrupo a los exploradores y conquistadores españoles. Este descriptivo-calificativo fue empleado indiscriminadamente por numerosos pueblos regionales, españoles y novohispanos para designar a todos los grupos que no se sometieron al vasallaje de la Corona al norte de la Nueva España, sin que esto

implique forzosamente que se refieran al macrogrupo atapascano en cuestión (Ortelli, 2007: 15-18).

Desde su perspectiva, ese grupo amerindio emplea el etnónimo de *ndhé* o *indé*, que en su lengua significa “el Pueblo” (Medina, 2015: 316). Se trata de un conglomerado de al menos seis etnicidades vinculadas entre sí por lenguaje, costumbres, tradiciones y parte de su religiosidad y que en su momento fueron parte de un amplio proceso migratorio que inició aproximadamente entre los años 1000 y 1200 d.C. en lo que ahora conocemos como Alaska y Canadá (Seymour, 2012: 149-161).

Existen fuertes indicios de que los movimientos migratorios abarcaron al menos trescientos o cuatrocientos años, ya que se han encontrado vestigios arqueológicos en el actual suroeste estadounidense que señalan su presencia regional en los siglos XIII y XIV (Seymour, 2012: 149-161). De acuerdo con la evidencia arqueológica y etnohistórica, se asume que el clímax del arribo poblacional y fin del proceso migratorio tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVI (Spicer, 1961: 230); es decir, coincidente con la llegada de los españoles y su empresa conquistadora.

A lo largo de este proceso de migración, asentamiento y adquisición de territorios los *ndhé* se subdividieron en al menos seis grupos en regiones geográficas diferenciadas. En el occidente —actual Arizona y Sonora— se concentraron los chiricahuas (al sur) y los montaña blanca (al norte); en el centro (Nuevo México y Chihuahua) los mescaleros (al sur) y los jicarillas (al norte); y en el oriente (Texas y Coahuila) se ubicaron los “apaches de las praderas”, quienes es probable que en algún momento fueran asimilados por los kiowa, y los lipanes (Mails, 1974: 22). Es sobre estos últimos que se fundamentará la argumentación del presente artículo en virtud de sus características culturales y su posicionamiento geográfico en el noreste mexicano y sur de Texas, así como por sus particularidades específicas en su comportamiento y dinámica social en relación a los otros grupos atapascanos.

Contrario a la imagen popular y a la descripción de algunos grupos amerindios pertenecientes a otros conglomerados etnolingüísticos, no hay gran

cantidad de evidencias que señale que los apaches —independientemente de su subgrupo particular— fueran particularmente hostiles respecto a las etnicidades originarias residentes. De hecho, el registro arqueológico contemporáneo nos muestra lo contrario: es altamente probable que existieran relaciones comerciales, de cooperación e intercambio de conocimientos (Forbes, 1960: 24, 282). Lo anterior puede explicar por qué estos grupos de reciente arribo pudieron adaptarse y prosperar de manera eficiente en aquel entorno, relativamente nuevo para ellos.

Debido a la dificultad de adquisición de recursos naturales por a las condiciones características del noreste mexicano y sur de Texas, con dificultad podría mantenerse una población amerindia elevada. La competencia por los recursos naturales no necesariamente era definitiva para la supervivencia en presencia de otras estrategias interactivas más eficientes como la cooperación y el comercio. Lo anterior nos explica por qué un mismo territorio podía ser ocupado por dos o más grupos amerindios de manera simultánea sin que hubiera un conflicto directo; pero esto no implica que los apaches estuvieran exentos de tensiones con otros grupos indígenas locales.

Pedro Castañeda de Nájera, cronista de la expedición de Vázquez de Coronado, registró el testimonio de un grupo de nativos tano en la cuenca de Galisteo (actual Nuevo México, al sur de Santa Fe) quienes manifestaron que un grupo de “indios del este” (posiblemente lipanes, mescaleros o jicarillas) habían atacado un asentamiento de su pueblo aproximadamente en 1525 (Spicer, 1962: 229). Este periodo corresponde al posible clímax de la migración atapascana a la región, razón por la cual este tipo de conflictos sería comprensible y contextualizado como parte del proceso de primer contacto y adaptación, como una etapa previa al desarrollo de mecanismos de interacción más eficientes y alternativos a la violencia interétnica.

La cooperación entre apaches y otros grupos amerindios muy posiblemente se mantuvo hasta el arribo de los comanches en el siglo XVII (Spicer, 1962: 230). Debido a la naturaleza intrínsecamente hostil de éstos, así como por sus particularmente

complejos sistemas de interacción interétnica, los apaches al igual que otros grupos amerindios se vieron despojados de recursos críticos en la caza y la recolección; lo que los llevó a desarrollar una dinámica depredadora propia y —en términos relacionales con los novohispano y otros grupos amerindios— hostil.

Percepciones, tensiones y distenciones: la autoidentificación y el reconocimiento de los “otros”

El siglo XVI es el marco temporal en el cual los grupos nativos originarios del noreste mexicano y sur de Texas coincidieron con el arribo en mayor y menor medida respectivamente de dos contingentes exoétnicos que modelarían la dinámica regional: los apaches lipanes y los españoles. Ambos iniciaron con pequeños esfuerzos exploratorios, aunque los primeros buscaron la inserción territorial y la coexistencia, mientras los segundos siguieron una agenda de conquista y dominación territorial.

Ambos buscaron lo mismo por medio de estrategias diferentes: unos, conquistar por la evangelización y por la fuerza; y los otros, por medio de la cooperación, el comercio y el intercambio. Las dos partes buscaron la capacidad de influir en otros actores para su beneficio y la consolidación de sus intereses, es decir, buscaron mantener el poder regional. En esta búsqueda, los tres principales actores ya presentados del noreste mexicano y sur de Texas debieron adentrarse en un proceso de descubrimiento de la región, de sus relaciones sociales interétnicas, así como de su identidad particular frente a “los otros” y del significado que el territorio en sí mismo representó para ellos.

Desde una perspectiva analítica general, podemos considerar en este contexto al menos tres conjuntos de actores. Cada uno considera a sus contrapartes como “los otros”, sobre los cuales pueden trazarse relaciones de oposición y, en consecuencia, de definición ajena y propia, lo cual a su vez ratifica su propia identidad particular y su cohesión étnica.

Edward Spicer (1962: 281-283) nos refiere que los conquistadores españoles arribaron con una men-

talidad heredada de la Europa Romana: consideraban a los amerindios como “bárbaros”, y por oposición estructuralista se definían a sí mismos como los “civilizados”. Sin duda, esto crea una percepción de superioridad relativa europea/peninsular frente al amerindio, lo cual define y explica de gran manera las tensiones y distenciones subsecuentes al primer contacto entre españoles/novohispanos e indígenas.

Ese efecto se ve incrementado considerablemente a razón de que hasta mediados del siglo XVII el contacto entre apaches y españoles era muy limitado. Las referencias que los segundos tienen de los primeros fueron distantes, de segunda mano, y posiblemente tendenciosas por las fuentes primarias. Por su parte, la apreciación de los europeos por los *ndhé* dependió mucho de observación distante, remota y por la interacción española con otros amerindios, la cual en la mayoría de las ocasiones no fue necesariamente productiva. Por último, los nativos originarios vieron a los apaches y a los españoles como foráneos, ajenos a su contexto y como potenciales competidores.

Spicer (1962: 16) nos refiere que las relaciones entre indígenas y no indígenas siguieron un patrón claro y definido en toda la región: relaciones amistosas de manera inicial, luego un conflicto ocasionado por la confrontación de intereses e intenciones, y posteriormente la aceptación del dominio español por su superioridad tecnológica y militar. Esto último no aplica en particular a los apaches, ya que éstos nunca fueron conquistados o dominados.

En el actual noreste mexicano y sur de Texas los lipanes siguieron una dinámica relativamente similar, manteniendo una disposición a la cooperación, pero en oposición y resistencia al programa de conquista español (Medina, 2015: 57-58). La estrategia de conquista se definió por la búsqueda de dos atributos esenciales de los pueblos que ocupaban los territorios reclamados por la Corona: el vasallaje voluntario y la aceptación de la fe católica (Lafaye, 1974 [2002]: 50-53; y Levaggi, 1993: 81-91). Ambas condiciones fueron mayoritariamente rechazadas por los apaches lipanes del siglo XVI, XVII y XVIII, ya que éstas se oponían a su cosmovisión, identidad étnica y

forma de vida. En consecuencia, mientras los españoles y novohispanos más trataron de doblegar a este grupo y convertirlo a la fe católica, más resistencia, distanciamiento conceptual y tensiones se generaron frente a los no indígenas.

Para dar cumplimiento a estos requerimientos se precisó de instrumentos políticos, administrativos y religiosos apropiados. De ahí la necesidad de misiones evangelizadoras, presidios militares y autoridades político-administrativas regionales que permitieran, desde el ámbito de competencia particular de cada uno, consolidar los objetivos trazados por la Corona. El norte de la Nueva España, debido a las condiciones y características ya expuestas, representó un reto considerable para esta empresa; y el noreste del territorio resultó casi imposible de mantener.

De hecho, al comparar el noroeste mexicano con el noreste encontramos una impactante disparidad de presencia española y novohispana y de ejercicio de la estrategia de conquista. En este último encontramos una extremada baja presencia e inversión en la empresa de conquista hasta bien entrado el siglo XVII,⁴ y esto puede explicar por qué los conflictos interétnicos fueron aparentemente más limitados, pero no menos intensos.

El proceso de conquista en el territorio que nos ocupa, aunque en líneas generales sigue el patrón que se experimentó en otras regiones de la incipiente Nueva España, en realidad no pudo ser aplicado en su totalidad, y ciertamente no puede declararse exitoso. Como variable analítica adicional, mientras que prácticamente la mayoría de los grupos amerindios regionales fueron inmediatamente identificados y descritos por los misioneros franciscanos con cierto grado de detalle para fines de evangelización y de control administrativo, los apaches lipanes fueron identificados como tales hasta 1718, y lo anterior debido a que un grupo significativo de ellos se encontraba asentado en las inmediaciones de la recién fundada misión de San Antonio de Valero (Minor,

2009: 7-8); lo anterior no implica que los lipanes no hubieran interactuado antes de esa fecha con los españoles, sólo que éstos no los habían identificado como un grupo amerindio independiente hasta entonces. Ello nos habla de uno de los grandes factores relacionales en la conformación identitaria interétnica y regional: la *asimetría perceptiva* y —en consecuencia— *semiótica*.

Mientras que para los conquistadores y misioneros españoles ese territorio y sus pueblos representaban un entorno complejo el cual requirió décadas para su total comprensión —y buena parte de ello a través de información segmentada, parcial y no necesariamente objetiva— para los amerindios originarios los europeos representaban un agente foráneo que buscaba la dominación del territorio y la inserción de nuevas creencias homologantes desde su primer aproximación. Para los apaches lipanes, los españoles peninsulares y los novohispanos representaban una potencial fuente de acceso a herramientas, armas, tecnología y suministros que de otra manera serían totalmente inaccesibles.

De esa manera, mientras que para los conquistadores y misioneros el entorno les resultaba complejo en virtud de sus bajos números y la amplia variedad de actores regionales indígenas, para éstos los europeos representaban un objeto y sujeto de estudio claramente diferenciado y en relativa desventaja, lo cual se podría interpretar como un signo de vulnerabilidad. Esto facilita una asimetría perceptiva. Para los españoles todo indígena representaba al “otro”, mientras que para los amerindios originarios tanto los lipanes como los españoles correspondían esa otredad, aunque en diferente proporción y de forma distinta. Los apaches consideraron a los españoles por un lado como un medio para acceder a mecanismos que les permitieran mantener y ampliar su capacidad de influencia regional, mientras que al mismo tiempo eran una competencia para tales fines debido a los mismos instrumentos que poseían y les caracterizaban.

En otras palabras, para fines analíticos, los conquistadores y misioneros desarrollaron una percepción de los amerindios regionales en lo general

⁴ Síntesis analítica del autor a propósito de las aportaciones de Aboites (2006), Cavazos Garza (1994), Santoscoy *et al.* (2000), y Valdés (1995).

y sobre los apaches lipanes en lo particular que no fue correspondida de manera equivalente ni en los mismos términos. En consecuencia, se generó una *asimetría perceptiva*, que se traduciría consecuentemente en una disparidad perceptiva, interpretativa y de significación, es decir, en una *semiosis asimétrica* entre los grupos sociales presentes en la región. Si asumimos esta postura podríamos explicar por qué el primer conflicto entre apaches y españoles se presenta hasta 1599 —décadas después de la presencia conquistadora en el territorio— y bajo un marco únicamente como apoyo a los indios pueblo de Acoma, Nuevo México, en su enfrentamiento con Juan de Oñate y Salazar (Worcester, 1979: 9). Tal acontecimiento puede ser interpretado como un apoyo a sus aliados regionales al considerar que ese grupo particular de españoles representaba un riesgo potencial a su integridad étnica. A partir de este punto se pueden identificar en los registros históricos un incremento en las tensiones entre apaches y españoles en lo general, aunque en caso particular de los lipanes no encontramos registros directos e inequívocos de enfrentamientos hasta mediados del siglo XVIII.

Hacia un modelo explicativo: herencia sociocultural

Los tres conjuntos de actores regionales que nos ocupan siguieron en su momento estrategias claramente definidas y determinadas por su contexto, coyuntura y particularismo histórico-cultural. Para los españoles, adentrarse en este territorio implicó un primer esfuerzo exploratorio y de reconocimiento como avanzada hacían una gestión y desarrollo de su “plan de conquista” fundamentado en misiones, presidios, asentamientos urbanos y vías de comunicación para el subsecuente establecimiento de instrumentos de seguimiento administrativo, control territorial y vasallaje de la población local. Para aquellos españoles y novohispanos que buscaron la conquista territorial en el actual noreste mexicano y sur texano, sus beneficios fueron pocos y sus dificultades muchas; y aunque existió indudablemente una presencia de la Corona

española en la región, difícilmente podrían argumentar un verdadero control territorial en términos administrativos y militares al menos hasta el siglo XVIII. Lo anterior los llevó a enfrentar una importante asimetría frente a sus contrapartes indígenas, quienes tuvieron todas las ventajas tácticas y estratégicas para maximizar los beneficios derivados de la presencia española y minimizar sus vulnerabilidades ante ellos, al menos hasta mediados del siglo XVII.

Para los apaches lipanes, la presencia española representó tanto una oportunidad como un potencial riesgo. Aunque su presencia en la región al menos era de doscientos años al momento de la llegada hispana, la misma fue limitada; ello llevó a los apaches lipanes y a los españoles a compartir una condición relativa de “recién llegados” y de ser “minorías”, ambos en un proceso de descubrimiento del contexto en el cual se encontraban para maximizar sus oportunidades. En el caso lipán, su estrategia fue inicialmente la no confrontación; aunque eso no cancelaba la capacidad de repeler las agresiones hispanas (reales o percibidas) y resistir los intentos de control, evangelización y vasallaje de los mismos. Este periodo de “reconocimiento” y adquisición de información en torno a los conquistadores y misioneros llevó a los apaches lipanes a desarrollar estrategias de resistencia exitosas, las cuales les permitieron ser uno de los pocos grupos que nunca fueron dominados por los novohispanos.

En el caso de los nativos residentes originarios de la región, la presencia española y apache fue identificada como un reto directo al control y la influencia regional, así como potenciales competidores por los limitados recursos naturales del territorio. Ambos actores eran “foráneos”, eran “los otros”, y representaban una ambivalencia: posibles aliados y potenciales enemigos. La fundación de misiones en el siglo XVII representó una oportunidad de obtener bienes y recursos inaccesibles en la región, y mientras que es innegable que muchos de estos pueblos fueron asimilados en un proceso de mestizaje regional, muchos de ellos eventualmente se aliarían con los lipanes para resistir los intentos de control y dominación española. Existía una clara diferenciación

sociocultural frente al pueblo de habla atapascana, y ello generó una cohesión étnica frente a los recién llegados y a los españoles peninsulares, lo que a su vez sentaría las bases para la gestión de paquetes relacionales frente a estos “otros” y entre sí mismos. Esas relaciones conformarían la base intercultural e interétnica que modelaría la dinámica regional en centurias subsecuentes y cuyos efectos pueden apreciarse hasta nuestros días.

En razón de la argumentación anterior, el territorio del actual noreste de México y sur de Texas estadounidense puede ser considerada, para fines analíticos, como un *campo de estudio etnológico* (figura 2). Contrario a la aproximación de “área culturales”, las características, condiciones y contextos expuestos sintéticamente en este texto se adecuan al concepto propuesto por Jan Petrus Benjamin Josselin de Jong, quien define el mismo como una región geográfica cuya población es suficientemente homogénea para el estudio etnológico particular, pero suficientemente amplio como para permitir comparaciones objetivas entre los pueblos que se encuentran dentro de este espacio-contexto (1977 [1935]: 167-168). Como corolario consecuente de esta aproximación teórica es necesario destacar que las fronteras de este Campo por su naturaleza no se encuentran definidas de manera rígida, sino que por el contrario son flexibles, porosas y adaptables (Josselin de Jong, 1965: 290).

Con fundamento en esta aproximación, podemos concebir este campo de estudio etnológico particular como el escenario general para un modelo complejo relacional entre españoles, amerindios locales originarios (entendiendo por ellos el conjunto de todos los pueblos amerindios que residían en el campo de estudio que nos ocupa) y los apaches lipanes que buscaron insertarse en este contexto. Con base en la información previamente expuesta, se puede considerar la relación entre españoles y apaches lipanes como una de oposición; mientras que para los lipanes los españoles representaron inicialmente una potencial oportunidad de adquisición de bienes para incrementar su capacidad de influencia (poder) y

posteriormente un agente opositor a sus intereses. A su vez los españoles contemplaron a los amerindios locales como un objeto y sujeto de conquista, mientras que éstos los contemplaron como opositores foráneos. Finalmente, los lipanes concibieron a los amerindios locales como potenciales aliados y competidores, mientras que de manera inversa aquéllos los contemplaron como competidores y agentes e influencia regional (figura 3).



Figura 2. Campo de estudio etnológico, noreste de México y Sur de Texas. Fuente: elaboración del autor.



Figura 3. Modelo esquemático de las relaciones entre españoles conquistadores y misioneros, pueblos amerindios originarios y apaches lipanes. Fuente: elaboración del autor.

En ese marco relacional, los tres actores fueron parte de un mutuo e interactivo proceso de descubrimiento del significado y del papel que desempeñarían en el territorio (figura 4). Para los españoles el mismo fue un espacio-contexto para el dominio y la extensión territorial de la Corona, mientras que para los apaches lipanes el mismo entorno representó un espacio propicio para la exploración y la posibilidad de incrementar su ámbito de influencia para consolidar su permanencia regional. Finalmente, para los amerindios locales su territorio representó un espacio de resistencia, objeto de defensa y un patrimonio vulnerado por “otros”, por “actores foráneos”, que no sólo competirían con ellos, sino que en algún punto acabarían por desplazarlos.



Figura 4. Percepción de los actores regionales frente al territorio del noreste de México y sur de Texas. Fuente: elaboración del autor.

A cinco siglos de distancia de este contexto los efectos de los procesos interactivos anteriormente descritos son visibles y palpables. La dinámica histórica regional del noreste mexicano y sur de Texas desde el siglo XVI hasta la presente centuria no puede ser dimensionada, contextualizada y comprendida sin este triángulo intercultural interactivo, vinculado íntima y profundamente con el territorio en sí mismo. Las profundas y complejas relaciones que cohesionan a los tres conglomerados sociales con el territorio, así como la amplia y diferenciada red de significados que cada uno de ellos le otorgó a este contexto da lugar a una intrincada dinámica sociocultural integral e histórica que a lo largo de los siglos ha conformado la región en un contexto social único.

En el Campo de Estudio ya referido la densidad poblacional amerindia es considerablemente menor que en otras regiones del hemisferio norte del continente americano, y hasta nuestros días permanecen muy pocos remanentes de los pueblos originarios. Para el gobierno estadounidense y mexicano la gran mayoría de esos grupos han dejado de existir, y los pocos amerindios que se siguen identificando como parte de los pueblos se encuentran materialmente asimilados a la población mestiza regional.⁵ Pequeños reductos y grupos familiares aislados de estas etnicidades dan testimonio del conflicto, las tensiones y las adaptaciones que los grupos amerindios debieron enfrentar como producto del intento de conquista española a partir del siglo XVI. Éstos, pese a que se encuentren en uno u otro lado de la actual frontera internacional México-Estados Unidos son actores partícipes y testigos de una experiencia similar: la vivencia amerindia contemporánea caracterizada por un legado histórico y cultural, pero con la obligada necesidad de interactuar con una sociedad regional no indígena en constante estado de cambio y transformación.

Resulta destacable que todas estas afectaciones regionales fueron producto de un intento de conquista que nunca se consolidó; pero la dinámica interétnica subsecuente resultó en un movimiento de interacción y resistencia indígena que modelaría la identidad regional hasta nuestros días. Los tres conjuntos de actores regionales de este campo de estudio etnológico modelaron su tendencia dinámica siguiendo lo que Gilberto Giménez (2009: 41) define como “continuidad en el cambio”. Se trata esencialmente de una tendencia que todos los grupos sociales humanos de manera involuntaria emprenden, y que responde al gran dilema social independientemente de su contexto, tiempo y coyuntura: cambiar para que todo siga igual, y buscar que todo se mantenga por medio del cambio y la adaptación a las nuevas condiciones del entorno.

⁵ Para mayor referencia de este argumento véase: Medina González Dávila (2015).

La presencia española en ese campo de estudio etnológico particular tuvo un efecto catalizador en los cambios, adecuaciones y adaptaciones paulatinas del entorno. Sin duda, hay muchos más factores, variables y condiciones que incidieron en tales procesos de los expresados y reflexionados aquí. Podemos ver que de manera involuntaria todos los actores regionales del caso incidieron en un proceso de descubrimiento de su papel frente a la otredad, de su pertinencia y permanencia en la región, y de su trascendencia en la dinámica relacional de la misma. Ese proceso, que todavía no tiene punto de término, comenzó con el intento de la conquista española en el siglo XVI. Esta es su gran herencia y legado tangible en una de las regiones más complejas y dinámicas del hemisferio norte del Nuevo Mundo.

Bibliografía

- ABOITES, Luis (2006) *Breve historia de Chihuahua*. México, Colmex / FCE.
- BOYD, Carolyn (2003), *Rock Art of the Lower Pecos*, College Station, Tx., A & M University Press.
- BUELNA SERRANO, Elvira, GUTIÉRREZ HERRERA, Lucino, y ÁVILA SANDOVAL, Santiago (2009), “Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional”, *Revista Análisis Económico*, vol. XXIV, núm. 57, pp. 331-358.
- CAVAZOS GARZA, Israel (1994), *Breve historia de Nuevo León*, México, Colmex / FCE.
- DUGARD, Martin (2014), *The Explorers*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks.
- FORBES, Jack (1960), *Apache, Navaho and Spaniard*, Norman, University of Oklahoma Press.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2009), *Identidades sociales*, México, Conaculta / Instituto Mexiquense de Cultura.
- JOHNSTON, Lissa (2005), *Crossing a Continent: the Incredible Journey of Cabeza de Vaca*. Austin, Eakins Press.
- JOSSELIN DE JONG, Jan Petrus Benjamin de (1977 [1935]), “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, *Structural Anthropology in the Neatherlands. A Reader*. Dordrecht, Foris Publications, pp. 164-182.
- JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward de (1965), “An interpretation of agricultural rites in Southeast Asia, with a demonstration of use of data from both Continental and Insular Areas”, *Journal of Asian Studies*, vol. XXIV, núm. 2, pp. 290.
- LAFAYE, Jacques (2002 [1974]), *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional*, México, FCE.
- LA VERE, David (2004), *The Texas Indians*, College Station, Tx., A & M University Press.
- LEVAGGI, Abelardo (1993), “Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, pp. 81-91.
- MAILS, Thomas E. (1974), *The People Called Apache*, Nueva York, BDD Illustrated Books.
- MEDINA GONZÁLEZ DÁVILA, José (2015), *¿Qué significa ser apache en el siglo XXI? Continuidad y cambio de los lipanes en Texas*, México, INAH.
- MINOR, Nancy M. (2009), *Turning Adversity into Advantage: A History of the Lipan Apaches of Texas and Northern Mexico, 1700-1900*, Lanham, University Press of America.
- NYE, Joseph S. (2004), *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Nueva York, BBS Public Affairs.
- ORTELLI, Sara (2007), *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, Colmex.
- REYNOSO, Carlos (2006), *Complejidad y caos, una exploración antropológica*, Buenos Aires, SB.
- ROBLES, Vito Alessio (1978), *Coahuila y Texas en la época colonial*, México, Porrúa.
- SANTOSCOY, María Elena, GUTIÉRREZ, Laura, RODRÍGUEZ, Martha, y CEPEDA, Francisco (2000), *Breve historia de Coahuila*, México, COLMEX / FCE.
- SEYMOUR, Deni J. (2012), “Gateways for Athabaskan migration to the American Southwest”, *Plains Anthropologist*, vol. 57, núm. 222, pp. 149-161.
- VALDÉS, Carlos Manuel (1995), *Historia de los pueblos indígenas de México. La Gente del Mezquite: los nómadas del noreste en la Colonia*, México, CIESAS / INI.
- WORCESTER, Donald E. (1979), *The Apaches: Eagles of the Southwest*, Norman, University of Oklahoma Press.

Marcos Cueva Perus*

Resumen: En este artículo se propone que, en contra de lo que se ha impuesto como corriente dominante de interpretación de lo que trajo España a la Nueva España, no se trató de capitalismo, sobre todo ante la ausencia de moneda y de salario generalizados, sino de una forma peculiar de medievalismo, el cual se entrelazó de maneras muy disímiles con las comunidades y sociedades prehispánicas, según lo han demostrado estudios recientes, aunque con lagunas teóricas por llenar; aun así las segundas, tributarias, terminaron encontrando su lugar entre los invasores. Una de las principales secuelas de dicho “medievalismo” es el hábito clientelar.

Palabras clave: Colonia, España, Medievo, Clientela

Abstract: this paper aims to suggest that, contrary to what has become the dominant current of interpretation of what Spain brought to New Spain, it was not about capitalism, especially in the absence of general currency and wages, but a peculiar form of medievalism. This was intertwined in very dissimilar ways with pre-Hispanic communities and societies, as recent studies have shown, although with theoretical gaps to fill, although the latter, tributary, ended up finding their place among the invaders. One of the main consequences of this “medievalism” is the clientelistic habit.

Keywords: Colony, Spain, Medieval, Clientele

Conquista y Colonia en la Nueva España: una mirada sobre elementos heredados a la historia de México

Conquest and Colony in New Spain: a View at the Inherited Elements from the History of Mexico

h asta la fecha, no parece que se haya resuelto el problema de saber qué tipo de régimen socioeconómico se instaló en la Nueva España a partir de la Conquista de América y en particular de lo que luego habría de ser algún día México. Muchos han sugerido que el Descubrimiento de América dio inicio a lo que ahora se conoce por globalización y también a la modernidad. Es cierto, el pillaje al que dio lugar la Conquista —en particular en materia de metales preciosos— permitió el enriquecimiento de algunos lugares de Europa, aunque no precisamente de España, y comenzó así la acumulación capitalista, al menos en su forma originaria. Pero ello no resuelve el problema planteado al principio: ¿qué régimen socioeconómico trajo la conquista española a América y en particular al territorio del futuro México? Es conocido que hasta la década de 1970 el debate (¿feudalismo o capitalismo?) tenía tintes políticos, y el hecho es que en la ciencia pocas son las polémicas que quedan cerradas de una vez y para siempre. El problema se complica porque no existe ninguna teoría que explique la mezcla del régimen traído por los españoles con los regímenes socioeconómicos prehispánicos.

En este texto nos inclinaremos, un poco a contracorriente, por la tesis que sostiene que entre Conquista y Colonia se instauró en lo que habría de ser luego México un régimen socioeconómico de tipo feudal o al menos “cuasifeudal”, a reserva de que el feudalismo español para algunos no lo era realmente, o de que se trataba de una variante muy peculiar del feudalismo clásico. Es imposible entrar aquí en este debate sobre España en

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 18.08.2020

*Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Correo electrónico: <cuevaperus@yahoo.com.mx>.

la Edad Media en un espacio tan corto, pero la discusión sigue vigente, como lo ha sintetizado por ejemplo Francisco Arroyo Martín en una obra reciente (Arroyo Martín, 2018). El mantenimiento de un debate similar sobre el tipo de régimen socioeconómico que se implantó en la Colonia seguramente no estaría de más, por las razones que veremos. Aquí buscaremos en buena medida dilucidar el tipo de mentalidad al que pudo haber dado lugar la Colonia, sobre todo que pudiera tener repercusiones hasta la actualidad, pese a la “norteamericanización” de México en el siglo XX, sobre todo en las últimas décadas del mismo y las primeras del siglo XXI. Según sugeriremos, es apenas en tiempos muy recientes que se intenta luchar contra una herencia colonial que privilegia la enajenación del poder, muy “política”, sobre la típica enajenación economicista del capitalismo.

Se puede establecer que se ha logrado llegar, desde hace algún tiempo, al fin de muchos mitos. La suerte de lo que algún día será México no se reduce de ninguna manera a la caída del imperio azteca en el Anáhuac. Como acaba de demostrarlo hace poco una voluminosa obra de Enrique Semo, la conquista se prolongó más de 300 años en el norte (el Gran Septentrión o Gran Chichimeca), pero también en buena medida en el sur maya. Por lo demás, es posible recobrar la idea de que distintos pueblos originarios se aliaron a Cortés (no nada más los tlaxcaltecas) contra un imperio mexica considerado opresivo. Para 1821, culminación de la Independencia, en realidad la resistencia de los pueblos originarios no se había apagado en distintos lugares de México. Si hay diferencias en las formas de reacción de aquellos pueblos, también es cierto que no todos los conquistadores fueron iguales: la relativa “diplomacia” de Cortés, aunque no exenta de episodios de crueldad, no se compara con la brutalidad de un Nuño de Guzmán (seguido por lo demás por distintas huestes indígenas), que pudo haber dejado su impronta en el centro-occidente del futuro México. Y poco tienen que ver Cortés o Nuño de Guzmán con una personalidad como la de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca u otra como la de Pedro de Alvarado, por mencionar dos ejemplos.

Así pues, en una primera instancia, veremos qué dificultades se plantean a la hora de hablar de una “implantación capitalista” con la Conquista y la Colonia. En segundo lugar, señalaremos las particularidades del feudalismo español, hasta donde lo hubo, puesto que, como ya hemos dicho, el debate sigue abierto. En tercer lugar, destacaremos uno de los puntos que más nos interesan para calibrar la herencia colonial española en México: la formación de mentalidades específicas que, quíerose o no, tienen que ver con un fondo medieval (si no se quiere llamar feudal). No dejaremos de abrir un paréntesis sobre la forma de adaptación de algunos grupos indígenas, no todos, a la Conquista y la Colonia.

¿Una Nueva España capitalista?

Fue bastante antes de que surgiera la teoría de la dependencia, de finales de la década de 1960, que el historiador argentino Sergio Bagú, en 1949 (tiempo después residiría en México), lanzó la idea de que la Colonia española en América fue capitalista. El libro se reeditó en México en 1992, año de la Conmemoración del Descubrimiento de América, y Bagú reafirmó su tesis en un postfacio, prácticamente sin matiz: “España —afirma— funda el capitalismo colonial y América es su formidable campo de experimentación, a la vez que la más extendida y rica entre todas las posesiones coloniales que el capitalismo logra establecer en esta prolongada etapa formativa [...] Por eso, encuentro altamente apropiada la denominación de *capitalismo colonial* usada en la primera edición de esta obra” (Bagú, 1992: 274). Otras formulaciones del mismo autor, en el mismo texto, no dejan de ser un tanto ambiguas: “ni feudalismo ni capitalismo, dice. En realidad, un capitalismo naciente, arremetedor, inescrupuloso, que en América parecía revivir engañosamente cierto ropaje feudal. Pero capitalismo en esencia” (Bagú, 1992: 254).

El mismo texto del historiador argentino re trata a una España más bien feudal. Bagú reconoce en particular las formas de tenencia de la tierra que encarnan en las behetrías —donde los campesinos son

libres de escoger al señor que mejor les convenga— y luego en los grandes latifundios ganaderos de la Mesta, que existe desde 1273 y alcanza su apogeo en la segunda mitad del siglo XV. La Reconquista permite cierta libertad de los campesinos que no reconocen los lazos de servidumbre y no están sujetos, por ende, a la gleba, sin que ello impida, según el mismo texto de Bagú, que desde los siglos X y XI aparezca la gran propiedad territorial en León y Castilla (Bagú, 1992: 34). En la España de Carlos V, que es la que corresponde a la Conquista del Anáhuac, si bien es cierto que la nobleza es cortesana y está sujeta al rey, porque la reyecía se impone desde temprano en España dadas las necesidades de unificación de la Reconquista (por lo que no hay dispersión de los señores feudales), el capital, sobre todo comercial, está en manos de extranjeros, italianos y alemanes, como lo estará más tarde en manos de franceses, ya en el siglo XVIII con Carlos III, por ejemplo en las transacciones que se realizaban en Cádiz. “Las monarquías, más poderosas políticamente cada año, son financieramente débiles [señala Bagú] y tienen que apoyarse en esos capitales disponibles, manejados por grandes banqueros y mercaderes centro-europeos, para llevar a cabo sus planes militares y políticos” (Bagú, 1992: 41). Carlos V (también Carlos I de España) trata de sortear sus “tribulaciones financieras”, parafraseando a Bagú, gracias a la casa banquera alemana de los Fuggers. En 1531, fecha cercana a la caída del Anáhuac, el centro bancario del mundo es Amberes, mientras florecen las manufacturas flamencas. Se trata de un capital que, por así decirlo, “pasa” por España sin desarrollarla realmente, como ocurrirá luego con América Latina, en algo que no debiera dejar de llamar la atención.

El abundante capital que circula en España, escribe el historiador argentino, está manejado [...] por representantes de firmas extranjeras y son extranjeros también los que fiscalizan muchas manufacturas. En 1528, las Cortes expresan que los genoveses son dueños de la mayoría de las empresas comerciales y dominan por completo la industria del jabón y el tráfico

de seda granadina. En 1542, denuncian también las Cortes que los genoveses monopolizan el comercio de los cereales, la seda, el acero y otros muchos artículos. También ellos tienen en sus manos toda la exportación de lanas (Bagú, 1992: 49).

Concluye el autor: “No nos dejemos engañar por las cuantiosas riquezas que bajo Carlos I están acumulando los comerciantes monopolistas de Sevilla. Muchos de ellos no son españoles y los dividendos no se quedan en territorio nacional. No hay en esta época caso conocido alguno de una gran fortuna hecha por un español en el comercio o las manufacturas” (Bagú, 1992: 49), pese a que no faltan telares en varias ciudades de España. “Los únicos españoles que han acumulado grandes cantidades de dinero, además de bienes inmuebles [prosigue Bagú] son unos cuantos nobles, a quienes la Corona favorece con concesiones de toda índole. Cuando Carlos I necesita dinero, jamás le alcanza el que puede extraer de los españoles y tiene constantemente que recurrir a capitalistas extranjeros, de preferencia alemanes establecidos en el país” (Bagú, 1992: 49-50).

“La España de Carlos I, según Bagú, es, política, militar y colonialmente, muchísimo más poderosa que la Inglaterra de Isabel y —ni qué decirlo— que las provincias holandesas de su propio vastísimo imperio, pero ni tiene el capital nacional que ya era abundante en Holanda, ni piensa un instante en adoptar una política económico-financiera que le permita formarlo, como lo hizo Isabel” (Bagú, 1992: 50). Así, bajo Carlos I:

Cuando comienza a delinearse sobre bases definitivas la política económica colonial y cuando España va llegando a su edad de oro, la estructura económica del país presenta graves deficiencias que los economistas de la monarquía no saben advertir. El auge manufacturero aún no permite cubrir todas las necesidades del mercado interno y España compra productos elaborados en otros países europeos, algunos de los cuales lo son con materias primas españolas. La producción manufacturera no se encuentra sostenida

por una agricultura bien desarrollada, sino que ésta no alcanza ahora siquiera, como en otras épocas, para satisfacer las necesidades elementales de la población, mientras que la ganadería produce en parte para el mercado extranjero y contribuye a despoblar los campos, beneficiando sólo a un grupo muy reducido de grandes latifundistas (Bagú, 1992: 49).

El historiador constata que, a fin de cuentas, la economía no es el fuerte de los reyes españoles, algo por lo demás propio de todos los regímenes precapitalistas, que de acuerdo con el economista egipcio Samir Amin privilegian la política-ideología-metafísica (Amin, 1997): así, “bajo los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II, esa realidad surge muy notoria porque, si tenemos motivos para admirar la destreza política de los cuatro —no inferior a ningún monarca de sus tiempos— los tenemos también para sorprendernos de la repetida y tozuda torpeza que los cuatro pusieron de manifiesto al enfrentar las cuestiones económicas” (Bagú, 1992: 46).

La caída de Tenochtitlan coincide aproximadamente con el aplastamiento de los Comuneros en España (1520), con la misma brutalidad con la que serán reprimidas otras revueltas antiseñoriales en la metrópoli, los Países Bajos incluidos (los comuneros son campesinos, pero también comerciantes y fabricantes urbanos, baja nobleza y clase media de las ciudades). No se admite el surgimiento desde abajo de elementos protocapitalistas y la Reconquista previa no favoreció la formación de una “clase nacional de capitalistas” (Bagú, 1992: 37). “Después de la Guerra de los Comuneros [señala Bagú] jamás las manufacturas hispanas volvieron a retomar el ritmo que habían tenido a principios del siglo XVI. Si aún entonces no habían logrado éstas satisfacer las demandas del mercado interno, mucho menos pudieron hacerlo en el futuro, sobre todo cuando el mercado colonial se va ampliando y haciendo más exigente” (Bagú, 1992: 128). Bagú llama “estructura semifeudal de la propiedad rural” la que siguió en pie en España en el siglo de la independencia americana (Bagú, 1992: 129), e “ideología feudal” la de una

Corona española que se fue “hundiendo” en la subordinación al extranjero, como se refiere a una “rutina feudal” por lo menos hasta la época de los Borbones. ¿Por qué tantas referencias al feudalismo español?

No podemos extrañar [dice el autor en otro pasaje] que los monarcas ibéricos concibieran la Conquista de América como gigantesca empresa feudal, con el rey como señor absoluto de tierras y vidas y con los conquistadores como vasallos de primera categoría en la escala feudal, los cuales tendrían a su vez otros señores subordinados a sus órdenes, como ocurría en los grandes feudos medievales (Bagú, 1992: 86).

Difícilmente se entiende entonces que España haya traído al futuro territorio mexicano un régimen socioeconómico capitalista inexistente en la metrópoli, aunque a la larga la extracción de metales preciosos, básicamente oro y plata, haya beneficiado a europeos, aunque distintos de los españoles, como ya señalamos.

Difícilmente se puede considerar la Conquista y la Colonia sin tomar en cuenta, con una curiosidad insoslayable, el tipo de país del que procedían conquistadores y colonizadores, y que en buena medida aspiraban a reproducir, al grado de no reparar en la novedad y otredad de lo que habían encontrado. Para Bagú, el problema final se encuentra en el hecho de que no hubo servidumbre en América Latina durante la época colonial: el autor prefiere insistir en dos esclavitudes, la de los pueblos originarios en las minas (deteniéndose por ejemplo en el *cuatequil* del futuro México), que sin duda era trabajo forzado, y la de la población negra antillana o brasileña en las plantaciones, en ambos casos para terminar enriqueciendo a un capitalismo naciente, en particular bajo forma comercial, pero radicado fuera de España. Las observaciones sobre la propiedad de la tierra, de la encomienda al latifundio, no dejan de reconocer, por ejemplo, que “las mercedes de tierras y las encomiendas son la moneda con que España paga a los conquistadores y halaga a los favoritos” (Bagú, 1992: 90), y que “la avidez de tierras en los conquistadores

y en los primeros colonos tiene una raíz feudal: en la metrópoli la magnitud del latifundio es la medida del mérito social” (Bagú, 1992: 90). La encomienda dura hasta más tarde de lo que suele considerarse: es el caso del mismísimo valle de México hasta los siglos XVII y XVIII (Romano, 2004: 170), o de Tabasco, donde una encomienda enclenque se prolonga hasta el siglo XVIII, y es también hasta este siglo que se encuentra el repartimiento en Oaxaca. Si la esclavitud se va diluyendo, es sólo para ser remplazada por otras formas de trabajo forzado para “fijar la mano de obra” y obligarla a pagar al señor en especie o en servicios personales, más que en dinero. Por lo demás, el problema de la aparición y consolidación de la hacienda no está abordado en el texto de Bagú, así sea clave sobre todo a partir del siglo XVII, y de procedencia española (hasta donde pueden rastreadse orígenes en los *cortijos* andaluces o extremeños), pero con tal fuerza que durará hasta bien entrado el siglo XX en América Latina, salvo en México. Por lo demás, después de la encomienda original, le corresponderá a la hacienda ser el enlace con la mina, y conjuntar las capacidades para la autosuficiencia y la exportación. Como sea, para Bagú el esclavo no deja de recibir un salario, así sea “bastardeado” (Bagú, 1992: 108). En el fondo, el texto de Bagú, pese a decantarse por una Colonia capitalista, no deja de reiterar en la existencia de rasgos feudales, lo cual no deja de ser paradójico.

¿Pero es realmente posible un capitalismo?

Para Enrique Semo, la hacienda tiene su esplendor ya en el México independiente y el siglo XIX es así “el siglo de la hacienda”. Ahora bien, incluso después de la Colonia la hacienda muestra un mundo que no acaba de ser plenamente capitalista. Ciertamente, la misma hacienda puede producir para la exportación, pero en su interior aquélla busca con frecuencia mantener el autoconsumo, de tal manera que vende pero no compra demasiado, lo que, según Semo, constituye un obstáculo para el despliegue del mercado (Semo, 1988: 4). Si bien contribuye en mucho

a los “pagos” a nivel nacional, en el siglo XIX reduce su componente monetario para sustituirlo por bienes y servicios que no pasan por el mercado (Semo, 1988: 4). Al menos en la hacienda y hasta el siglo XIX, nos encontramos con la tendencia a la ausencia de salario, aunque no falten excepciones, y además de circulación monetaria, sin que ello impida beneficios para el “capitalista”, antes al contrario, aunque el hacendado —siempre de acuerdo con Semo— no reciba realmente una ganancia sino “un ingreso monetario neto” (Semo, 1988: 4), que es en realidad una renta. La mano de obra (no llega a ser una fuerza de trabajo propiamente dicha) no le cuesta nada al hacendado que la paga en productos hechos en la misma hacienda, como ocurre con la mano de obra en la minería, que suele aprovisionarse también de productos de la hacienda: el salario es pagado en raciones y el dueño de la mina puede serlo también de la hacienda (Romano, 1998: 235).

En realidad, dos elementos clave juegan contra la posibilidad de hablar de una Nueva España capitalista: la ausencia de un salario digno de este nombre, pese a que la Corona española lo quisiera desde temprano para sus súbditos, los indígenas, contra los abusos de los encomenderos; y hasta el siglo XVIII, por lo menos, la ausencia de moneda en buena parte del mismo territorio novohispano. Los estudios de Ruggiero Romano lo han comprobado plenamente. Sí hay algunos sectores asalariados en plena Colonia en la Nueva España del siglo XVIII, por ejemplo, en particular en la Ciudad de México; sin embargo, la norma es, luego de un enganche o un anticipo, diríamos que basados en el engaño, el endeudamiento del productor directo de tal modo que no haya que pagarle nunca un salario y se pueda retener a aquél, y que el carácter de acreedor del trabajador (es la hacienda que le debe) llegue a inscribirse en algunas haciendas novohispanas incluso como un haber, al mismo título por ejemplo que las herramientas, y al mismo tiempo que el trabajador le debe a la pulpería. Durante la Colonia, esta práctica se extiende al artesanado en los obrajes, por ejemplo, donde no se tiene problema en diferir el pago de dinero durante

meses y años (Romano, 2004: 191). Las cosas son de tal modo que un peón puede ser castigado y sujeto a endeudamiento ipor querer saldar en dinero una deuda! (Romano, 2004: 209). Sin generalización de la relación asalariada, el trabajador no es libre y no puede entrar ni salir como lo decida del mercado, ni elegir a quién vender su fuerza de trabajo ni cómo gastar el dinero obtenido. Si se le paga en productos o se le fija a la tierra con una parcela, no hay ninguna libertad (Romano, 2004: 191).

Ese problema está conectado con el de la moneda: “La retención del pago de salarios [escribe Romano] el pago en especie, la existencia de la pulpería al interior de la empresa y el consiguiente endeudamiento constituyen una demostración palmaria de la anemia monetaria de las economías del Nuevo Mundo” (Romano, 2004: 209). En el caso de la Nueva España, en vísperas de la Independencia entre 50% y 70% de la riqueza circula sin pasar por la moneda (Romano, 1998: 188), en una economía “natural” que no es, sin embargo, sinónimo de “cerrada”. Incluso grandes sucesos comerciales, como la feria de Acapulco (que conecta con América, pero también las Filipinas), no puede tener lugar en 1790 por la falta de “caudales”, ya que escasean los grandes comerciantes y abundan los pequeños (Romano, 1998: 111), mientras que un problema similar en Puebla lleva en 1804 a la “permuta” (es trueque) de textiles por mulas y caballos. Sí se acuña y hay Casa de Moneda desde 1535 (isus funcionarios sí son asalariados!), pero se acapara mucho (entre grandes comerciantes, por ejemplo), al grado de que llega a parecer que no se quiere que la moneda se popularice, y, en algo que no debiera dejar de hacer pensar en la actualidad, se fuga mucho a la metrópoli y a los situados (territorios en posición de vulnerabilidad militar o financiera que reciben un ingreso en monedas de plata del centro del imperio) o de manera ilícita. El *stock* monetario es insuficiente y está concentrado en pocas manos; se trata de un *stock* de tipo “aristocrático” por la insuficiencia de moneda pequeña (cuartillas o cobre, por ejemplo), por la usura en lugar de algún supuesto “crédito” (Roma-

no, 1998), y por el hecho de que cuando el pueblo llano llega a tener moneda, la atesora en vez de hacerla circular, con tal de tener para pagar tributos, los eclesiásticos incluidos (Romano, 1998: 197). Se trata no de relaciones capitalistas, con la independencia a la que contribuye la posibilidad de la movilidad, sino de *dependencias*: Para Romano, desde un principio en la Colonia “se comprendió rápidamente que si se quería guardar el control de los indios como fuerza de producción había que excluirlos de la economía monetaria, y el único acceso a la monetarización lo constituía sólo la pequeña moneda” (Romano, 1998: 135), que se atesoraba por el motivo ya mencionado.

La clientela, una herencia de larga duración

En las condiciones descritas y a falta de capitalismo que realmente penetre en el conjunto de la sociedad, ¿qué régimen socioeconómico hay, más allá de la “economía natural”? Al menos de acuerdo con el más reciente estudio de Enrique Semo, la hacienda novohispana se inspira tempranamente del señorío español, que a juicio de algunos de quienes participan en los debates en la antigua metrópoli no sería “feudal”, aunque para otros es una variante española del feudalismo que llega de manera tardía, en particular a partir del siglo XI, cuando se conceden a vasallos del rey atribuciones públicas, administrativas y judiciales con “tenencia beneficiada de tierras” (Semo, 2019a: 220-221). El hecho de que hayan existido durante la Reconquista behetrías con bastantes libertades para los campesinos no impide luego la instalación de señoríos no exentos de duras cargas. Todo depende entonces de la época de la historia de España de que se hable: alta o baja Edad Media. Los señoríos, que conforman la base de la nobleza, se transforman —según Semo— en ejes de la articulación entre el rey y las instituciones locales, creando toda una “red de poder” que se dobla del mayorazgo (consolidado por las Leyes de Toro, de 1505, pocos años antes de la caída de Tenochtitlan), institución que inmoviliza los bienes en la misma familia para evitar la dispersión

de la propiedad (la sucesión beneficia al primogénito). No se trata de ningún modo de capitalismo, entre otras cosas, porque se inhibe la formación de un mercado de tierras.

En las redes de poder mencionadas tienen una peculiar importancia las relaciones familiares: “el beneficiario del mayorazgo, explica Semo, era frecuentemente la autoridad máxima en tales redes y de él recibían los otros familiares reales o imaginados (compadrazgos, padrinzagos) dotes, concesiones de tierra cultivable, dinero, recomendaciones para puestos públicos, eclesiásticos o militares” (Semo, 2019a: 222). Cabe señalar que el otorgamiento de señoríos y la creación de mayorazgos no tiene gran cosa que ver con méritos económicos propiamente dichos (en el sentido de que se otorguen tierras por su productividad, sus economías de escala, etcétera), sino por méritos militares o por cercanía con el rey. Menos aún tiene que ver el trabajo, por lo que el criterio sigue siendo político-ideológico (si se beneficia a la Iglesia) y desde luego que con favoritismo. A la larga, esta forma de ceder tierras puede volverse contra la necesidad de tener una agricultura capitalista o digamos que “moderna”, mientras que se generaliza otro principio de distribución de los recursos económicos, desde arriba y con criterios no económicos.

Según Semo:

Hacia fines de la baja Edad Media, la relación de poder predominante entre la alta nobleza y la baja es la del vasallaje o *clientelismo*. Esta relación no tenía, en un principio, el amparo de la ley pública y sus lazos no tenían fuerza legal; sin embargo, representaba uno de los pactos de protección y obediencia más comunes y fuertes. Según Marc Bloch, la vieja palabra *clientela* continuó significando la relación entre el jefe que se hacía cargo y el subordinado que le juraba lealtad. El primero era “el patrón” y debía protección; el subordinado se “encomendaba” a su protector y le daba lealtad y servicio. El hecho de que no era oficialmente controlada la hacía más capaz de adaptarse a una infinita variedad de circunstancias. Después de la conquista de América, esta relación adquirió gran

importancia y difusión a través del llamado caciquismo y más tarde del caudillismo (Semo, 2019a: 143).

De acuerdo con Bloch, en la relación clientelar la obligación aceptada por el subordinado —y que por lo demás conlleva “homenajes” en un principio— se califica de “servicio” (*servitium*), palabra que de acuerdo con el mismo autor puede causarle “horror” al hombre libre que se rige por los únicos deberes los *offitia* (Bloch, 2017: 166). Como sea, en la clientela el patrón recompensa servicios recibidos y no forzosamente trabajo u oficio. El mismo Bloch destaca cómo en un régimen así, con el deber general de ayuda y obediencia del vasallo, se hace alguien “hombre de otro hombre” (Bloch, 2017: 163).

Es probable que la observación de Semo sobre el caciquismo deba tomarse con cierta precaución. Se han hecho estudios acerca de la transición del esclavismo al feudalismo o de éste al capitalismo, pero se sabe muy poco de lo que pudo resultar de la mezcla entre los regímenes socioeconómicos prehispánicos y el español, digamos que “señorial”. El caciquismo, así termine divulgándose en la metrópoli, tiene en el origen raigambre indígena, y añade a las “redes de poder” ya descritas una peculiar forma de intermediación. Semo ha hecho notar cómo en 1538 se decidió imponer la denominación de *cacique* en lugar de *señores naturales* y se les concedieron honores semejantes a los de los hidalgos de Castilla (Semo, 2019a: 70). Más tarde, Felipe II habrá de confirmar el estatus legal de los cacicazgos, equiparados en el siglo XVIII con los mayorazgos peninsulares (Alberro, 2019: 69). En efecto, a pesar de la violencia de las batallas, del trabajo forzado y de las epidemias, en la Nueva España, se culmina con una alianza entre pueblos originarios y españoles, a diferencia de lo que tiende a ocurrir en el sur o en el norte del futuro México. Parte de esta alianza se lleva a cabo para participar en el usufructo del tributo. Después de todo y pese a resistencias iniciales, en el “México central” una población “acostumbrada a la explotación, el Estado y la relación imperial creyó que los españoles venían simplemente a sustituir un dominador por

otro, un imperio por otro imperio y como el dominio azteca existente era ya insoportable, tenían algo de libertadores. Su error fue fatal pero comprensible” (Semo, 2019b: 267-268), mientras que la Conquista del norte “es [dice Semo] el intento de someter y transformar a sociedades comunitarias, igualitarias, libres de conflicto de propiedad y de clase por sociedades de Estado, organizadas jerárquicamente” (Semo, 2019b: 255-256).

Si bien en el “México central” no sobrevive la antigua élite indígena, la creación de los cabildos de indios, ya no hereditarios, y las necesidades de los alcaldes mayores españoles llevan en la Nueva España a recurrir a caciques, principales y gobernadores indígenas para hacer tributar a los *macehuales*, por lo que a la larga surge así una nueva élite indígena, no sin aspiraciones al mestizaje, que es advenediza comparada con la prehispánica, y que no deja de desempeñar un rol importante en la aparición de una especie de “burocracia” de lo que hoy se llamarían “coyotes” para todo, según Solange Alberro: son los parientes de los caciques y principales y de los regidores, alcaldes, alguaciles, topiles, fiscales, tequitlatos, calpixques, merinos, maestros de canto y música, sacristanes o mayordomos, pero también y sobre todo los escribanos, intérpretes, solicitadores, facilitadores, relatores, procuradores, apoderados y gestores (Alberro, 2019: 139), en un mundo —agreguemos— complicado por las diferencias idiomáticas. “El reparto forzoso de mercancías o de dinero [considera Alberro] fue un mecanismo poderoso para que los españoles, alcaldes mayores, a menudo en contubernio con los gobernadores indígenas, extrajeran de los indios productos y trabajo a bajo o muy bajo costo, forzándolos, al mismo tiempo, a entrar a la economía de mercado. El tributo, aunque pareciera sustituir al que estaban acostumbrados a pagar a su señores y al emperador, fue a menudo manipulado tanto por los gobernadores de las comunidades como por los alcaldes mayores, con frecuencia confabulados unos con otros, quienes no repararon en tasarlos con exceso a fin de conservar para ellos o de repartirse lo que quedaba del monto

exigido” (Alberro, 2019: 60). A juicio de la autora, no es que se deba hablar de corrupción en esta “burocracia”, aunque los indígenas, no forzosamente reacios a tributar, llegan a quejarse en cambio de robo (Alberro, 2019: 165):

También eran los caciques-principales-gobernadores quienes fijaban a menudo el monto de los tributos y las frecuentes quejas, amonestaciones y recomendaciones hechas por los virreyes revelan que la arbitrariedad imperaba en este renglón, llegando los gobernantes a fijarlo en un tercio más de lo solicitado por las autoridades españolas. Obviamente, aquel tercio suplementario acababa en manos de los caciques y demás gobernantes, cuando no era repartido entre ellos y los alcaldes mayores (Alberro, 2019:167).

Los españoles la necesitan y los advenedizos se hacen valer: la clave sigue estando en la distribución del tributo, “política” y ajena a las necesidades económicas modernas y al mérito en el trabajo (“discrecionales”, si se quiere). Es sabido que en otros lugares de América Latina los caciques tienen un papel similar, y por cierto, también, que en la “mezcla” no pocos indígenas logran conservar sus prácticas idolátricas. Al mismo tiempo, hay aquí desde una laguna teórica hasta cierto rechazo a reconocer que los pueblos originarios no sobrevivieron, muchas veces, en la pureza de sus costumbres prehispánicas, sino que se amoldaron al español y lograron incluso provecho propio, siempre dependiendo del grupo étnico del que se trate.

Por otra parte, no está de más señalar que lo que Marcelo Carmagnani, partidario de llamar “feudal” a la América colonial, llama “servidumbre” no es otra cosa que el hábito de muchos —en particular mestizos, mulatos y zambos— de ponerse a la sombra de un protector y magnate ibérico dentro de una clientela para sobrevivir, y aceptando entonces adelantos en bienes y en menor medida en dinero: es la única forma de no quedar excluido en una sociedad de castas, a juicio de este autor (Carmagnani, 2015: 74). Para agravar la carga que el clientelismo hace

recaer sobre la sociedad, cabe recordar con Carmagnani que en América:

[...] el corregidor no es un funcionario del rey, sino un particular que por pertenecer a la clientela del virrey o del gobernador obtiene una comisión para ejercer de comerciante en el distrito. En América, los corregidores en general no poseen formación jurídica alguna y son esencialmente españoles y criollos más interesados en lucrar con sus cargos que en una carrera en la administración real (Carmagnani, 2015: 78).

Todo está mediado en el Medievo que se trae a la Nueva España por ese ser “hombre de otro hombre”. Robert Boutruche ha mencionado a propósito de la Edad Media el mundo de los llamados “ministeriales”, los dependientes directos del señor en su casa que se diferencian de la masa campesina y pueden tener así ciertas prerrogativas, aun proviniendo de orígenes humildes:

Instalados en la casa del propietario o diseminados en el territorio de las *villae*, desempeñando funciones de alto nivel o modestos cargos, estos hombres constituyen un mundo aparte, el mundo de los ministeriales; su presencia en el seno de la “familia” señorial les otorga cierta aureola [...] Algunos, escoltas del jefe, son equipados y armados por él; combaten a su lado y, retribuidas sus funciones mediante feudos —revocables o vitalicios—, se infiltran de algún modo en los medios aristocráticos” (Boutruche, 2004: 78).

Es la pequeña clientela que igual se encuentra en la ciudad española medieval, y así, en ésta, “alrededor de los miembros más destacados de la oligarquía encontramos un número variable de clientes: paniaguados, criados, excusados [...] dependientes de distinta naturaleza, que componen su séquito. Estas personas medran a la sombra de su patrono, y pueden manifestar todo su potencial para mostrar el poder del señor al que están vinculados” (Ayala *et al.*, 2004: 239), mientras al lado de los consanguíneos se forma la clientela de “allegados y servi-

dores”, con amas de cría, ayos, maestros, vasallos y parientes lejanos, “cuya solidaridad se manifiesta con su presencia en las grandes ceremonias y festejos familiares” (Ayala *et al.*, 2004: 221). La gran clientela goza a su vez de su cercanía con el rey, y es la que en tiempos de la caída del Anáhuac se hace llamar en la metrópoli, la de Carlos V, “los Grandes de España”, “ilustres y muy magníficos señores”, siempre con tratamiento de “don” (Ayala *et al.*, 2004: 226). En medio, los criterios de selección de la nobleza alta, media y baja son también los de la clientela.

Georges Duby resume así un espíritu, que no es para nada el del capitalismo; en tiempos precarios, como los que trajeron la Conquista y la Colonia a la Nueva España, pero como lo son también los de la Edad Media:

El “poderoso” [escribe Duby de esa misma Edad histórica] es en primer lugar aquél que puede comer tanto como quiere. Es también, sobre todo, el que puede dar de comer a otros, el “generoso”, y su autoridad se mide por el número de hombres a quienes mantiene, por la importancia de su “casa”. En torno a los señores laicos, en efecto, vivía una pléyade de comensales: sus parientes, sus amigos, los que se habían colocado bajo su protección [...] los huéspedes acogidos liberalmente y que luego esparcían la fama de la casa y, finalmente, una multitud de servidores domésticos [...] Había que poder consumir despreocupadamente. En efecto, era propio de los nobles el escapar siempre a las dificultades materiales, y el seguir siendo pródigos en medio de la escasez [...] No hay que imaginar, sin embargo, que la actitud de señores y administradores estaba dictada por el deseo de desarrollar la explotación y aumentar los beneficios; esta mentalidad era ajena a la época. No se trataba de acumular riquezas, sino de tener siempre medios de distribuir limosnas a su alrededor, de extender siempre su *familia* e incrementar el número de protegidos, todo ello sin inquietud de pasar privaciones en el futuro. En esta época, el valor fundamental era la adhesión personal y el servicio (Duby, 1973: 54-55).

Conclusión

En el fondo, ni siquiera es sencillo afirmar que hubiera alguna España mercantilista al momento de la Conquista o durante la Colonia. En el siglo XVII, cuando no se había desplegado plenamente el capitalismo en el conjunto europeo, Holanda vivió su esplendor como principal potencia mercantilista, seguida por Inglaterra y Francia. Holanda se había separado de España a finales del siglo XVI, así que el apogeo de Amberes y Flandes se fue abajo y su lugar lo tomó Ámsterdam, mientras España, por su parte, ahogó las posibilidades de despliegue de las industrias locales del vestido y de la seda. Lejos de avanzar en dirección de algún mercantilismo, España, desde finales de la Reconquista, pero más aún con los caudales de metales preciosos americanos (la Nueva España era “la joya de la corona”), se solazó en un ideal de hidalguía (a la vez posición de honor y exención de impuestos) que se extendió a fin de cuentas a toda la sociedad, de tal modo que el privilegio —sin mayor esfuerzo en el trabajo y sin ser ya parte de los *bellatores*, los hombres de armas— terminó por ser el modelo a imitar para todos (Porrás *et al.*, 2003: 50-51). No es algo que dependa del dinero o, más aún, del capital que se tenga, aunque más adelante quepa plantearse, ya en tiempos contemporáneos, si estos factores no intervienen, no como un fin en sí mismos, sino como formas de acceso a la clientela; para integrarla, hay que “invertir” (en realidad, es gastar) en la creación de la red de relaciones y de poder, que se “compran”, sin renunciar a los favores. Es una herencia problemática a discutir cuando se habla ya del México moderno, tal vez más cercano de la Colonia de lo que pueda creerse.

A juicio de Carmagnani, si en el siglo XVI coexistieron en América los regímenes socioeconómicos indígena y feudal, el segundo se impuso como dominante —sin que ello quiera decir que lo demás desapareció, consideramos— con la larga recesión del siglo XVII (Carmagnani, 1976). En este periodo se fue entronizando la hacienda, y a diferencia de la metrópoli, puede hablarse en el futuro México de dispersión

del poder político, más allá de ciertas ciudades cortesanas, algo que por lo demás se verá reflejado por lo menos hasta las dificultades de los independentistas para perfilar un Estado nacional en el siglo XIX. Carmagnani, eso sí, no toma en consideración que en la Nueva España, como en el resto de América, la relación de protección y fidelidad (que no excluye los rituales de “homenaje” para sellarla) no está exenta de engaño, como en el enganche, ni de potencial traición, puesto que la base es la violencia del despojo. La clientela es una relación de vínculo entre desiguales, ciertamente relación de dependencia y “juramentada”, pero mucho más difícil de sobrellevar si el señor abusa, impone y hace uso hasta del “sonsaque” (práctica entre hacendados novohispanos para ganarle al otro mano de obra mediante engaños) o de la franca violencia, dejando de lado sus deberes de protección y aprovechándose del estado de necesidad del subordinado, que entonces se rebela, lo que puede ser igualmente violento.

A partir de una forma de existencia básicamente clientelar, con el correr del tiempo se crea una sociedad en la cual, ante la frecuente de mediación de la moneda y del Estado (supuestamente “impersonales”) que liberan (la primera da movilidad y el segundo hace justicia), impera un tipo de relación donde se es, como se ha dicho del Medioevo, “hombre de otro hombre” (o en plural, “gente de tal o cual”). No hay mayor espacio para la independencia, que a la larga llega a confundirse con individualismo o incluso con egoísmo (si no se “reparte”) y a reprobarse. La Colonia dejó así como herencia el hábito clientelar medieval y la costumbre de distribuir la riqueza a partir del mismo, con criterios político-ideológico-metafísicos-, retomando a Amin, desvinculados del mérito en el trabajo o de una manera más general de la economía moderna (ya hemos hablado por ejemplo de la productividad). Al no haberse privilegiado la enajenación economicista, algo que algunos podrán ver como positivo, predominó la hipertrofia de una “política” —siempre entendida peyorativamente— no exenta de rasgos cortesanos, de recompensa a favoritos y hasta compadres, de

robo y de desconocimiento del lugar real y significativo del oficio, que difícilmente se valora.

Bibliografía

- ALBERRO, Solange (2019). *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII*. México, El Colegio de México.
- AMIN, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI.
- ARROYO MARTÍN, Francisco (2018), *Feudalismo y señorío en Europa*, Madrid, Paraninfo.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, Enrique CANTERA MONTENEGRO, Betsabé CAUNEDO DEL POTRO y Carlos LALIENA CORBERA (2004), *Economía y sociedad en la España medieval*, Madrid, Istmo.
- BAGÚ, Sergio (1992); *Economía de la sociedad colonial*, México, Grijalbo-Conaculta
- BLOCH, Marc (2017), *La sociedad feudal*, Madrid, Akal.
- BOUTRUCHE, Robert (2004), *Señorío y feudalismo*, México, Siglo XXI.
- CARMAGNANI, Marcelo (1976). *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días*. México, Siglo XXI
- _____ (2015), *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, México, FCE.
- DUBY, Georges (1973). *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Barcelona, Península.
- PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés, Eloísa RAMÍREZ VAQUERO y Flocel SABATÉ I CURULL (2003), *La época medieval: administración y gobierno*, Madrid, Istmo.
- ROMANO, Ruggiero (1998), *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México*, México, FCE / Colmex / Fideicomiso Historia de las Américas.
- _____ (2004), *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE / Colmex / Fideicomiso Historia de las Américas.
- SEMO, Enrique (coord.) (1988), *Historia de la cuestión agraria mexicana. I. El siglo de la hacienda 1800-1900*, México, Siglo XXI / CEHAM.
- _____ (2019a), *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, México: Siglo XXI / Facultad de Economía-UNAM.
- _____ (2019b), *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. Volumen II. La invasión del Anáhuac, Gran Septentrión y Sur-Sureste*, México, Siglo XXI / Facultad de Economía-UNAM.

Guy Rozat Dupeyron*

Resumen: En este artículo el autor intenta resumir su concepción de la historia de la Conquista de México. Retomando la historiografía clásica de los especialistas y la *doxa* nacionalista muestra cómo se inventa un relato que tiene poca verosimilitud. La fábula construida por los conquistadores-testigos como Cortés o los conquistadores-evangelizadores, tiene por objetivo legitimar la posesión del Anáhuac en manos hispanas. Ese relato originario será retomado y pulido durante siglos hasta su recuperación por la ideología nacional mestiza mexicana.

Palabras clave: Conquista, racismo, etnocidio, historia nacional, verosimilitud.

Abstract: In this article the author tries to summarize his conception of the history of the conquest of Mexico. Returning to the classic historiography of the specialists and the nationalist *doxa*, he shows how this story is invented that has little verisimilitude. The fable constructed by the conqueror-witnesses such as Cortés, or the conqueror-evangelizers, aims to legitimize the possession of the Anahuac in Hispanic hands. This primal story will be recovered and polished for centuries of interpretation until its recovery by the Mexican national mestizo ideology.

Keywords: Conquest, racism, ethnocide, national history, verisimilitude.

¿El relato de la Conquista de México como discurso colonial?

The Story of the Conquest of Mexico as a Colonial Discourse

El relato de la Conquista de México tiene un estatuto ambiguo en este país. Si bien el imaginario dramático construido sobre las representaciones de esa violencia originaria es omnipresente en la conciencia de la mayoría de los mexicanos, por otro lado, de manera algo sorprendente, muy contados son los historiadores nacionales que se dedican realmente, es decir de manera rigurosa, a estudiarla. Parecería, otra vez, como si un evento tan bien sabido como la conquista ya no necesitara repensarse. Así, si los historiadores se olvidan de ella, el mundo antropológico, incluso el gremio de los etnohistoriadores, como el de los arqueólogos, se regodean rearmando sin cesar la antigua glosa nacionalista dominante desde hace décadas.

Esta ambigüedad entre los campos de investigación de unos y otros se nota claramente, por ejemplo, en el hecho de que en la *Historia general de México*, publicada por El Colegio de México, una de las cunas de la inteligencia nacional, en su versión 2000, el relato de la Conquista de México prácticamente desapareció. No es, supongo, por error, que estas cohortes de brillantes historiadores se olvidaron de un hecho tan trascendental como pudiera ser *La Conquista*. Es más bien, creo, porque esa conquista, y por lo tanto su relato, se había vuelto ya algo indecible. Sencillamente ya no supieron cómo contárnosla.¹

Al contrario, vemos cómo desde otros cielos, España, Francia, Inglaterra, Estados Unidos de América, o incluso Japón, la tradición de escritura de la Conquista de México se sigue desarrollando sin problemas (Añón, 2016; Graulich, 1994; Restall, xxx; Thomas, 2015; Townsend,

* Centro INAH, Veracruz. Correo electrónico: <grozat@gmail.com>.

¹ Esto es particularmente notable al tratarse de una obra que ya había tenido cuatro, y después dos tomos, y cuya edición en un tomo encuadernado quería presentarse como la nueva biblia histórica de la nación para el nuevo milenio.

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 19.05.2020

2015). Incluso podemos observar cómo aparecen petulantes investigadores, o pretendidos investigadores, que se atreven sin pudor a dar lecciones de historia a los propios mexicanos sobre este evento.

La primera conclusión de esta proliferación extranjera es que, si bien los historiadores mexicanos deciden silenciar ese momento mayor de su historia nacional, no hay que extrañarse de que muy rápidamente la mundialización de la cultura venga a llenar ese vacío informativo. La Conquista de México, ya desde hace mucho tiempo, no pertenece sólo a México y a los mexicanos.

Visto desde el pueblo mexicano, tales eventos dramáticos inauguran una dolorosa epopeya nacional, pero vista desde otros cielos, esa conquista es más bien, y, ante todo, parte de una gran y triunfal historia mundial: el relato de la primera mundialización bajo la batuta terrible de los occidentales. Por eso un infante francés, inglés o alemán, por poco que le guste la historia, sabe más, o cree saber más de Cortés o de Moctezuma que un joven escolar mexicano escaldado por una enseñanza retorcida y, por lo tanto, poco atractiva de estos eventos.

No podemos impedir que los autores extranjeros escriban sus “obras”. Pero los historiadores mexicanos sí deberían ser capaces de oponer con contundencia a aquellos discursos ambiguos, e incluso a veces totalmente caricaturescos, rayando de plano en el racismo, una reflexión historiográfica que tome en cuenta las necesidades del país México. Porque no debemos olvidar que generalmente todo relato de historia nacional, lo queramos o no, está en la base de la identidad nacional. Y creo que muchos de los problemas actuales en México, y particularmente la violencia social, como lo es ese racismo que se pretende inexistente oficialmente, tienen muchas de sus raíces en una identidad histórica torcida.

Historia nacional y cohesión nacional

Podemos ver, por ejemplo, cómo en los siglos XIX y XX los países europeos occidentales desarrollaron un discurso histórico nacional fuerte, coherente en el

cual los infantes eran formateados. Todos se identificaban firmemente con la patria, y las guerras múltiples y sangrientas que asolaron a Europa muestran con sus millones de muertos, la fuerza de estos sentimientos de identidad.

Por ejemplo, la historia jacobina francesa no es sólo de uso local, sino que es inseparable de su posición en el mundo como gran potencia industrial y comercial. Es cierto, me van a decir, que esto permitió crímenes inmundos de los ejércitos de estos países en África o en Asia: Francia en la región del Níger, la Bélgica de Leopoldo en el Congo, las matanzas alemanas en Namibia, ingleses en todas partes, etcétera. Sólo quiero aquí recordar la fuerza del sentimiento nacional construido alrededor de un mito histórico nacional sin fallas.

¿Y México en todo esto?

México en la segunda mitad del siglo XX empieza a quejarse de sus achaques identitarios. La SEP y los políticos nacionalistas se quejan de la pérdida de identidad de los mexicanos. Se multiplican los honores a la bandera, a los héroes nacionales. Pero hoy las guardias de honor para conmemorar a los héroes de la Independencia, como lo podemos ver en una ciudad como Xalapa, en fechas recientes, movilizan poco el interés popular. Son sólo rituales en los cuales participan algunos burócratas o escolares obligados a asistir. Alrededor el mundo sigue su curso. Pasan los coches y los paseantes indiferentes.

Así, intentar pensar o repensar la Conquista abre un nuevo campo y se vuelve una nueva práctica intelectual, una reflexión historiográfica. Lo que quiere decir que debemos pensar cómo se constituyó ese relato incapaz hoy de sostenerse y de oponerse a los disparates de ciertas interpretaciones históricas extranjeras o nacionales.

El núcleo duro nacionalista

El primer punto de esta reflexión que les propongo podría ser el análisis crítico de la *doxa* mexicana

sobre estos eventos. Supongo que casi todos ustedes han leído o escuchado a sus maestros hablar de *La visión de los vencidos*. Esta antología elaborada por el profesor Miguel León Portilla hace casi setenta años pretendió, a través de un *tru tru* textual, haber encontrado la “versión indígena de la conquista” aunque fuese escondida en las entrañas de las crónicas españolas de los siglos XVI y XVII. Antes de ir más lejos se debe decir que ese librito se ha publicado en todas las lenguas y en México ha tenido decenas de ediciones, sin contar las múltiples copias y ediciones piratas.

En resumen ¿qué nos dicen esos supuestos indios sacados del olvido historiográfico por este emérito profesor? Que los indios mexicanos, azuzados por extraños presagios, prodigios y rancias profecías, fueron incapaces de oponerse al puño de guerreros cristianos invasores. Fueron rápidamente vencidos, tanto más que su jefe natural, el tlatoani Motecuhzoma, había tenido a bien entregar su imperio a Cortés, el jefe invasor.

Y ya que tenemos a la mano a los indios, ahora veamos a los españoles. Aquí utilizaremos a la otra fuente fundamental de la historia nacional mexicana, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés (2002). Muchos investigadores fascinados por la aventura guerrera cortesiana se han olvidado de pensar la naturaleza misma de este testimonio. El relato de Cortés es la base de todas las narraciones posteriores sobre la conquista. Es la voz autorizada que va a guiar a todos los cronistas posteriores. Consagrado como estrategia y genio militar, extraordinario político, bla bla bla y bla bla bla, Cortés tiene todos los dotes del gran conquistador y, por lo tanto, se le considera también como un autor verdadero. Cortés enuncia la verdad de la Conquista.

Es cierto que algunos emiten pequeñas dudas sobre la legitimidad de su toma de poder, como cuando intenta cortar su relación de dependencia con su compadre Velázquez, pero en general no se pone en duda la lógica de su relato de los eventos. Pero creo que podemos adentrarnos un instante en su relato, particularmente cuando nos explica con lujo de detalle cómo Motecuhzoma realizó en su persona la donación de su imperio.

Más que una crítica a los textos de Cortés, lo que nos interesa es indagar en el cómo y por qué dice tal o cual cosa. Es evidente que en la medida que se pone en obra como autor de los hechos y autor del relato de los hechos, iba a ser recibido como un discurso fundador de verdad. La Verdad, con V mayúscula. Algo tan complejo y tan controvertido. ¿Puede decir verdades Cortés?, ¿nos dice verdades Cortés?

Podemos notar exageraciones y claras mentiras o invenciones, como por ejemplo cuando al describir Cholula escribe: “Yo conté desde una mezquita 430 y tantas torres en la dichosa ciudad y todas son de mezquitas” (p. 56); o como cuando cuenta que en sus encuentros bélicos vence —milagrosamente— a ejércitos de miles de hombres sin tener casi bajas en su pequeña armada. Pero estas mentiritas son *peccata minuta*, veremos cosas más significativas de su “método” de construcción de la verdad.

La carta “del cabildo de Veracruz”, llamada hoy también primera carta-relación, se considera como el sustituto de la primera carta-relación de Cortés, hoy perdida. Empieza y termina con una crítica a Velázquez. Pero sobre todo, el texto insiste sobre la ejemplaridad, la magnitud y el peligro de la empresa.

(UNA HAZAÑA ÉPICA INAUDITA)

[...] comenzaron a conquistar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicios humanos no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar, como adelante aparecerá (Cortés, 2002: 4).

Desde esas primeras líneas el documento también sitúa la acción dentro del movimiento de la epopeya de expansión de los castellanos:

(LA AUTOSUFICIENCIA CRISTIANO OCCIDENTAL:
CRIMINALES TRANQUILOS)

[...] y como es costumbre en estas islas que en nombre de nuestras majestades están pobladas de españoles de ir por indios a las islas que no están pobladas de españoles para servir de ellos (Cortés, 2002: 7).

Esa simple frase contiene en resumen toda la dinámica de esta expansión a costa de las poblaciones americanas. Pueden escribir esto con toda tranquilidad, las Casas todavía no se ha vuelto “Protector de indios”, y “ya sigue siendo costumbre de ir por indios”. Indios que no son de nadie porque aún no tienen nombre ni dueños españoles y, por lo tanto, pueden ser arrancados de sus tierras para servir a estos españoles. Todo, evidentemente, cubierto por el manto elástico y aséptico de la posesión de éstos por sus majestades católicas —donación papal— y su innegable celo cristiano.

Pero con estas tres palabras “ir por indios”, se invisibiliza la violencia de estas colectas: pueblos atacados y generalmente quemados, hombres y mujeres capturadas, muertos que se defendieron, mujeres violadas, niños exterminados, etcétera, todo lo que hace el nudo de la violencia guerrera en esta época. Sin olvidar la difusión de enfermedades, el hambre por destrucción de cosechas y de los campesinos, y demás. Vemos aquí, en conclusión, en estas tres pequeñas palabras, “ir por indios”, la autosuficiencia y el totalitarismo de la presencia occidental en América. Los castellanos no han pisado aún “el continente” pero ya está escrito, afirmado con toda tranquilidad, el destino de todos los pueblos americanos, simples masas indiferenciadas de indios destinadas a servir a los nuevos amos.

Pero sigamos a nuestros “amantes” de los indios... digo amantes siguiendo las recientes explicaciones del amor de Cortés por estos indios que viene a rescatar de las garras del demonio. Siguiendo las sesudas explicaciones de un Duverger (2013) y de otros “investigadores” nacionales, el genial Cortés antes de llegar al Anáhuac ya tiene un también genial proyecto de mestizaje. Y probablemente por eso juntará alrededor de su persona un gran número de mujeres indias para “fecundarlas” y empezar a poner a existir ese famoso pueblo mestizo con el cual sueña (Rozat y Pantoja, 2015).

Pero en realidad los indios de Cozumel, ellos, desconfiaron. No sabían, evidentemente, que estaba por llegar el verdadero benefactor que les estaba

llevando la salvación, y por lo tanto se retiraron al interior de sus tierras, ya escaldados por los primeros encuentros con los cristianos. Al desembarcar los castellanos sólo pudieron dialogar con 3 indios medio perdidos “que se tomaron en una canoa en la mar, que se pasaban a la isla de Yucatán” (p. 13).

Pero por ellos se enteran que todos se fueron al monte por temor, ya que no sabían las muy buenas intenciones de los recién llegados. Después de esa breve descripción en la carta de relación, se inserta la cantaleta que aparecerá a cada instante en los relatos de los contactos con los indígenas. Éstos les dicen por medio de un intérprete que:

(EL FRATERNAL PROGRAMA CATÓLICO)

no iban a hacer mal ni daño alguno, sino para les amonestar y atraer para que viniese en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de nuestra majestad y les sirviesen y obedeciesen como lo hacen todos los indios y gente de estas partes” (Cortés, 2002: 13).

Así de simple, no hay otro destino para los indios que servir a los españoles.

Y, evidentemente, esta perorata simplista tiene por efecto inmediato, según este documento, que esos tres indios perdieran “mucha parte del temor que tenían” y, aparentemente iluminados y convencidos, los indios aceptaran llevar dicho mensaje tan esperanzador a sus caciques.

Pero realmente nadie regresa en el tiempo acordado. Hubo probablemente alguna falla en la comunicación. Cortés decide ir a buscar a los indios y manda, él, el “amante de los indios”, a dos grupos de 100 hombres, armados, para llevarles de nuevo la “buena nueva”. Pero ¡cuidado!, aclara el texto, estos soldados tienen órdenes de comportarse bien, que: “ni les hiciesen mal alguno en sus personas ni casa ni hacienda”.

Pero éstos regresan sin haber hecho contacto, todos los pueblos con que se toparon estaban desiertos y sólo pudieron sorprender a 10-12 personas y lo que consideraron un cacique. Cortés, con la ayuda de un “intérprete que traía”, probablemente alguno de los

cautivos de las expediciones anteriores, intenta hacer pasar de nuevo el mensaje esperanzador insistiendo en que no se iría hasta hablar con los otros caciques.

Dos días después se presenta un principal que afirma ser “señor de la isla” y que venía a ver qué era lo que querían. Y otra vez el texto nos explica lo que ya sabemos: que no venían a hacer mal alguno, sino que están aquí porque quieren que los indios “viniesen al conocimiento de nuestra santa fe” y que conocieran por fin a sus auténticos señores, los mayores principios del mundo, etc., etc., etc. Finalmente, éstos querían cosas sencillas, sólo “que los caciques e indios de aquella isla obedecieran también a vuestras altezas.” Insisten en que “haciéndolo serían muy favorecidos” (p. 14). De pronto el cacique, él también por fin “iluminado”, manda a llamar a sus colegas. Éstos regresan y con ellos, nos cuenta el relato cortesiano, toda la población se reinstala en sus pueblos muy contenta. Qué simples son los indios, ¿verdad?

Dejan Cozumel, según ellos, “muy pacificada”, ya que erigieron además una cruz de palo y dejaron una imagen de la virgen María. Insiste el texto: “Los caciques quedaron muy contentos y alegres por lo que parte de vuestras reales altezas le habían dicho al capitán y por les haber dado muchos atavíos para sus personas” (p. 16)

Los castellanos siguen sus derroteros. Llegan a la embocadura del río Grijalva. Los barcos grandes no pueden entrar, pero pasan la armada en los bergantines pequeños y en las barcas remontando el río. Otra vez intentan hacer entender a los habitantes que “no venía a les hacer mal ni daño alguno, sino a les hablar de parte de vuestra majestad”, por eso piden que los dejen desembarcar y pasar la noche en tierra. Tercos éstos, rechazan su desembarco y empiezan a tirar flechas diciéndoles que se vayan. Los hispanos se acogen en unos arenales frente al pueblo. Al día siguiente los indios les ofrecen un poco de comida, pero reiteran sus órdenes de que se vayan. Cortés responde a estos indios tercicos que:

[...] en ninguna manera él se había de partir de aquella tierra hasta saber el secreto de ella para poder escri-

bir a vuestra majestad verdadera relación de ella, y les tornaba a rogar que no recibiesen pena de ella y ni lo defendiesen la entrada en el dicho pueblo pues eran vasallos de vuestra real alteza” (Cortés, 2002: 17)

Aquí otra vez se expresa el espíritu muy cristiano de Cortés, no se irá, ni deben defenderse de ellos ya que los indios pertenecen, son vasallos del rey, y él el máximo representante de éste. Esa retórica tampoco convence a los habitantes y ya un poco molesto, el redactor del texto concluye: “Todavía respondieron diciendo que no tratásemos de entrar en el dicho pueblo, sino que nos fuésemos de su tierra” ¡Qué requetetercos son esos indios! ¿No?

Esta actitud imperialista de los hispanos se manifiesta en el texto que se llama el “Requerimiento”, texto oficial impuesto por la Corona de Castilla y que todo conquistador debía leer a los indios para que éstos entendieran claramente lo que ocurría en este encuentro.

REQUERIMIENTO QUE SE HA DE LEER A LOS INDIOS

“De parte del muy alto e muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y nunca vencido, el gran rey don Hernando el Quinto de las Españas, de las dos Çicilias, de Iherusalem y de las Islas e Tierra Firme del mar Océano, &c. domador de las gentes bárbaras, y de la muy alta y muy poderosa señora la reina Doña Juana, su muy cara e muy amada hija, nuestros señores, Yo, Pedrarias Dávila, su criado, mensajero y capitán, vos notifico y hago saber como mejor puedo: Que Dios Nuestro Señor, uno yeterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieren; mas, por la muchedumbre de la generación que destos ha sucedido desde cinco mill y más años que el mundo fue criado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos e provincias, que en una sola no se podían sostener ni conservar. De todas estas gentes Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo

fuese señor e superior, a quien todos ovedeciesen, y fuese cabeça de todo el linaje humano donde quiera que los hombres viviesen y estubiesen, y en cualquier ley, seta o creencia, y diole a todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción. Y como quier que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, más también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar a todas las gentes, christianos, moros, judíos, gentiles, y de cualquier otra seta o creencia que fuesen. A este llamaron Papa, que quiere decir admirable, mayor, padre y goardador, porque es padre y gobernador de todos los hombres. A este San Pedro obedescieron y tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y ansimismo an tenido todos los otros que después del fueron al pontificado heligidos; ansí se ha continuado hasta agora y se continuará hasta que el mundo se acabe. Uno de los Pontífices passados que en lugar deste sucedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donación destas Islas y Tierra Firme del mar Océano a los dichos Rey e Reyna y a sus subcesores en estos reinos, nuestros Señores, con todo lo que en ellas ay, según se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisiéredes. Ansí que Sus Altezas son reyes y señores destas Islas e Tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales reyes y señores, algunas islas más, y casi todas a quien esto ha seido notificado, han recibido a Sus Altezas y les han obedescido y servido y sirven como súbditos lo deven hazer; y con buena voluntad y ninguna resistencia, luego sin dilación como fueron informados de lo susodicho, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fee, y todos ellos de su libre agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron christianos, y lo son, y Sus Altezas los recibieron alegre y benignamente, y ansí los mandó tratar como a los otros sus súbditos y vasallos, y vosotros sois tenidos y obligados a hazer lo mismo. Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendais bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo,

y reconoscais a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y a la Reina, nuestros señores, en su lugar, como superiores e señores y reyes destas Islas y Tierra Firme, por virtud de la dicha donación, y consintais y deis lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho. Si ansí lo hiciéredes, hareis bien y aquello a que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dexarán vuestras mugeres, hijos y haciendas libres, sin servidumbre para que dellas y de vosotros hagais libremente todo lo que quisiéredes e por bien tubiéredes, y no vos compelerán a que vos torneis christianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra santa Fee católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende desto, Su Alteza vos dará muchos privilejos y esenciones y vos hará muchas mercedes. Si no lo hiciéredes, o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obidiencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mía, ni destes cavalleros que conmigo vinieron. Y de como lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos”.

Diego de Encinas, Provisiones, Cédulas, Capítulos de ordenanças, instrucciones, y cartas, libradas y despachadas en diferentes tiempos por sus Magestades de los señores Reyes Catolicos don Fernando y doña Ysabel, y Emperador don Carlos de gloriosa memoria, y doña Iuana su madre, y Catolico Rey don Felipe, con acuerdo de los señores Presidentes, y de su Consejo Real de las Indias, que en sus tiempos ha avido tocantes

al buen gobierno de las Indias, y administracion de la justicia en ellas (Madrid, 1596) IV, fol. 226-227. (*Requerimiento que se ha de leer a los indios, 1513*)

Cortés y los suyos se retiran, pero no muy lejos. Cortés, probablemente algo “enchilado”, ordena a un capitán suyo con 200 hombres desembarcar y rodear al pueblo de estos tercios vasallos, hay que hacerse respetar: ¿qué vale un derecho si no se puede ejercer? El propio Cortés con 80 hombres, con sus barcas se presenta nuevamente frente al pueblo. Los indios ya “puestos de guerra, armados con su arco y flecha, lanzas y rodela” insisten en que se vayan si no quieren la guerra. Cortés les “requiere”, otra vez, hasta tres veces. Pero como no hay respuesta positiva, según él, “manda soltar los tiros de artillería que llevaba”. Saltan en tierra los españoles, aprovechan la confusión y toman el pueblo.

Al día siguiente se presentan dos enviados de los caciques con regalos de oro “muy delgados y de poco valor” (p. 18) y reiteran su deseo de verlos partir. Cortés insiste de nuevo sobre los beneficios de ser vasallos de los españoles. Pero éstos “respondieron que estaban contentos de lo hacer así, pero todavía le requerían que le dejasen su tierra”. Y termina el encuentro en el texto con una frase lapidaria: “Así quedamos todos amigos.”

Pero esta amistad no va a durar, ya que el capitán pide ahora que sus nuevos vasallos les regalen comida. Cortés interpreta sus deseos y afirma a sus tropas que al día siguiente estos caciques les proveerían de sustento. Pero al tercer día, nada, y Cortés manda a 4 capitanes: “con más de 200 hombres a buscar a la redonda del pueblo si hallarían algo de comer”. Se topan con los indios que empiezan a flecharlos de tal manera que tienen 20 heridos. La guerra se instala, pero la retórica del relato toma sus precauciones.

(LA PACIENCIA INFINITA DE LOS INVASORES)

y como el capitán de la artillería que iba adelante hiciese cierto requerimiento por ante escribano a los dichos indios de guerra que topó dándole a entender por los farautes y lenguas que ahí iban con nosotros,

que no queríamos guerra sino paz y amor con ellos, no se curaron de responder con palabras sino con flechas muy espesas (Cortés, 2002: 18; cursivas añadidas)

La batalla es general y bastante confusa “ni los mismos de a caballo entrando y saliendo en los indios se veían unos a otros...” (p. 19) De repente los indios se dan a la fuga, pero los españoles están ya demasiado cansados para perseguirlos. Hay 20 heridos entre los invasores, pero ningún muerto.

Ya desde este primer encuentro entre españoles e indios, vemos desplegarse toda la retórica del vencedor. Es suficiente con que se lean los famosos requerimientos del Dr. Palacios Rubios para que los ingenuos invasores hispanos crean que se han tejido lazos de dominación imperial. Y si por casualidad los indios dejan que se desarrolle alguna mínima respuesta positiva y que, por ejemplo, les lleven un poco de comida, ya está. Estos indios en adelante ya no podrán salir de las redes del sometimiento imaginario cristiano. Los castellanos ya han decidido que son *sus* sujetos y que deben ser *sus* amigos. Y, por lo tanto, si intentan romper esa ilusión de los invasores, inspirados por el demonio evidentemente, la máxima violencia contra ellos se vuelve perfectamente legítima.

Pero para convencer a sus lectores, los españoles, el redactor de esta carta debe mostrar, según la retórica cristiana de la evangelización, que ellos son, ante todo, magnánimos. Por eso se nos cuenta que también mandan cartas a los caciques (en qué lengua ¿en latín, en hebreo o castellano?) diciéndoles que les perdonan sus errores y que, a pesar de todo sí quieren ser sus amigos.

Aparecen dos caciques que piden, evidentemente, que se les perdone ya que tuvieron hasta 220 hombres muertos. Reconocen que el pasado es el pasado y que, en adelante, sin más, sí “querían ser vasallos de aquellos príncipes que les decían” y que servirían como tales. El relato del “incidente” concluye que, si bien pudieron vencer a cuarenta mil hombres, esta victoria fue, “más por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas”, ya que ellos eran apenas 400 (p. 20).

Y si Dios está apoyando a Cortés, es también su muy clara voluntad que el dominio cristiano se instale en estas tierras bajo la batuta hispana.

Después del relato del supuesto establecimiento de la dominación territorial viene, evidentemente, el recuento de los recursos. Los invasores, aunque constatan que hay poco oro, reconocen que “la tierra es muy buena y muy abundosa de comida, así de maíz como de fruta, pescado y otras cosas que ellos comen”. Por lo tanto, les parece un lugar favorable para la instalación de la colonización española.

Después de reprenderlos por sus malas costumbres religiosas, Cortés retoma su viaje. Llegan ahora al puerto de San Juan. Vienen algunos indios a curiosar, pero como es tarde, Cortés desconfiado, prohíbe que ningún tripulante baje a tierra.

Al día siguiente desembarcan con “mucha parte de la gente de su armada” y “halló” dos caciques a quienes regalan prendas de vestir y, por medio de los intérpretes, les da a entender lo que ya conocemos. Cortés espera que éstos vayan a traer a sus colegas mandándoles regalos. Pero al día siguiente se presenta sólo un cacique y Cortés le hace entender otra vez cuál era su destino, que debían de ser vasallos. Este cacique, muy inteligente evidentemente, entiende de inmediato el mensaje y responde que él estaba muy contento de serlo y de obedecer. A este preclaro americano le regala “una camisa de Holanda, un sayón de terciopelo y una cinta de oro, con lo cual el dicho cacique fue muy contento y alegre” (p. 21).

En las páginas siguientes, “viendo la buena voluntad de los indios”, los soldados se reúnen y van a decidir cambiar los objetivos de la expedición. Ya no se trata de rescatar o tomar esclavos sino de pensar en un proyecto serio de colonización. Por eso se “comenzó con gran diligencia a poblar y fundar una villa” (p. 22) Otra vez se hace una exposición de los méritos de Cortés y se muestra que su reconocimiento por el cabildo como justicia mayor y capitán, es totalmente legítima y justificada.

La carta se terminará insistiendo en que los sacrificios humanos son muy comunes. Pretende que en cada mezquita se sacrifican unas 50 ánimas, lo que

hace, según ellos, 3 o 4 mil al año. Y, por lo tanto, si las reales majestades quieren acabar con este horror, Dios será muy bien servido y proveerá de muchos milagros, no es una casualidad si Dios ha decidido traer a su santa fe a estos bárbaros bajo su reino. También recomiendan informar al papa.

(PIDIENDO AUTORIZACIÓN PAPAL

PARA EL EXTERMINIO DE LOS “MALOS”)

“para que en la conversión de esta gente se ponga diligencia y buen orden, pues que de ello se espera sacar gran fruto, y también *para que su santidad haya por bien y permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra santa fe católica, y será ocasión de castigo y espanto a los que fueran rebeldes en venir en conocimiento de la verdad, y evitarse han tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen. Porque aún allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestra majestad de los niños, hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado*”. (Cortés, 2002: 27; cursivas añadidas)

Esas palabras contradicen en parte las supuestas buenas intenciones de los dichos indios, como las pacifistas intenciones de los recién llegados, ya que éstos, con la autorización papal se preparan al ejercicio de la violencia colonial.

Habría mucho que comentar sobre esta carta-relación, pero creo que algo de lo más significativo en las invenciones de Cortés es lo que se ha llamado en otros textos “la entrega del imperio”.

Cuando Motecuhzoma, frente a Cortés, reconoce que no son naturales de estas tierras, nos podemos preguntar si esta afirmación es una concepción genuina americana. Los cronistas, historiadores y antropólogos intentarán explicitar durante siglos este poblamiento. Nosotros creemos más bien que se trata simplemente de una creencia fundamental de los occidentales. Sabemos que para el mito fundacional cristiano hubo una sola y única creación, y que por

lo tanto todos los hombres descienden de una pareja originaria. Por eso era legítimo, en el siglo XVI, pensar cómo estos indios, ya que se decidió que eran hijos de Adán, llegaron a poblar tierras tan lejanas.

(EXTRANJEROS EN SU PROPIA TIERRA)

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella, sino extranjeros, y venidos a ella de parte muy extraña (Cortés, 2002: 64).

Por eso Cortés puede poner en boca de Motecuhzoma algo que él considera como una evidencia. Los indios no son, ni pueden ser originarios de esta tierra. Esta primera afirmación será la base de todo el razonamiento posterior. Y, evidentemente, para un hispano como Cortés esa llegada no pudo hacerse en desorden, hubo necesidad de algún jefe para que coordinara esa migración. Nosotros “sabemos”, en fin, hemos aprendido de los historiadores, que ese jefe famoso pudiera ser el dichoso Quetzalcóatl. Esa prefiguración crística a la que sus sujetos, después de haber probado las delicias de las mujeres nativas, ya no quisieron seguir cuando éste decide regresar a su tierra.

Vemos que el encanto de las mujeres naturales de la tierra supera a la belleza moral propuesta por el pobre Quetzalcóatl, que se regresará solitario y sin vasallos a su tierra original. De ahí que el Motecuhzoma del texto de Cortés, no el Motecuhzoma auténtico, insisto, pueda creer que Quetzalcóatl regresaría, pero esta vez no como varón pacífico sino para “sojuzgar” esta tierra que él también proclamaba suya por el simple hecho de haberla vivido un tiempo.

(INDOCUMENTADOS, SIN PAPELES:

ESPERANDO LA SALVACIÓN)

[...] y tenemos a sí mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a venir dende en mucho tiempo, y tanto que *ya estaban casados los que habían quedado con las mujeres naturales de la tierra* y tenían mucha generación

y hechos pueblos donde vivían, y queriéndolos llevar consigo, no quisieron ir ni menos recibirlo por señor, y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que de él descendiese habrían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos (Cortés, 2002: 64)

Antes de ir más lejos en nuestra lectura de este Motecuhzoma imaginario, podemos hacer notar que Cortés aparentemente se pasa de la raya, ya que, según él, a la llegada de Quetzalcóatl existía en estas tierras oferta de mujeres libres y, aún más, muy deseosas de unirse a aquellos recién llegados. No explica más de dónde vienen estas genitoras, sólo se sabrá que con ellas los fieles súbditos de Quetzalcóatl formaron pueblos nuevos. Lo más notable es que se olvidaron de las enseñanzas morales de su señor y se unieron a los cultos demoniacos de estas mujeres tan cariñosas, practicando sacrificios humanos y sodomía.

Es evidente que para los hispanos esas antiguas mujeres que les inducen a tales abominaciones no pueden ser otra cosa que creaciones demoniacas, como los súcubos, lejanos descendientes de Lilith, la primera esposa de Adán que voluntariamente se escapa del Edén para no ser sometida por éste. En su fuga del paraíso cae en la tierra, donde se unirá eternamente con Lucifer produciendo inmensa descendencia de criaturas maléficas. Así, la presencia de estas mujeres originarias no invalida la creencia cristiana en una única creación, pero sí permite a los occidentales considerar que prácticamente todos los pueblos encontrados en su expansión son de origen diabólico.

Pero sigamos con nuestro texto. Ya no hay duda para el Motecuhzoma del texto, ahora iluminado, “creemos y tenemos por cierto”, ¡Aleluya! y por lo tanto va a reconocer al rey de España como su señor natural. Cortés en adelante será reconocido como el detentor del poder en esta tierra: “vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís”. Y, por lo tanto, podrá “mandar a vuestra voluntad porque será obedecido y hecho; y todo lo que nosotros tenemos es para lo que vos de ellos quisiéredes disponer.”

Ya no hay duda, hemos asistido a través de estas escasas afirmaciones a un auténtico traspaso de poder. No se trata realmente de una reconquista, todavía castellanos y mexicas no se han enfrentado en la guerra, sino de una simple transferencia, del regreso a una autoridad legítima. Para nosotros esto es, evidentemente, una construcción simbólica, fantástica, pero fundamental. Desde ese momento los españoles pueden considerarse como los dueños legítimos de esta tierra. Es lo que confirmará Sahagún en su libro XII.

¿Pero de dónde saca Cortés esa idea peregrina de la entrega del imperio? En el *background* cultural cristiano occidental, no podemos olvidar a Alejandro Magno, uno de los arquetipos de la cultura caballeresca, que fue el conquistador de las Indias, las del Oriente. Y en los relatos míticos de esa gran aventura asiática vemos que el gran rey Omphis, que según Quinto Curcio dominaba la región del Indo, estaba también muy ansioso por entregar su reino, como ya lo habían hecho muchos reyes menos importantes y que le servirán de ayuda en su conquista. De la misma manera que los cempoaltecas se ofrecen a ayudar a Cortés, antes que Motecuhzoma “entregue” su imperio.

Cortés a pesar de todas sus “mentiritas” anteriores, no tiene idea de la amplitud de las posesiones de Motecuhzoma, y, sobre todo, de su realidad histórica y geopolítica. Lo sabemos hoy, esta compleja realidad nos impide pensar que el tlatoani estaba realmente a la cabeza de un “imperio”. Durante décadas los investigadores intentaron pensar la realidad del dicho imperio, pero lo que se puede hoy saber es que jamás hubo tal. Lo que nos obliga, evidentemente, a repensar totalmente cómo estos espacios estaban políticamente organizados y estructurados. Pero eso no es nuestro tema de hoy.

Lo más importante de aquella “donación del imperio”, si es que hubo algo que se acercara, aunque de muy lejos a esto, es que Cortés y sus tropas, ahora sí, y es lo fundamental, ya pueden considerarse como dueños de ese imperio, aunque no existiera antes de su llegada. Ahí está el poder maravilloso de esta fic-

ción: crear una nueva realidad geopolítica, una colonia hispana que podrá llamarse en adelante Nueva España.

Incluso entusiasmado, el tlatoani mexica reitera una vez más:

(MOTECUHZOMA ACEPTA LA SUJECIÓN)

[...] y por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo que en la que yo en mi señor poseo, mandar a vuestra voluntad porque será obedecido y hecho; y todo lo que nosotros tenemos es para lo que vos de ellos quisiéredes disponer.

Esta reiteración no es redundancia ni énfasis. Se trata de confirmar, a lo largo de esa carta y de manera definitiva, el poder al cual pretende Cortés. Es por eso que el tono cambia en la carta, Motecuhzoma desaparece como dueño de la palabra. Es ahora Cortés el que habla, el nuevo tlatoani. Puede disponer a su voluntad de hombres y riquezas, “en todo será obedecido y su voluntad acatada”.

Para anclar su invención de la transmisión, ahora Cortés intenta situar esa acción dentro del desarrollo histórico de su llegada. Motecuhzoma propone a Cortés descansar, ya que aparentemente sabe todas las guerras y esfuerzos que ha tenido que desplegar para llegar hasta él. Es interesante apuntar que dicho tlatoani ahora ya se ha olvidado de sus temores para que no llegasen a su tierra. En este texto tenemos un Motecuhzoma entusiasmado por la llegada y muy satisfecho por haber concretado la tarea histórica que tenía encomendada desde hace muchísimas generaciones: entregar el poder a los descendientes del antiguo y único soberano legítimo.

¿El mundo mexica es un mundo incomunicado?

Si regresamos a una historia más verosímil, es evidente que Motecuhzoma habría sido informado de la presencia de los hispanos desde su desembarco.

El mundo americano no era un mundo amorfo y sin comunicaciones, al contrario, poderosas redes existían desde siglos atrás entre el mundo maya y el totonaco, entre el totonaco y el área central, como se puede constatar en los restos arqueológicos y en las supuestas colonias mexicas en aquellas regiones, o el simple detalle de que llegaban del golfo remesas de pescado fresco para la mesa del Tlatoani.

Si bien no podemos fiarnos de la versión de esta conquista elaborada por la mirada europea, debemos tener claro que probablemente siempre hubo una mirada americana que siguió el progreso de los hispanos en estas tierras. Incluso es muy evidente que, considerando los intercambios entre la costa y las Antillas, mucha información sobre la naturaleza destructora de la presencia cristiana habría sido recibida ya en Tenochtitlán, sin hacer la hipótesis de que muchas de las epidemias que ya habían diezmando las poblaciones antillanas hubieran llegado a Tierra Firme. Y que fue por todo un conjunto de circunstancias racionales que se podrían explicar las ambigüedades y tergiversaciones de la política del tlatoani y del círculo dirigente tanto en Tenochtitlán como en otras regiones. Dejando fuera del razonamiento histórico todo el conjunto mágico religioso: profecías, presagios y conmociones naturales diversas, que la *doxa* nacionalista mexicana atribuye como factor dominante a la “incapacidad” de elaborar una respuesta adaptada a la invasión.

¿Motecuhzoma tirano?

Cuando Motecuhzoma parece disculparse por las acusaciones que muy probablemente oyeron los españoles contra él, no se trata aquí de un personaje histórico que buscaría limpiar su ego o su futura fama. Al contrario, es otra vez una construcción retórica fundamental para Cortés. De la misma manera que al tlatoani no le vino jamás a la mente la idea de entregar su imperio, tampoco le interesaba sincerarse con un invasor recién llegado. Y si lo hace, es sólo adentro de esta ficción que permite a Cortés mostrar la complejidad de su “imperio”, y de

paso de las dificultades que había tenido que vencer para ganarlo.

Cortés hace decir a Motecuhzoma que las acusaciones contra él son mentiras, él no es un tirano, y por lo tanto su poder realmente es legítimo. Tales acusaciones, afirma, provienen de gente de mala fe que fueron siempre sus enemigos, o de vasallos traidores que pretenden aprovechar su llegada para librarse de su vasallaje. Cortés, por otra parte, sabe ya, y su lector sabe también, que aquellos pueblos no son de fiar y que se levantan sin ton ni son, en fin, es de lo que intenta convencer a su majestad para reafirmar que el poder que le entregó el emperador es fundamentalmente legítimo y Motecuhzoma no es ningún tirano porque si no la donación sería nula y ese poder recién adquirido por Cortés no sería legítimo.

El sueño índico de los conquistadores

La mejor prueba de estas mentiras contra su persona, explicita Motecuhzoma, es que no vive en ricos palacios recubiertos de oro o plata, ni utiliza para su servicio sólo objetos de metales preciosos. Aquí es muy probable que esta descripción de los palacios y casas reales recubiertas de oro se deba otra vez a lo que se podría llamar el “imaginario índico” que trajeron con ellos los propios conquistadores.

Jacques le Goff (2008), eminente medievalista francés, en un ensayo pionero, ya antiguo, nos recuerda que para los occidentales el mundo índico durante siglos parece vomitar riquezas, ser la fuente de un flujo inagotable de productos de lujo. Un sueño sobre todo centrado en la existencia de islas, las innumerables “islas afortunadas”, islas felices y colmadas de especias, metales y piedras preciosas, imágenes que estructuran y sostienen ese gran imaginario de la riqueza inagotable del mundo índico. Ese tal imaginario índico es el que va a estructurar las motivaciones y esperanzas de muchos de nuestros conquistadores.

Uno de los textos que muchos de esos conquistadores han leído u oído contar, traducido a todas las lenguas europeas de la época, es el libro de Marco Polo, libro que pone al alcance de los europeos un

mundo de riquezas y maravillas infinitas basado en una infinidad de islas. En ellas está “todo lo mejor y la flor de la India [...] Islas que proponen al venturado que las visita obtener por casi nada oro y plata, piedras y maderas preciosas, perlas, especias, tintes, exquisitos perfumes, plumas maravillosas, etcétera” (Le Goff, 2008: 292) La abundancia es tal, testimonia Marco Polo, que en la costa al sureste de Malabar, se cosechan inmensas cantidades de pimienta, y que: “Se lo carga en las naves, como en nuestro país se carga el trigo” (Le Goff, 2008: 292). Esa extrema abundancia se manifiesta incluso en el mar. Así, el reino de Malabar es rico de tantas grandísimas cantidades de perlas que su rey, que por otra parte se pasea más bien desnudo, va cubierto sólo de magníficos collares de perlas de pies a cabeza (Le Goff, 2008: 292). Marco Polo tampoco puede olvidar señalar dos islas famosas desde siglos en la cultura occidental, Chryse y Argyre: una enteramente de oro y otra de plata, recordadas por Isidoro de Sevilla y mencionadas en todos los libros eruditos estudiados en la época.

Todos los viajeros y evangelizadores de los siglos XIII y XIV que son mandados hacia esas tierras del oriente se quedan subyugados por esa riqueza. Juan de Marignolli,² misionero mandado a Asia, quedará fascinado por la isla de Taprobane, la actual Ceylán. Casi cree haber llegado al Paraíso Terrenal, un paraíso que, de todas maneras, no puede estar muy lejos ya que toda esta región está impregnada de las maravillas de la omnipotencia divina.³

Llegar a Ceylán y a la proximidad del Paraíso Terrenal, evidentemente, no puede ser un viaje sencillo, su barco tiene que aguantar terribles tormentas, suscitadas nada más que por el demonio, que quiere impedir el feliz término de su viaje. Pero, por suerte,

² Giovanni di Marignolli (1290-1359) franciscano italiano enviado como legado pontífice a la corte de Catay, donde dominan los mongoles. En su *Chronica Boemorum* se encuentra el relato de sus viajes a Asia. Utilizaremos aquí el texto de Ananda Abeydeera (1988: pp. 57-67).

³ Marignolli lo sitúa en una altísima montaña que avisa a lo lejos, pero, por desgracia, coronada siempre de nubes. Finalmente, Dios se rendirá a sus ruegos y un día podrá admirar, aunque sea de bastante lejos, sin esa cortina de nubes, esa cumbre donde, está seguro, está el paraíso terrenal.

nuestro franciscano tiene con él al “cuerpo de Cristo”. Su fe, sus fervorosas oraciones y las de la tripulación y todo un arsenal simbólico les permitirán vencer las artimañas demoniacas. Llegarán sanos y salvos a Taprobane.

Pero si el relato de Marignolli parece más bien un viaje iniciático en busca del paraíso terrenal, para Odorico de Pordenone,⁴ también franciscano, en su viaje de principio del siglo XIV, se reactualizan muchos de los antiguos fantasmas occidentales, como los caníbales. Menciona la existencia de gente tan mala que no sólo comen carne cruda, sino que llegan a comerse padres a hijos, hijos a padres, marido a mujer y, peor, la mujer al marido.

Marco Polo también, a su manera, reactualizó el mito de las comunidades humanas sin leyes y, por lo tanto, sin moral, aunque lo aplica de manera muy ambigua a la relación entre los sexos, algo muy sensible en una civilización cristiana sometida al pecado y las prohibiciones de la carne. En una isla, recuerda que éstos no tienen ni rey, ni señor y que finalmente viven como bestias salvajes. La prueba está en que van totalmente desnudos, hombres y mujeres y peor, no se tapan de ninguna manera. Pero esto no es todo, nuestro “testigo” llegará incluso a decir que tienen relaciones carnales como perros en la calle, sin ninguna vergüenza y peor, no guardan respeto, ni el padre de la hija, ni el hijo de la madre. Es la prueba de que está frente a un pueblo sin ley y sin moral.

También, por ejemplo, en ese imaginario índico encontramos la famosa *Carta de Alejandro a su maestro Aristóteles*, documento apócrifo evidentemente, pero muy difundido en la cultura europea, que servía para llenar las fantasías de mirajes dorados de los conquistadores.

(CONQUISTA IMAGINARIA DE LA OTRA INDIA)

[...] atacamos la capital y el palacio de Poro, donde hemos de nombrar no menos de cuatrocientas columnas de oro macizo de un grosor y una altura consi-

⁴ Odorico de Pordenone viaja 12 años a través de Asia, vive 3 años en la capital tártara de Pekín. Sus relatos de viajes tuvieron mucho éxito y fueron traducidos a varias lenguas.

derable con sus capiteles y las paredes vestidas de lámina de oro del tamaño de un dedo... He admirado una parra de oro y plata macizos suspendido entre las columnas, entre mezclada de hojas de oro y racimos de cristal mezclado de esmeraldas. Los cuartos y las alcobas eran adornados con perlas gruesas y pequeñas y carbunco, *las puertas eran de un marfil* maravilloso de blancura... Había también *estatuas de oro* macizo con sus cráteres de oro e innumerables tesoros... había muchos vasos para beber hechos de piedras preciosas, de cristal, de ámbar, hemos encontrado muchas monedas de oro.

Así, si consideramos la exuberancia de este imaginario índico, podemos ver que hay un desfase entre las esperanzas de los exploradores y la realidad que encuentran, de ahí la decepción del propio Cristóbal Colón y su empeño durante años por encontrar el pasaje hacia Asia. Esto nos ayuda a entender dos elementos de la estrategia de Cortés. El primero es que Cortés, una vez conquistada Tenochtitlán, también seguirá dirigiendo su mirada hacia Asia, pero esto es otro tema. Y el segundo es que hace decir a su Motecuhzoma imaginario, burlándose de las supuestas informaciones que le dieron a Cortés:

(LA TRISTE REALIDAD AMERICANA)

[...] sé que también os han dicho que yo tenía las casas con las paredes de oro y que las esteras de mis estrados y otras cosas de mi servicio eran así mismo de oro, y que yo era y me hacía Dios y otras muchas cosas. *Las casas ya las veís son de piedra y cal y tierra* (Cortés, 2002: 64)

En fin, una de las invenciones que apoya nuestra idea de que todo este relato es una construcción imaginaria es cuando el tlatoani, que por otros textos se presenta como una especie de semidiós vivo, que sus propios sujetos no pueden mirar a los ojos, etc., etc., se presenta a los españoles como un simple mortal. La descripción raya en lo grotesco, pero si fue aceptada y nadie cuestionó esta actuación, es por la poca consideración general que tenían los españoles de los indios mexicas.

(MOTECUHZOMA SE MUESTRA CÓMO ES)

Y entonces alzó las vestiduras y me mostró el cuerpo diciendo: a mí veísme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable”, asiéndose él con sus manos de los brazos y del cuerpo “ved cómo os han mentido (Cortés, 2002: 64).

También es interesante constatar que después de esta presentación burlesca, sin transición, el tlatoani del texto entra en la materia que interesa a los españoles: el oro. Reconoce que sí tiene un poco de oro que ha heredado, pero si lo quieren se los darán, “[...]verdad es que tengo algunas cosas de oro que me han quedado de mis abuelos. Todo lo que yo tuviere tenéis cada vez que vos lo quisiereres”. Pero el relato no insiste más sobre la riqueza del tlatoani. Ni Cortés pregunta, como si esto no fuera importante y él no fuese movido por ninguna codicia.

Cortés toma ahora la palabra y confiesa a su futuro lector real, el emperador Carlos, que no fue totalmente sincero con el mexica: “Yo le respondí a todo lo que me dijo, satisfaciendo a aquello que me parecía que convenía”. Insiste en hacerle creer a Motecuhzoma que Carlos es realmente el que ellos esperaban, lo que es probablemente muy fácil, ya que no esperaban a nadie. Pero esta frase está destinada enteramente al lector europeo.

Al rato Motecuhzoma y Cortés se separan y éste confiesa muy optimista, “fuimos muy bien previstos de muchas gallinas y pan y fruta y otras cosas necesarias, especialmente para el servicio del aposento” (p. 65). Un optimismo real o retórico, no lo sabremos, pero un optimismo de fachada que sólo refuerza en la carta de relación el poder alcanzado por el capitán general Cortés.

Para concluir, todos ustedes conocen la *doxa* de la Conquista de México. Una verdad que Cortés logra imponer a través de sus cartas de relación. ¿Cómo criticar este relato originario que retomaron la mayoría de los cronistas posteriores? Todos ustedes conocen el núcleo duro de esta verdad: los indios tomaron por dioses a los invasores porque la fecha de su llegada correspondía a un probable y profético regreso

de Quetzalcóatl, su dios civilizador. Esta confusión tuvo como consecuencia que después de haber vacilado un tiempo, el tlatoani mexica decidiera entregar su poder a dicho Cortés, respetando así las profecías y la “tradicción” de su pueblo.

Ya no les recuerdo aquí los muchísimos signos y presagios que se supone ocurrieron en estas tierras antes de la llegada de los cristianos, ya que creo haber demostrado, hace años, que esos signos de la potencia divina interesada en la salvación de América no son del orden de la historia, es decir, algo que realmente ocurrió, sino que pertenecen al orden simbólico y teológico cristiano, fundando un nuevo poder sobre la erradicación del antiguo mundo americano (Rozat, 2018).

Así, recordando cómo la tradición cristiana concibe la entrega del poder a un rey conquistador como Alejandro, tenemos acceso a los tropos, imágenes, símbolos que pueden ayudarnos a entender por qué Cortés presenta de esta manera la situación del encuentro. Porque si bien es evidente que los indios no tomaron para nada a los castellanos por dioses, ni al tlatoani mexica se le ocurrió jamás entregar su “imperio” con pretextos de patrañas ridículas, sí debemos explicar por qué Cortés escribe dichas patrañas y, sobre todo, por qué serán recibidas y reproducidas durante siglos, hasta el día de hoy.

Si fuésemos partidarios de ese racismo inconsciente que estructura toda la historiografía americana desde siglos, podrían considerar que lo que estoy diciendo son sólo “divagaciones de mariguano”, como lo expresó con horror el primer etnohistoriador mexicano a quien le conté mis hipótesis de investigación. Pero si creemos realmente que las experiencias culturales milenarias americanas habían alcanzado un gran nivel de conocimiento y de dominio y trans-

formación de la naturaleza, podemos considerar que ya es tiempo de que presagios, profecías, entrega del poder, y demás, sean consideradas como patrañas racistas y colonialistas.

Bibliografía

- ABEYDEERA, Ananda (1988): “Jean de Marignolli: L'envoyé du pape au jardin d'Adam”, en *L'Inde et l'Imaginaire. Sous la rédaction de Catherine Weinberger-Thomas*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 57-67.
- ANÓN, Valeria (ed.) (2016), *Historia de la conquista de México...* Buenos Aires, Corregidor.
- CORTÉS, Hernán (2002), *Cartas de relación*. México, Porrúa.
- DUVERGER, Christian (2013), *Crónica de la eternidad...*, México, Taurus.
- GRAULICH, Michel (1994), *Montezuma...* París, Fayard.
- Le Goff, Jacques (2008), *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, París, Arthaud pp. 280-298.
- Requerimiento que se ha de leer a los indios* (1513), transcrip. por D. Javier Barrientos Grandon, Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, 2004, recuperado de: <<http://www.solorzano.cl/requerimiento.htm>> (consultado el 01 de septiembre de 2019).
- RESTALL, Matthew (2019), *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*, México, Taurus.
- ROZAT, Guy (2018), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México. Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana*, 3 ed., México, Ediciones Navarra.
- ROZAT, Guy y José Pantoja (eds.) (2015), *El historiador de lo inverosímil. Para acabar con la impunidad de Duverger*, México, Graphen.
- THOMAS, Hugh (2015), *La conquista de México...*, México, Booket.
- TOWSEND, Camilla (2015), *Malintzin*, México, Era.

Héctor Manuel
Enríquez Andrade*

Resumen: Entre los personajes que intervienen en las danzas totonacas de la región de Papantla aparece el Pilato, que generalmente viste un traje distinto al de los demás danzantes y utiliza una máscara. A partir de un estudio comparativo basado en los datos recopilados en campo, este artículo analizará los rasgos que caracterizan su actuación en cada una de las danzas, su vestimenta y las creencias asociadas a este personaje.
Palabras clave: danzas, totonacos, Papantla, Pilato, bufón sagrado.

Abstract: Among the characters involved in the Totonac dances of Papantla region, it appears the Pilato. This character generally wears a different suit from the other dancers, and it uses a mask. From a comparative study based on data collected in field, this paper analyzes the features that characterize their performance in each of the dances, costumes, and beliefs associated with this character.

Keywords: dances, Totonacs, Papantla, Pilato, ritual clown.

El Pilato totonaco. El guardián de la tradición

The Totonac Pilato. The Guardian of Tradition

Las danzas son una de las actividades más arraigadas entre los totonacos de la región de Papantla, principalmente la Danza del Volador; sin embargo, no es la única, en la región también se bailan la Danza de los Guaguas, de los Negritos, de los Santiagueros y de los Moros y Españoles.

Si bien existe mucha bibliografía sobre el tema de las danzas, en contadas ocasiones se hace mención al Pilato y en la mayoría de las fuentes consultadas se le interpreta como un bufón o un payaso (Ichon, 1973; Stresser-Pean, 2011; Jáuregui, 2013; Jáuregui y Bonfiglioli; 1996; Croda, 2005; Villani, 2018, entre otros). Sin embargo, en Papantla, este personaje tiene un carácter contradictorio porque, si bien, en algunos aspectos de las danzas efectivamente se presenta sólo como un bufón, en otros cumple diferentes papeles fundamentales como ser el guardián de las tradiciones debido a la enfermedad que provoca a quienes no respetan las reglas de las danzas.

El objetivo de este artículo es describir la participación del Pilato en cada una de las danzas y hacer las interpretaciones correspondientes a partir del análisis estructural de las oposiciones que se encuentran en la actuación, comportamiento, parafernalia y creencias asociadas a este personaje. Para hacerlo se presentará la información recopilada en la zona de Papantla, Veracruz,¹ atendiendo tanto a su participación en la ejecución de las danzas, así como en ciertos aspectos relacionados con las mis-

* Dirección de Lingüística, INAH. Correo electrónico: <hmenriquez53@yahoo.com.mx>.

Este trabajo forma parte de un proyecto dedicado al estudio de las danzas totonacas en la región de Papantla. El proyecto se divide en dos, una primera parte dedicada a las llamadas danzas prehispánicas (Volador y Guaguas) y otra a las danzas coloniales (Negritos, Santiagueros y Moros y Españoles). Parte de la información contenida en el presente artículo ha sido tomada del proyecto dedicado a las danzas prehispánicas y se encuentra en proceso de publicación (Enríquez, en prensa).

¹ El material respectivo se obtuvo a partir de una serie de temporadas de trabajo de campo entre los años 2011 y 2014. Para recopilar el material se utilizaron diferentes estrategias como: entrevistas planificadas con cuestionarios, pláticas sostenidas con los diferentes actores sociales, información obtenida en conversaciones en las que se estuvo presente, recolección de breves historias de vida y la observación participante. Esta información será cotejada con el registro etnográfico y la revisión bibliográfica documental correspondiente.

Postulado: 30.04.2020
Aprobado: 19.05.2020

mas, como su aprendizaje, los requisitos necesarios para representarlo, la vestimenta que usa, los mitos y creencias asociados y la enfermedad que se le atribuye.

En la primera parte de este artículo se abordan estos temas de una manera general a todas las danzas y, después, de manera específica para cada una de ellas. Al final se presenta un análisis de los rasgos que caracterizan a ese personaje en contextos diferentes (diferentes danzas) y en oposición paradigmática con otros personajes en el mismo contexto a fin de mostrar como el Pilato desempeña un papel único en el ritual dancístico totonaco pues transita libremente entre tres espacios definidos como el espacio del hombre, el de los dioses y el de la danza.

Pilato, el personaje

Los hablantes de lengua totonaca habitan un área comprendida entre los estados de Puebla y Veracruz, la cual se extiende desde la sierra Norte de Puebla hasta la costa del golfo de México. En la región totonaca es posible distinguir dos regiones: la costa y la montaña. Lo anterior permite a investigadores como Ichon (1973: 6) considerar la existencia de totonacos de la sierra² y totonacos de la costa. Este trabajo trata sobre la cultura asociada a la variedad dialectal conocida como Totonaco de Papantla (de la costa), hablada por cerca de 32 000 (INEGI, s.f.) personas en el municipio de Papantla y en algunos municipios aledaños, en la zona norte del estado de Veracruz.³

² Algunos investigadores (Chenaut, 2010; Velázquez, 1995) postulan que esta zona se divide a su vez en sierra de Puebla, sierra de Papantla y tierras bajas del norte de Puebla.

³ La región totonaca no puede concebirse como un continuo homogéneo, al contrario, existen diferencias étnicas y culturales entre las regiones mencionadas. De hecho, “esta región no sólo se refiere al espacio geográfico y cultural compartido entre los estados de Puebla [sierra Norte] y Veracruz [sierra y costa], sino a un considerable componente poblacional etnolingüístico conformado principalmente por nahuas y totonacos [considerando que existen otros grupos, como tepehuas y otomíes, aunque en menor número demográfico]” (Zúñiga, 2016: 257). Por lo tanto, es importante aclarar que lo expuesto aquí es válido para la zona de Papantla y esta información se comparará con la encontrada por otros autores en la sierra Norte de Puebla como Ichon

En las danzas totonacas de la región de Papantla aparece un personaje conocido como Pilato, que en totonaco se llama Lakgakgolo “cara de viejo”. Viste un traje diferente al de los demás danzantes y utiliza una máscara que se cree representa su rostro. Generalmente viste ropa vieja, pantalones desaliñados y puede incluso llevar un casco de petrolero. En la actualidad, en algunos grupos, viste de manera tradicional, es decir, con pantalón y camisa de manta blanca y con botines.

Una de las características de este personaje es que no se conoce su identidad. Durante la danza, interactúa con el público, lo molesta y trata de hacerse el simpático. De esta manera, a veces representa a un bufón. Además, emite un grito muy especial mientras danza. Es “como un grito de auxilio, hace: ‘Ujú’”, y se cree que así grita el Viejo de Monte⁴ (EH, jun 17 11).⁵ También interactúa con los danzantes, se mete con ellos y trata de distorsionar la danza.

El Pilato tiene relación con todas las danzas, las llamadas prehispánicas y las coloniales,⁶ y desempeña diferentes papeles en cada una de ellas. Por ejemplo: en la Danza del Volador representa al Kiwíkgolo. En la Danza de los Negritos, al papá o al abuelo de los danzantes, también a Tlajaná.⁷ De manera similar, en la Danza de los Santiagueros, representa al mal.

(1973), que estudió a los totonacos principalmente en Mecapalapa, Pantepec, Jalpan, Pápalo y San Pedro Pecotla, al norte del río San Marcos en el norte de la sierra de Puebla, y Stresser-Péan (2011), cuyo estudio “se enfoca a la sierra Norte de Puebla en su conjunto”, pero centrándose principalmente en los pueblos nahuas del norte de Huauchinango, entre el río Pahuatlán y el río Necaxa.

⁴ El Dios del Monte, el Viejo del Monte, el *Kiwíkgolo*, es una deidad totonaca que se considera el “dueño” de toda la vegetación y de los animales del monte (Enríquez, 2013).

⁵ Con el fin de dar cuenta de la información documentada, ésta se transcribe textualmente, la nota de referencia contigua pertenece al archivo personal del autor, en ella sólo se señalan las iniciales del informante y la fecha de la entrevista.

⁶ Entre los totonacos de Papantla, las danzas se pueden dividir en dos tipos: las prehispánicas y las coloniales (Ichon, 1973; Stresser-Péan, 2011). Las primeras son la Danza de los Voladores y los Guaguas, y las segundas son la Danza de los Negritos, los Santiagueros y Moros y Españoles.

⁷ Se trata de una deidad totonaca que se identifica con el Demonio cristiano.

Los danzantes requieren un compromiso con las danzas, necesitan un aprendizaje y una preparación especial. Para ello realizan una promesa. En Papantla, ésta comporta una serie de restricciones en la vida del danzante: “no se debe tener relaciones amorosas, ni sexuales cuatro días antes y cuatro días después de la danza. No se debe comer ni beber mucho y debe uno bañarse” (SM jun 17 11).

Cuando los danzantes infringen estas reglas les puede dar *makglhchiyat*, que es una enfermedad exclusiva de ellos y es provocada por el Pilato, quien les roba el alma.⁸ Un enfermo de *makglhchiyat* pierde el espíritu, le da sed, no tiene hambre, toma mucha agua y le da calentura fuerte. El enfermo enloquece, alucina, habla solo, “parece encantado” (EG may 31 12), se pone a danzar solo, oye la música, aunque no haya música” (AS mar 29 13). Tiembla de miedo, oye que grita el Pilato, oye que la gente zapatea” (SM jun 17 11).

Todos los danzantes están expuestos a sufrir esa enfermedad, sin embargo, quien ejecuta el papel de Pilato tiene más posibilidades de hacerlo, por lo tanto, debe estar más concentrado en lo que hace. Para curar este padecimiento se requiere de un ritual específico en el cual los danzantes, guiados por su Caporal, le bailan al enfermo, lo golpean con ramas de *chichicastle*, lo “barren”⁹ y lo asperjan con aguardiente frente a un altar improvisado donde se coloca la máscara del Pilato. Además, él debe saltar por encima del enfermo y preguntarle qué está pasando y pedirles a los que están muertos que lo ayuden para curar al enfermo (EG nov 09 13).

El danzante que representa el Pilato requiere ciertos atributos “debe tener fuerza (espiritual) y un don especial debido al uso de la máscara” (SM jun 17 11). Requiere también facilidad de palabra.

⁸ Para los totonacos existen dos entidades anímicas: *listakni* y *likatsin*. La primera es el principio vital, el espíritu, es la responsable de la vida. Se ubica en el corazón, pero tiene presencia en todos los sitios donde se puede sentir el pulso. Se conoce también como sombra, y es la entidad que se pierde cuando se produce la enfermedad. La segunda hace referencia al conocimiento y se encuentra alojada en el cerebro (Ichon, 1973: 176).

⁹ Barrer significa “hacer una limpia”.

Tradicionalmente hablaba en totonaco, pero como “ya no hay muchos danzantes que conozcan la lengua, ahora habla en español”. También debe hacer chistes y hacer reír a la gente, pero sin decir palabras obscenas ni meterse con las mujeres ni andarlas viendo. Si no cumple estas restricciones, la máscara lo puede enfermar. Por eso, hacer este papel es muy serio: “porque la máscara tiene dueño y el Dueño de la Máscara pide que se le cumpla” (EG nov 09 13). Así, el cumplimiento de esas restricciones le confiere al Pilato un estatus especial, se vuelve una especie de iniciado que entrará en contacto con lo sagrado.

Otra característica del personaje es que, cuando los danzantes se sientan a comer, antes o después de la danza, él no se sienta con ellos, sino que come debajo de la mesa para que la gente no lo reconozca.

En todas las danzas de la zona el Pilato utiliza una máscara de madera elaborada tradicionalmente por los danzantes, aunque ahora algunas personas se especializan en fabricarlas. Stresser-Pean (2011: 227) encontró que:

Varias danzas de la sierra de Puebla utilizan máscaras, El Pilatos de los *Santiagueros*, que representa al diablo, lleva una horrible máscara de viejo. Una máscara de viejo es también llevada por el *Xita* del *Volador* otomí que, se supone, representa al viejo señor supremo del inicio de los tiempos. La danza de los *Viejos* y la de los *Tejoneros* escenifican, de manera más o menos cómica, a los ancestros de los actuales pequeños burgueses mestizos de habla española de la región. Las máscaras masculinas tienen gran nariz y bigotes pintados, Los danzantes de los *Tejoneros* tienen máscaras con labios pintados. Los danzantes enmascarados son siempre muertos resucitados.¹⁰

¹⁰ El Pilato presenta una serie de características semejantes a otro personaje que aparece en las danzas de los grupos yaquis y mayos llamado *pascola*. Si bien el objetivo de este trabajo no es hacer una comparación entre ambos personajes, las semejanzas son tan características que en nota de pie de página se presentarán las comparaciones respectivas. Por ejemplo “El *pajcola* se identifica por portar una máscara negra que, de acuerdo con los informantes, tiene la forma de un viejo y esta asociada al chivo; posee la apariencia de un rostro burlón con sonrisa amplia y tiene la lengua de fuera. Está fabricada de raíz de álamo. En

Las máscaras son sagradas porque se les ha hecho una promesa,¹¹ es decir, se han bendecido a través de un rito específico. Entonces adquiere un carácter sagrado: “Ya no son un juego y no cualquiera las puede agarrar” (EG may 31 12). De hecho, “si alguien las usa y no está preparado, la máscara se enoja y lo puede enfermar” (PT nov 09 13).

Durante el rito de curación del enfermo de *mak-ghchiyat*, el rezandero invoca a la máscara para que deje seguir viviendo al enfermo. Ésta se pone en el altar donde se le reza, se le danza y se asperja con aguardiente. Después la utiliza el Pilato mientras le danza al enfermo. Algunos curanderos la raspan para utilizar el polvo resultante como medicina.

Para la creencia totonaca, el danzante que utiliza una máscara bendecida sufre una transformación.¹² Por ejemplo, quien se la pone “ya no es el danzante, sino es el Pilato quien incluso habla con [a través de] la voz del danzante” (JM nov 11 13).¹³

A la máscara, en tanto que representación del Pilato, se le tiene ciertas consideraciones, por ejemplo: le ponen como ofrenda un vasito de caña (aguardiente) y un platito de mole. Uno de mis informantes cuenta que su abuelo dejaba la máscara en el altar durante

la frente se distingue una cruz marcada, con la que la máscara está bautizada. Sus largas cejas y barbas están hechas de crin de caballo; el contorno deja ver dibujos geométricos de forma triangular contrapuestos en zigzag. Algunas tienen figuras talladas a manera de relieve o la silueta de un alacrán, una víbora o una lagartija. El fondo es negro, color que lo relaciona con la noche, lo bajo y lo tenebroso; lo culto” (Sánchez, 2011: 69).

¹¹ “Hacer promesa” a una máscara quiere decir bendecirla a través de un rito específico. “Hacer ofrenda” u “ofrendar” una máscara consiste en ponerla en un pequeño altar y darle agua, alcohol o algo de comer.

¹² Albero (2003: 42) considera que, entre los *pascolas*, el uso de máscaras, permite “personificar a quien la porta a una entidad distinta, por lo que su uso implica un cambio en el comportamiento del usuario, así como también cambia el comportamiento de los que le rodean con respecto a quien se enmascara”.

¹³ En este sentido, Albero (2003: 45) comenta con relación a las máscaras que “los seres humanos ‘son sólo agentes a través de los cuales los seres representados por la máscara vienen temporalmente del mundo del más allá al mundo del aquí y del ahora’; de forma tal que no se trata de agregar un objeto a un individuo para que obtenga mayor estatus, ni que dicho individuo busque cubrir o esconder su identidad, sino de la transformación de dicho individuo, de su comportamiento y estatus dentro de un grupo, acorde con la máscara que porta”.

cuatro días después de danzar para que descansara y después la guardaba. En este sentido un danzante comenta que el Pilato quiere que lo conviden. La forma de cumplir esto es a través de la máscara. De esta manera: “La máscara se coloca en el altar o en una mesa y allí se le pone el aguardiente, refresco, tabaco y comida. Generalmente se le ofrece aguardiente cuatro veces, antes de salir de la casa, antes de la danza, en medio y al final de la danza” (AnG jun 18 14).

Además, el danzante que representará al Pilato debe hablar con ella, le pide perdón, después le pide permiso, le dice que van a trabajar juntos y le pide ayuda en su trabajo de danzante. Antes de ponérsela la asperja con aguardiente. Cuando el danzante llega a una casa, pide un vasito con aguardiente, “la gente ya sabe que es para el viejo”. La máscara entonces se debe curar (asperjar) cuatro veces.

No está claro si en Papantla existe o no una deidad específica asociada a las danzas o un Dueño de las Danzas. Unos opinan que no hay dueños de las danzas, pues “sólo los elementos de la naturaleza tienen asociada una deidad” (EH jun 17 11); así, en Papantla hay Dueño del Agua, del Viento, del Monte, por mencionar algunos (Enríquez, 2013). Sin embargo, otros opinan que el dueño de las danzas es el Pilato, entendido como el *Kiwíkgolo*, “el Viejo del Monte” porque los danzantes ocupan puras cosas de madera, el caballo es de madera, la flauta y la máscara (NP nov 08 13). De hecho, antes, cuando se danzaba, “se ponía en una mesita un pequeño altar y allí se ponía la máscara del Pilato y se le hacía una pequeña ceremonia” (ASM nov 10 13).

El Pilato en las diferentes danzas

La Danza de los Voladores es la más representativa del grupo totonaco y posiblemente sea la más conocida tanto a nivel nacional como internacional. Si bien la danza es practicada por diferentes grupos étnicos, generalmente es una danza que se identifica con el grupo totonaco de Papantla.

Se trata de una danza aérea en la que cinco danzantes suben a un mástil de más de 20 metros de

altura. En la parte superior se encuentra un dispositivo giratorio que tiene unido por medio de cuerdas un cuadrilátero de madera que cuelga un poco más abajo. Cerca del extremo superior del mástil se amarran cuatro cuerdas que se enrollan en espiral alrededor del mismo y que sirven para que cuatro danzantes se amarren y puedan descender girando y “volando”, mientras un quinto danzante permanece en el extremo superior tocando la flauta y el tambor.

En la Danza del Volador, propiamente dicha, no participa el Pilato, su participación se da en la ceremonia relativa al corte del palo del volador. La ceremonia ritual asociada a los voladores tiene distintas etapas que concluyen con la conocida Danza de los Voladores. El Ritual del Palo de Volador¹⁴ comienza con el corte del árbol, para lo cual es necesario primero elegir el que se va a cortar. Para hacerlo, el Caporal y “otras personas de sabiduría van al monte (bosque) para seleccionar el palo” (DC sep 03 11).

A los doce días, entre 60 y 80 personas regresan a buscar el árbol. Ahora, antes de entrar al bosque, se construye un altar para pedirle permiso al Dueño del Monte. Allí se colocan dos máscaras rojas que representan a un Pilato viejo y a uno joven y se les ofrenda “tabaco, aguardiente, flores, mole de pollo, una pieza de pan y 6 o 12 tortillas” (SM jun 17 11). Los rezanderos que dirigen la ceremonia les piden permiso para tumbar un árbol que se usará exclusivamente para los voladores. Después los danzantes que representarán al Pilato se acercan a las máscaras, se arrodillan y les habla en voz baja, les dice que “lo van a representar, que van a trabajar juntos, que no los vayan a perder y que los lleven por buen camino”. Agarran las máscaras, las rocían con aguardiente, las sahumán con tabaco y, de espaldas, se las ponen delante de todos los compañeros y después se voltean ante la gente. Se considera entonces que los danzantes se han transformado y empiezan a gritar como el Pilato.

Cuando el Dios del Monte lo autoriza, los participantes entran al monte. Al llegar al árbol, los Pilatos

hacen una pequeña ceremonia en la cual se acercan al árbol, lo miran, lo reconocen. Después, empiezan a conversar sobre las bondades del mismo para ver si aprueban su calidad. Una vez que han dado su aprobación, se sahumá y se asperja el árbol con aguardiente para que “se emborrache y no sienta dolor mientras lo van a cortar”.

Ahora se inicia una ceremonia al pie del árbol. Seis jóvenes bailan alrededor del mismo y, al final, los Pilatos autorizan el corte. Se le pone aguardiente al hacha y se le da el primer hachazo en el punto que corresponde al este, al nacimiento del sol. Después se le dan el segundo, tercer y cuarto hachazo en puntos que representan los puntos cardinales, relacionado con los dueños de aire, el agua, la tierra y el fuego. Cuando el árbol está en el suelo lo desraman y lo arrastran para llevarlo a donde será instalado. Allí el Pilato viejo recorre el tronco, revisándolo a lo largo y pegándole con un bastón con un clavo para verificar que no esté hueco ni podrido.

Una vez que el tronco está donde se va a levantar, inicia la ceremonia del levantamiento del palo del volador. En ésta participa toda la comunidad. Es una ceremonia parecida a la que se hizo cuando se tumbó el árbol. Es decir, se pone un altar, se baila, se sahumá, se pone aguardiente, pero ahora además se sacrifica un gallo negro.

Frente al hoyo donde se va a levantar el tronco se construye un altar sobre una mesa cubierta con un mantel blanco y un arco de madera adornado con estrellas de palma. Sobre la mesa se ponen dos máscaras y una ofrenda de flores, frutas, diferentes tipos de tamales, una botella de aguardiente y cuatro huevos.

Durante la ceremonia los rezanderos cantan una serie de rezos mientras rocían las máscaras con aguardiente. Al terminar, los Pilatos bailan con la música de la flauta y el tambor. Después los seis jóvenes se integran a la ceremonia bailando alrededor del hoyo. Cuando los jóvenes terminan de bailar y están a punto de levantar el palo, arrojan en el hoyo al gallo, las tortillas, los huevos, el ramo de flores y lo bañan todo de aguardiente. Al terminar esta ceremonia se levanta el palo del volador.

¹⁴ No se desarrolla el ritual completo sino sólo se mencionan las partes donde interviene el Pilato.

Los grupos de voladores están formados por 5 danzantes, cuatro discípulos y un Caporal que toca una flauta y un tambor. El Pilato no participa en la parte del vuelo, pero como se acaba de ver, es un personaje fundamental del ritual ya que es quien elige el árbol que se usará y necesita conocer la ceremonia respectiva y los parlamentos correspondientes. En el ritual participan dos Pilatos: el viejo es representado por una persona de sabiduría que conoce los rituales de la danza; el joven es parte del grupo, generalmente es hijo de algún Caporal o de algún danzante que está aprendiendo. Ambos Pilatos se visten de blanco con el traje tradicional totonaco, y además de la máscara llevan un morral y un palo que les sirve de bastón (figura 1).



Figura 1. Pilato durante el corte del palo de volador, Papantla, 2012. Fotografía de Héctor Manuel Enríquez Andrade, archivo personal.

Las máscaras no se usan durante la danza, sino que se guardan en casa del Caporal o del Pilato o del danzante más responsable. Se guardan en el altar, no

en el altar de las imágenes, sino en un altar especial “que está al ladito del altar de las imágenes o se pueden guardar abajo del mismo” (ASM nov 10 13).

Como se vio anteriormente, el no respetar las reglas de la danza puede provocar la llamada enfermedad del danzante. En el caso específico de los voladores, ésta se caracteriza porque “se le desata a uno la ropa, no se puede colocar bien el penacho, ve uno lo que no hay, no encuentra los escalones en la escalerilla, se resbala y, cuando está uno arriba del palo, uno tiene miedo y empieza a temblar” (SM oct 16 10). Además, al enfermo:

le pega fiebre, pero no suda, no tiene hambre, sólo sed, hasta tiembla de la necesidad de beber. Se tira en la cama y oye que viene el Pilato. Cuando se duerme mueve los pies como si estuviera bailando y pide que cierren la puerta porque alguien lo está persiguiendo. Nadie ve quien lo persigue, sólo el danzante que trae la sombra del Pilato que lo está jalando (SM oct 16 10).

Como ya se explicó, esta enfermedad no la cura un doctor sino un rezandero. También se tiene que “matar un puerco o un gallo y se le saca la sangre que separan en un recipiente y parte se la ponen en la máscara para que el Pilato no se lo lleve [al enfermo].” (SM oct 16 10)

En la Danza del Volador, el Pilato parece que representa al Dios del Monte, al Kiwíkgolo.

La otra danza de origen prehispánico que se baila entre los totonacos de Papantla se llama Lakga o Danza de los Guaguas, en la cual cuatro danzantes giran aferrados a los extremos de las aspas de un dispositivo giratorio compuesto por un molinete de madera apoyado sobre dos horquetas y que permite hacer girar a los danzantes. Los Guaguas son una danza que tiene mucha relación con el volador. De hecho, generalmente los “Guaguas van después del Volador, son un apoyo al Volador, para agradecer a los voladores que trajeron la bondad” (EG may 31 12). Por la razón anterior se considera que los atributos y funciones del Pilato en la Danza de los Guaguas son los mismos que en la Danza del Volador.

Entre las danzas coloniales se tiene la Danza de los Negritos, que recuerda un hecho sucedido en las plantaciones de caña donde trabajaban esclavos negros. Se cuenta que en una ocasión uno de ellos fue mordido por una víbora. Ante la gravedad del caso, los esclavos hicieron una serie de bailes para curar a su compañero. Esta situación fue observada por los indígenas y transformada en la danza correspondiente.

Se trata de una danza de muy larga duración que normalmente se baila durante toda la noche. Los grupos de Negritos están formados por ocho o nueve danzantes, uno de los cuales es el Caporal¹⁵ y otro la Maringuilla.¹⁶ Los demás son los negros. Cada comparsa tiene además dos músicos, un violinista y un guitarrista, así como un Pilato.

La danza tiene una duración variable dependiendo de si “se mata o no a la serpiente”, es decir, si se hace la ceremonia de la picadura. En este caso, cuando la danza se baila completa, está formada por 24 sonos.¹⁷

Los primeros sonos están dedicados a dar gracias ante las imágenes en el altar y a ambientar la celebración. A partir del Son del Sacual (11º) inicia la representación del hecho narrado en la danza. La Maringuilla saca una víbora de madera que trae en una jícara o sacual y los danzantes hacen una especie de ritual frente a ella a través de diferentes pasos de la danza. El Son de la Picadura (19º) representa el momento en que el Caporal es herido por la serpiente. Posteriormente se bailan una serie de sonos en los que el Caporal sufre los efectos del veneno, enloquece y al final queda postrado en una silla en medio del grupo.

Durante estos sonos el Pilato se encuentra mezclado con el público y no participa directamente en la danza, en algunos casos hace comentarios y trata

¹⁵ El Caporal representa al papá de los negros.

¹⁶ La Maringuilla es un danzante vestido de mujer que representa a la mamá de los negros.

¹⁷ Un son es: “una frase o fragmento musical formado de un tema melódico, siempre muy simple y repetido cierto número de veces. El tema mismo se compone de cuatro o cinco melodías” (Ichon, 1973: 240).

de imitar el movimiento del trapiche; pero en el Son de la Curación (22º) interviene en la danza e intenta que el Caporal responda, lo golpea, lo regaña, lo sacude y le baila. Algunos grupos utilizan hierbas para barrerlo (hacer una limpia). El Caporal se incorpora y en el Son del Testamento (23º) reparte sus bienes entre la Maringuilla y los discípulos, que representan a sus hijos. Al Pilato le hereda la máscara y el caballo. El Pilato sirve de testigo de la repartición de la herencia pues escribe el testamento y al mismo tiempo actúa y llora. Al final de la danza, el Caporal se incorpora y, ya curado, empieza a bailar.¹⁸

En la Danza de los Negritos, el Pilato puede vestirse como los demás danzantes o con el traje tradicional totonaco, pero generalmente está mal vestido, con un traje roto. Trae un pantalón agujereado y alguna ropa que no sirve. Lleva un morral viejo donde guarda cosas que intercambia con el público. Trae puesta una máscara y un pañuelo alrededor de la cabeza.¹⁹ La máscara es negra (a veces) con barba blanca, las cejas y los bigotes también son blancos (Croda, 2005: 36, 113, 116 y 120).

El Pilato lleva también un caballo de palo. Se trata de un palo de escoba con la cabeza de un caballo en un extremo (figura 2).

El Pilato también realiza una serie de bromas y gestos que hacen reír a la gente. Imita al Caporal, hace como que baila, pero se cae, simula que monta al caballo de palo. En algunas partes de la danza se queda triste y hasta empieza a llorar. Pero a veces sale a interactuar con la gente. Habla con el público y le cuenta lo que están haciendo los danzantes. Le dice que tiene unos hijos que quiere casar. También habla a favor de los danzantes, imita el discurso de un padre cuando va a pedir a la novia. De esta manera su función es alegrar a la gente.

¹⁸ El desarrollo de la danza es mucho más complejo, aquí sólo se informa lo concerniente al Pilato.

¹⁹ En la Danza de los Negritos existen dos máscaras, una la lleva el Pilato y la otra la lleva el Caporal, que se la pone en el hombro izquierdo al finalizar el Son de la Máscara y se la coloca en la cara en el Son de la Picadura y no se la quita hasta que se cura de ella.



Figura 2. Pilato de la Danza de los Negritos, Papantla, 2012.
Fotografía de Héctor Manuel Enríquez Andrade, archivo personal.

Como ya se dijo anteriormente, el Pilato puede enfermar. En el caso de los Negritos, la enfermedad se caracteriza por provocar fiebre, además “el enfermo quiere irse, quiere correr, ve al Pilato, ve al caballo y quiere huir, está asustado” (NP nov 08 13). Para curar al enfermo, el Pilato le tiene que bailar durante cuatro noches. Además, lo barren con *chichicastle* y ortiga y lo rocían con siete litros de aguardiente. “Cada negrito le pega siete cuartazos y la Maringui-

lla le da 24, también saca la culebra de su sacual y le pega con la cola de la culebra en la frente siete veces” (NP nov 08 13).

El Pilato también participa en los ritos de iniciación de otros danzantes; en el caso de la Maringuilla se acostumbra rociarla con aguardiente para que no le pase nada. El Pilato la rocía con la boca. Lo hace siete veces (NP nov 08 13).

En la Danza de los Negritos el Pilato representa al papá o al abuelo de los danzantes. A lo largo de las entrevistas se insiste continuamente que los danzantes son sus hijos y que él es el viejo, en el sentido de el abuelo y, por lo tanto, depositario de la autoridad y la sabiduría. Otra interpretación de este comentario se relaciona con el hecho de que algunos consideran al Viejo del Monte como el abuelo de todos los hombres.

El Pilato también representa a Tlajaná; esta situación se hace evidente cuando roba el espíritu del danzante y es él mismo quien lo tiene que curar. De hecho, el danzante le pide perdón y le dice lo que hizo mal.

La Danza de los Santiagueros es una danza colonial que representa la pelea entre los “españoles y los moros”. De acuerdo con Ichon (1973: 394): “El tema de la danza es el de los Moros y Cristianos, pero muy seriamente deformado; es, en efecto, Santo Santiago, montado en su pequeño caballo blanco y asistido por su hijo, Gallinche (La Malinche), que combate contra los soldados romanos y sus capitanes bajo las órdenes de Pilatos, quien representa al Diablo”.

Los grupos se forman por dos músicos, un “tamborero” y un “flautero”, que se colocan en frente de los danzantes. Además, la danza lleva un Caporal o Capitán Akcharreón,²⁰ un Caballero²¹ y su hijo o Kayintsi, cuyo papel es representado por un niño. Además, participan dos capitanes lanceros y un número

²⁰ El Capitán Akcharreón es el enemigo del Caballero. Durante la danza pelea con él. Lleva un machete y un cascabel con el que dirige los pasos de la danza.

²¹ El Caballero es el personaje principal de la danza. Viste capa roja, casco de hojalata y lleva en la cintura un caballo de madera. Representa a Santiago el Mayor y es el jefe de los cristianos.

variable de soldados. Por último, en la danza participan dos Pilatos.²²

La danza tiene una duración variable, dependiendo de si se hace la ceremonia de matar al Kayintsi. En ese caso, la danza está formada por 24 sones y se baila durante toda la noche. Los primeros sones sirven para dar gracias en el altar de las imágenes y para ambientar la fiesta. Después siguen una serie de sones que representan varios combates y provocaciones entre el Akcharreón y el Caballero y sus respectivos lanceros y soldados.

Al final del Son de Combate (17°) el Pilato entra a pelear con el Caballero haciendo payasadas y malabares. En el centro de las filas simulan un combate, el Caballero con el machete y el Pilato con un palo (como lleva máscara no ve bien y por eso no usa machete).

En el Son del Canto del Kayintsi (18°) se anuncia que van a matarlo. Después, en el Son para Agarrar al Kayintsi (19°), el Caballero y el Akcharreón pasan al centro y empiezan a pachanguear.²³ A la mitad del son entra el Pilato a pelear con el Caballero, el Kayintsi se esconde atrás del Caballero y en determinado momento se escapa corriendo y se esconde entre el público hasta que el Pilato lo agarra, lo trae y lo ponen en un banco en frente de los músicos donde lo acuesta. El Pilato empieza a platicar con la gente, a decirles que va a matar al Kayintsi, dice que va a matar a un puerquito y pregunta quién quiere comprar las partes del cuerpo.

En el son (20°), el Pilato levanta al Kayintsi que está en el banco y lo pasea en frente del grupo. En el siguiente son (21°), el Pilato deja al Kayintsi, que se mete otra vez entre sus compañeros y regresa al centro con un papel que deja caer en el suelo en medio del grupo. Este papel representa una carta en la que se anuncia la muerte del Pilato. Un lancero levanta la carta y se la entrega al Pilato, quien la lee y se entera que ahora lo van a matar a él. El Pilato se pone a llorar, le cuenta al público que lo han sentenciado y

²² Uno participa en la danza (y se conoce a veces como presidente) y el otro representa un bufón.

²³ *Pachanguear* quiere decir: simular una pelea con los machetes.

pregunta si hay alguien que lo quiera defender o esconder para que no lo maten.

En el Son para Agarrar al Pilato (23°), el Akcharreón y el Kayintsi, junto con sus lanceros, van a buscar al Pilato. Lo traen y lo ponen en el banco y los lanceros colocan su lanza en forma de cruz en frente de él, que se queda tendido porque ya está muerto.

En el último son (24°), los lanceros salen de la fila, van a donde está el Pilato y junto con el Kayintsi lo agarran del brazo y se lo llevan dándole de patadas y lo avientan a un lado del camino y, a un grito del Akcharreón, los danzantes se van y termina la danza.²⁴

Como puede verse, en esta danza la participación del Pilato es fundamental, pues interviene directamente en las acciones representadas por la misma.

Los Pilatos se visten como los demás danzantes, pero llevan puesta una máscara roja y un pañuelo en la cabeza. Visten una especie de camisa o gabardina que les llega a las rodillas y que lleva en la espalda tres cruces. Utilizan un bastón o varita de un metro de longitud que representa un machete y con él pelea con el Caballero. Además, portan un morral donde guardan cosas que intercambian con el público. Puede llevar a veces un caballito de madera, pero no es obligatorio (figura 3).

El Pilato de los Santiagueros también puede enfermar. “Entonces el danzante se siente mal, se le cae el machete, siente frío, calentura, empieza a hablar solo y en la noche se le aparece el Pilato” (AnG may 28 13). Para curarlo se le hace una ceremonia en la que participa el Pilato, quien baila frente del enfermo y salta sobre él varias veces. El Pilato que participa en la danza representa el mal, porque quiere quitarle el niño al Caballero que representa el bien. En este sentido, Ichon (1973: 406) comenta: “[...] el curioso personaje de Pilatos que encarna, a no dudar, al Príncipe del Mal, el Demonio [que] es una mezcla de muchas divinidades paganas: dios del Fuego (*Taqsjoyut*), dios de las Cuevas [...] se asemeja también al viejo dios del Fuego del panteón azteca, Huehuetéotl”.

²⁴ El desarrollo de la danza es mucho más complejo, aquí sólo se informa lo concerniente al Pilato.



Figura 3. Pilato de la Danza de los Santiagueros, Papantla, 2012. Fotografía de Héctor Manuel Enríquez Andrade, archivo personal.

Otra interpretación mucho más sugerente la proporciona Trejo (s.a.), quien considera que: el Pilato personifica a la canícula, Santiago y su Caballo, a la nube y a los vientos blancos, y el Kayintsi a la planta de maíz. De modo que la danza representa la lucha

que sostiene el sol, la canícula, contra la lluvia para proteger al maíz y permitir que crezca.

La Danza de los Moros y Españoles²⁵ es una danza colonial que representa la lucha entre ellos. Se puede considerar una variante de la danza anterior, aunque presenta varias diferencias, principalmente en los trajes, los personajes que intervienen y el desarrollo de la danza.

En Papantla, se encuentra en peligro de desaparición y el conocimiento de ella es bastante escaso y fragmentario. Las personas entrevistadas manifiestan saber bailar los sones, pero dicen no conocer ni sus nombres ni lo que sucede en ellos, sólo saben que constaba de cerca de 24 sones y, cuando se bailaba completa, duraba toda la noche.

Los grupos están formados por dos músicos, un flautero y un tamborero, un Caporal moro y uno español, un “banderero” o “banderista” y entre 10 y 20 danzantes repartidos entre moros y españoles. También forma parte del grupo un Pilato.

El Pilato viste un pantalón viejo y arrugado y una camisa vieja. Usa una máscara de color natural, sin pintar, lleva un bastón o una espada de madera y un caballo de madera (un palo con cabeza de caballo). En la cabeza puede llevar un pañuelo o un penacho de danzante. A veces, se viste de blanco, con el traje tradicional. Algunos grupos utilizan dos Pilatos, uno moro y el otro de los españoles (figura 4).

Durante los combates. “el Pilato se mete y se pone a brincar, hace una especie de *show*, habla y grita. Los Pilatos conocen su papel y tienen que hacer reír a la gente” (HR nov 06 13).

De acuerdo a la creencia totonaca, este personaje también puede enfermar, pero no sólo a los participantes de la danza sino incluso al público, especialmente

²⁵ En Papantla se conoce con este nombre, en otros sitios se le llama Danza de los Moros y Cristianos.

a los niños, que son los más débiles de carácter. Por eso se recomienda que los niños no se metan con él ni que lo molesten. En esta danza el Pilato es un bufón que grita, “hace chistes, hace faramalla, hace el ridículo, espanta a la gente” (SM nov 20 11). “Habla con el público, con las muchachas y les pide su nombre, lleva una libreta donde apunta” (JM nov 11 13).



Figura 4. Pilato de la Danza de Moros y Españoles, Papantla, 2012. Fotografía de Héctor Manuel Enríquez Andrade, archivo personal.

Análisis y resultados

Como puede verse, la participación del Pilato en las diferentes danzas totonacas de Papantla es un hecho simbólico complejo que está constituido por una serie de dicotomías que se presentan entre el Pilato y los demás danzantes y entre los distintos modos de actuar de este personaje en las diferentes danzas. De esta manera, los comportamientos del Pilato están cargados de significación y sirven para producir un significado global que será desentrañado a partir del análisis de los rasgos significativos del personaje.²⁶ Ellos se pueden representar con 20 características que se muestran, la mayoría de tales, como oposiciones binarias en las siguientes tablas que resumen lo expuesto en los párrafos anteriores (figuras 5 y 6). La primera contiene los rasgos en oposición a los demás danzantes y la segunda, su participación particular en cada una de las danzas.

Rasgo	Pilato	Danzantes en general	Danzantes en particular
Viste de manera diferente	Sí	No	
Usa una máscara	Sí	No	Sí Caporal de Negritos
Grita	Sí	No	
Utiliza un caballo de madera como bastón	Sí	No	Caballero de los Santiagueros (lo lleva en la cintura)
Se le hace rito, se le da de comer	Sí	No	Caballo de los Santiagueros. Víbora negritos*
Se le pide permiso	Sí	No	
Come debajo de la mesa	Sí	No	

²⁶ Tal como asientan Jáuregui y Bonfiglioli (1996: 20), podemos considerar que “los indicadores de cualquier sistema de comunicación carecen de significación en sí mismo, ya que sólo la adquieren como miembros de un conjunto. Un signo o un símbolo únicamente son tales en tanto se distingan de otro signo o símbolo al cual se oponen. Cada código pone a funcionar pares de oposiciones que, por su contraste, vuelven significativos los aspectos sensoriales. De esta manera, cualquier aspecto del ritual dancístico debe considerarse como parte de un conjunto, cuyo efecto de significación proviene de su relación con otros y no de él en cuanto tal. Un término, en esta perspectiva, sería entonces un haz de elementos diferenciales analizables por medio de oposiciones distintivas dotadas de significación”.

Se conoce su identidad	No	Sí	
Distorsiona la danza	Sí	No	
Interacción con el público	Sí	No	
Provoca la enfermedad del danzante	Sí	No	
Cura la enfermedad	Sí	No	El caporal participa en la curación
Bufón	Sí (a veces)	No	
Entra y sale del espacio de la danza	Sí (a veces)	No	

* Éstos son instrumentos de los personajes respectivos; el Pilato, por su parte, es un personaje de las danzas.

Figura 5. Pilato en oposición a los demás danzantes.

Rasgo	Volador	Guagas	Negritos	Santiagueros	Moros
Uso de máscara	Roja		Negra	Roja	
Traje que usa	Tradicional totonaco		Mal vestido	Se visten como los demás	Mal vestido
Distorsiona la danza	No	No	Sí	1) No 2) Sí	
Interacciona con el público	No	No	Sí	1) Sí 2) No	Sí
Participa en la danza	No / Sólo en el corte		Sí	1) Sí 2) No	
Molesta al público	No	No	Sí	1) No 2) Sí	
Narra la danza	No	No	Sí		
Representa diferentes personajes	Kiwikgolo		¿Kiwikgolo? Por las hierbas Papá de los negros Tlajaná	Mal	
Funciones que desempeña	Ceremonia del corte del palo		Ayuda al caporal. Da las hierbas para curarlo.	1) Pelea con el caballero. Recibe sentencia del cielo 2) Bufón	Bufón
Número de Pilatos	2		1	2	1 o 2
Bufón	No	No	Sí	1) No 2) Sí	Sí
Entra y sale del espacio de la danza			Sí	Sí	Sí

* Recordar que en la Danza de los Santiagueros existen dos Pilatos.

Figura 6. Pilato en cada una de las danzas.

De las tablas anteriores se puede deducir que el Pilato tiene un estatus diferente a los demás danzantes, de hecho, tiene varias características que lo equiparan a una deidad; por ejemplo: se le pide permiso, se le hace ofrenda (se le da de comer), provoca y cura

la enfermedad. Además, es el único personaje que se relaciona con el público y entra y sale del espacio de la danza y tiene un comportamiento que va de lo sagrado a lo profano. También puede verse que es un personaje polisémico que participa de una serie de dualidades:

- Forma parte del ritual de la danza, pero es el único que interactúa con el público.
- Ayuda al danzante a realizar su oficio, pero distorsiona su mente.²⁷
- Representa a veces a un dios, otras, a un bufón.²⁸
- Impide el funcionamiento de la danza, pero es el guardián de las tradiciones.
- A veces personifica al Kiwikgolo, otras a Tlajaná.
- Provoca la enfermedad y la cura.

Algunas de estas características son compartidas por una serie de seres mitológicos, principalmente de Norteamérica, que han recibido el nombre de *tricksters*,²⁹ denominación que después se aplicó

²⁷ Es importante señalar que el Pilato es el único que tiene autoridad para faltar el respeto al ritual. Ni los demás danzantes ni el público tienen derecho a hacerlo so pena de ser víctimas de la enfermedad de los danzantes. De igual manera, debe cumplir estrictamente una serie de reglas, pues, de no hacerlo, también puede enfermar.

²⁸ Aunque en Papantla el Pilato es un bufón, no es un trasgresor absoluto como los *pascolas* descritos por Sánchez (2011). Su humor tampoco es el “humor sexual caracterizado por el falicismo y las obscenidades” que “son un común denominador en los ‘payasos sagrados’ del suroeste de Estados Unidos [...] (y de) los *chapyekas* yaquis, los *chapakobam* mayos, los fariseos rarámuris, los *koyemshis* zuñis y los judíos coras. (Herrera, 1996: 139-140)

²⁹ El término se introdujo en un principio en conexión con el estudio la mitología de los indígenas de Norteamérica. El *trickster* es un bufón egoísta, “selfish-buffoon”, porque la mayor parte de su comportamiento se orienta hacia la satisfacción de su gran apetito y su deseo sexual. Y es bufón por que los elaborados engaños que utiliza para satisfacer estos deseos a menudo son contraproducentes y dejan al personaje como un gran tonto (Carroll, 1984: 106).

a los ritos, entendido éstos como mitos actuados (Galicia, 2012: 347-348), en una nueva categoría conocida como el bufón sagrado. Para Sánchez (2011: 150-151), el término *trickster* “es utilizado por la antropología para tratar de definir lo indefinible; estos héroes culturales que se pierden en categorías clasificatorias. El *trickster* se mueve en la frontera entre lo amorfo y la forma, siendo él mismo un fundamento ambiguo y polivalente que se presenta como una anomalía dentro del esquema de las oposiciones binarias”.

En general, estos personajes se presentan con la característica de ser un bufón, pero al mismo tiempo un héroe cultural, lo que los coloca en la situación de personajes liminales, es decir, personajes que están en un proceso de transformación entre dos estados y que no tiene las características de uno ni de otro. Esto haría del Pilato un personaje liminal, con una particularidad: posee los dos rasgos, no carece de ellos. Un personaje liminal, por ejemplo, no es adulto ni niño, el Pilato es hombre y es dios, es benéfico y no lo es.³⁰

En realidad, se trata de un personaje que sufre una serie de transformaciones y transita por una serie de estados: de ser un dios lejano a los hombres y tener todo el conocimiento necesario para elegir el palo del volador, el altar donde se realizará el ritual correspondiente, pasa a convertirse en un bufón demasiado cercano a los hombres y que interactúa con ellos. Para tratar de explicar esta situación propongo que entre los totonacos existen tres espacios: el divino, donde se encuentran los dioses; el profano, donde se encuentran los hombres, y el espacio del rito que une a los dos anteriores y donde se desarrolla la danza. Así los dioses no interactúan directamente con los hombres sino lo hacen a través del ritual.

³⁰ “El *pajcola* puede ser pensado como un personaje que por medio de sus discursos y veneraciones a los santos se encuentra de alguna manera condicionado por la tradición, es el vocero de los *yoremes*; no obstante, es a partir de su papel como *payaso sagrado o bufón ritual* que trasciende esa normatividad, la trastoca con sus actos burlescos, satíricos”. El *pajcola* es, pues, “el sinvergüenza”, considerando también como “el que lleva la tradición pa’ adelante. Descompone el orden para al final de la fiesta reponerlo”. (Sánchez, 2011: 153)

De esta manera, los danzantes, transformados, al momento de la danza, ejecutan un ritual de comunicación entre los dioses y los hombres, pero en tanto que danzantes sólo se encuentran en el espacio del ritual, su función es transmitir la energía de los dioses a los hombres. De esta manera, hombres, dioses y sacerdotes interactúan, pero cada uno de ellos permanece en su sitio, no así el Pilato, que tiene la capacidad de desplazarse entre estos espacios.

El espacio de los dioses y el de los hombres deben mantenerse separados para el buen funcionamiento del cosmos; sin embargo, en ciertas ocasiones se necesita una comunicación entre ellos, la cual sólo puede lograrse por medio del ritual que busca establecer el equilibrio entre los diferentes entes que pueblan el mundo totonaco. Así, humanos y no humanos comparten el espacio, pero deben establecer ciertas reglas en sus formas de relacionarse. Del buen funcionamiento de estas reglas depende el buen funcionamiento de la vida del hombre.

De tal manera que la comunicación entre los hombres y las deidades debe estar reglamentada tanto en el sentido de cómo se hace el ritual como en lo relativo a quién lo realiza. De hecho, el orden del rito depende de que cada uno de los involucrados se mantenga en su espacio. Si el danzante se sale del suyo y se va al de los hombres, se enferma, y si uno de los dioses se ofende y se mete al espacio de los danzantes, los enferma. El Pilato, entonces, sirve para mantener separados estos espacios y establecer la comunicación entre ellos. Es importante recordar que el Pilato es el único danzante que se relaciona con el público, a diferencia de los demás danzantes que durante la danza no interactúan con él. Es decir, el Pilato pasa del espacio del ritual al espacio mundano y por eso interactúa con el público y representa a un bufón, también participa directamente en la danza como un sacerdote en el espacio del ritual y al mismo tiempo puede localizarse en el espacio sagrado pues representa a deidades totonacas específicas como el *Kiwíkgolo*. Por eso el Pilato es el personaje más expuesto a sufrir la enfermedad, porque es el que está más en contacto con los dioses; por eso

también debe ser el más estricto respecto del cumplimiento de las restricciones respectivas.³¹

El Pilato también tiene una serie de atributos específicos que lo identifican como una deidad: hay que consentirlo, se le ofrenda, se le pide permiso, puede provocar y curar la enfermedad, se enoja, toma el espíritu. De acuerdo con la jerarquía de los dioses totonacas determinada en Enríquez (2013), el Pilato tendría características de un dios secundario, de un dueño propiamente dicho y de un dueño menor. Sería un dueño por su relación cercana con los hombres, además se le puede ver, se le ofrenda y se le pide permiso. Sin embargo, posee algunas características de un dios secundario porque se enoja, produce susto y toma el espíritu. también, tiene características de un dueño menor, por su interacción cercana con los hombres y el gran número de leyendas que existen en torno al personaje.

Esa aparente contradicción se explica por el hecho de que el Pilato, así como transita entre los tres espacios mencionados, también transita entre estos niveles jerárquicos, es dueño, es dios secundario y es dueño menor. De aquí la importancia de la máscara en tanto que sirve para ocultar la identidad del danzante. Si el Pilato la revelara, quedaría inmediatamente anclado al mundo de los hombres, con un rostro conocido, un nombre y un apellido. El hecho de no revelar su identidad es fundamental para la transformación mágico-religiosa que sufre el personaje. Esconder su identidad es tan importante que el danzante que lo representa incluso come debajo de la mesa.

³¹ Por su parte, el *pascola* “personifica una entidad polisémica vinculada a los tres planos cosmológicos: a) el mundo subterráneo, representado principalmente por la cueva; b) el plano terrenal, la mediación entre el mundo de abajo y el de arriba, caracterizado por la creación cultural y la vida cotidiana; y c) el polo celeste, simbolizado por los fiesteros; también es el hogar de las divinidades. Con sus burlas, transgresiones y el culto a los santos, las danzas aluden a estos tres planos del universo. Es a partir de estas propiedades múltiples como se puede entender la transformación del *paycola*, o su capacidad transformadora; de ahí que escape a lo definible y, en este sentido, no se le puede comprender únicamente conforme la condición de bufón o payaso ritual, pues es un atributo demasiado limitado, si bien la broma es parte esencial de las danzas” (Sánchez, 2011: 175).

De esa manera y con todas las reservas del caso, el Pilato también podría representar al *axis mundi*, debido a su condición de tránsito vertical entre el cielo y la tierra, esta interpretación explicaría por qué el Pilato no aparece en las danzas prehispánicas, su participación sería innecesaria, porque el papel de *axis mundi* lo desempeña el palo del volador (Ellison, 2007: 92; Galicia, 2012: 358-359), pero en las danzas coloniales no existe éste y el Pilato toma su lugar.

Conclusiones

En suma, el Pilato se nos presenta como el guardián de la tradición, pero no sólo eso, además se presenta como un personaje polisémico que participa en una serie de dualidades y sufre una serie de transformaciones que lo hacen ser al mismo tiempo una deidad lejana a los hombres con el conocimiento necesario para elegir el palo del volador y un bufón que interactúa de manera estrecha con el público. Además, el Pilato sirve para mantener separados, durante el ritual, el espacio de los hombres y el de las deidades, pero ayuda a establecer la comunicación entre ambos. También puede concebirse como un dios secundario, un dueño propiamente dicho y un dueño menor.

Por último, si se acepta que las danzas son rituales que buscan establecer el equilibrio entre los distintos entes, fuerzas o seres que pueblan el mundo totonaco para lograr una circulación benéfica de esencias (Ellison, 2013: 119; López Austin, 2006: 73; Galicia, 2012: 344) y lograr las condiciones de ocisión entre las fuerzas celestes, secas, calientes y las fuerzas tectónicas, húmedas, frías. El Pilato aparece entonces, como un mediador no sólo entre lo sagrado y lo profano sino también entre estas fuerzas complementarias con la finalidad de lograr entre ellas un equilibrio vital que redundará en la salud y en las buenas cosechas.

Bibliografía

ALBERO, Mariano (2003), “Pascolas y chapayecas: problematización de la figura del bufón ritual (*ritual clown*)”

- en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui”, tesis de licenciatura, UAM-I, México.
- CARROLL, Michael P (1984), “The trickster as selfish-buffoon and culture hero”, *Ethos*, vol. 12, núm. 2, pp. 105-131.
- CHENAUT, Victoria (2010), “Los totonacas en Veracruz: población, familia y sociedad”, en *Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural de Veracruz*. México, Gobierno del Estado de Veracruz/Universidad Veracruzana.
- CRODA LEÓN, Rubén (2005), *Entre los hombres y las deidades. Las danzas del Totonacapan*, México, Conaculta.
- ELLISON, Nicolas (2007), “Symbolisme sylvestre et rapports d’altérité dans une danse rituelle totonaque” en *Annales de la Fondation Fyssen*, num. 22, pp. 83-97.
- _____ (2013), *Semé sans compter: Appréhension de l’environnement et statut de l’économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)*, París, Éditions de la Maison des sciences de l’homme. Consultado el 3/ may/2020.
- ENRÍQUEZ ANDRADE, Héctor Manuel (2013), *Jerarquía de los dioses totonacas*, México, INAH.
- _____ (en prensa) *Las danzas totonacas de origen prehispánico en Papantla*, México, INAH.
- GALICIA LÓPEZ, Isabel (2012), “El relato simbólico de la danza de los tejoneros”, en Fabelo Corzo, José Ramón; Isasmendi Galicia, Berenize (coords.). *La estética y el arte más allá de la academia*, Puebla, BUAP, pp. 335-364, recuperado de: <http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/fuente/resources/PDFContent/391/vol3art20.pdf> (consultada el 20 de febrero de 2021).
- HERRERA BARRERA, Eduardo (1996), “Más subvierte el diablo por viejo: transgresión simbólica entre los yaquis de Arizona”, *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 5-16, pp. 133-145.
- ICHON, Alain (1973), *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI / SEP.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (s.f. c.), *Lenguas indígenas en México y hablantes (de 3 años y más) al 2015*, recuperado de: <http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm> (consultada el 23 de agosto de 2014).
- JÁUREGUI, Jesús (2013), “Una comparación estructural del ritual del Volador”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, num. 95, pp. 18-51.
- _____, y Carlo BONFIGLIOLI (1996), “Introducción: el complejo dancístico-teatral de la Conquista” en *Las danzas de Conquista I. México contemporáneo*, México, FCE, pp. 7-28.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2006), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, IIA-UNAM.
- SÁNCHEZ PICHARDO, Pablo César (2011), *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región Yoreme*, México, El Colegio de Michoacán.
- STRESSER-PEAN, Guy (2011), *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México desde la sierra de Puebla*, México, FCE / Conaculta / CEMCA.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo (s. a.), “El Pilato: rostro de la canícula”, recuperado de: <<http://www.mna.inah.gob.mx/coleccion/piezas-del-mes/anteriores/el-pilato-rostro-de-la-canicula.html>> (consultada el 15 de enero de 2016).
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Emilia (1995), *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- VILLANI, Luisa, (2018), “Con la Danza de los Voladores en el Tajín vuela el viento ‘huracánico’”, *Anales de Antropología*, vol. 52, núm. 2, pp. 111-121.
- ZÚÑIGA BRAVO, Federico (2016), “Culturas musicales e industrias culturales en el desarrollo turístico del Totonacapan veracruzano”, en Georgina FLORES MERCADO y Fernando NAVA (comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, México, UNAM-IIS, pp. 243-272.

Samuel Villela F.*

Resumen: En el cerro Cauná, del poblado de Ocoapa, municipio de Copanatoyac, Guerrero, se encuentra el abrigo rocoso de Cahuaziziqui (cueva del juego), sitio con pinturas rupestres de estilo olmeca. Pude descubrir ese sitio gracias a la información proporcionada por el profesor Eliseo Campos, así como con la guía de Rosalino Leyva y el profesor Fidel Ángel Calixto (†) tras una afortunada serendipia. Después de azarosos incidentes, pude acceder al lugar donde se encuentra, como figura principal, una representación del Dios joven del maíz y dos centenares de motivos geométricos y esquemáticos con alegorías de plantas germinando y el planeta Venus, sobre todo.

Palabras clave: descubrimiento, testimonio rupestre, olmeca, Guerrero.

Abstract: On the Cauná mountain, in the town of Ocoapa, municipality of Copanatoyac, Guerrero, is the rocky shelter of Cahuaziziqui (Cave of the game), site with cave painting of Olmec style. I was able to discover this site thanks to the information provided by Professor Eliseo Campos and the guide of Rosalino Leyva and Professor Fidel Ángel Calixto (†) after a fortunate serendipity. After random incidents, I was able to access the place where there is, as the main figure, a representation of the young God of corn and two hundred geometric and schematic motifs with allegories of germinating plants and the planet Venus, above all.

Keywords: discovery, rock testimony, Olmec, Guerrero.

Cómo descubrí Cahuaziziqui

How I Discovered Cahuaziziqui

A la memoria de Luis Strempler, por sus afectuosos estímulos a mi formación y a quien le hubiese gustado saber de mis hallazgos

A los profesores Eliseo Campos, Rosalino Leyva y Fidel Ángel Calixto (†) quienes, con su orientación y guía, hicieron factible el descubrimiento

En enero de 1975 acudí a una ranchería del municipio de San Juan Ixcaquixtla, Puebla, para participar de la fiesta patronal de un pequeño poblado. Fui invitado por una pareja de profesores que para entonces eran mis colegas en el Programa de Museos Locales y Escolares del INAH. Después del festejo y enterándose los lugareños de que era antropólogo, me comunicaron que en las proximidades, en un cerro, había unas pinturas rupestres. Me trasladé al sitio, no sin antes percatarme de la habilidad de los campesinos para remontar montañas y cañadas, mientras que un capitalino como yo pasaba apuros para mantenerle el paso a mi guía. Finalmente, a la mitad del cerro, llegamos a una pared rocosa de medianas dimensiones, donde se encontraba un pequeño grupo de pinturas, en color blanco. Un poco más adelante, siguiendo el vericuetto de un risco escarpado, se encontraba un grupo mayor de imágenes, en color rojo. Me limité a tomar fotografías pues para aquel entonces no tenía la capacidad técnica para realizar un registro formal. Fue ése mi primer acercamiento al testimonio rupestre prehispánico.

Una década después iniciaba mi trabajo etnográfico en la región interétnica conocida como Montaña de Guerrero, en una investigación sobre rituales agrícolas. Indicativamente, en los sitios a donde me desplazé para hacer el correspondiente registro, encontraba vestigios prehispánicos. Me di cuenta de la continuidad en los lugares de culto, con una ocupación milenaria. Como se dice coloquialmente, “a tiro por viaje” identificaba plataformas, montículos, terrazas y, ocasionalmente, petrograbados. En una región donde para entonces el trabajo arqueológico era escaso y aleatorio, me di cuenta del importante legado que se albergaba en las elevadas montañas de la región también denominada como Mixteca nahua tlapaneca.

Postulado: 21.09.2020
Aprobado: 02.11.2020

¹ Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. Correo electrónico: <villela_s@hotmail.com>.

Como parte de esa investigación etnográfica, el 2 de mayo de 1986 me dispuse a emprender la subida al cerro Cruzco, de la cabecera municipal de Zitlala, para hacer el registro de la petición de lluvias. Tiempo atrás había estado en la localidad nahua de Petlacala, del municipio de Tlapa, compartiendo un sondeo de campo con estudiantes polacos de arqueología, bajo la supervisión de Stanislaw Iwaniszewski. De ahí, dos de las estudiantes se habían trasladado a Chilapa para practicar un estudio sobre la elaboración de rebozos, en proceso de extinción. Y decidieron participar también de la subida al cerro.

A sabiendas de que el ascenso sería fatigoso pues el Cruzco tiene una elevación alta, cargué mi maletín con lo indispensable: una cámara Pentax MESuper y un cuaderno de notas, además de ceñirme al cinto mi cantimplora con agua. Los días primaverales, en aquellos días, eran frescos al amanecer y templados en el resto del día. Así que no necesitaba más que una chamarra ligera y un sombrero de palma, de los baratos pero cubridores que se vendían en Chilapa.

Salí de esta ciudad no tan temprano, como a las 7 de la mañana, tardando unos cuarenta y cinco minutos en llegar a Zitlala, pues en aquel entonces sólo se contaba con un camino de terracería para acceder al poblado. Afortunadamente, la temporada de lluvias aún no se iniciaba, con lo que el camino hubiera estado fangoso, sobre todo en las partes que tenían concavidades. Hubiese sido oportuno salir más temprano, para acompañar a las cruces de los tres barrios en su ascenso a esa montaña sagrada, mas a éstas las subían en la madrugada y no tuve los recursos ni el interés para hacerlo de esa manera; me interesaba hacer el registro de lo sustancial: la presentación de ofrendas, los rezos en náhuatl y el fervor de los zitlaltecos para solicitar el precioso don del agua y poder tener una buena cosecha.

Al llegar a las afueras del pueblo, ahí donde una apacible cañada separa al caserío de las faldas del cerro, supe por otras gentes que emprendían el ascenso que las cruces ya hacía rato que habían sido subidas. Apresuré el paso y retomé el camino.

Antes de llegar a la mitad del Cruzco me alcanzó el par de chicas polacas. Venía con ellas un amigo de

Stanislaw, el esloveno Ivan Šprajc, a quien yo había conocido también gracias al antecedente de un viaje de estudios a Yugoslavia, en 1978.

Tras alcanzarme, el par de chicas me rebasó, lo cual hirió mi orgullo varonil, por lo cual reinicié la subida con mayor ímpetu. Mas las dos chicas, agradadas y de buena condición física, me dejaron atrás con mucha distancia, por lo cual me resigné a mantener mi propio paso.

Más adelante, en la ruta de ascenso, en un pequeño plan donde tomaba un resuello, me alcanzó un joven que llevaba cargando sobre sus hombros a su hija; él, tan fresco como una lechuga. Después supe que era un profesor que daba clases en una escuela elemental del pueblo. Se acercó amistosamente e inició una conversación: —¿De dónde viene? —De México, contesté. —¿Y a qué viene? —Pues a ver la ofrenda, el *huentli* (que es la forma coloquial con que la gente se refiere al acto de ofrendar) —¿Qué es Ud.? —Soy antropólogo, respondí. —¡Ah! Entonces le ha de interesar ir a mi pueblo, en Copanatoyac. Ahí hay, en una piedra, la huella de un gigante (después supe que nunca la había visto) Y unas pinturas muy bonitas. Y, como se dice coloquialmente, me puse las antenas y me dije: —Sí, ahí debe haber algo interesante.

Nuevamente fui rebasado, ahora por el profesor, quien seguía el camino cargando a su hija sobre los hombros, tan ligero en su andar, mientras yo empezaba a resentir la fatiga. Fue así que lo perdí de vista, esperando encontrarlo en la cima, en torno al altar donde se llevaba a cabo el rito petitorio.

Al llegar, me encontré con un centenar de personas que desarrollaban las diversas acciones ceremoniales; rezos en náhuatl y español, presentación de ofrendas y preparación de alimentos para una comida comunal. Pero ya no localicé al profesor. Por más que busqué y escudriñé entre el gentío, no pude ubicarlo. Pensé: —¡Ya no se va a poder hacer el registro de un testimonio rupestre inédito!

Un par de semanas después, un domingo —para ser preciso— me encontraba ayudando a mi suegra en su tienda de ropa en Chilapa, a la cual acudían quince-nalmente los profesores de la región a cambiar los che-

ques que recibían como pago. Y cuál fue mi sorpresa al ver entrar al profesor Eliseo Campos —que así se llamaba el docente que conocí en el Cruzco—. Retomé la plática y le pregunté cómo podría realizar una visita al sitio. Me comentó que él no podría acompañarme pues estaba radicado en Zitala, mas me dio los datos de su padre, don Aurelio Campos, residente en Copanatoyac.

A los pocos días me encontraba en la tienda de don Aurelio. Me presenté con él, le dije la razón de mi presencia, a lo cual me dijo que no conocía el sitio, pero me presentaría con quien podría llevarme. En tanto, llegó un cliente a comprar un sombrero. Para darle cambio, don Aurelio entró a la trastienda. En lo que regresaba, el marchante me preguntó: —Oiga, ¿compraría usted algo? —A lo que pregunté: —¿Qué algo? Y él respondió: —Una cosa que le llaman goma. Apenas pude ocultar mi asombro y le respondí: —No, gracias. Me di cuenta, entonces, que estaba yo en un territorio riesgoso, de circulación de mercancía prohibida. Al salir don Aurelio, el comprador salió y él me dijo que el secretario del ayuntamiento, el profesor Rosalino Leyva, podría darme indicaciones para llegar al lugar.

Me dirigí al local de Ayuntamiento, preguntando por el secretario. Se me informó que había salido a Tlapa, para unos trámites. Y me canalizaron con el presidente municipal. Al conversar con éste, me invitó a conocer algunas piezas que se resguardaban en la presidencia. Y así fue que pude registrar una maqueta del sitio de Texmelincan, el único registro de dicha pieza del que tengo conocimiento (figura 1).

El presidente dijo desconocer la ubicación del sitio, pero me comisionó a un par de policías para que me llevaran a un abrigo rocoso que podía verse desde el centro del pueblo, en una ladera de una de las cumbres que rodeaban al poblado. Hacia allá nos dirigimos. En el trayecto, al pasar por un plan, uno de los policías me comentó que en ese lugar se llegaba a oír una trompeta para llamar a batalla pues en ese espacio había combatido Emiliano Zapata. Fue ésta una de las primeras referencias que he oído sobre el escuchar música o un instrumento musical en sitios con una fuerte carga simbólica de luchas o sitios sagrados. Y

entonces pensé que el recorrido, además de poder llevarme al lugar buscado, me estaba proporcionando información interesante sobre la etnografía del entorno.



Figura 1. Maqueta del sitio de Texmelincan, donde puede apreciarse el grabado de tres juegos de pelota. Palacio Municipal de Copanatoyac, Guerrero, 1986.

Después de casi una hora de camino, llegamos a un abrigo rocoso de medianas dimensiones. Estuve escudriñando en su interior, más no vi nada parecido a una pintura rupestre. Los policías me comentaron que era el único lugar que conocían de ese tipo y que ellos habían cumplido con llevarme ahí, siguiendo instrucciones del presidente municipal. Nuevamente, tuve la sensación de que un posible hallazgo se malograba y regresé a la ciudad de Chilapa.

Unos quince días después volví para intentar una vez más hacer el registro correspondiente. Ya en Copanatoyac, me encontré con la noticia de que el profesor Rosalino nuevamente había salido a Tlapa, por lo que me desencanté y vi perdido el caso. Hice un recorrido por el pueblo para conocerlo y estuve platicando con algunas gentes, para hacer tiempo y ver si regresaba el profesor. Al caer la tarde, se soltó una fuerte tormenta, Y ya al anochecer, disponiéndome al traslado para pernoctar en Tlapa, me encontré con que el lecho del río estaba muy crecido, lo cual impedía el paso; me bajé del vehículo oficial en que me transportaba para hacer un reconocimiento del obstáculo cuando vi que, desde el otro lado del río y a través de un puente colgante rústico que permitía el paso cuando se presentaba ese tipo de incidentes,

venía un grupo de gente regresando de esa ciudad; me señalaron que entre ellos venía el profesor Rosalino. Lo detuve y me presenté con él, indicándole el motivo de mi presencia en el lugar. Me comentó que sí, que él sabía de la ubicación del sitio y que a la mañana siguiente me daría las instrucciones precisas. Ante la imposibilidad de traspasar el lecho crecido de río, opté por regresar a casa de don Aurelio y solicitarle hospedaje por esa noche. Amablemente, me lo concedió: sacó un petate, el cual extendió sobre el piso de su tienda y ahí pasé la noche.

Al amanecer, un poco molido por dormir en un petate, me trasladé a casa del profesor Rosalino, quien me dio las instrucciones necesarias. Empecé el camino, para tratar de llegar a buena hora.

Tomé el camino de terracería para Xalpatláhuac y seguí la desviación hacia Ocoapa. Unos diez kilómetros después de haber desviado el curso, llegué al pequeño caserío de Santa Cruz. Advertí que a poca distancia de la brecha había una pequeña escuela. Hacía ahí me dirigí, para solicitar un guía que me llevara hasta el lugar. Me acerqué a la puerta y vi un pequeño salón, con una veintena de alumnos y al frente un profesor de corta estatura y vestido con un conjunto de color amarillo canario. Se llamaba Fidel Ángel Calixto y era de habla mixteca.

Le pregunté sobre el sitio, el cual sí conocía. Le solicité acompañarme o comisionar a alguno de sus alumnos para que me guiasen. Ante lo cual preguntó a todos ellos si alguien se ofrecía como guía y nadie contestó. Después de algunos segundos de espera y ante la negativa de los pupilos, me dijo: —Está bien, Yo lo acompaño. Llamó a uno de sus alumnos y le comisionó para que mantuviera el orden mientras él regresaba. —Ha de estar cerca el sitio para que pueda dejar solos a sus educandos por un rato, pensé.

Recorrimos unos cinco kilómetros, que se me hicieron muy largos, ante mi ansiedad por llegar al anhelado encuentro. Después de algunos recovecos,

llegamos a un valle un tanto extenso y a la izquierda, al fondo, advertí un cerro donde había una gran oquedad. ¡Ahí es!, dije, a lo cual asintió el profesor.

Me estacioné al pie del cerro Cauaná, a la altura de la llamativa formación rocosa. Tomé mi cámara, mi cuaderno y empecé el ascenso con el profesor. Después de escalar uno cincuenta metros llegamos ante un abrigo rocoso de medianas dimensiones (quince metros de altura y cincuenta y siete metros de largo más veinticuatro metros de profundidad); la cueva del Juego (Cahuaziziqui) se me mostraba imponente y majestuosa (figura 2).



Figura 2. Abrigo rocoso de Cahuaziziqui, actualmente protegido con malla ciclónica. Con una flecha puede apreciarse la figura principal Ocoapa, municipio de Copanatoyac, Guerrero, 2008.

Al fondo, hacia la derecha, en una pared de color rojizo, pude advertir la pintura principal, una figura humana, de perfil, que es además la de mayor tamaño (1.15 m) —¡Es olmeca!, exclamé. Aunque sin una preparación especializada en el horizonte Preclásico, advertí inmediatamente la matriz cultural de su factura. Me acerqué al pie de una pared repleta de motivos pictográficos donde se encontraba la figura —en color blanco, con algunos trazos en amarillo— y empecé a escudriñarla con detenimiento. Advertí los ojos aceitunados, las cejas flamígeras, la boca atigrada, una voluta de habla que salía de ella (posiblemente, la primera representación que tenemos

de ese motivo en Mesoamérica), un tocado donde se percibía un par de cruces de San Andrés y un par de brazos (uno doblado sobre el pecho y otro extendido, empuñando algo que derramaba unas líneas en color blanco) (figura 3). No cabía en mí de contento por el hallazgo; y recordé las pinturas de Juxtlahuaca y de Oxtotitlán, ambas ubicadas en la llamada Montaña baja (en el municipio de Mochitlán, la primera; en el de Chilapa, la segunda). Era evidente cierto parecido; el rostro y cuerpo de perfil y los característicos rasgos olmecas en el rostro.



Figura 3. Figura principal en Cahuaziziqui. 2008.

Pasé a inspeccionar el resto del mural, que tiene unos 30 m² de superficie pintada (figuras 4 y 5). Ahí pude apreciar unos dos centenares de motivos de

diversos tamaños, la mayoría en color rojo, aunque los había también en blanco, amarillo, verde y negro. Además de la pintura principal, sobresalía otra figura humana, de menor tamaño, también en color blanco; un personaje de perfil llevando su mano derecha hacia la cabeza, donde tenía un objeto en forma de L invertida. Y muchas más pictografías, más pequeñas pero muy diversas, mostrando plantas en germinación o motivos abstractos y geométricos. También grupos de hombres y varios soles, más unas cruces dobles que después supe representan a Venus (figura 6).

En su momento, pensé que en la pintura central se representaba a un gran personaje o dignatario, pero al paso de los años el arqueólogo Miguel Pérez Negrte me ha compartido su interpretación de que se trata de una representación de una deidad del maíz (plantas en germinación, Venus, una deidad del maíz en Juxtlahuaca —según Martha Cabrera— y la correlación iconográfica con semejantes representaciones en los monolitos de Teopantecuanitlan permiten afirmarlo).

Satisfecho con el hallazgo (figura 7), sabiendo que me convertía en el único investigador mexicano que ha reportado un testimonio rupestre de factura olmeca (los dos anteriores fueron extranjeros, el italiano Carlo Gay, en Juxtlahuaca; y el estadounidense David Grove, en Oxtotitlan) me dispuse a retirarme, no sin antes pensar que me había tocado vivir una interesante serendipia, un hallazgo que había sido posible a pesar de varios incidentes pero factible gracias a un contexto de conocimiento previo que me permitió ubicarme en una búsqueda intencionada.

Regresaría después al sitio en varias ocasiones para terminar un registro formal, en la perspectiva de la publicación del artículo correspondiente: “Nuevo testimonio rupestre olmeca en el oriente de Guerrero”, *Arqueología*, núm. 2, 1989, pp. 37-48.



Figura 4. Sector principal de pictografías en Cahuaziziqui. 1986



Figura 5. Croquis del panel central en Cahuaziziqui. Elaboró: Sámuel Villela F.



Figura 6. Aspecto parcial del panel central en Cahuaziziqui, donde se aprecian plantas en germinación, figuras humanas y cruces sencillas y dobles, representando a Venus. 1986.

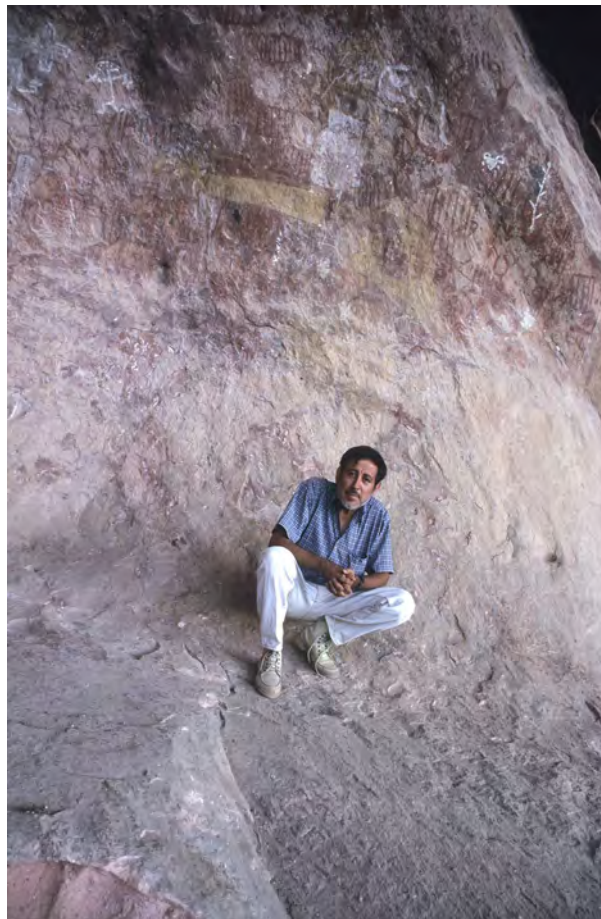


Figura 7. El autor, junto a la pintura principal en Cahuaziziqui. 2008.

La culpa es de los tlaxcaltecas

The Fault is on the Tlaxcaltecas

*Guillermo Serrano**

Postulado: 31.07.2020 / Aprobado: 20.10.2020

La culpa es de los tlaxcaltecas es un título irónico y provocador de un proyecto de fotografía contemporánea que se posiciona en el debate actual que cuestiona la narrativa de la conquista y reivindica a los pueblos originarios —entre ellos el tlaxcalteca— y se inserta en la tradición de representación tlaxcalteca que tiene su origen en el siglo XVI.

La conquista y los tlaxcaltecas

El papel del pueblo tlaxcalteca en la conquista del territorio que ahora conocemos como México fue fundamental para los españoles en el siglo XVI. Tlaxcala era un pueblo guerrero que mantenía la independencia de su territorio pese a los embates y al embargo al que lo tenía sometido el imperio mexica. Por ello es que los tlaxcaltecas, luego de múltiples encuentros bélicos con el ejército comandado por Hernán Cortés y por acuerdo del consejo de gobernantes, conocido como senado de Tlaxcala, decidió establecer una alianza militar con los europeos para combatir a sus enemigos mexicas.

Así, en 1519 la alianza se formalizó con el bautizo cristiano de los principales señores tlaxcaltecas y el matrimonio de españoles con mujeres indígenas, “las doncellas de mayor linaje” (Martínez B., 1998). Para agosto de 1521, la coalición indígena-europea consiguió su propósito al conquistar México-Tenochtitlan. Hazaña que ubicó a los tlaxcaltecas como protagonistas de la historia.

A mediados del siglo XX Charles Gibson expuso: “No es muy difícil explicar la fama de Tlaxcala. Sin duda es consecuencia del papel que desempeñó en la conquista de México; los tlaxcaltecas ayudaron a los españoles, participaron en la matanza de Cholula, socorrieron a los sobrevivientes españoles después

* Guillermo Serrano (Tlaxcala, 1980) es fotógrafo, archivero y curador independiente. Fundador de LAFO. Ha expuesto en Estados Unidos, Perú, Argentina, España, Hungría y México; ha obtenido menciones honoríficas en la Bienal Nacional de Monterrey Artemergente y en el Primer Premio Latinoamericano de Fotografía (Argentina); desarrolla proyectos curatoriales de fotografía y arte contemporáneo; coordina el rescate del archivo del periódico *Prensa* de Tlaxcala; escribe sobre fotografía e imagen contemporánea; actualmente cursa la Maestría en Producción Artística de la UAEM. Es miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte.

de la Noche Triste, lucharon en Tenochtitlán y acompañaron a los conquistadores en otras empresas” (Gibson, 1953).

Sin embargo, la historia de la conquista no concluye con la caída mexicana, por el contrario, en ese punto comienza la travesía del pueblo tlaxcalteca que, junto con los españoles, conquistaron decenas de otros pueblos mesoamericanos, cuyo testimonio está asentado en el *Lienzo de Tlaxcala*.

La fama tlaxcalteca

Es en 1953, cuando Charles Gibson aseguró que “no es muy difícil” explicar la “fama” de los tlaxcaltecas entre los historiadores, debido a su constante mención como protagonistas de la conquista por aliarse a los españoles. También se podría haber aplicado al señalamiento generalizado en contra de los tlaxcaltecas como culpables de la conquista.

Fuera de los límites de la construcción del discurso histórico pero como un reflejo del pensamiento colectivo mexicano del siglo XX, Elena Garro escribió el cuento *La culpa es de los tlaxcaltecas*, en donde la protagonista de la historia padece las consecuencias de la participación de los tlaxcaltecas en la caída de México-Tenochtitlán y en donde, también, enuncia que los culpables de la conquista española son los tlaxcaltecas.

En este sentido, la fama de los tlaxcaltecas se divide entre las interpretaciones de los historiadores y entre la culpabilidad que les atribuyen los mexicanos que, a 500 años de distancia, cargan con la derrota mexicana a sus espaldas.

Indígenas conquistadores

En los estudios históricos contemporáneos, ahora en el siglo XXI, se cuestiona la historia de México que nos han contado. Se pone énfasis en el hecho de que los conquistadores del territorio mexicano que ahora conocemos no fueron, únicamente, los españoles sino que sin la participación de distintos y nutridos ejércitos indígenas, como el tlaxcalteca, esta proeza no se habría logrado.

Al cuestionar la construcción de la historia, se ha vuelto a revisar el primer testimonio del rol de los indígenas en la conquista, que es el *Lienzo de Tlaxcala*. Al respecto, el historiador Federico Navarrete considera lo siguiente:

La tlaxcalteca es también la versión más completa de la conquista: ninguna historia escrita por los españoles menciona tantas campañas diferentes ni el sometimiento de tantas regiones de la Nueva España. Esto por el simple hecho de que ningún capitán español ni ninguna expedición conquistadora singular participó en todas ellas, ni Hernán Cortés, ni Pedro de Alvarado. Sólo los tlaxcaltecas estuvieron presentes en cada una, por eso solo ellos las pueden mencionar con tanto detalle. De hecho, hasta la actualidad ninguna historia académica de la conquista ha logrado ser tan exhaustiva como el *Lienzo de Tlaxcala* (Navarrete, 2020).

El historiador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM argumenta que la conciencia histórica de los indígenas en la Nueva España “fue en buena medida la que construyeron los tlaxcaltecas, es decir, la visión de los indígenas conquistadores que se consideraban cristianos y vencedores, nunca vencidos ni derrotados”.

Es interesante cómo es que los tlaxcaltecas, mientras para Charles Gibson, son simples acompañantes; para Miguel León Portilla fueron vencidos, y ahora, para Federico Navarrete, son conquistadores.

“Queda por contar la historia de cómo, a partir del siglo XIX, la memoria histórica tlaxcalteca ha sido negada y desautorizada por los nacionalistas, ignorada por los académicos que suelen dar menos valor a las imágenes y a las palabras indígenas que a las españolas, y finalmente tergiversada al grado de ser incluida en la *Visión de los vencidos*, al lado de las historias de sus enemigos derrotados, los mexicanos. En este como en tantos terrenos, la destrucción y menosprecio del mundo indígena que solemos atribuir al malvado colonialismo de la conquista “espa-

ñola” del siglo XVI es en realidad producto del nacionalismo intolerante de los “mexicanos”.

La representación de los tlaxcaltecas

El *Lienzo de Tlaxcala*, si bien es creado para ser enviado al monarca español con el afán de que los tlaxcaltecas obtengan favores o privilegios por ser sus aliados, es también el primer testimonio que representa la conquista. Una representación de los tlaxcaltecas —hecha por ellos mismos— como un pueblo guerrero indómito protagonista de la cruzada indígena-española por Mesoamérica.

El lienzo ilustra la bienvenida tlaxcalteca a los españoles y su ayuda durante la conquista, desde México-Tenochtitlán hasta Guatemala, entre decenas de otros lugares conquistados. Además, retrata los principales señoríos tlaxcaltecas y su linaje. Plasma el escudo de Habsburgo y a diversas autoridades españolas; así como el escudo de armas colonial de Tlaxcala.

La tradición de la representación de los tlaxcaltecas que se inauguró en 1552 con la elaboración del *Lienzo de Tlaxcala*, se ha mantenido y repetido con el paso del tiempo.

Algunos de estos ejemplos, elaborados o no por tlaxcaltecas, son el libro *Indumentaria antigua: armas, vestidos guerreros y civiles de los antiguos mexicanos*, de Antonio Peñafiel, que si bien se publicó en 1903, incluye tocados y peinados de nobles tlaxcaltecas del siglo XVI. Además, los registros fotográficos del retratista Félix Miret dan testimonio de que en el desfile conmemorativo del Centenario de la Independencia de México, en la capital del país, participaron contingentes tlaxcaltecas caracterizados como guerreros del siglo XVI.

En la segunda mitad del siglo XX, el artista tlaxcalteca Desiderio Hernández Xochitiotzin pintó la historia de Tlaxcala en los murales del Palacio de Gobierno, representando con especial interés la alianza con los españoles. Incluso en la reciente serie de televisión llamada *Hernán*, producida por el canal de streaming Amazon Prime, se representa a los tlaxcaltecas como fieros guerreros.

Al trazar esta breve genealogía de la representación de los tlaxcaltecas a partir de la conquista, propongo que mi trabajo fotográfico se inserte en esta tradición. Sin embargo, busco hacerlo desde una nueva visión, una visión que vaya de acuerdo con el espíritu de estos tiempos para dejar de lado la exotización o caricaturización de los tlaxcaltecas como si pudieran existir solamente como personajes del pasado, de otra época. Busco establecer un diálogo entre los acontecimientos del pasado, que son los que conforman la cosmovisión tlaxcalteca del presente, y tlaxcaltecas contemporáneos.

El aquí y el ahora

Como tlaxcalteca, entiendo que la conquista es un pasaje histórico controvertido pero fundacional del territorio que hoy conocemos como México. Busco entender cómo es que los acontecimientos del pasado influyen en el presente. Muestro e indago quienes somos los tlaxcaltecas como personas, como territorio para construir imágenes contemporáneas que me remiten a la conquista.

En 2021, cuando se cumplen 500 años de la caída de México-Tenochtitlan, es momento de proponer nuevos enfoques sobre la conquista. Como argumenta Federico Navarrete, “mirar el pasado para volver a imaginar nuestro futuro” (Navarrete, 2019). Lo que coincide con la lingüista Yásnaya Aguilar, quien señala que urge superar el colonialismo presente y “sentar las bases mínimas de otra narrativa que permita vislumbrar un futuro distinto” (Aguilar, 2020). Por eso la pertinencia de reflexionar sobre el pasado a partir del presente y abrir el camino, desde la fotografía, a otro futuro y a una revisión de la historia y de quienes son ahora los tlaxcaltecas.

La culpa es de los tlaxcaltecas

La culpa es de los tlaxcaltecas es un título irónico y provocador de un proyecto de fotografía contemporánea que se posiciona en el debate actual que cuestiona la narrativa de la conquista y reivindica a los pueblos originarios —entre ellos

el tlaxcalteca— y se inserta en la tradición de representación tlaxcalteca que tiene su origen en el siglo XVI.

Establece un diálogo entre el presente y el pasado, entre la actualidad y la historia. Es una propuesta que reconstruye libremente pasajes —reales o imaginarios— que conforman la cosmovisión tlaxcalteca sobre la conquista de México.

A partir del retrato de mujeres y hombres tlaxcaltecas con el torso desnudo, se destaca el papel del cuerpo como contenedor de la identidad y del paso del tiempo, así como el de evidencia del origen étnico y su mestizaje. La vestimenta, reducida a un pantalón de mezclilla, evita la exotización o caricaturización de los tlaxcaltecas como personajes del pasado y los ubica en el presente.

En la representación de la cosmovisión de la conquista, se observa a guerreros tlaxcaltecas y españoles; a la Malinche y a Cortés; la lucha espiritual entre indígenas y cristianos; la relación entre los hombres y los animales; enmarcado en el paisaje endémico de Tlaxcala. Replico la experiencia de llegar a un lugar diferente en su geografía y naturaleza; así como a un encuentro entre personas procedentes de distintos grupos étnicos, con rituales y formas de hacer la guerra desconocidas.

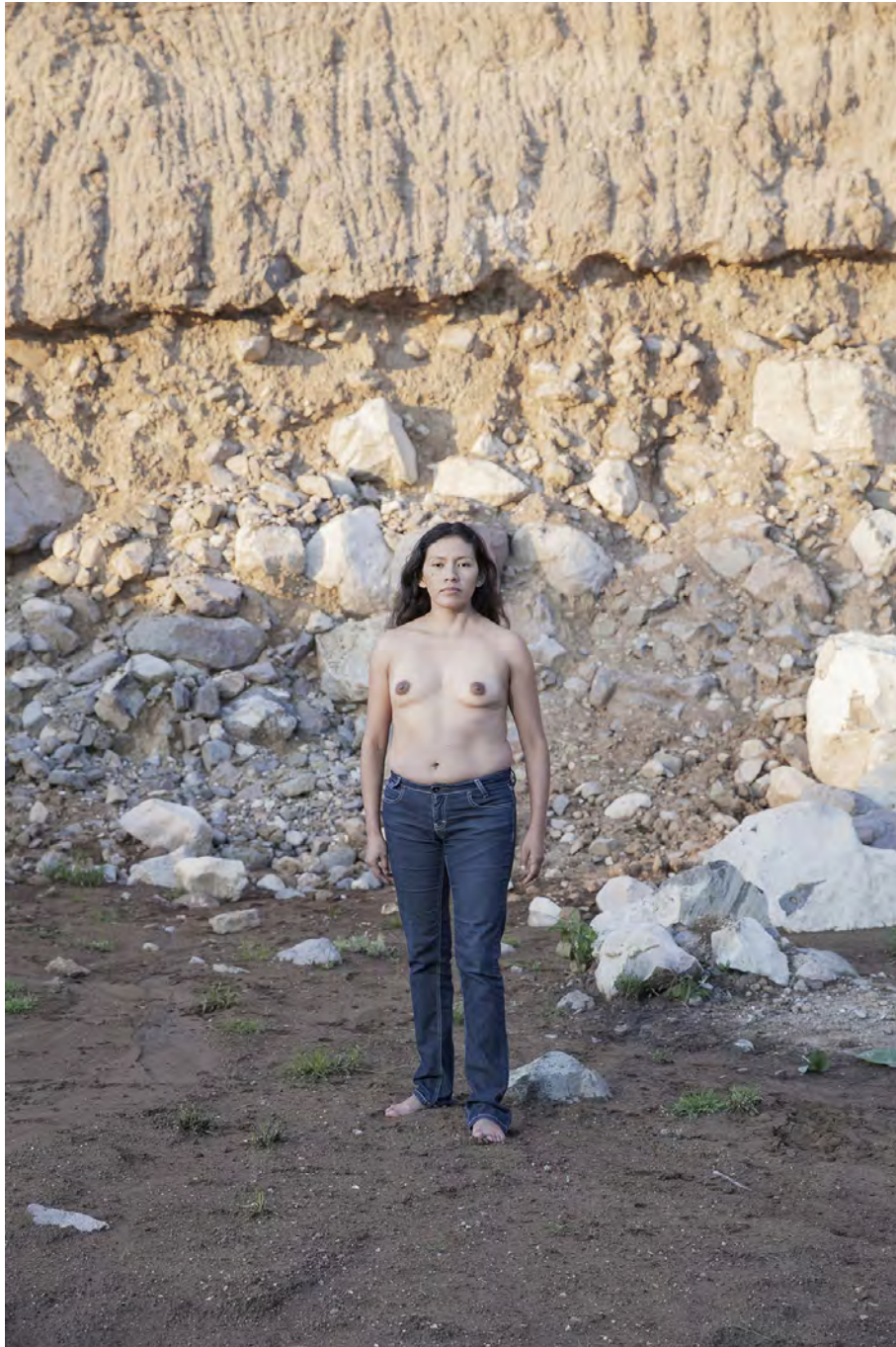
Establezco relaciones entre las fotografías, construyo una narrativa al confrontarlas como parte de una misma historia, hago un mestizaje visual para abrir el diálogo sobre el pasado y ubicarlo en el presente. Incluso, con colores alterados como un símbolo de las distorsiones que se han cometido al construir el discurso histórico desde la visión colonial o nacional.

Propongo una crítica a la visión hegemónica de la historia, para dejar atrás el trauma gene-

rado en contra de los tlaxcaltecas, quienes han sido (y todavía seguimos siendo) culpados por la conquista de México y señalados como traidores. Así como los adoradores de Camaxtli —el dios tlaxcalteca que los mexicas llamaban Huitzilopochtli— cantaban para dejar atrás esta vida “Álla saldrá el sol, allá amanecerá, allá irán, ya no aquí” (Muñoz, 2020).

Bibliografía

- AGUILAR, Y. (2020), “Superar el resentimiento”, *Este País*, recuperado de: <<https://estepais.com/blogs/superar-el-resentimiento/>>.
- ALEMÁN R., G. (2016), *Lienzo de Tlaxcala: códice histórico colonial del siglo XVI: copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto: su historia y su contexto*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- GARRO, E. (1996), *La culpa es de los tlaxcaltecas*, México, Grijalbo.
- GIBSON, C. (1953), “Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI”, en *Sociedad Mexicana de Historia*, México, El Colegio de México, pp. 592-599.
- LEÓN Portilla, M. (2000), *Visión de los vencidos*, México, UNAM.
- MARTÍNEZ Baracs, A. (1998), “La alianza con los españoles y la conquista de México”, *Coloquio sobre la historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 107-126.
- MUÑOZ Camargo, D. (2020), *Historia de Tlaxcala*, Monee, Il., Linkgua Historia.
- NAVARRETE, F. (2019), *¿Quién conquistó México?*, México, Debate.
- _____. (2020), “La memoria tlaxcalteca de la conquista”, *Noticonquista*, recuperado de: <<http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtili/2619/2616>>.
- PEÑAFIEL, A. (1903), *Indumentaria antigua: vestidos guerreros y civiles de los mexicanos*, México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.



Malinche. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Malinche y Cortés. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Cortés. © Fotografía: Guillermo Serrano.



El sol y la luna. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Guerreros tlaxcaltecas. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Guerrero español. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Caballo. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Perro. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Tlaxcalteca I. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Tlaxcalteca II. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Hispano I. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Hispano. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Cronista. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Señor de Tlaxcala. © Fotografía: Guillermo Serrano.



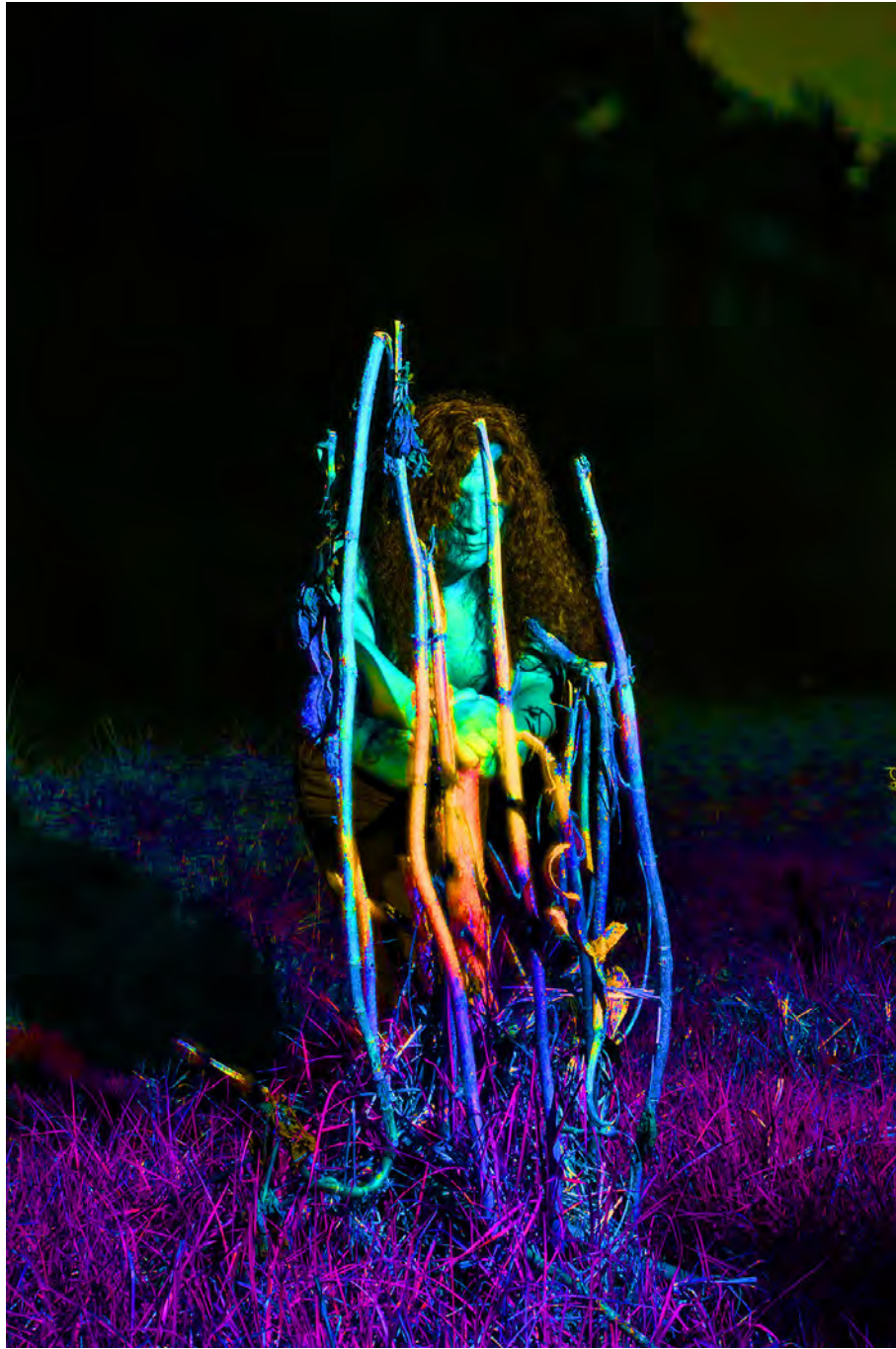
Tehutle I. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Noche triste. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Raza de bronce. © Fotografía: Guillermo Serrano.



Sacerdote tlaxcalteca. © Fotografía: Guillermo Serrano.

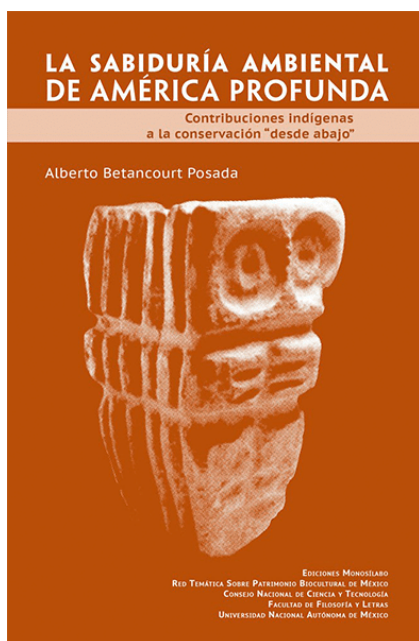


Sacerdote español. © Fotografía: Guillermo Serrano.

La sabiduría ambiental de América profunda

Ruth Guzik Glantz*

Alberto Betancourt Posada, *La sabiduría ambiental de América profunda. Contribuciones indígenas a la conservación desde abajo*, México, Ediciones Monosílabo / la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural de México-Conacyt / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2019.



Este denso y complejo libro, publicado en el 2019 por Ediciones Monosílabo, la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural de México-Conacyt y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y redactado en lenguaje ágil, amigable y accesible que hace difícil suspender su lectura e impulsa a terminarlo, describe la inequitativa tensión entre dos paradigmas, dos formas distintas de entender y abordar el problema de la conservación de la biodiversidad: coloca por un lado —en el de

* Profesora-Investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

“arriba”— al “monocultural universalista” que constituye el paradigma científico que “aspira a la universalidad epistémica”, que se impone desde las grandes transnacionales y el propio Banco Mundial, y que está mediado por una visión de la conservación de la biodiversidad con carácter rentable para grupos ajenos a los territorios. Como contraparte, Alberto Betancourt describe la postura “pluricultural particularista” que mira desde lo local, desde una visión social, comunitaria y participativa en la que la diversidad biológica entraña diversidad cultural y viceversa, que enarbolaba la lucha por la conservación de la diversidad biocultural, que implica —y cito textualmente al autor— “la pluriculturalidad, el protagonismo de los pueblos originarios las comunidades campesinas, la defensa de los derechos y territorios indígenas, la creación de regiones bioculturales, el reencantamiento de la naturaleza (como ser sintiente), la libre circulación de los conocimientos y el espíritu comunalista” (p. 21).

El libro, titulado *La sabiduría ambiental de América profunda...*, es nombrado así desde las formas en que las comunidades indígenas de Mesoamérica distinguen el conocimiento del saber. Para ellos, nos advierte Betancourt, refiriendo el texto de Pedro Sebastián escrito en 2014, el conocimiento describe las propiedades de algo, en tanto que el saber integra consideraciones éticas, valores espirituales y hasta sagradas de esas cosas (véase p. 112). Así también, con el subtítulo Alberto recupera las formas en que pensadores como Guillermo Bonfil Batalla y Rodolfo Kush han denominado a ese pensamiento y mirada del mundo que permanece desde la era precolombina hasta nuestros días entre los pueblos originarios de Mesoamérica, los Andes y el Amazonas: *La sabiduría ambiental de la América profunda*.

En su libro, Betancourt se propone recuperar algunas de las experiencias en materia de conservación de la diversidad biocultural en México, Bolivia, Ecuador y Colombia de cara al fortalecimiento de lo que él mira como “paradigma

emergente de la conservación de la diversidad biocultural”, que deriva del diálogo de saberes entre ambas posturas. Nos propone caminar hacia lo que él denomina como “un nuevo *ethos* científico” destinado a permitir que las sociedades multiculturales aprovechen la sabiduría de las diversas culturas que las integran” y dentro de éste, su “corpus de conocimientos sobre el medio ambiente, que — de acuerdo con él— representan una importante contribución a la resolución de la crisis de la diversidad biológica, ambiental y civilizatoria que padecemos” (pp. 46-47).

Estoy segura de que ese ejercicio de compilación y descripción analítica de las contribuciones indígenas a la conservación “desde abajo” a la luz de una seria, compleja y documentada discusión, convertirá a esta nueva publicación en un referente indispensable para todos los interesados en la conservación biocultural, pero también en la interculturalidad, en los temas del territorio y del paisaje, en los de la producción y el trabajo en el campo, así como en las de la filosofía, la lingüística, la ecología y las de la enseñanza misma, entre otros.

De manera concreta, y sin dejar de referirme y rescatar los aportes del conjunto del libro —pues los testimonios que recoge el autor de diversos actores de la postura “desde abajo” de los cuatro países antes mencionados son contundentes e ilustrativos del problema que se propuso abordar— me concentraré en el apartado dedicado a la “Historia de la conservación de la biodiversidad en América Latina”, en el que se describe eso que Alberto denomina como el paso “del monólogo universalizador al diálogo intercultural”.

Son muchas las preguntas que este historiador y filósofo de la ciencia plantea que deben formularse para responder a la interrogante central que cruza este libro: ¿Cómo conservar la diversidad biológica de América Latina?, especialmente cuando, de acuerdo con él, ésta representa el 60% de la diversidad de la vida terrestre. De ella desprende variadas preguntas sobre la diversidad cultural, la diversidad epistémica y las políticas públicas for-

muladas desde la filosofía del multiculturalismo, la de la ciencia y la propia de la de la filosofía política, nos aclara que fue su interés central el de contribuir a una de ellas en particular: “¿Qué *ethos* científico se requiere para revertir el colonialismo y promover la justicia epistémica?”, la cual es acompañada de otra interrogante igualmente trascendente: “¿Cómo instaurar una ciencia prudente y dialógica que formule interculturalmente las políticas públicas?” (p. 53).

La discusión inicia con una cita en la que Aníbal Quijano describe el que tal vez fue uno de los más atroces de los daños de la colonia en la hoy América Latina: el de la destrucción de los registros del saber originario de la región y la persistente deslegitimación de estos conocimientos hasta nuestros días. “Los colonizadores europeos —cita— reprimieron tanto como pudieron [...] las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentido, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad”.

Y en la misma cita agrega: “La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada (Quijano, 2014, p. 210, en la p. 55 de Betancourt, 2019).

El planteamiento del Dr. Alberto Betancourt, quien por cierto es miembro del Consejo Técnico de la Red sobre el Patrimonio Cultural de Conacyt, es simple: aunque hay una preocupación generalizada por la conservación de la biodiversidad, no hay consenso entre la postura “desde arriba” y la producida “desde abajo” respecto a la estrategia a seguir. En ese sentido el libro está dirigido a rescatar de manera analítica y crítica la literatura que se está colocando en el centro de la discusión en torno a la conservación de la biodiversidad, al diálogo de saberes entre uno y otro paradigma de cara a la construcción de nuevos modelos de conocimiento que recuperen el pasado, miren el presente y per-

mitan caminar hacia un futuro, un “futuro posible”, supongo diría Alberto.

Entre los conceptos de ese diálogo está uno central: el de “justicia epistémica”, noción de diversas dimensiones y caras que va develando Alberto Betancourt en su revisión sobre los aportes más significativos sobre el tema.

Así, inicia por lo que tal vez es lo más evidente: la justicia epistémica debe partir del reconocimiento —y probablemente recuperación y organización— de los conocimientos tradicionales sobre el medio ambiente, que implica un “saber-hacer, representaciones, sistemas de clasificación, nomenclaturas, rituales, concepciones del mundo”. (p. 57)

La discusión y descripción de los textos avanza y nos va revelando ideas que pudieran ser obvias pero en las que tal vez no habíamos reparado: La justicia epistémica va a la par de la justicia social. Esto es, la justicia social no sólo pasa por el bienestar económico, el acceso a la salud y a la educación, que han sido premisas que por décadas han regido la política social del país, sino que está permeada por el bien vivir al que aluden los testimonios y textos indígenas recogidos en los cuatro últimos capítulos por el autor del libro que hoy nos congrega aquí y que ameritan leerse más de una vez. Y el bien vivir implica entonces también el encuentro y el intercambio con el otro, la convivencia en la pluralidad de pensamiento, en la diversidad de prácticas. No se trata sólo pues del respeto o de la mirada tolerante, sino del contacto entre las distintas culturas que comparten regiones y naciones.

Betancourt nos advierte que “la descolonización implica [...] un esfuerzo por desarrollar las habilidades que nos permitan visibilizar, revalorizar y potenciar el pensamiento de los pueblos originarios y de manera particular su sabiduría ambiental.” Y para lograr esto es indispensable romper con ese intercambio históricamente sustentado en relaciones delineadas desde arriba hacia abajo o en las que derivan de la mirada desde abajo hacia arriba, es necesario romper con esos mundos distintos,

con cultura y lenguaje propios desde los que cada colectivo describe, conoce, nombra y estructura su propio mundo, para construir caminos en los que el encuentro entre culturas sea de horizontalidad, se manifieste entre posiciones pares.

Alberto escribe este libro con la intención de contribuir con la conformación de comunidades lingüísticas que nos enrumben hacia la “construcción de una historia y una identidad común”, sustentada en la pluralidad. De acuerdo con él, “la multiplicidad de culturas conduce entonces a una multiplicidad de mundos que coexisten entre sí y genera una importante necesidad hermenéutica, pues una cultura tiene que interpretar a otra y realizar diversas operaciones para comprenderla”.

Betancourt desarrolla un breve apartado sobre la interculturalidad y las filosofías de la naturaleza y al hacerlo devela lo que debe ser sin duda el núcleo duro más difícil de abordar en este encuentro entre dos miradas epistemológicas sobre el medio ambiente: por un lado la propiciada por el capitalismo y por la ciencia misma que cosifican al mundo, conciben un “mundo objeto” —entienden al mundo como objeto, que es el principio fundante de la ciencia para la que el mundo puede ser objetivado— en tanto que para las culturas originarias de la América profunda existe un mundo animado. Así, de acuerdo con Eduardo Viveiros de Castro (2004) referido por el autor, “para los pueblos indígenas el mundo está formado por una enorme variedad de seres -humanos o no- cada uno de los cuales tiene su propia perspectiva” (p. 65).

Estas dos formas distintas de entender la naturaleza complejizan el encuentro entre saberes, “pero —nos advierte este filósofo de la ciencia— ello no quiere decir que sea imposible establecer una comunicación y cooperación entre estos diversos modos de concebir a *natura*” (p. 66). Alberto plantea que en el marco del trabajo interdisciplinar hay que hablar de bioculturalidad, de una síntesis entre la vida y la cultura, traduzco yo,

Aunque hacer esto parece una tarea en extremo complicada, puesto que podemos observar que

esta visión cosificadora de la naturaleza a la que alude nuestro autor se encuentra, para dar un par de ejemplos que me sugiere la lectura, detrás de ese discurso cada vez más difundido de cercanía a la naturaleza mediante prácticas que están cruzadas por las relaciones que los grupos hegemónicos han establecido históricamente con la naturaleza, ese capitalismo científicista propiciador de prácticas instrumentales como lo son ese devastador turismo ecológico que trasgrede, ensucia, desplaza la producción agrícola, comercializa e industrializa la artesanía, las construcciones precolombinas, los recursos ambientales, o las de “sana alimentación naturista” que está desplazando unas zonas de cultivo por otras que empobrecen la tierra, desgastan los recursos acuíferos y devastan ecosistemas.

En ese sentido, apunta el escritor de este libro que “las políticas de conservación van encaminadas a suspender la compulsiva actividad humana que erosiona la diversidad de la vida”, pero nos advierte que esto no es suficiente, sino que debe irse a la raíz y transformar las formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza, se “debe mantener y promover tipos de interacción entre la especie humana y las demás especies que fomenten la diversidad y —subraya— la *selección adaptativa diversificadora*” de los ecosistemas.

Para cerrar este muy inteligente capítulo, coloca en el centro la revisión crítica, teórica y conceptual de los principales exponentes identificados por Betancourt sobre el problema, en el que destaca siempre una posición propia. Nos advierte que en materia de política ambiental y de conservación de la biodiversidad existen diversos modelos que en la “escala global [...] por su carácter multilateral y su pluralidad, han sido escenario de confrontación” (p. 75) y que éstos no son homogéneos, sino que hay matices y diferencias profundas entre los más significativos de ellos. Aun así, decide agrupar su pluralidad en dos grandes paradigmas que se desprenden de relaciones histórica y filosóficamente distintas con el medio ambiente, con

el mundo natural, y que denomina como paradigma “desde arriba” y “desde afuera” que se dirige a preservar la diversidad biológica en el marco de una política tecnocrática, y como el paradigma “desde abajo” y “desde adentro”, “cuyo esmero —dice Alberto— se concentra en potenciar la diversidad biocultural” (p. 77) y deriva del diálogo intercultural.

Esta descripción sugiere que el primero de estos paradigmas mira detrás de un microscopio, guantes y bata, así como desde el supermercado, en las dos posibles acepciones que podríamos darle a esta palabra, en tanto que el segundo tiene que ver con el contacto directo con la tierra, con la mirada hacia el cielo, la esperanza de la lluvia, con la admiración cíclica y mágica del surgimiento de la vida.

Quien escribe este libro no oculta sus preferencias por la política “desde abajo” y se adscribe a ésta desde lo que él mismo reconoce como una “idealización positiva”, en tanto que desarrolla una descripción crítica de las políticas medioambientales hegemónicas producidas “desde arriba” que él mismo denomina como “idealización negativa” (p. 77).

La descripción de Alberto Betancourt de las devastadoras consecuencias de una política operada por el Banco Mundial y que se denomina a sí misma como “el cerebro financiero de la conservación” es abrumadora. En un par de páginas —que estoy segura serán citadas centenares de veces— el autor sintetiza el carácter antidemocrático de estas decisiones que son tomadas, ni más ni menos que en razón de las acciones —acciones en su sentido financiero y monetario— que aporta cada participante, a esto se agrega la exclusión de los “mecanismos científicos” diseñados desde las universidades y especialmente la exclusión de los pueblos indígenas en la planeación de sus programas ambientales, lo cual se adereza con la incorporación de estos —en el crudo estilo colonialista— en las tareas operativas de dichas políticas en el marco de agresivas “restricciones que en la práctica despojan a los pueblos originarios de su capacidad para seguir practicando sus es-

trategias productivas de bajo impacto en el medio ambiente” (p. 79).

El “paradigma mercantilista” auspiciado por el Banco Mundial se sustenta en dos instrumentos que, por cierto, vistos desde los ojos de quienes no conocemos sobre el tema, son comúnmente vistos como legítimos y positivos, aunque me apene reconocerlo. Uno de ellos es el de las *áreas naturales protegidas* que norma las actividades que pueden realizarse ahí e incluso desaloja a las comunidades del lugar, y la otra es el *reordenamiento forestal sustentable*, que implica o el reordenamiento territorial o una reestructuración productiva.

La descripción de las devastadoras consecuencias de esta política diseñada desde “las alturas” del Banco Mundial y de la grandes transnacionales —“alturas” por supuesto entre comillas, como lo escribe siempre Betancourt—, diseñada tan “desde afuera” y con tanto desdén por los conocimientos sobre la tierra y alejada o más bien ignorante de la vida cotidiana de los pueblos, convence a las y los lectores de este texto de la trascendencia que tiene la consulta a las comunidades indígenas y en especial a la incorporación de sus nociones, conocimientos y sabiduría sobre el medio ambiente y la diversidad biocultural.

Así, la lectura me remite a pensar y resignificar eso que ya creemos que conocemos: las desgarradoras consecuencias que tiene para las comunidades el desarraigo de la tierra, la reasignación de los miembros de la familia a tareas regidas por criterios económicos, a la desaparición de las fiestas, su organización y su sentido y contenido, al desprecio por sus panteones y por sus muertos, y con ello de su historia, tradiciones y formas de ver el mundo, y en especial la mirada descalificadora en relación con sus conocimientos de la tierra, de los elementos de la naturaleza, del paisaje, de las plantas y sus ríos, todas estas como seres vivientes, animados, con un lugar y una perspectiva del lugar, con poderes curativos, mágicos, estéticos, religiosos, con capacidades de alimentar, de albergar, de proteger, y simplemente,

de garantizar la vida, el buen vivir, que no es lo mismo que la subsistencia.

Pero esta política ambiental que ha permeado a la sociedad capitalista a través del consumo de productos “naturales” —entre comillas— que abarca desde medicamentos, alimentos, cosméticos y hasta la estética del vestido y de los objetos ornamentales entre crecientes sectores de la sociedad, abre la problemática de la autoría intelectual y el de las patentes que se menciona brevemente en este denso y sustancioso libro y cuya reglamentación devela la complejidad que implica este intercambio de saberes —de nuevo inequitativo— entre dos grandes comunidades o mundos cruzados por valores y prácticas distintas. Tendremos que esperar a nuevos textos de Alberto Betancourt para descubrir qué nos dice sobre tan espinoso tema, tan vinculado a la justicia epistemológica y social que él promueve.

En síntesis, Alberto Betancourt desarrolla un libro en el espíritu de promover el diálogo entre saberes de dos paradigmas que a la fecha son excluyentes entre sí. Para acercarse a ese tercer paradigma propuesto por este brillante autor hay mucho trabajo por hacer, iniciando por proponer una forma nueva de concebir las relaciones entre ambas miradas del mundo a fin de caminar hacia la configuración de un paradigma que en términos de Betancourt esté cargado de “un nuevo sentido capaz de reconocer la existencia y la importancia de la diversidad epistémica” (p. 37), y que ponga en el centro las claras y propositivas ideas del boliviano Rafael Batista, referidas en el libro que nos ocupa (p. 143) y que a la letra dice:

Las viejas concepciones modernas de la política planean que el poder “se asalta” o “se toma”, pero, hoy se requiere de nuevos enfoques sustentados en la idea de que el poder se produce, que realizado por sujetos que deben estar al centro de cualquier teoría que aspire al cambio social. La nueva política debe reivindicar la potencia del sujeto y pasar de la resistencia a la transformación. No se trata de tomar

el poder a como dé lugar, acceder a esas instancias puede eventualmente ser inútil, si no ha alcanzado previamente claridad respecto de que de lo que se trata es de producir un horizonte de sentido que reivindica otro modo de ser (p. 143).

No hablaré aquí de los testimonios, saberes y experiencias que sobre el medio ambiente y su biodiversidad recoge Alberto en sus capítulos que siguen, pues ya me extendí mucho, pero su lectura es ilustrativa y sugerente de las propuestas sustantivas de este libro, les recomiendo ampliamente leerlos.

Para concluir quiero contarles que hace ya muchos años viví una experiencia ilustrativa de este vínculo orgánico de los pueblos indígenas con la tierra del que habla Alberto Betancourt y que en ocasiones nos es extremadamente difícil de conceptualizar.

Era 1986, en esa ocasión trabajaríamos con maestros tzeltales en Chiapas para enseñarles a diseñar libros de texto en los que integrarían contenidos étnicos, eran los años iniciales en los que se empezó a pensar sobre la necesidad de que niños y profesores contaran con libros de esta naturaleza. Momentos que precedieron a la aparición pública del movimiento zapatista que llevaba años gestándose en la línea maya del sureste del país.

El curso del que les hablo duraba cinco días, el miércoles antes de iniciar los trabajos, nos informaron que uno de los profesores tzeltales participantes había sido asesinado en el camino por la selva. No relataré aquí la intensa discusión

sobre este atroz suceso que también fue significativo del choque de paradigmas que nos describe Alberto en su libro, pero sí les cuento que seguramente por el lugar que yo ocupaba en el curso y en el contexto, me tocó esperar a la procesión que acompañaba al modesto féretro azul ya en la cima de la montaña en la que estaba ya abierta una fosa perfectamente delineada en la que se depositarían los restos del profesor.

Junto al padre Mardonio, jesuita que trabajaba desde hacía varias décadas con las comunidades tzeltales y que fue designado por los profesores para officiar la ceremonia luctuosa, observamos desde lo alto la larga fila de hombres y mujeres vestidos de blanco que caminaba detrás del ataúd, al tiempo que más personas ataviadas de la misma forma bajaba por las laderas de las montañas y se incorporaban al desfile que daría el último adiós al maestro. Podía escucharse el silencio.

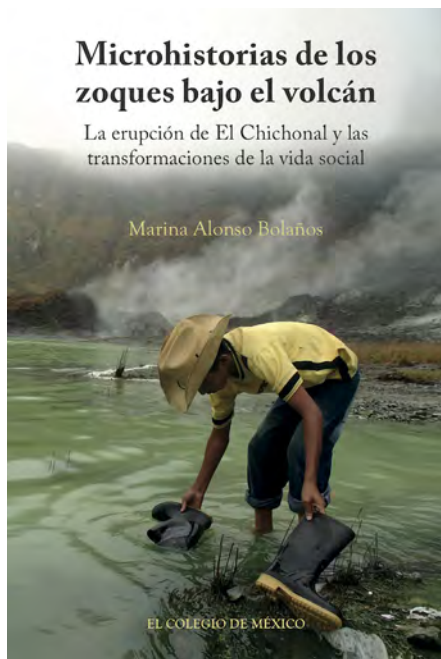
Al llegar a la última morada del difunto y en el momento de bajarlo a la tierra, las mujeres —a manera de las plañideras de los países árabes— empezaron a llorar/cantar rítmicamente con voz muy alta. En ese momento los bebés que se encontraban en sus espaldas rompieron en llanto, al unísono se escucharon los balidos de todos los animales del lugar y se levantó una enorme bandada de pájaros en todo el paraje...

Entendí entonces qué significaban el Tata Sol, la Madre Luna y que los cerros viven, ese día lloró la selva en su conjunto...

Microhistorias de los zoques bajo el volcán

José Luis Escalona Victoria*

Marina Alonso Bolaños, *Microhistorias de los zoques bajo el volcán. La erupción del Chichonal y las transformaciones de la vida social*, México, El Colegio de México, 2020.



Era la tarde del 28 de marzo de 1982 cuando una erupción del volcán Chichonal (llamado también Cotzak) lanzó aire caliente y denso, quemando la vegetación y llenando el cielo de ceniza, obscureciendo el día. Se sabía que era un volcán activo, no sólo por los registros de geólogos y vulcanólogos que visitaron la región desde los años treinta, sino también por la actividad que había mostrado a ratos, con sismos en el área vecina e incendios en las cercanías del pico del volcán. Entre la población de los alrededores, campesinos milperos

* CIESAS Sureste.

de pequeños poblados, había incluso narrativas que hablaban de una antigua dueña del volcán, la Piowachuwe, que reaparecía caminando por las montañas y lo hizo pocos días antes del estallido; otros relatos hablan de una caja parlante de San Miguelito, alojada en San Antonio las Lomas, municipio de Ixtacomitán, que había anunciado grandes erupciones por esas fechas a través de su médium, el señor Patrocinio Sánchez. No obstante, tomó a muchos por sorpresa. La erupción vespertina despertó la atención de muchos, entre ellos de los habitantes de los poblados más cercanos al cráter, quienes salieron de la zona ladera abajo, buscando seguridad. También se movilizaron militares para controlar los flujos de personas y acordonar el área; acudieron autoridades de diferentes niveles de gobierno y de distintas áreas (salud y política indígena, por ejemplo) buscando apoyar y organizar a la población. Los periodistas empezaron también a llegar desde las capitales estatales más cercanas: Villahermosa, Tabasco, y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Pero, como todos sabemos, los momentos de las erupciones, así como sus intensidades y alcances, no se pueden prever. En medio de la emergencia y la incertidumbre, las opiniones y decisiones fueron variadas y encontradas, y algunas (incluida la del gobierno de Chiapas) estuvieron basadas en la convicción de que lo peor ya había pasado. Sólo 6 días después, el 3 de abril, una nueva erupción nocturna, seguida de otra ocurrida horas después, mostraron que no era así.

El libro de Marina Alonso, *Microhistorias de los zoques bajo el volcán...*, es una monografía detallada de la vida social en torno a esos acontecimientos, y nos ayuda a explorar la región de influencia de ese evento geológico que modificó la geografía de aquel punto del planeta ubicado en el extremo sur de México y norte de la América Central. A través de los archivos periodísticos, de estudios contemporáneos en la región (que han compilado historias y relatos diversos sobre los acontecimientos), de documentos oficiales (en particular, cartas de los pobladores pidiendo ayuda a los respectivos

gobernadores) y sobre todo de trabajo etnográfico en distintas poblaciones del área y en los lugares a donde migraron los afectados por la destrucción. El libro de Alonso nos presenta distintas microhistorias cruzadas de los más directamente implicados, antes y después del desastre.

Nos adentramos así en esta zona de poblados rurales, habitada por familias ligadas a la producción de maíz y a los ciclos comerciales y rituales que conectan pequeñas aldeas con pueblos grandes y ciudades comerciales y administrativas. Se trata de un área productora de maíz y frijol, principalmente de autoconsumo, que coexiste con productos más directamente conectados con el mercado, como el cacao, el plátano y el café y, sobre todo, con pastizales encerrados en potreros de campesinos o en ranchos grandes, en los que se engorda el ganado que se traslada a los mercados de la carne de otras partes del país. Algunos de esos ranchos producen también ingresos económicos de algunos de los personajes de la administración gubernamental local y del estado de Chiapas. La regionalización que propone Alonso sigue de alguna forma una combinación de distribución demográfica de personas, cultivos y ganado, con rutas comerciales y de visitas rituales (que se volvieron también rutas de evacuación): un norte más comercial y ganadero, vinculado a los activos mercados de Tabasco; y un sur más cercano al volcán, milpero y de pequeñas poblaciones en medio de pastizales de montaña, donde se concentra la mayor proporción de hablantes de una lengua que tiene una larga historia en la franja occidental del sur de México y del norte de Centroamérica, conocida como zoque. Una mezcla de producción de milpa y rituales religiosos en los pueblos y en las montañas, celebrados con cargueros, con inciensos y música de pito y tambor, o de marimba, o de guitarras, parece dominar los ciclos de vida de estas poblaciones. Pero esa vida también está engranada a los circuitos de trabajo y comercio fuera de la zona, a las formas antiguas de evangelización de la Iglesia católica, que ahora compite con las nuevas pastorales y con la presencia de prot-

estantes y, en especial, de adventistas del séptimo día. En general, podríamos decir que es una combinación de fuerzas que se encuentran igualmente engranadas y en competencia en otras regiones del sur de México y de Centroamérica, con otros productos, otros idiomas, otras iglesias y otras rutas de trasiego y migración, pero en dinámicas semejantes.

El estudio de Alonso nos habla de los daños que dejaron las erupciones en el paisaje, las tierras, la flora y la fauna, y de las predicciones diversas de los especialistas sobre la recuperación del ecosistema. También de las afectaciones entre los pobladores de la región, de los fallecidos y desaparecidos, de los damnificados alojados en albergues o en propiedades de otros más afortunados, que recibieron ayuda de los vecinos, de las instituciones gubernamentales y de las iglesias y organizaciones no gubernamentales. Las historias se bifurcan después para seguir, por un lado, a los que regresaron cuando las condiciones lo permitieron, y por otro, a quienes no pudieron volver y debieron fundar nuevas casas, colonias o pueblos en municipios vecinos (como Ixtacomitán) o en regiones lejanas. Seguimos así la historia de la reorganización de uno de los municipios más afectados: Francisco León. ¿Cómo volver a un pueblo sepultado por las emanaciones del volcán? ¿Cómo va a ser la vida en este paisaje totalmente alterado? ¿Cómo sembrar y cosechar o criar ganado sobre esta nueva superficie? ¿Cuál va a ser ahora la localidad de la presidencia municipal y dónde ubicar la escuela y los servicios de salud? De alguna manera, se restableció la vida agrícola, así como el trabajo ritual, con la erección de nuevas capillas y la recuperación de las visitas rituales, con sus músicas e inciensos. También seguimos a pobladores que terminaron formando un nuevo poblado en tierras de la Selva Lacandona, negociando no sólo con el gobierno sino con los asentamientos vecinos y con los titulares de la comunidad: los lacandones. Hay muchos detalles de estas historias de retornados y desplazados, que son pausadamente expuestas en este libro. Sobra decir que hay mucho más que estudiar sobre estos

pueblos, sus retornos y su diáspora, pero esta obra nos da un buen punto de partida.

Un aspecto más, que está en realidad en los capítulos intermedios, es el conjunto de historias de las estrategias más inmediatas para enfrentar la incertidumbre y el miedo que las erupciones habían creado. Son historias de entrada y de salida de la zona, algunas de ellas cruzadas. Está, por ejemplo, la historia del asistente del vulcanólogo experto, asesor del gobierno del estado, que llegó a la parte más dañada, la cabecera del municipio de Francisco León, junto con otras autoridades que sobrevolaban el área para evaluar los daños. O la entrada a pie de un grupo de soldados que había llegado para apoyar el desalojo de la zona; se sabía de su entrada porque algunos campesinos que bajaban de la zona de desastre los encontraron y hablaron con ellos. Ni el funcionario ni esos soldados sobrevivirían a la segunda erupción, como muchos otros habitantes de los pueblos más cercanos al cráter que estuvieron atrapados entre el impulso por la huida y la presión de autoridades para que se tranquilizaran.

Están también las otras historias cruzadas, las de aquellos que estaban decididos a salir, por temor a que pudiera haber más erupciones. Por ejemplo, Filiberta Domínguez, prácticamente enfrentó a sus propios vecinos que le impedían salir del ejido llevándose sus cosas, a pesar de que el cielo estaba ennegrecido por la ceniza y se escuchaban y sentían los ruidos del volcán. Ella, como otros, obtendrían refugio en una propiedad de Patrocino Sánchez, el dueño de la caja parlante de San Miguelito, en Ixtacomitán, salvando así sus vidas. También está la historia de Alfonso, quien fue obligado por los militares a convertirse en guía en la zona siniestrada para buscar a los soldados perdidos, y que logró regresar con una visión muy vívida del desastre, la muerte y la actuación desordenada de las autoridades. Los soldados habían sido enviados con palas y picos cargando al hombro, para enterrar muertos, mientras buscaban so-

brevivientes para desalojar, heridos que atender, y, sobre todo a los otros soldados que había dejado de comunicarse. No pudieron hacer mucho. Los empleados de las clínicas del Instituto Mexicano de Seguro Social (IMSS) y del centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI) en la zona, que trabajaban en esas poblaciones, también dan sus testimonios, en publicaciones propias o para este libro, hablando de cómo entraron y salieron de la región afectada, entre las dudas de si habría que evacuar o no a la población. Como sus testimonios, sus fotografías, algunas publicadas en este volumen, dan cuenta de ese ambiente devastado. En varios de los testimonios de todos los involucrados, los que entraban y los que salían, se habla de la amplia y organizada movilización que se hizo desde el inicio para sacar sano y salvo al ganado (del que después, al parecer, algunos ganaderos de zonas aledañas se apropiaron en medio del caos). Y entre las personas, como ya se ha dicho, muchos salieron, pero muchos otros se quedaron y no pudieron contar nada. Alfonso logró ver los restos de algunos de ellos apenas unas horas después de la tragedia. Unos se quedaron por orden de la autoridad, otros por indecisión. En cambio, otros habitantes de pequeños ejidos, no sólo en esa zona inmediata sino tan lejos como en la zona chol, al otro lado de la depresión central y en otra zona de montañas, ligaron los acontecimientos a las recurrentes narrativas del fin del mundo, asumiendo una actitud de inmovilidad, liberando a los animales y sentándose a beber alcohol y esperar.

Con seguridad hay mucho más que decir de estos eventos y sus secuelas. Pero en ese panorama, el libro de Alonso nos ofrece una muy buena entrada etnográfica, histórica, con una amplia revisión de fuentes disponibles que condensan muchas voces. Leído ahora, en medio de otro caos y de otras incertidumbres, podemos preguntarnos hasta dónde hemos aprendido cómo vivir bajo un volcán, o en zona sísmica o de huracanes e inundaciones cíclicas, o en medio de una pandemia global.

Política editorial y normas de entrega para colaboradores

Política editorial

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH es una publicación semestral auspiciada por la Coordinación Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Publica trabajos originales, resultado de investigaciones recientes, de carácter teórico o empírico, en el área de ciencias sociales y humanidades. Su política editorial parte del principio de la interdisciplinariedad, entendida ésta como la necesaria vinculación entre los saberes histórico, antropológico, arqueológico o lingüístico, practicado por diversos investigadores mexicanos y del exterior bajo el patrocinio institucional o personal en dichas áreas del conocimiento científico.

Tiene como finalidad contribuir a la divulgación científica, la reflexión académica, la discusión y la crítica a través de diversas investigaciones producidas en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, con especial énfasis en aquellas disciplinas y especialidades que se remitan a las diferentes áreas de la antropología: etnohistoria, arqueología, conservación, restauración, lingüística, patrimonio cultural, antropología social, etnología y antropología física.

Es un espacio académico que pretende abordar problemáticas de estudio y análisis antropológicos relevantes, bajo diversos enfoques y análisis para la discusión teórica, las vicisitudes metodológicas y la interpretación de las múltiples realidades y actores que conforman el espacio social del presente y del pasado.

Es una publicación arbitrada, cuyos artículos son dictaminados por pares ciegos, que buscará refrendar su indexación en las bases de datos de Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Bibliografía Lingüística de México desde 1970 (LingMex). Se publica de manera regular en formato impreso y en versión digital a través del Open Journal System (OJS-INAH) y recientemente a través de la plataforma Flipping Book (FB).

Se organiza internamente y tiene un funcionamiento editorial a partir de los siguientes órganos colegiados: el Comité Editorial, el Consejo Editorial y los editores de sección.

Normas editoriales

Publica semestralmente artículos de investigación, documentos de trabajo, experiencias académicas, trabajos etnográficos, de discusión y análisis teórico y metodológico, reseñas bibliográficas y anecdotarios sobre las ciencias sociales y las humanidades, dirigidos a la comunidad científica y académica de estas áreas.

Recibe colaboraciones originales (de autoría propia) e inéditas (que no hayan sido dadas a conocer por ningún medio impreso o electrónico, formal o informal) que no estén siendo postuladas de forma simultánea para su publicación en otras revistas u órganos editoriales.

Los artículos postulados para las secciones "Aportes" y "Diversa" se someterán a un proceso editorial que incluye tres fases.

Primera fase

El artículo será objeto de una revisión inicial por parte del Comité Editorial, en la que se asegure el cumplimiento de la ética editorial que corrobore el carácter inédito y original del texto. El envío del artículo incluirá una carta compromiso firmada por el autor donde se asegure que el artículo cumple de manera estricta con estos requerimientos indispensables.

La revista se encargará de corroborar que el texto se ajuste a los requerimientos formales indicados en estas normas editoriales. Los miembros del Comité Editorial de la revista determinarán la pertinencia temática de la colaboración para ser publicada, antes de pasar a la siguiente fase.

Segunda fase

Concluida satisfactoriamente la primera fase, la colaboración será enviada a dictamen bajo la modalidad "doble ciego" a dos pares académicos, especialistas en la temática de la colaboración, de distinta

adscripción entre sí, externos a la institución de adscripción de los autores, con conocimientos amplios sobre el tema, o bien, especialistas en el mismo. El resultado emitido por los dictaminadores será por escrito mediante el formato elaborado para ese efecto, en donde el dictamen podrá ser:

- 1) Publicar sin cambios.
- 2) Publicar una vez hechas las correcciones indicadas (cambios ineludibles).
- 3) Rechazado por no cumplir con los requisitos mínimos de redacción y metodología científica.

Así mismo, el proceso de dictamen determinará la clasificación de la colaboración en la sección de la revista a que corresponda. Ellas son:

a) *Aportes*: incluye artículos científicos, producto de una investigación empírica o teórica rigurosa, que ofrece resultados (parciales o finales) en torno a una problemática particular, en el marco de una especialidad o derivada del trabajo interdisciplinario, con la contrastación y comprobación sistematizada de hipótesis o su refutación, donde se plantean los objetivos propuestos, la metodología y técnicas aplicadas, presentando enfoques de actualidad en la temática abordada. Se trata de ensayos rigurosos que dan cuenta de nuevas reflexiones y enfoques, los cuales ofrecen interpretaciones comparativas o amplias, propuestas propias y avances logrados en torno a determinada problemática o campo científico y son de interés para las diversas disciplinas antropológicas y de ciencias sociales. Exponen sólidas y originales argumentaciones sustentadas en un amplio conocimiento del tema que invitan al diálogo o la polémica; pueden ser resultado de una investigación sobre el estado actual de una problemática científica, la presentación de una revisión crítica, de carácter teórico o metodológico. Todo ello deberá cumplir con una exposición sistemática y consistente de alta calidad científica y expositiva.

b) *Diversa*: incluye entrevistas a especialistas o informantes calificados sobre temas de interés, informes técnicos, crónicas sistematizadas de campo o de procesos de investigación, traducciones o transcripciones, ya sea de conferencias relevantes, artículos de poco acceso o significativos obtenidos de otras revistas o periódicos, o de fuentes históricas comentadas; reseñas críticas o controversias, resultado de congresos, coloquios o seminarios, invitaciones a dichos eventos o a espacios académicos, ponencias, noticias de nuevos descubrimientos o aportaciones en vías de interpretación y aplicación; biografías y pasajes autobiográficos significativos de personajes y colegas de las diferentes especialidades del pasado y del presente, contribuciones literarias y plásticas. Cualquiera de estas modalidades exigirá la presentación de textos de alta calidad sustentados en líneas de investigación, proyectos o temas de interés para las disciplinas antropológicas, la historia, otras ciencias sociales o ciencias auxiliares.

c) *Antropocdotario*: incluye experiencias, reflexiones, anécdotas del trabajo de campo antropológico que son narradas literariamente. Los textos reflejan las vicisitudes a las que se enfrenta el investigador y suponen la puesta en valor del trabajo de campo (su publicación será a discreción del Comité Editorial).

d) *Antropología de la imagen*: incluye trabajos sobre temas de etnohistoria, arte rupestre, gráfica, glífica, iconografía de monumentos, graffiti, arte urbano, imagen en movimiento, o documental como herramienta antropológica.

e) *Reseña bibliográfica*: versa sobre ediciones recientes o pasadas, preferentemente de no más de cuatro años, cuyas aportaciones o controversias ameriten nuevas reflexiones o apoyen su divulgación científica.

En caso de discrepancia entre los dictámenes emitidos, las colaboraciones propuestas serán enviadas a un tercer dictaminador cuya decisión será definitiva para su publicación. El resultado final de los dictámenes es inapelable.

Todo el proceso editorial se ajusta a estrictas reglas de confidencialidad; el proceso de dictamen se lleva a cabo bajo un riguroso anonimato.

Tercera fase

Una vez que la colaboración ha sido aceptada para su publicación, se iniciará el proceso de planeación y programación para su publicación de acuerdo con las normas editoriales de la revista.

El Comité Editorial enviará al autor el dictamen respectivo para que realice los cambios pertinentes.

Una vez concluida satisfactoriamente esta parte del proceso de corrección editorial, se envía al autor la carta de aceptación para publicar su colaboración en la revista. Esta fase concluye con las etapas de diagramación y revisión final por parte del equipo de producción editorial.

Los textos propuestos para las secciones “Reseña bibliográfica” y “Antropocdotario” se someterán a la primera y tercera fases del proceso editorial, exceptuando lo relativo al dictamen.

Comunicación con los autores

Toda la comunicación entre autores y revista durante el proceso editorial se llevará a cabo únicamente vía correo electrónico.

Propiedad intelectual

La propiedad intelectual de las colaboraciones pertenece a los autores, y los derechos de edición, reproducción, publicación, comunicación y transmisión, en cualquier forma o medio, así como su alojamiento en bases de datos, a la revista. Para ello, los autores enviarán al correo electrónico de la revista una carta de originalidad indicando que el trabajo es inédito (según se estipula en la primera fase).

Extensión de las colaboraciones y formato de entrega

La extensión de las colaboraciones, incluyendo imágenes y bibliografía, será la siguiente:

- a) Aportes: máximo 30 cuartillas
- b) Diversa: máximo 25 cuartillas
- c) Antropocdotario: máximo 10 cuartillas
- d) Antropología de la imagen: máximo 5 cuartillas y 15 imágenes
- e) Reseña bibliográfica: máximo 10 cuartillas

Los títulos de las colaboraciones (en español y en inglés) no deben exceder las 15 palabras.

Los artículos propuestos para las secciones “Aportes”, “Diversa” y “Antropocdotario” irán acompañados de un resumen con una extensión de 70-100 palabras, e incluirán de 4-8 palabras clave. Este resumen se presentará también traducido al inglés.

Los artículos se presentarán en archivo Word, en mayúsculas y minúsculas, con espacio y medio de interlineado, en familia Arial o Times de 12 puntos. El documento debe nombrarse con: el nombre y apellido del autor separados por un guión bajo (Monica_Herrera.doc)

Los cuadros, tablas y gráficas se enviarán en archivos separados del texto en Word, en el programa en que fueron creados. Los mapas, planos, dibujos y fotografías se entregarán en archivo de imagen JPG con una resolución de 300 dpi, en escala de grises, el nombre de los archivos JPG incluirá el tipo de ilustración (foto, mapa, etcétera), una cifra que señale el orden de aparición y las iniciales del autor de la colaboración (nombrar el JPG mapa_1_iniciales del autor del siguiente modo: mapa_MH). La inclusión de imágenes se indicará en el cuerpo del texto y quedarán perfectamente identificadas con sus respectivos pies de imagen, que incluyan fuentes y créditos.

Las imágenes propuestas para “Antropología de la imagen” podrán incluirse en sus colores originales; deberán entregarse en formato JPG, tener una resolución de 600 dpi y un tamaño equivalente a los 29 cm por su lado más largo.

Se entregará como documento adicional una Lista de tablas, gráficas, dibujos, fotografías, etcétera, numeradas consecutivamente en un documento de Word (el documento debe llamarse: lista de figuras_iniciales del autor: lista de figuras_MH)

Las referencias bibliográficas, incluidas de manera alfabética al final del artículo, serán únicamente de las obras consultadas y citadas a lo largo del texto. El sistema a utilizar para las referencias será el modelo Harvard, del que se ofrecen los siguientes ejemplos:

CITAS EN EL CUERPO DE TEXTO

Incluyen el apellido del autor, el año de publicación de la obra, luego dos puntos y las páginas correspondientes:

... ciencia y método de esclarecimiento (Husserl, 2015: 55-56), o bien:
... en estas ideas seguimos a Husserl (2015: 55-56).

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO

Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), *Título de la obra*, número de edición (sólo a partir de la segunda edición), Lugar, Editorial, número de la página o las páginas citadas:

HUSSERL, Edmund (2015), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, FCE.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, editor o coordinador del libro, *Título de la obra*, Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas:

PALERM VIQUEIRA, Jacinta (2011), “Distritos de riego: algunos mitos”, en Mechthild RUTSCH, y Alba GONZÁLEZ JÁCOME (coords.), *Culturas políticas del agua en México y un caso del Mediterráneo*, México, INAH, pp. 39-80.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, *Nombre de la Revista*, volumen, número de la revista, páginas citadas.

DORRA, Raúl (2009), “Uno y el animal”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 87, pp. 22-28.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

Es mejor evitar incluir allí referencias bibliográficas; si se llegan a usar, será para hacer acotaciones al texto general, y las referencias a otras fuentes incluidas en las notas a pie se hará según los lineamientos del sistema Harvard.

Los textos citados en notas al pie deberán incluirse así: *a)* nombre completo del archivo la primera vez que se mencione, con su abreviatura entre paréntesis, para citas posteriores, *b)* ramo, nombre del notario u otro dato que indique la clasificación documental, *c)* legajo, caja o volumen, *d)* expediente, *e)* foja.

Una vez aceptadas, las contribuciones serán revisadas y editadas por un corrector de estilo. Los escritos corregidos se someterán a consideración del autor antes de ser publicados.

Cada número de la revista se integra con las colaboraciones de acuerdo con la programación y aprobación en orden cronológico en el momento del cierre de la edición y que sean aceptadas; sin embargo, la revista se reserva el derecho de adelantarlas o posponerlas.

Todo caso no previsto será resuelto por el Comité Editorial de la revista.

Cabe aclarar que una vez recibida una colaboración para dar inicio a su proceso de edición no se aceptarán nuevas versiones de la misma, en ninguna circunstancia, durante las etapas del proceso. De igual manera, la colaboración puede ser desestimada en cualquiera de las tres fases en caso de no cumplir con los requisitos previamente estipulados, o por falta de respuestas por parte del autor en el plazo de tiempo señalado durante el proceso editorial.

Los autores, dictaminadores, miembros del Consejo y del Comité Editorial, podrán recibir, si así lo solicitan, constancia por su participación en los procesos de la revista.

Toda colaboración deberá incluir en hoja aparte la siguiente información: nombre del autor, dirección, número de teléfono, de celular, de fax y correo electrónico, institución en que labora y horarios en los que se le puede localizar. Podrá ser enviada, en impresión láser y archivo digital en CD, a la dirección de la revista.

Los autores recibirán cinco ejemplares de la publicación en la que aparezca su colaboración; en el caso de coautoría (con un máximo de tres autores), recibirán tres ejemplares por autor.

Los dictaminadores recibirán un ejemplar del número en el que participaron. Los miembros del Consejo Editorial reciben un ejemplar por cada número editado. Asimismo, los integrantes del Comité Editorial recibirán un ejemplar por cada número en el que participen.

No se publicará en números consecutivos a un mismo autor.

Los dictaminadores no evaluarán en números consecutivos.

Correo electrónico: revistainterdisciplinariainah@gmail.com



Dossier
Fronteras

Reynosa como ciudad fronteriza:
 su dinámica, identidad
 y procesos históricos
*Gilda Alejandra
 Cavazos Castillo*

Dos comunidades tlaxcaltecas
 en los límites de la violencia.
 Un conflicto por “los topes”
*Javier Rodríguez Sánchez /
 Martha Milena Cuellar Chaves*

El trazo septentrional de la línea
 divisoria de los obispos
 de México y Michoacán en el siglo XVI,
 a partir de la frontera precortesiana
 mexicana-tarasca
Juan Ricardo Jiménez Gómez

Las fronteras lacustres
 del Distrito Federal
Brian Alexis Ley Pérez

Fronteras que configuran cultura
 e identidad: el Día de Muertos
 en San Andrés Mixquic
Verónica Zamora Jiménez

D I V E R S A

Semiología del gesto expresivo.
 Gestos mesoamericanos
 e iberoamericanos
Gabriel Luis Bourdin

Un calendario de 260 días
 entre los ayöök de Oaxaca
Araceli Rojas Martínez Gracida

A N T R O P O C D O T A R I O

Breve estudio de los delincuentes
 de la penitenciaría de Puebla
*Zaid Lagunas Rodríguez /
 Bertha Ocaña del Río*

**A N T R O P O L O G Í A
 D E L A I M A G E N**

Asteka:
 los confines de la melodía
Juan Carlos Rodríguez Ogarrio

A P O R T E S

Entre legalidad e ilegalidad. Prácticas de
 consumo transfronterizo de cannabis en
 la frontera Tijuana-San Diego
*Jaime Andrés Vinasco Barco /
 Alberto Hernández*

Fronteras internacionales y fronteras
 de género: experiencias de transfobia
 y transgresión en México
*Gianmaria Lenti /
 Bernardo López Marín*

Vulneración del cuerpo femenino
 en las fronteras: facetas de un problema
 desde la literatura
Rodrigo Pardo-Fernández

Consensos y paradojas en el arte
 de la frontera entre México
 y Estados Unidos
*Adriana Chamery García/
 Omar David Ávalos Chávez/
 Gloria Ignacia Vergara Mendoza*



A P O R T E S

Aceptación, adaptación o resistencia. La idea de la Conquista en escritos indígenas del siglo XVI
Rebeca López Mora

Aprovisionadoras y soldados: las españolas en la Conquista de México
Pilar Regueiro Suárez

La "Conquista de México" en *streaming*: miradas en documentales y series en línea a 500 años
Daniel Martínez González

Una cacofonía de violencia: estudio iconográfico del *Lienzo de Analco*
Pedro Rafael Mena

La representación iconográfica de la muerte en la *Relación de Michoacán*
María del Mar Muciño Vega / Quetzalcóatl Tonatiuh
Uribe Sánchez

La figura de Hernán Cortés en la litografía francesa de la primera mitad del siglo XIX, algunos casos para la construcción de su imagen como héroe universal
Arturo Aguilar Ochoa

La tradición de la divina protección. Adarga y escudos emplumados del siglo XVI en México y Europa
María Olvido Moreno Guzmán
Laura Filloy Nadal

Conquistadores, exploradores y residentes: el descubrimiento trilateral del actual noreste mexicano y sur de Texas en los siglos XVI y XVII
José Medina González Dávila

Conquista y Colonia en la Nueva España: una mirada sobre elementos heredados a la historia de México
Marcos Cueva Perus

D I V E R S A

¿El relato de la Conquista de México como discurso colonial?
Guy Rozat Dupeyron

El Pilato totonaco. El guardián de la tradición
Héctor Manuel
Enríquez Andrade

A N T R O P O C D O T A R I O

Cómo descubrí Cahuaziziqui
Samuel Villela F.

A N T R O P O L O G Í A DE LA IMAGEN

La culpa es de los tlaxcaltecas
Guillermo Serrano

