

SUPLEMENTO No. 25 • ABRIL 2003

# Diaria

DE CAMPO



**Etnohistoria:  
visión alternativa  
del tiempo**







#### SUPLEMENTO ABRIL

Agradecemos a los investigadores de la dirección de Etnohistoria las imágenes que nos fueron proporcionadas para este suplemento. Las imágenes de los códices fueron tomadas de los libros: Lawrence, Ecker, "Códice de Huichapan. Paleografía y traducción". México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. 110 pág.-Pp González-Hermosillo A. y Luis Reyes García. "El códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio". México, INAH, CIESAS, Gob. del estado de Puebla, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2002. Tomo I y II.



## ÍNDICE

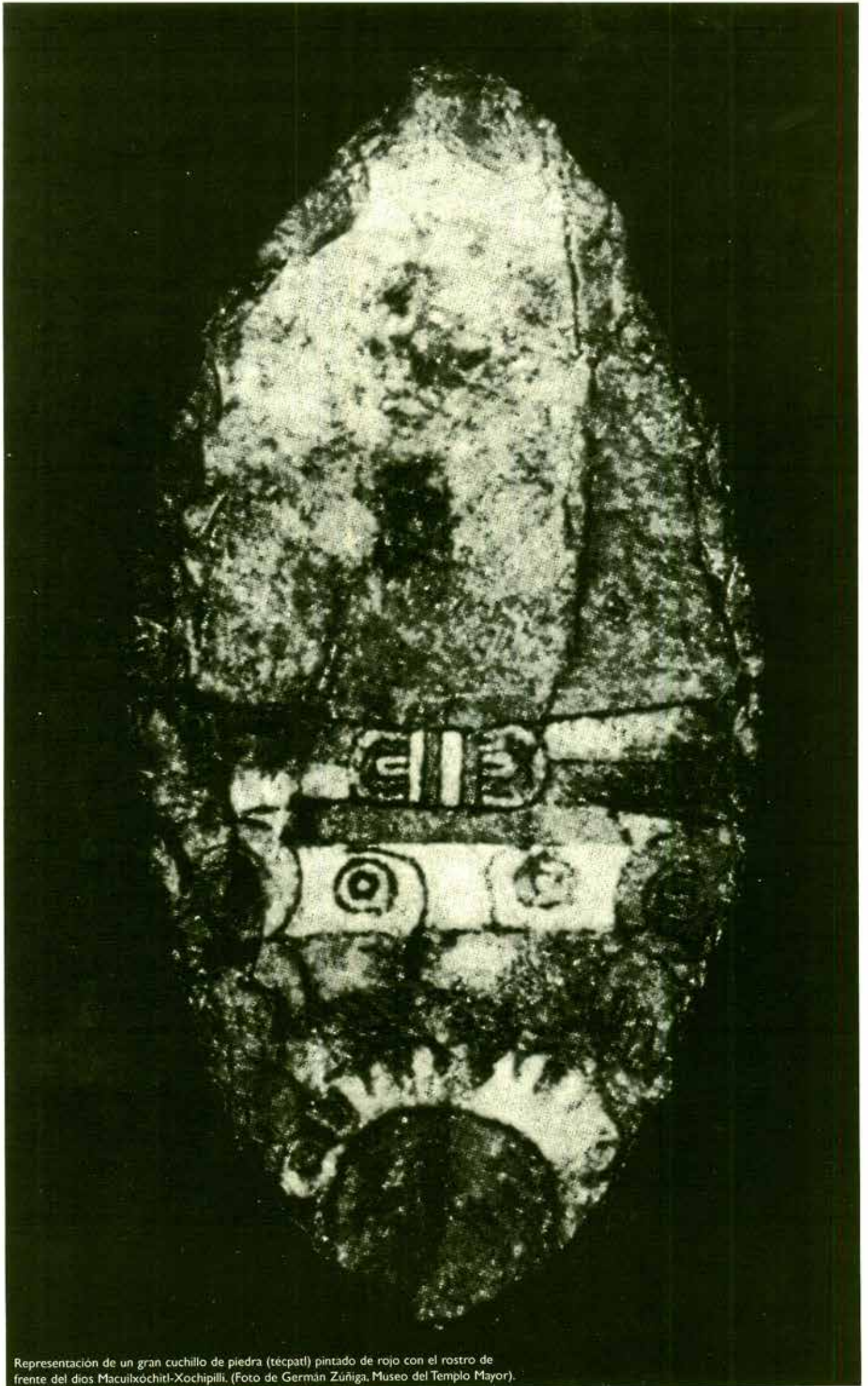
- 3  
Escisión étnica de la historia en la sierra de Michoacán  
Carlos García Mora
- 8  
Visión hispana de la Etnohistoria. Reflexiones sobre sus enfoques  
Amalia Attolini Lecón • Dora Sierra Carrillo
- 10  
Fuentes y arqueología en la identificación de dos estructuras  
del recinto sagrado de Tenochtitlan.  
Propuesta de identificación en la obra del padre Sahagún  
Bertina Olmedo Vera
- 13  
25 Aniversario de la Dirección de Etnohistoria.  
La Defensa de Tenochtitlan  
Eduardo Corona Sánchez
- 17  
Por obra pública y coatequitl  
Mano de obra indígena en códices jurídicos del siglo XVI  
Perla Valle
- 22  
La reproducción de la comunidad indígena  
a través del servicio personal en Coyoacan  
Emma Pérez Rocha
- 24  
Vida cotidiana y agua durante la colonia en el centro norte  
Rosa Brambila Paz
- 28  
Ecatepec como punto de enlace en las rutas comerciales, siglos XVI y XVII.  
Ma. Teresa Sánchez Valdés
- 31  
Litigio entre un indígena y un minero español por la posesión de una mina  
Celia Islas Jiménez
- 33  
Las antigüedades mexicanas de fray Andrés de Olmos  
Rafael Tena Ramírez
- 38  
La batalla de Centla  
Luis Barjau
- 42  
Etnohistoria: visión alternativa del tiempo  
El padrón de Coyoacán: ejemplo de estudio etnohistórico  
basado en una valiosa fuente colonial del período borbónico  
Gilda Cubillo Moreno

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE  
ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DIRECTOR GENERAL DEL INAH: SERGIO RAÚL ARROYO  
SECRETARIO TÉCNICO DEL INAH: MOISÉS ROSAS  
DIRECCIÓN: GLORIA ARTÍS  
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: ROBERTO MEJÍA  
APOYO TÉCNICO: VICENTE CAMACHO  
CORRECCIÓN DE ESTILO: ALESSANDRO QUESTA  
DISEÑO Y FORMACIÓN: AMADEUSIANA MA. BENAVIDES/LILIANA ARGUETA

El Suplemento de *Diario de Campo* publica artículos, relatorías de foros, cartas, manifiestos, etc., que son enviados antes de la fecha de cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

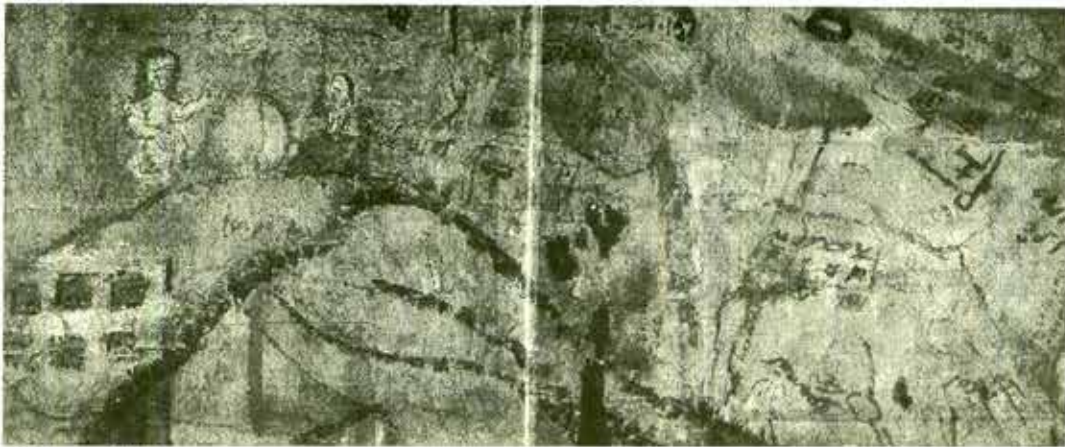




Representación de un gran cuchillo de piedra (técpatl) pintado de rojo con el rostro de frente del dios Macuilxóchitl-Xochipilli. (Foto de Germán Zúñiga, Museo del Templo Mayor).



# ESCISIÓN ÉTNICA DE LA HISTORIA EN LA SIERRA DE MICHOACÁN



Códice de Cholula.

.....CARLOS GARCÍA MORA.....

Hace algunos años, quien esto escribe revisó sus notas de campo tomadas en un poblado de la sierra de Michoacán, para consultar testimonios orales recogidos entre ancianos del lugar. Con ellos, deseaba recrear cómo era la vida ahí a fines del porfiriato. Así, se topó con la afirmación de una anciana según la cual, ahí no se consumía leche de vaca entonces, pues a "la gente" le provocaba malestares del aparato digestivo; pero otro anciano sostuvo que, por el contrario, existía ganado vacuno y se ordeñaban vacas.

El autor lejos de interesarse entonces en la nutrición de los serranos en esos años, lo estaba en las secuelas de sus desaparecidas repúblicas purépechas. Por

ello, la contradicción entre dichos testimonios sobre ese detalle de la vida cotidiana en nada afectaba su escrito en preparación. El asunto parecía irrelevante, y estuvo tentado a eliminarlo de su estampa costumbrista. Con ello, en vez de afrontar el problema, sólo lo eludiría sin correr aparentemente riesgo alguno. Sin embargo, evadir las dificultades es siempre un camino demasiado fácil y, como se verá, supone más desperdicio de evidencias de las que podría suponerse en la brega con detalles que sólo son insignificantes si los aislamos.

Una alternativa era eliminar el testimonio que pudiera estar equivocado y quedarse con el que no causara indeseables contradicciones. Y eso fue lo que se intentó hacer. En el pasado, la población campesina de origen mesoamericano carecía de las enzimas necesarias que portaba la española criolla para digerir la leche. De ahí que a la primera le causara trastornos consumirla. Ello dio la pista para explicar el testimonio que lo contradecía: si un viejo afirmaba que había vacas y que éstas se ordeñaban era porque su familia lo hacía, por tanto debió tratarse de un tipo diferente de poblador.

A ese desacuerdo se sumaban otros, como la del testimonio según el cual, durante esos mismos años, sólo se hablaba purépecha, mientras otras fuentes decían que desde mucho tiempo antes hubo personas bilingües. Al acumularse informes aparentemente opuestos sobre diversos aspectos se hizo evidente que el problema, más que resolverse depurando datos que pudieran ser erróneos, se afrontaba con la respuesta a esta pregunta ¿qué expresaba la contradicción entre éstos?

Al Asociar el tema con otros fue evidente que mientras unos testimonios eran del pueblo purépecha, otros venían de españoles criollos avecindados de arraigo



Escisión étnica de la historia de la sierra de Michoacán, fotografía de Carlos García Mora, 1974.





Bautizo de la cacica cholulteca. Anverso del original en papel amate.

relativamente reciente. Por tanto, ambos eran verdaderos y ninguno podía ser eliminado. En efecto, las noticias disponibles correspondían a uno u otro de los dos pueblos o etnias que ahí convivían, pues aunque cada uno pretendía aludir a toda la gente del asentamiento, en realidad se referían a los purépechas o a los avecindados, ambos del mismo poblado pero cuyos sectores fueron varios, cada uno transmitía su versión de las cosas.

Así, cuando se afirmaba que el consumo de leche afectaba a -la gente-, la purépecha hablaba (consciente o inconscientemente) de ella misma y cuando se consignaba la cría de ganado vacuno y el consumo de su leche, lo hacían los pobladores de otra afiliación étnica a quienes la primera, por lo visto, siguió viendo aparte de "la gente", es decir, de la suya.

De esa manera, el que los datos se enfrentaran persistentemente sugirió que éstos fueron tanto de actores diversos como antagónicos. Lo cual tuvo que ver con el hecho de que ahí convivieron dos pueblos que pretendieron los recursos del lugar, el poblamiento, la reproducción biológica de sus habitantes, la manera de relacionarse con el entorno y de explotarlo, el control sociopolítico y la cultura.

La leche vacuna y su consumo fueron, más que meras trivialidades, cabos de al menos dos hilos de una trama tejida durante una competencia entre dos pueblos y evidencias de un interesante fenómeno: la escisión étnica de la memoria colectiva producida en algún momento del siglo XIX. El asunto entonces, cobró más relevancia que el de ser un mero rasgo de la alimentación purépecha durante el porfirismo. Se trataba de la huella de un proceso que había marcado un parteaguas en la vida local.

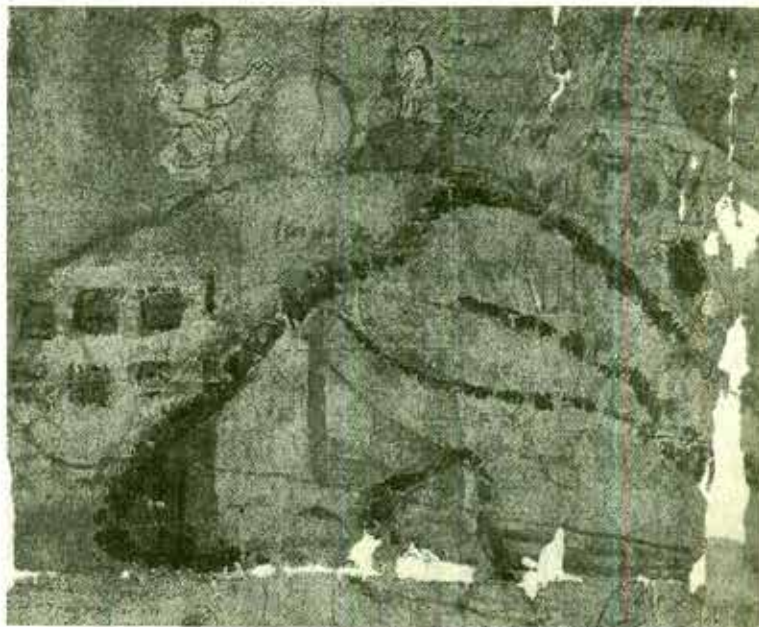
En la sierra de Michoacán, el mantenimiento de la memoria tuvo importancia desde la era tarasca, cuando los gobernantes de Ts'intsuntSani contaban con encargados de recitar las historias de sus clanes. Luego de la conquista española, los purépechas se integraron en corporaciones denominadas repúblicas de los naturales con su respectivo gobierno. Éstas confirieron importancia a la preservación de sus tradiciones y normativas; tres de cuyos rasgos fueron: su transmisión oral, su interpretación ideológica y su interés político.

Además, los relatos sagrados estaban integrados en la memoria colectiva. Para el pueblo purépecha, ésta tenía su punto de partida en relatos bíblicos que adoptaron en el siglo XVI; que no se separaban de sus propios mitos. La historia era una, la que contaba el origen del Sol, la Luna y el mundo y el nacimiento de Jesús, así como el hallazgo del agua para beber que permitió fundar los poblados serranos.

En efecto, una característica de esa historia o, más bien dicho, de la idea que de ella se tuvo fue la de que hechos reales e imaginados formaron parte indivisible del pasado. Las tradiciones históricas así cultivadas lograron explicar y justificar la existencia y funcionamiento de la república purépecha y contribuyeron a la integración ideológica de sus miembros. Tales tradiciones contenían conocimiento a veces vital, como fue el que especificaba los linderos de las tierras de comunidad. Las repúblicas purépechas llegaron incluso a poner por escrito esa memoria agraria.

Otras veces, las tradiciones hacían referencia a leyendas de diversa índole que explicaban sucesos diversos (como la fundación de los poblados, las peripecias de imágenes religiosas y campanas de los templos, etc.). Algunas relataban hechos dramáticos que dejaron una herida en la memoria colectiva (como epidemias catastróficas, nevadas extraordinarias, hambrunas, enfrentamientos armados, asesinatos políticos, etc.). Por supuesto, se guardaba recuerdo de ciertos personajes, aunque frecuentemente sólo por dos generaciones (como curas, jefes de armas, ricos notables, funcionarios, cabildos, escribanos, arrieros, artesanos, maestros, etc.) y otras veces, los recordaron por más tiempo (como los últimos gobernantes tarascos, ciertos religiosos de fama perdurable, etc.).

De alguna manera, una versión de la historia para el común se iba decantando, puliendo y filtrando. El conocimiento mismo de la tradición llegó a ser privativo de unos pocos viejos principales. En vez de poseerse democráticamente fue guardado por algunos pocos, pues "la tradición e historia sólo se conservaba íntegra entre los de la primera clase, pues a los de la segunda se les daba a saber sólo rudimentos o un pequeño compendio".



Criptograma mariano. Copia del anverso en papel europeo.





Bautizo de la cacica cholulteca. Copia del anverso en papel europeo.

Ello hace sospechar que tal historia fue la protagonizada por gobernantes y principales, mientras la que hacía el común perduró poco. Al parecer, la transmisión de padres a hijos entre las familias de éste compitió desfavorablemente con los mecanismos institucionales que reproducían la tradición formal. Así, la historia oral de cada poblado se refirió a su gobierno y principales y no tanto al común, el cual aparecía como fiel cumplidor de obligaciones y normas de conducta, nunca como protagonista. Con una notable excepción: el poblamiento de la sierra.

Con todo, se produjo una historia compartida por todos, sobre la cual no quedó huella de que alguna vez se haya puesto seriamente en duda. Se discutía a veces sobre la fidelidad de su reproducción, la exactitud de su contenido y la interpretación del mismo. Así, era difícil que se pusiera en entredicho el relato sobre el origen de los poblados, pero sí sobre los detalles, por ejemplo, el significado y origen del nombre que adoptaron y sus apelativos cristianos.

El contenido de la tradición fue rico y de cierta profundidad, pues conservó noticias, tradiciones y leyendas orales sobre la era tarasca (cuando la sierra pertenecía a los iréchas de Ts'intisúntani) y la llegada de españoles que conquistaron el territorio.

Sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX, las repúblicas de los naturales fueron disueltas por el gobierno del México independiente, repartidas sus tierras comunales y desconocidos sus gobiernos, los cuales fueron sustituidos por ayuntamientos municipales poliétnicos. Con ello, se dio paso a que españoles criollos arraigados pudieran hacerse en propiedad privada de una parte de las tierras repartidas y tuvieran acceso a los puestos políticos locales.

No obstante, como las tradiciones históricas formaban parte del pensamiento purépecha, diferenciado del español, continuaron transmitiéndose en el seno de las familias y en boca de sus viejos y los responsables de lo que quedó de su anterior gobierno.

Varias evidencias mostraron la importancia que se confirió a la historia oral. Una de ellas se percibía todavía a fines del porfiriato, cuando cada año los alcaldes juntaban a los muchachos de ciertas familias y barrios y los llevaban a limpiar los linderos de sus tierras comunales, para que los conocieran y memorizaran. Esto tenía, por supuesto, gran importancia, pues en ese conocimiento se basó la defensa de las tierras agrícolas y boscosas, las cuales siempre enfrentaron litigios con poblados vecinos y terratenientes fueños.

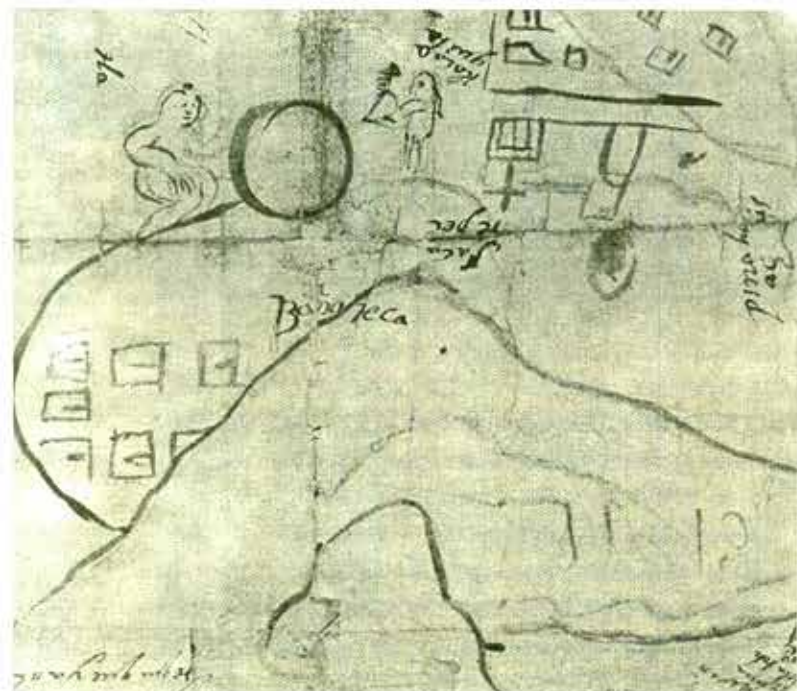
En el siglo XIX, la tradición histórica formó parte de las conformaciones étnica y social regionales y de la cultura del conglomerado pueblerino. Éste incluyó la memoria de un pasado y la voluntad, impuesta o espontánea, en todo caso inevitable, de vivir juntos purépechas y españoles criollos arraigados con un pactado o impuesto pasado común. Sólo que cada pacto de la memoria que habría de guardarse y recordarse estuvo sujeto al equilibrio o desequilibrio de fuerzas entre los integrantes del poblado, sus conjuntos étnicos y sus clases sociales.

Por ello, luego de que se disolviera la república purépecha, pudo suscitarse la competencia entre los restos de ésta y los españoles avecindados por la "historia" que se seguiría transmitiendo. A partir de algún momento del siglo XIX, debió hacerse evidente la existencia de una ruptura en la visión histórica conservada. Tras la aparición de una memoria propia de todos, en realidad empezó a existir un conjunto de testimonios y tradiciones de orígenes diferentes, incluso algunos que, así como recordaron de manera formal a ciertos personajes y sectores étnicos y sociales, al mismo tiempo se borró (consciente o inconscientemente a ciertos protagonistas. Por ejemplo, los tecos mencionados en las tradiciones sobre la fundación de los poblados, desaparecieron en algunas versiones, conforme se dejó de hablar del pasado remoto.

Ello pudo deberse a que mermó la transmisión institucional de la historia y empezaron a olvidarse partes de la



tradición. Además, se evidenció una quiebra debido al surgimiento y enfrentamiento de visiones sociales contrapuestas. En efecto, tal separación de la historia fue resultado del verdadero corte del pasado de México en general y de Michoacán en particular: la ruptura definitiva entre el mundo mesoamericano y el pueblo español criollo y la posterior gran partición de la sociedad en dos grandes partidos: el del liberalismo laico y el del conservadurismo oligárquico y clerical. Protagonistas ambos de una lucha de dos siglos cuyo desenlace seguía pendiente al empezar el siglo XXI.



Criptograma mariano. Copia del anverso en papel europeo.

La competencia entre las visiones sobre el pasado de esos bandos políticos del siglo XIX fue patente y ciertamente llamativa, sólo que hace olvidar que tuvo a su vez, un antecedente que también se hizo a un lado. Y al hacerlo, algo se quiso hacer olvidar: la historia purépecha. Por eso, la división de la memoria colectiva en versiones diferentes fue un fenómeno que consistió en algo más que diferencias menores en las tradiciones pueblerinas, debidas a su menor o mayor conocimiento, a las pérdidas y adiciones generacionales y a los agregados o modificaciones a causa de su transmisión en boca de muchos relatores simultáneamente. Ello fue también un fenómeno de constitución de auténticas "historias" propias de cada uno de los bloques sociales y étnicos contrapuestos en la sierra.

En Michoacán, la reelaboración de su historia fue una de las grandes empresas ideológicas de las reformas integrales promovidas por los grupos sociopolíticos liberales emergentes. Como todo movimiento, el liberal creó sus mitos para agitar a los sectores sociales sobre los cuales se apoyó, al difundir una historia nacionalista y un culto a "los héroes de la patria". Baste citar *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas*, una notable obra prototípica que reinventó el pasado michoacano desde el punto de vista liberal con un gran éxito e influyó en varias generaciones de michoacanos. Su autor formó parte en Uruapan de un grupo político que incluía a liberales de la sierra. Ése y otros libros formaron parte del colosal esfuerzo de un extraordinario

conjunto de intelectuales, para transformar la mentalidad de la sociedad michoacana, impregnada de clericalismo y corporativismo, en una laica y desincorporada.

Sus medios fueron innumerables, desde las escuelas públicas hasta las bandas civiles de música y las canciones profanas populares, también la prensa, las novelas, las pinturas, la arquitectura, las ceremonias civiles, los banquetes, los bailes y otras expresiones similares, incluso la reescritura de la historia michoacana. Su influencia penetró de manera profunda en las diversas capas sociales del estado e incluso pudo hacerlo en la tradición purépecha.

Y como la visión integral del pasado transmitida por el gobierno de la república de los naturales había caducado, ésta pudo desintegrarse en pedacitos desarticulados, cada uno con su propia lógica. En efecto, puede presumirse que la tradición comunitaria purépecha debió verse afectada por la empresa ideológica liberal que fundó una tradición histórica laica. Tal afectación pudo ser en tres sentidos:

El primero, con la quiebra de la hegemonía e integridad de la conciencia histórica comunitaria al implantarse la visión liberal con la cual tuvo entonces que convivir (patente en la pérdida del apelativo católico de sus poblados, el renombramiento de sus calles con nombres de héroes liberales fuereños y el desplazamiento de la organización urbana basada en barrios por otra basada en unidades administrativas arbitrarias).

El segundo, con la reinterpretación liberal de la tradición purépecha (lo cual se vio reflejado en las versiones literarias en español de sus leyendas despojadas de todo su sentido cristiano original).

Y el tercero, con la formación de versiones históricas, étnicas y sociales, encontradas.

De esa manera, coexistieron la continuidad de la historia transmitida por la exrepública purépecha y la nueva de carácter laico difundida por avecindados afiliados a bloques políticos, empleados del gobierno y maestros de escuelas públicas. Incluso, en esta confrontación, una tercera parte en discordia, el alto clero católico, también procuró desplazar la memoria comunitaria con una religiosa decimonónica y supervisada por el obispado de Zamora, contraponiéndola a la historia liberal y a la purépecha.

Como en el siglo antecedente, en el XX los diferentes grupos sociales elaboraron sus propias versiones históricas, al enfrentarse agraristas purépechas y terratenientes y pequeños propietarios. El uso de la memoria para justificar y legitimar el orden y la posición social fue también evidente. Sólo que un viejo purépecha, refiriéndose al agresivo grupo de españoles criollos avecindados declaró: "Entre ellos no hay historia".

En efecto, éstos tenían un pasado relativamente corto y efímero. Corto, pues apenas se remontaba al siglo XVIII (y sólo unas cuantas de sus familias, pues las demás se establecieron en el XIX o en la primera mitad del XX), y efímero, porque la mayoría emigró después.

Se puede constatar cómo este juicio expresó la manera en que los purépechas percibieron en sus poblados a los turhisiicha (o españoles avecindados) y el hecho de que éstos tuvieron que inventarse un pasado que pudiera



integrarlos a la memoria colectiva, aun si para ello tenían que apropiarse la purépecha. En efecto, los fueñños intentaron hacerse de ella en sus enumeraciones apologeticas de las obras y "mejoras" de sus administraciones municipales. Así, se hizo patente su interés en allegarse la tradición para dar legitimidad histórica a sus planes, mientras llegaron al extremo de negársela a las familias purépechas antagónicas. Entonces la quiebra de la historia se profundizó aún más.

Los purépechas, en vez de vivir en idílicos poblados campesinos, residieron en asentamientos conflictivos de una región ocupada por población constituida con diferentes clases sociales que, a su vez, incluyeron personas de diferente origen. Y por eso, en ellos tanto el recuerdo como el olvido fueron étnicos y clasistas. De ahí las divergencias en la historia oral conocida.

El pueblo español criollo de la región intentó hacer figuradamente invisible al purépecha en algunos poblados. Lo logró en parte, si se compara a Nahuatzen, Charapan y Paracho con sus vecinos. Tanto que, en 1950, un antropólogo consideró a Charapan y Paracho como los más "aculturizados" de la sierra. Después de 36 años un colega suyo consideró que Nahuatzen y Charapan habían dejado de ser purépechas para convertirse en poblados de "mestizos" (cualquier cosa que esto quiera decir).

No obstante, entre ambos años, alrededor del 13 de junio en 1974, se tomó ahí una fotografía de uno de los momentos culminantes de la fiesta patronal dedicada a San Antonio de Padua, cuando (por alguna razón) ningún español criollo estaba presente, ni siquiera el cura. El lector puede contemplarla ahora: ahí quedó atrapada la imagen del Charapan purépecha que, pese a todo lo que escribieron dichos antropólogos, seguía vivo. Al centro puede observarse la imagen patronal de San Antonio de Padua expuesta al pueblo en sus andas sobre la breve escalinata de acceso al templo parroquial de Charapan, durante su fiesta religiosa en junio de 1974. Al fondo, se aprecia la fachada principal de dicho templo con su puertas abiertas. A los lados del San Antonio, los padres del carguero que lo representaron (por estar éste trabajando en los Estados Unidos): a su derecha, el padre y a su izquierda, la madre.

Cerca del primero y un poco más abajo pero del mismo lado, se ve la banda de música y los hombres agrupados (algunos llevan gabán serrano) y junto a la segunda, las mujeres enrebozadas del otro lado. Al frente y en primer plano, una fila cerrada de moros vestidos con su indumentaria morisca resguardando al Santo. En esta toma fotográfica no aparecen espectadores, pues aún quienes eso parecen ser a los ojos de un visitante, están ahí cumpliendo la tarea de acompañamiento e incluso, más allá y fuera de la fotografía, observaba la gente que estaba ahí para representar al pueblo. Simbólicamente, éste y sus moros protegen tanto a la imagen como al conjunto del poblado así forman un baluarte cristiano.

La fotografía carece de nitidez y por ello es difícil apreciarla, pero registró la presencia purépecha en la fisonomía de sus rostros, su indumentaria, su organización, su santo patrón tutelar, sus cargueros, sus símbolos, su recogimiento religioso, su danza emblemática, su música, sus actuantes lazos parentales y la configuración sobreviviente y vigente de un pueblo.

Más que hablar del consumo de leche en la sierra de Michoacán, aquí se ha querido mostrar cómo una de las aportaciones de la etnología histórica es la de mantener, en la memoria colectiva, la presencia de los pueblos (o etnias) como tales, su origen y desarrollo y la convivencia entre ellos. En México se ha hecho, se ha reconstruido su historia, si bien es cierto que la de los pueblos originales ha sido la de aquellos que, a partir del siglo XVI, sólo pueden ser observados en estrecha vinculación con el pueblo español criollo. Así, una de sus tareas consiste en mantenerlos a la vista, evitar la simplificación racista de quienes reducen la historia mexicana a la de "indios" y españoles, semejanza elocuente con la historia estadounidense que se redujo a la de vaqueros contra "indios".

La tarea del antropólogo va todavía más allá y también consiste en hallar la explicación de las cosas que los propios pueblos han desarrollado. Así es posible hacerlos presentes y, además, identificar el sentido que de la historia, el presente y el destino tiene cada uno en su sociedad y su cultura.



Escena de masacre dentro del emplazamiento urbano. Anverso del original en papel amate.



# VISIÓN HISPANA DE LA ETNOHISTORIA. REFLEXIONES SOBRE SUS ENFOQUES

.....AMALIA ATTOLINI LECÓN • DORA SIERRA CARRILLO.....

DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

Representación de Macuilxochitl-Xochipilli, Códice Tudela.



El análisis que llevamos a cabo en esta ponencia, relativo a la visión y los enfoques de la etnohistoria en España, surgió como parte de las inquietudes y cuestionamientos que se han planteado en el seminario que se realiza en la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, sobre los conceptos, teorías, enfoques y avances de la etnohistoria

Empezamos por explicar los antecedentes que dieron lugar a una serie de propuestas para considerar el estudio de una etapa de la historia de América que hasta la década de los cincuenta del siglo pasado, había quedado sin investigar.

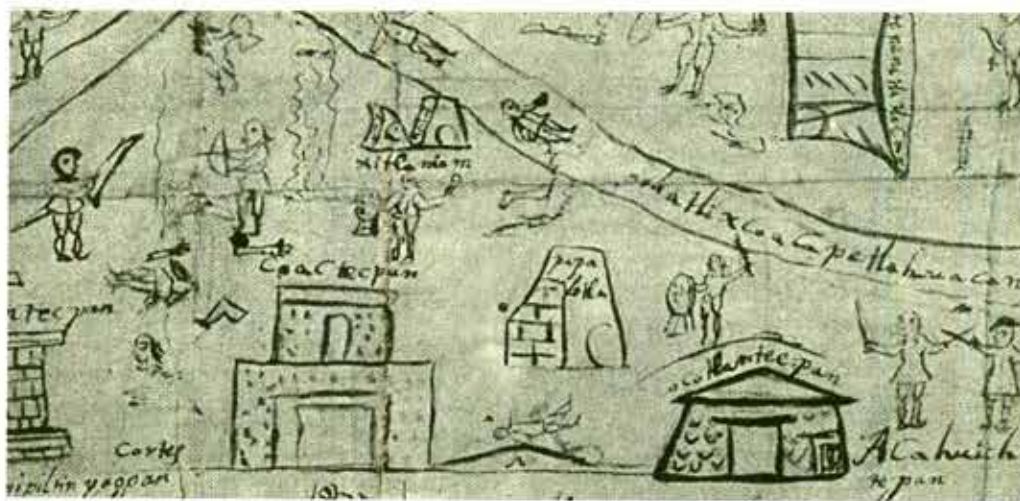
La premisa fundamental para iniciar estos trabajos, partió del hecho de que el descubrimiento y la conquista de América era el más importante fenómeno de contacto entre culturas que hubiera existido nunca. Ello llevó a un grupo de antropólogos en el Seminario sobre la Etnología y

Antropología Social de la América Media celebrado en Nueva York en 1949, a reflexionar sobre la necesidad de un conocimiento más profundo de las transformaciones que las culturas nativas sufrieron a partir del siglo XVI, como consecuencia de la conquista y colonización realizada por los hispanos.

George Foster desarrolló un esquema metodológico sobre la teoría de la aculturación, en el que planteaba dos conceptos centrales: la "cultura de conquista" y la "cristalización cultural". En ellos señalaba la necesidad de conocer la cultura específica de los españoles que llegaron al Nuevo Mundo y además, que la cultura hispanoamericana no era en esencia un fiel reflejo de la española, sino una nueva cultura que surgió como consecuencia de las condiciones específicas que se dieron en las sociedades conquistadas.

Estas inquietudes trascendieron al viejo continente, en líneas generales fueron la base para que los antropólogos del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla, a finales de la década de los sesenta, emprendieran la tarea de estudiar situaciones específicas del contacto cultural en el Nuevo Mundo. Para ello había que considerar las condiciones que cada área y cada grupo presentaba en ese momento.

Alfredo Jiménez Núñez, quien dirigía ese Departamento compartió la preocupación de sus colegas americanos sobre la importancia de estudiar el llamado periodo colonial como etapa crucial de la historia de las culturas indígenas de América, y como fuente indirecta de conocimiento para el periodo prehispánico e incluso, para el presente. Consideró que competía a una nueva rama de la antropología -la etnohistoria- la tarea de investigar a través de las fuentes documentales tanto indígenas como españolas la problemática de la cultura india en los tres siglos del dominio español.



Escena de masacre dentro del emplazamiento urbano. Copia del anverso en papel europeo.



De acuerdo con la mayoría de los antropólogos americanistas, entre ellos los españoles, la etnohistoria pertenece al campo de la antropología al participar de su mismo objeto de estudio: el indio americano, su sociedad y su cultura. Esta joven disciplina permite completar el panorama universal que le interesa a la Antropología, ya que al sumarse a la arqueología y a la etnología no deja fuera, en principio, ningún sector espacio-temporal.

La cultura española del siglo XVI se caracterizaba por tener una administración fuertemente centralista y detallista. Los aspectos político, religioso y económico se encontraban estrechamente relacionados; ello produjo una abundante acumulación de datos en documentos como cartas, probanzas, pleitos, tasaciones, obligaciones tributarias, documentos mercantiles, juicios de residencia, visitas, cédulas, etc.

Éste es el campo, según el enfoque de los académicos hispanos, al que el etnohistoriador debe penetrar para proyectar el esquema que reconstruya la vida de la sociedad española. A partir de dicho concepto se desarrollarán también los estudios etnohistóricos en América.

Para iniciar los estudios sobre el contacto cultural en América, el grupo del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla eligió el área que comprendía la Audiencia de Guatemala. El ambicioso plan de trabajo se articuló en diversos proyectos que se realizaban en colaboración con personas e instituciones de distintos lugares y orientaciones dentro del campo de la antropología cultural. El primero de ellos fue el "Proyecto de Investigación Hispano-latinoamericano. Etnohistoria de Guatemala en el siglo XVI". Se inició como un proyecto interdisciplinario, cada uno de los departamentos que se integró a él se interesaba fundamentalmente por un periodo determinado y aplicaba un método de investigación idóneo.

Los primeros trabajos se orientaron a estudios muy específicos sobre determinadas temáticas, como ejemplo presentamos en esta ponencia algunos de ellos.

Este grupo se encargó principalmente del estudio del periodo histórico del área de Guatemala, bajo la dirección del Dr. Alfredo Jiménez Núñez. El Dr. José Alcina dirigió las investigaciones desde la perspectiva arqueológica, participaron sobretodo miembros del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Su propósito fundamental fue dar a conocer los cambios que experimentó la cultura de los habitantes del área durante los primeros setenta y cinco años de presencia española, desde que Pedro de Alvarado conquistó el territorio en 1524 hasta el final del siglo XVI.

Otro autor exponente de esta línea de investigación fue Elias Zamora Acosta quien centró su atención en el occidente de Guatemala y en su población indígena, sus reflexiones quedaron en el libro "*Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI, Tradición y cambio en Guatemala*".

Una de las investigaciones de interés fundamental para estos estudiosos fue también conocer con mayor profundidad el proceso histórico de México, la cual se centró en el estudio de la institución virreinal, su instauración por España en el Nuevo Mundo, y sus características peculiares

desarrolladas con perfiles propios a lo largo de tres centurias. Este trabajo lo llevó a cabo María Justina Sarabia, quien publicó la obra *Don Luis de Velasco, Virrey de la Nueva España. 1550-1564*.

La obra de Sarabia se considera una aportación importante a la historiografía mexicana. A través de ella podemos acercarnos al conocimiento de la organización política, religiosa, económica y social de la Nueva España; los temas tratados se refieren a la Real Audiencia, los corregimientos y alcaldías mayores, la Real Hacienda, la iglesia, la educación y la cultura, la sociedad, la aplicación de las leyes nuevas y los cambios tributarios, las visitas, la agricultura y la ganadería, el comercio y la minería y, finalmente, las obras públicas y las expediciones.

A través de este minucioso estudio, también podemos observar cómo se trasladaron las instituciones hispanas al Nuevo Mundo, la responsabilidad de los primeros virreyes para mantenerlas y cómo impuso la Corona su autoridad para acabar con el poder de los conquistadores y sus descendientes.

Los investigadores del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla, al desarrollar sus planteamientos teóricos se han valido de la etnohistoria como método antropológico y contribuyen a una línea de investigación y al planteamiento de objetivos a mediano y a largo plazo.

El método etnohistórico les sirvió para sus propósitos, y en su pretensión de actuar como "antropólogos de archivo", se enfrentaron a dos grandes dificultades, en primer lugar, el problema de la diacronía, imprescindible para sus estudios. Sostienen que todo trabajo etnohistórico debe incluir, entre otros requisitos, una suficiente atención al nivel etnográfico, lo que implica una visión global de la cultura.

Para estos investigadores la fase etnográfica ha sido la nota más característica de la ciencia antropológica, pero consideran que esta fase está negada a la investigación etnohistórica. Sin embargo, el interés individual y de equipo es actuar hasta donde sea posible como etnólogos de la historia. Dado que la temporalidad que trabajan es el siglo XVI, su fuente de conocimiento parte de la utilización vasta y variada de documentación de archivo. Su propuesta más concreta es hacer una etnografía de un tiempo pasado y presente.



Fotografía de la Dra. Dora Sierra, investigadora de la Dirección de Etnohistoria, CNA-INAH.



# FUENTES Y ARQUEOLOGÍA EN LA IDENTIFICACIÓN DE DOS ESTRUCTURAS DEL RECINTO SAGRADO DE TENOCHTITLAN PROPUESTA DE IDENTIFICACIÓN EN LA OBRA DEL PADRE SAHAGÚN



Localización cartográfica contemporánea de los contenidos en el Códice de Cholula.

## BERTINA OLMEDO VERA.....

Durante las excavaciones del Proyecto Templo Mayor realizadas de 1978 a 1982 en el Centro Histórico de la Ciudad de México, fueron descubiertos dos pequeños templos de estilo teotihuacano que flanqueaban el gran basamento del Templo Mayor de Tenochtitlan, dedicado a Tláloc y a Huitzilopochtli. Ambas estructuras tienen dimensiones, formas y decoraciones muy similares y fueron llamadas por los arqueólogos Templo Rojo Norte y Templo Rojo Sur, con base en el color predominante de la pintura con que están decorados y en su posición con respecto al edificio principal del recinto sagrado.

### Enfoque de la investigación

El Templo Mayor fue descrito y representado en gran cantidad de documentos y pictografías de los siglos XVI y XVII principalmente. Las imágenes en códices y los relatos

indígenas, así como las crónicas de los soldados y frailes que participaron en la conquista militar e ideológica del pueblo mexica, forman un cuerpo de información invaluable sobre el aspecto formal y las actividades rituales que se llevaban a cabo en el templo principal del recinto sagrado de Tenochtitlan. Esta situación privilegiada permitió que, durante mucho tiempo, los investigadores de la cultura mexica plantearan hipótesis sobre la fisonomía, dimensiones, ubicación y orientación de este edificio, así como sobre su posible significado simbólico. El descubrimiento total del Templo Mayor brindó la oportunidad de poder confrontar estas hipótesis con el dato real, confirmaba en muchos casos, rechazaba en otros, o descubría elementos que no habían sido registrados en ningún documento. Éste es un ejemplo de cómo la arqueología y las fuentes históricas se complementan y apoyan mutuamente en el proceso de investigación, lo que permite profundizar, en este caso, en el conocimiento del templo principal de los mexicas.

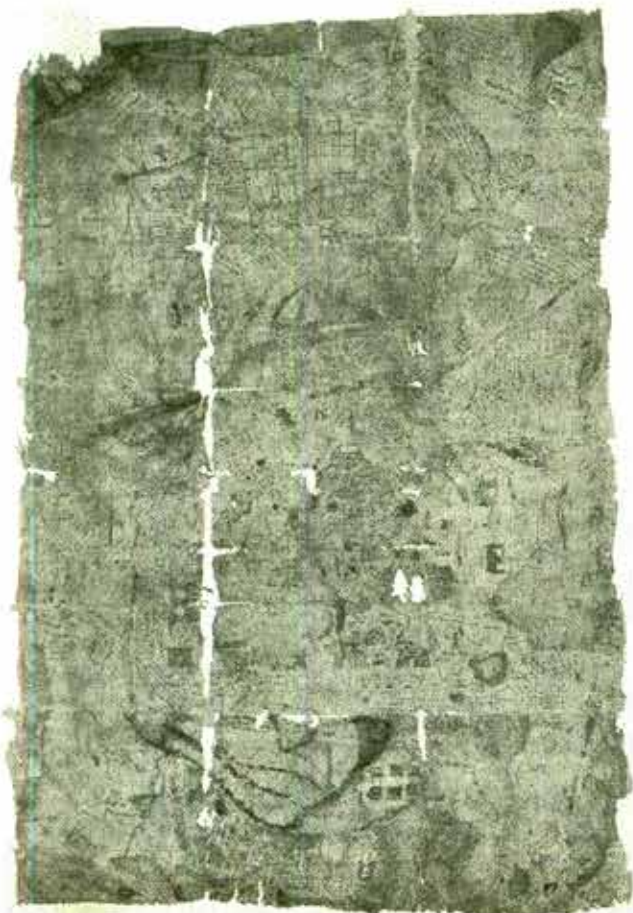
Sin embargo, la situación es diferente con respecto a los edificios aledaños al Templo Mayor que han sido descubiertos desde el pasado siglo, entre los cuales se encuentran los pequeños templos a los que aquí nos referimos, debido a que las descripciones en las fuentes son muy generales. En esta ocasión nos encontramos ante la evidencia arqueológica de unas estructuras de marcado perfil teotihuacano cuya existencia desconocíamos, ya que aparentemente no fueron representadas en las pictografías indígenas ni descritas en las fuentes documentales en términos de sus características formales.

Por fortuna, algunos elementos arquitectónicos y decorativos de los templos rojos nos pueden ayudar a entender su significado si nos apoyamos en el estudio de las concepciones cosmogónicas del pueblo mexica contenidas en su mitología. Como se dijo anteriormente, los mexicas construyeron estas pequeñas estructuras imitando patrones estilísticos que prevalecieron siglos atrás en Teotihuacan, lo cual nos habla de la necesidad de recrear en Tenochtitlan un lugar sagrado directamente conectado con un pasado mítico al que los mexicas querían afiliarse; el estudio de la mitología mexica es pues, necesario para entender esta conexión simbólica. Pero además, depositaron ofrendas en el interior de estos templos y pintaron diseños en sus muros: el estudio iconográfico de los objetos que los sacerdotes escogieron con sumo cuidado para consagrar estos edificios y el análisis de la distribución de los mismos dentro de las ofrendas, así como el estudio de los diseños pintados en los muros y su comparación con las representaciones visuales en los códices pictográficos y otros ejemplos de pintura mural, nos deben orientar en el camino de la interpretación de la función de estos pequeños templos.

### Advocación de los templos rojos

Varios elementos iconográficos asociados a estos edificios indican que estaban dedicados al culto del dios Macuilxóchitl o Xochipilli. Este dios, considerado por los mexicas como una deidad solar, era patrono de la nobleza y numen de la música, de la danza, de las flores y del juego. Su nombre calendárico, Macuilxóchitl, 5 Flor, lo designa como





Códice de Cholula. Anverso del original en papel amate.

uno de los cinco dioses asociados con el rumbo del sur: 5 Conejo, 5 Buitre, 5 Hierba, 5 Lagartija y el mismo 5 Flor o Macuilxóchitl, forman este grupo. El otro nombre con el que se le conoce, Xochipilli (Príncipe de las flores), lo identifica precisamente como el numen de las flores ligado a la nobleza.

Como ejemplos mencionaremos en este breve espacio que los diseños que predominan en la decoración de los dos templos rojos, las cintas roja y blanca que se entretujan y se unen formando moños bicolors, constituyen un atributo típico de Macuilxóchitl-Xochipilli en las imágenes que de él contamos; asimismo, los elementos contenidos en las ofrendas confirman la advocación de estos templos al dios solar de la música y el juego. Tal es el caso de las dos grandes representaciones en piedra del cuchillo de sacrificio que los sacerdotes mexicas depositaron en el fondo de la caja construida dentro de la plataforma del Templo Rojo Norte. Estos cuchillos tienen pintada en una de sus superficies el rostro de este dios, identificado con base en el análisis de los atributos iconográficos que presenta. Encima de ellos se encontraban distribuidos los otros materiales de la ofrenda, entre los que predominaban miniaturas de piedra verde que representan instrumentos musicales y la escultura de una águila en el nivel superior, la cual porta a ambos lados de la cabeza los adornos de discos con cintas colgantes característicos de Macuilxóchitl-Xochipilli. Aquí cabe recordar que los poemas que lo mencionan y sus representaciones en los códices o en la escultura, identifican a este dios con un ave que es su *alter ego*: en ocasiones se trata de una especie de faisán (*quetzalcoxcotli*); en otras de una águila de plumas rojizas, o bien de una mezcla de las dos, tocada con un hermoso penacho amarrado con cintas

blanca y roja como el que lleva la pieza. El hecho de que esta ave, símbolo solar por excelencia según el pensamiento mexica, lleve los atributos de Macuilxóchitl-Xochipilli en ésta y otras representaciones, nos indica que el águila era la encarnación del dios y que, por lo tanto, éste era considerado como el astro mismo. Como último nivel de la ofrenda, los sacerdotes esparcieron cuchillos de pedernal, navajillas de obsidiana y objetos rotos de barro relacionados con el culto a esta deidad.

El estilo teotihuacano de los templos fue elegido por los mexicas de manera intencional, ya que aun a simple vista y sin necesidad de conocer el contenido simbólico que la elite sacerdotal les confirió, evocan el lugar sagrado donde se creó el Quinto Sol; el lugar del amanecer arquetípico según su mitología. Esto fue indicado además por la orientación de los templos que, a diferencia de la mayoría de las estructuras del recinto sagrado, tienen su fachada principal viendo hacia el lugar de la salida del astro. La deidad que los mexicas adoraban como el astro que muere y se transforma en Sol del amanecer era Macuilxóchitl-Xochipilli y su presencia quedó plasmada en la pintura y en los elementos asociados a los templos rojos que flanquean al Templo Mayor de Tenochtitlan.

#### Identificación de los templos rojos en la obra de Sahagún

En el Apéndice del libro segundo del *Códice Florentino*, fray Bernardino de Sahagún describe los edificios que se encontraban en el interior del recinto sagrado de Tenochtitlan. Inmediatamente después del Templo Mayor, menciona el templo de los tloques (Epcóatl) y el templo Macuilcalli en el cual mataban a los espías que prendían cuando estaban en guerra. Continúa con su descripción de templos y estructuras hasta llegar al quincuagésimo séptimo edificio, llamado Macuilmalinaliteupan, en el cual se celebraba la fiesta de Xochilhuatl.

En el primer caso, el nombre del templo podría referirse a la quinta casa del signo *ce quiáhuatl* que se llamaba precisamente Macuilcalli y que, como nos dice Sahagún en el libro cuarto de la misma obra, era casa del dios Macuilxóchitl. Es probable que corresponda al Templo Rojo Sur del recinto sagrado.

Resulta muy interesante que la fiesta que se celebraba en el templo Macuilmalinaliteupan era Xochilhuatl, es decir la "fiesta de las flores", que se dedicaba a Xochipilli. Por otro lado, la quinta casa del signo *ce xóchitl*, día en el que se celebraba la fiesta, era la casa de Macuilcuetzpalin, Cinco Lagartija, nombre de uno de los cinco dioses del sur cuyo prototipo era Macuilxóchitl. La escultura de piedra que representa a este dios fue localizada en el relleno constructivo del lado norte del Templo Mayor. No se conoce su colocación original pero es probable que, dada su cercanía, se asociara al Templo Rojo Norte y que en el diagrama del recinto mexica de los *Primeros Memoriales*, otra obra de Sahagún, esta imagen sustituya al templo mismo. Mi propuesta es que el Macuilmalinaliteupan corresponde al Templo Rojo Norte de la zona arqueológica del Templo Mayor.



El folio 269r del *Código Matritense del Palacio Real*, correspondiente a los *Primeros Memoriales*, es un diagrama de un recinto ceremonial del Centro de México que muchos investigadores atribuyen al de la ciudad de Tenochtitlan. El investigador alemán Edward Seler publicó esta ilustración a principios del siglo pasado e hizo una interpretación de la misma, asignó las estructuras representadas a los nombres de los edificios que acompañan al diagrama en el código, basándose en las descripciones de Sahagún, Durán y Tezozómoc. En el diagrama destacan por su tamaño y posición, las dos imágenes de dioses que flanquean al Templo Mayor. Se trata de portaestandartes que representan a personajes con atributos iconográficos de Macuilxóchitl-Xochipilli, pero que llevan los nombres de Macuilcalli (Cinco Casa, al sur del Templo Mayor) y Macuilcuetzpalín (Cinco Lagartija, al norte del Templo Mayor). Han sido identificados como dos de los *macuiltonaleque*, los dioses solares que encarnaban los placeres sensuales y estéticos, encabezados por Macuilxóchitl-Xochipilli, y el mismo Seler interpretó que estas figuras representaban a las dos esculturas de piedra que, de acuerdo a la descripción del Templo Mayor de fray Diego Durán, estaban colocadas sobre las rampas que flanqueaban la escalinata del Templo Mayor de Tenochtitlan y que servían como "portaestandartes" ya que llevaban banderas que indicaban las diferentes ceremonias.

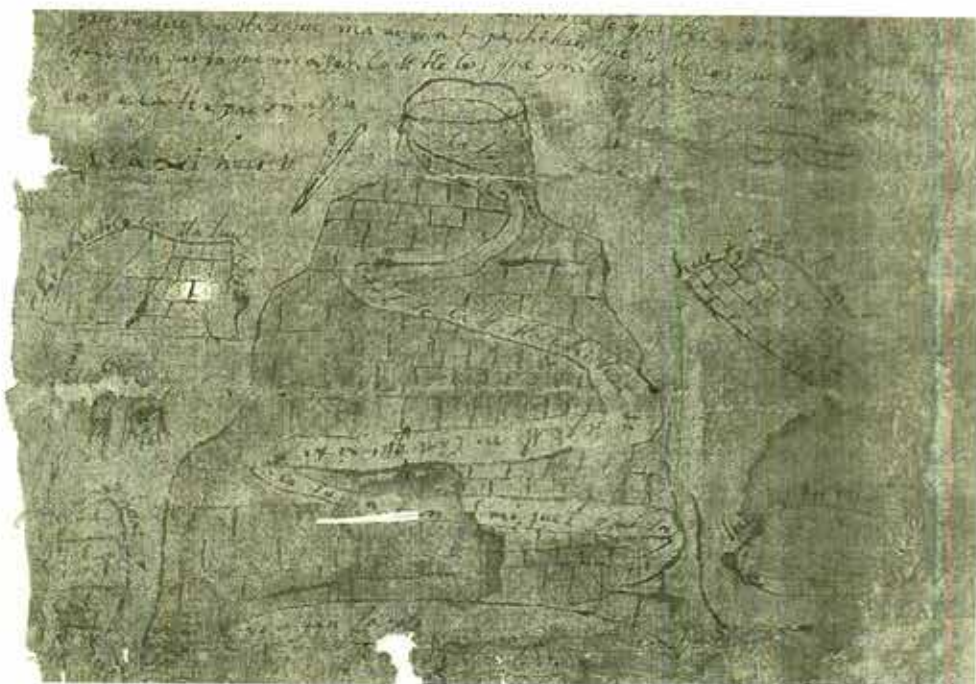
Ahora bien, las esculturas representadas en el plano de los informantes de Sahagún parecen haber existido como tales ya que, como lo mencionamos anteriormente, por lo menos la imagen de Macuilcuetzpalin fue encontrada durante las excavaciones muy cerca del Templo Rojo Norte. Se podría pensar que, aun cuando no se encontró, existió otra similar en el lado sur. Pero la escultura de 5 Lagartija no es un portaestandarte, ya que no tiene ningún orificio en donde encajar el asta de la bandera, por lo que no parece corresponder a la función de los que estaban colocados arriba del Templo Mayor, según la descripción de Durán. Este hecho y el lugar donde fue encontrada la escultura, sugieren que las imágenes de dioses representadas en el diagrama de los *Primeros Memoriales* estaban asociadas a dos templos muy similares entre sí y de gran importancia simbólica dentro del recinto sagrado. Pienso que estas imágenes se asociaban directamente a los



Rito de amojonamiento. Anverso del original en papel.

templos rojos y que quizá en el plano se utilizaron para indicar la posición de estos pequeños edificios dedicados a Macuilxóchitl-Xochipilli.

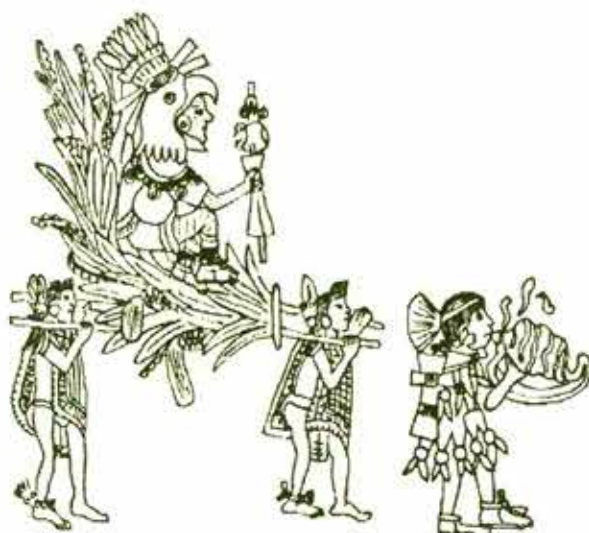
En Resumen, los hallazgos arqueológicos y la información de las fuentes históricas parecen indicar que en los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan se rendía culto al sol del amanecer representado en la religión mexica por el dios Macuilxóchitl-Xochipilli; que estos templos fueron construidos con toda intención en un estilo que evoca el lugar del nacimiento del Quinto Sol, Teotihuacan, y que estas pequeñas estructuras fueron descritas y representadas en la obra del padre Sahagún.



El Tlachihualtepetl y sus fragmentos. Reverso del original en papel amate.



## 25 ANIVERSARIO DE LA DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA. LA DEFENSA DE TENOCHTITLAN



Escultura que representa una cabeza de águila con atributos de Macuilxóchitl-Xochipilli. El mismo dios representado en el Códice Magliabechiano.

**EDUARDO CORONA SÁNCHEZ**.....  
DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

Según Chesnau, en los países que han dejado de ser colonias, surge y se expresa la etnohistoria como respuesta a la visión unilateral del colonialismo europeo, busca forjar sus propios modelos y explicación de su historia, para así traducirse éstos en la formación de identidad nacional.

Sabemos que el proceso de integración de la historia de América a la historia universal es resultado de empresas coloniales mercantilistas insertas en la reproducción ampliada del capital, que implican tanto la disolución de los estados antiguos imperiales en América, como la subsunción de formas sociales de identidad civil sobre las que se finca el desarrollo de las formulas políticas de identidad hispana en América.

Sin embargo, un planteamiento eurocentrista, expone la historia de México como parte de la historia de España, como sucedió en Europa con el periodo clásico o en la península ibérica con el imperio Romano. Por ello, se traduce el desarrollo de las sociedades mesoamericanas, como el periodo "prehispánico", como si precediera esta fase al desarrollo o formación de lo "hispánico", que sabemos o suponemos ocurre en la península y si no es así, entonces somos el antecedente de esa historia y ahora México se encontraría en la fase posthispánica.

Al respecto, consideramos que para la caracterización y definición etnohistórica del proceso de formación de lo novohispano o colonial, se hace necesario no sólo caracterizar a las sociedades mesoamericanas y su proceso de desarrollo o modo de producción, sino también caracterizar al proceso histórico de desarrollo y formación de los pueblos hispanos; conocer el origen de las instancias políticas, jurídicas y militares, que se aplican en las empresas de conquista y colonización de las formaciones sociales mesoamericanas.

Entonces, el contraste entre lo hispano y lo mesoamericano expresado por la formación mexicana sería el primer capítulo del proyecto intitulado: "La defensa de Tenochtitlan" que implica el análisis de la conquista, no con una visión que los califique o descalifique como vencedores o vencidos o se reduzca a una monografía de los protagonistas de ese hecho, sino que ubique ese suceso en términos procesales. Donde se explique dicho análisis como producto histórico de los alcances y logros de los pueblos indígenas mesoamericanos y de los pueblos indígenas hispanos, en términos de la caracterización de sus modos de producción para la comprensión de ese proceso histórico de articulación que dio lugar a la formación de lo mexicano, y







Además de la aplicación de formulas políticas de propiedad de la tierra y de encomendar, de identidad visigoda, ya que a diferencia de los romanos que enajenan al hombre de la tierra y lo transforman en esclavo, como fuerza de trabajo, los godos a cambio de la posesión y propiedad de la tierra, protegen al hombre y lo convierten en siervo y rentero, instancia básica en las relaciones de producción capitalista del que son antecedente y que se implementaran por América, de igual manera sucede con los sistemas de cargo de identidad Berébere, y Almohade, que le permiten implementar en territorio Mexica, dentro del espacio Totona, dos años antes de la conquista, alguaciles, alcaldes y el quinto real de origen coránico y fundar el cabildo de Veracruz.

Por otra parte, es importante conocer o definir la estructura político territorial de un reino prevaleciente en España, de identidad señorial y no de imperio, que lo fue temporal u ocasionalmente con la presencia en España de Carlos, Archiduque de Flandes, Hijo de Felipe, el Hermoso y Juana la Loca, Nieto de Maximiliano, emperador de Alemania, que tampoco tenía una visión nacionalista.

De esa manera, la Corona fue a parar a la casa de Austria (Comellas, 1999: 65) y se vinculó a los intereses de identidad cultural europea, España formó parte de un Imperio con un conglomerado de países independientes entre sí, que justo con Carlos V se divide, para seguir siendo la península un reino y en América constituir, en consecuencia, un virreinato que se monta o sobrepone a la estructura política de dos imperios americanos: el Mexica y el Inca.

Se trata de una historia de reyes más que de una historia de España, por ello se genera y reproduce en la península una sociedad más estructurada como la islámica, que ocupa la península durante 780 años, y coincide en 1492 la Conquista de Granada con el descubrimiento de América por Colón.

Así, consideramos que son más los elementos árabes que conforman lo hispano, los que culturalmente se introducen en América: como los ingenios de caña de azúcar, el cultivo del algodón, la introducción del beneficio de la

morera y del gusano de seda, la noria, el batán, los sistemas de riego y drenaje, los conocimientos en medicina, la astronomía y las matemáticas, la brújula, los cañones, el arroz y otros productos traídos de china como el azafrán, el naranjo, el limonero; el conocimiento del uso de las corrientes subterráneas, aljibes, pozos artesianos, fuentes públicas, etc. Y un buen número de nuevas palabras que se integran al idioma castellano como: Adobe, acelga, acequia, albahaca, alberca, alcalde, alcohol, alfarero, alfiler, alquitrán, ataúd, azotea, azucena, balde, barrio, café, chaleco, espinaca, gabán, gañán, garrafa, guitarra, jarro, máscara, mazorca, noria, tarima, taza, zaguán, zanahoria y zurrón entre otras (Greus, 1988: 91).

En ese sentido, debemos también enfatizar la importancia de las tradiciones civiles mesoamericanas, como la traza urbana de carácter astronómico que se reproduce en las ciudades hispanas, así como el papel que juegan los *tecuhltli* o caciques y los viejos *altepetl* en el desarrollo de empresas mercantilistas de transformación del producto con valor de cambio, y la reproducción ampliada de capital —especialmente plata— capaz de operar una verdadera revolución en la economía del mundo europeo o desarrollo del capitalismo, pero que la política económica de los Austria desperdició y acabó por agotar. (Comellas, 1999: 67).

Es decir: se trata de historias de evolución diferentes que se conjugan o articulan en el momento de la conquista y colonización de América.

Con las empresas de conquista hispana en el continente americano se articulan históricamente dos modos de producción en formación: uno el europeo peninsular de identidad mestiza, producto de varias presencias étnicas dominantes que van marcando las diferentes etapas y épocas de su historia, como una sucesión de diferentes modos de producción que se aglutinan de manera asimétrica. Otro el del continente americano, producto del desarrollo y evolución de dos modos de producción: el de la sociedad primitiva, conformado por clanes igualitarios de cazadores recolectores y el que consideramos Americano de identidad clánica cónica, estamentaria y estratificada, que da lugar a la formación civil de estados e imperios antiguos.

Así, el análisis o caracterización procesal de las formaciones hispana y mexica en ese contexto histórico permitirá el análisis en un segundo capítulo del hecho militar de "La defensa de Tenochtitlan", estudio que pretendemos realizar como producto de dos historias más que como hazañas heroicas, considerando con relación a los españoles, las formulas militares que Cortés implementa con base en sistemas bélicos de identidad romana y visigoda e incluso árabes, que significan el medioevo español; como el hecho de usar catapultas y sitiarse con pueblos aliados, como sucedió en Numancia; el desplazamiento de caballería y uso del terror como lo hacían las hordas de visigodos, la utilización de cañones, infantería con lanzas y espadas, ballestas por tierra y por la laguna con bergantines como lo hacían los árabes. Es decir, se trataba de diferentes estrategias acumuladas, e instrumentos que ampliaban en pocos hombres la capacidad de lucha, producto de más de mil años de conquista tras conquista, efectuadas en el territorio hispano como área clave para el control del comercio mediterráneo.

España cristiana: pluralismo reconquistador (núcleos políticos básicos)





Por otra parte, es de notarse las formas en que los mexica implementan una estrategia de defensa y resistencia a una coalición que se sumaba a una invasión extranjera con armamento y tácticas de lucha desconocidas en Mesoamérica, además del uso de sus técnicas hidráulicas para controlar los niveles de los lagos de Zumpanco, Texcoco y Xochimilco para anegar o impedir el acoso de la caballería, o el utilizar empalizadas para atascar a los navíos y capturarlos, como si se tratara de grandes peces, atacar con grandes lanzas a la caballería o con flechas desde las azoteas de las casas y usar zapadores y contingentes para aislar y dividir a los contingentes hispanos de sus aliados que atacaban por las cuatro calzadas de la ciudad, la limpieza de las acequias tapadas por los aliados, con lo que lograron capturar varias veces a Cortés, y poner en jaque a la empresa de conquista.

Sabemos que el sitio de Tenochtitlan conllevó la falta de recursos vitales, la propagación de enfermedades como la viruela, el aumento constante de los contingentes aliados o de tropas descansadas, la ampliación de coberturas en su territorio estatal, el asedio a sus aliados y el corte de acceso a sus áreas de recursos y los caminos de abastecimiento, todo lo cual condujo a búsqueda de alternativas estratégicas como pretender una alianza con formaciones enemigas como los tarascos o de luchar fuera de la ciudad, por ello fue capturado Cuauhtémoc, y éste ya prisionero pidió la rendición a la población que defendía a Tenochtitlan, sin existir verdaderamente una batalla final, de tal manera que Cortés, escribe en uno de sus cartas:

“Hay vencedores,... pero no hay vencidos”.



Logotipo de la Dirección de Etnohistoria.

## Bibliografía

- Alvar Jaime. *De Argantonio a los romanos. La Iberia protohistórica* En la Historia 16, Temas de Hoy, Madrid, 1995.
- Álvarez, Fe Bajo. *Los últimos hispanorromanos –El Bajo Imperio* En la Historia 16, Temas de Hoy, Madrid, 1995.
- Careto Jiménez, Anselmo *Los Pueblos de España*, Universidad nacional Autónoma de México, México, 1980.
- Comellas, José Luis *Historia de España Moderna y contemporánea*. Editorial Rialp, Madrid, 1999.
- Cortés, Hernán *Cartas de Relación* Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos, México, 1967.
- Chesnaux, Jean *¿Hacemos tabla raza del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI Editores, México, 1981.
- Derek. W. Lomark *La reconquista* Barcelona Crítica, 2001.
- Fossier, Robert *Historia del campesinado en el Occidente Medieval* Barcelona Crítica, 1985.
- Greus Jesús *Así vivían en el Al-Andalus*. Biblioteca Básica de Historia, Grupo Amaya. S. A. Editoría del diario El Sol, 1988.
- Guichard. O. Bonnassie. P. y Gerbert. M.C. *Las Españas medievales*. Barcelona Crítica, 2001.
- Huerta, Pendón *Derecho Romano. I y II*. Cursos de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1979
- Rechorromán, Julio Gil *La segunda república*. Historia 16, Temas de hoy, Madrid, 2000.
- Ripoll, Gisela, Isabel Velázquez *La Hispania Visigoda*. Historia de España. Historia 16 Temas de hoy, Madrid, 1995.
- Marx, Engels *Acerca del colonialismo* Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- Miralles, Juan *Hernán Cortés inventor de México*. Tiempo de Memoria Tus Quets, Barcelona, 2002.
- Nieto Sagraric Aznar, Víctor Soto *Historia del Arte*. Nerea, Madrid, 2000.
- Ramos, Demetrio *Hernán Cortes mentalidad y propósitos*. Forjadores de Historia, Ediciones Rialp, Madrid, 1992.
- Sánchez Alboroz, Claudio *España un enigma histórico*. Universidad Complutense, 2T. Madrid, 2001.
- Santos Yanguas, Juan *Los Pueblos de España Antigua*. Historia 16, Temas de hoy, Madrid, 1997.
- Walker Joseph M. *Historia de España*. Edimat Libros, Madrid, 1999.
- Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.



Escena central. Anverso del original en papel amate.



POR OBRA  
PÚBLICA Y  
COATEQUITL  
MANO DE OBRA  
INDÍGENA EN  
CÓDICES  
JURÍDICOS DEL  
SIGLO XVI

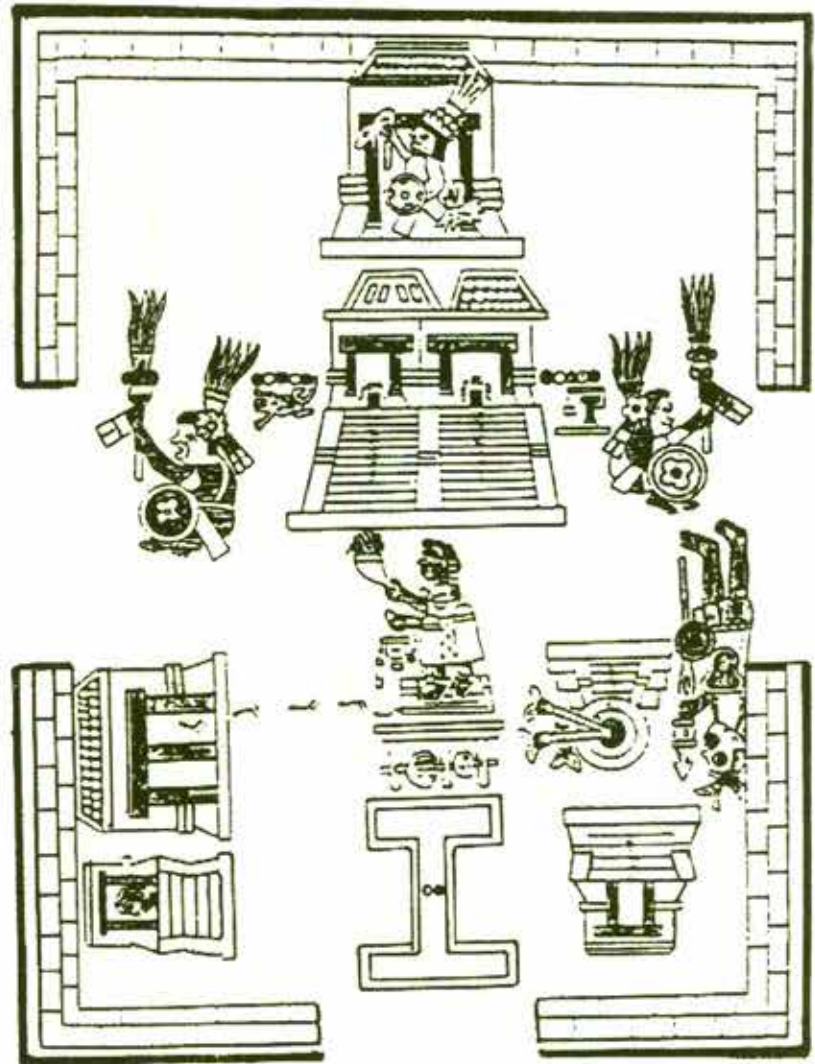


Diagrama de los Primeros Memoriales de Sahagún en el que se representan algunos edificios contenidos en un recinto sagrado del Centro de México.

PERLA VALLE .....

Entre conquistadores y conquistados la relación de sujeción tuvo manifestaciones tan complejas como la organización del trabajo indígena en sus diversas facetas. Aquí examinaremos algunos aspectos del coatequitl o trabajo comunal, en las obras públicas de México Tenochtitlan.

Esta forma de explotación fue parte del botín de la conquista, pero a la vez significaría la aportación de una institución de tradición indígena al cambio social iniciado en la etapa colonial temprana y un factor determinante en la construcción de la capital sobre los restos de la ciudad prehispánica.

Es sabido que los habitantes indígenas de las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y de Santiago Tlatelolco que integraban la metrópoli, desde 1522 (Actas de Cabildo, Miranda, 1978), estuvieron exentos del pago de tributos a la Corona por ser pobladores de la cabecera conquistada. Sin embargo, su condición de vasallaje los obligaba a cumplir con la aportación de mano de obra para las obras públicas de la ciudad.

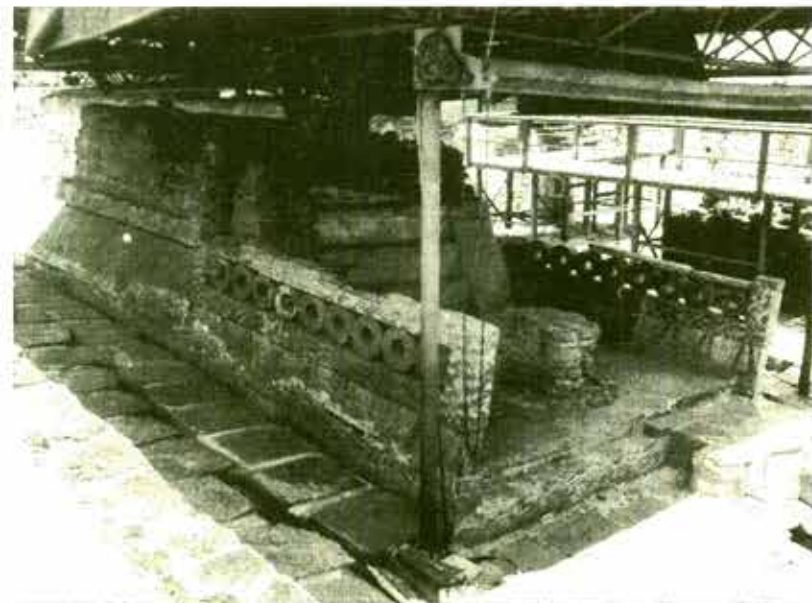
Las faenas que se consideraban como obra pública eran de varios géneros: trazo y mantenimiento de calzadas, calles y canales, así como limpieza y reparación de caminos y puentes, pero en particular era la construcción de grandes

obras civiles y religiosas de beneficio general para la población. La Obra Pública requería de la participación de varios sectores sociales; con frecuencia el virrey ordenaba la empresa a realizar con el apoyo del "Obrero Mayor", responsable de edificar el área urbana. Pero la organización del trabajo dependió de un juez repartidor y en particular de la participación del cabildo indígena (en un sentido más amplio República de indios o Común de Naturales), con base en un patrón prehispánico a partir de la división de los barrios y un sistema rotativo semanal de participación, adaptado a las nuevas condiciones sociales de la época que nos ocupa. (Alvarado Tezozomoc, 19; Caso, 1965).

Desde un principio se consideraron tres áreas de repartimiento basadas en las divisiones territoriales de las tres cabeceras de Tenochtitlan, Tlacopan y Tetzaco con sus pueblos sujetos, y en casos particulares o estrictamente urbanos, sólo a Tenochtitlan y a Tlatelolco, con la participación de alguaciles o funcionarios indígenas de menor jerarquía.

Con base a esta distribución, en cada cabecera el tlatoani o gobernador convocaba a los trabajadores de las entidades sujetas por medio del "llamamiento" como primer paso para la organización de la mano de obra; mecanismo semejante al que se seguía para repartimientos aplicados a otros fines. El número de trabajadores que debía aportar





Vista general del Templo Rojo Norte. (Foto de Germán Zúñiga, Museo del Templo Mayor).

cada cabecera se basaba en las relaciones de población previas que presentaba.

Durante varias décadas, Tenochtitlan y Tlatelolco aportaron un número variable de trabajadores, por ejemplo en los años de 1564 y 1565, fueron 160 peones y 40 que debían ser oficiales. (AGN, Mercedes, vol. 7, 354v.; Mercedes, vol. 4, fols. 256r. y v.)

El documento del AGN, Civil, vol. 664, y la Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México, más conocido como Códice Osuna, son expedientes jurídicos referentes a dos litigios promovidos durante 1564 y 1565, en parte vinculados con las obras públicas y el *coatequitl* de México Tenochtitlan (Chávez Orozco, 1947; AGN Civil 664, exp. 1; Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México, 1976).

El historiador Luis Chávez Orozco en una investigación que publicó en 1947 plantea que ambos documentos pertenecieron al mismo proceso y formaron parte del expediente de la visita del licenciado Jerónimo de Valderrama a la Nueva España, de 1563 a 1566.

Al analizar y comparar las dos fuentes se aclara que esto no es así, mas bien se trata de dos litigios diferentes: el expediente 664 del AGN se inicia con la demanda de los oficiales, es decir los trabajadores calificados o con oficio de los cuatro barrios de México Tenochtitlan, en contra de los funcionarios del Cabildo indígena de la capital. A diferencia del Códice Osuna en el que los demandantes son los funcionarios de los Cabildos indígenas de México, Tlatelolco, Tula y Tetepango, contra el virrey y los oidores de la Real Audiencia.

Sin embargo, coinciden en que parte de las denuncias se refieren a conflictos ocasionados en la construcción de las obras públicas realizadas en la ciudad y a la organización del trabajo comunal o *coatequitl*. El expediente del AGN reúne el proceso en sus diferentes etapas, desde el inicio con la presentación de la denuncia de los oficiales de los cuatro barrios, la participación de los testigos, los interrogatorios y la ratificación de la denuncia, con la validación oficial y la aceptación de denunciantes y acusados.

En este caso la defensa presentada por el gobernador y los funcionarios del cabildo, puede considerarse como una segunda parte del proceso, donde los acusados negaron partes de la demanda y en su descargo entregaron una relación de los gastos anuales del cabildo desde 1556 hasta 1564, documentación que justifica los gastos efectuados por el cabildo durante nueve años y comprueba la buena administración de las finanzas.

Se aclara también que la mano de obra y parte de los productos y materiales de construcción, aportados por los cuatro barrios durante esos años, se consideraron como "obra pública y *coatequitl*", trabajo que estaban obligados a realizar sin recibir ninguna remuneración como habitantes de la ciudad capital.

El término *coatequitl* significa trabajo comunal, según el Diccionario de Molina (de *coa-tl*, serpiente o gemelo y *tequi-tl*, trabajo). Era una forma de repartimiento laboral de tradición prehispánica, controlada por las autoridades del cabildo indígena con base en la relación del *altepetl*, o cabecera, con sus pueblos o barrios sujetos, sus posibles subdivisiones, y aun con los propios trabajadores. En este caso se trataba de las obras públicas de la ciudad, pero también se aplicaba al trabajo agrícola, a obras hidráulicas y a diversos servicios prestados a funcionarios españoles.

El *coatequitl* era un sistema de trabajo comunal gratuito organizado con grupos de 20 trabajadores que se cambiaban cada semana, establecían una rotación constante, de esta manera el trabajador no abandonaba las labores del campo o de las actividades propias de cada oficio por cumplir con este servicio.

Pero, como es sabido, el trabajo gratuito se había prohibido desde las Leyes Nuevas de 1542 y en especial en las leyes emitidas en 1549 se propuso que en cualquier forma de trabajo masivo se debían pagar salarios a peones y a oficiales.

Sin embargo, estas disposiciones no fueron acatadas de inmediato, como se percibe en la relación de los gastos del cabildo registradas en el expediente 664 del AGN, donde además del *coatequitl* se especifica el costo de los materiales empleados en obra pública que la comunidad y el cabildo habían costado durante varios años. Es evidente que para 1564, cuando se inició el litigio se conocía la ley pero no se aplicaba en todas las variantes del trabajo comunal de la ciudad de México.

Por el contrario, en la Pintura del gobernador, Alcaldes y Regidores, las denuncias presentadas en 1565 en su mayoría son reclamaciones por falta de pagos a la mano de obra aportada por los cuatro barrios de México; otras demandaban el pago completo de los llamados "servicio de la cal" y "servicio de la hierba" costado por los indígenas en beneficio del virrey y de los oidores, y que estos funcionarios sólo habían pagado en parte, sin intenciones de saldar la deuda acumulada (Códice Osuna, láms.)

En este código, los cuatro barrios de México y los de Tlatelolco participaron en la construcción de la albarraza de San Lázaro; también en el canal de Iztapalapa que llegaba hasta la ciudad para el transporte de piedra; así como en la edificación del tecpan en San Juan Moyotlan, sede del gobierno indígena, además del Hospital Real de Naturales, y de la Iglesia Mayor o catedral.



Para estos años de 1564 y '65, la organización del cabildo indígena ya se había generalizado en la Cuenca de México. El proyecto de hispanización de la Corona le dio la mayor atención al establecimiento del cabildo o ayuntamiento indígena, e impuso el modelo del cabildo español desde las primeras décadas del establecimiento de la conquista que, sin embargo, adoptó elementos de la organización política indígena, con lo que estableció las bases de la república de indios paralela a la república de españoles.

Había sido lugar común considerar que el cabildo indígena como gobierno local fue un elemento político que contribuyó a la destrucción radical del señorío indígena, pero poco se ha señalado que en algunos casos generó la adaptación de organizaciones tradicionales ya existentes, o la creación de nuevas disposiciones políticas y económicas que fortalecieron a las cabeceras indígenas y a sus pueblos sujetos, como lo ha demostrado Hildeberto Martínez en el caso de Tepeaca (Martínez, 1984) y que puede haberse dado en cierto modo en México Tenochtitlan, desde luego en aspectos muy diferentes.

Entre la multitud de modalidades del cabildo indígena, se han observado algunas variantes de temporalidad en la realización de las elecciones y en el número de miembros del cabildo en función de las dimensiones del atepetl o cabecera, y en proporción al número de habitante.

En México Tenochtitlan los miembros del cabildo debían elegirse cada año entre la población del mismo origen, casi siempre entre pipiltin o nobles, tradición generalizada en la mayoría de los pueblos. Por el contrario el

número de funcionarios y su particular desempeño, variaba de una cabecera a otra; desde luego el gobernador perteneciente a la descendencia de los tlatoque mexica gobernaba hasta su muerte, como don Luis de Santa María Cipac, último señor de la genealogía local que gobernó hasta su fallecimiento en 1567 y por lo tanto desempeñaba este cargo en 1565, cuando se llevó a cabo el litigio promovido por la demanda de los oficiales de los cuatro barrios y cuando se pintaron las denuncias del Códice Osuna.

En 1565 formaban parte del cabildo el gobernador, dos alcaldes y 12 regidores, además de funcionarios de menor rango en México Tenochtitlan. Desempeñaban labores de gobierno, de procuración de justicia y de regimiento y administración.

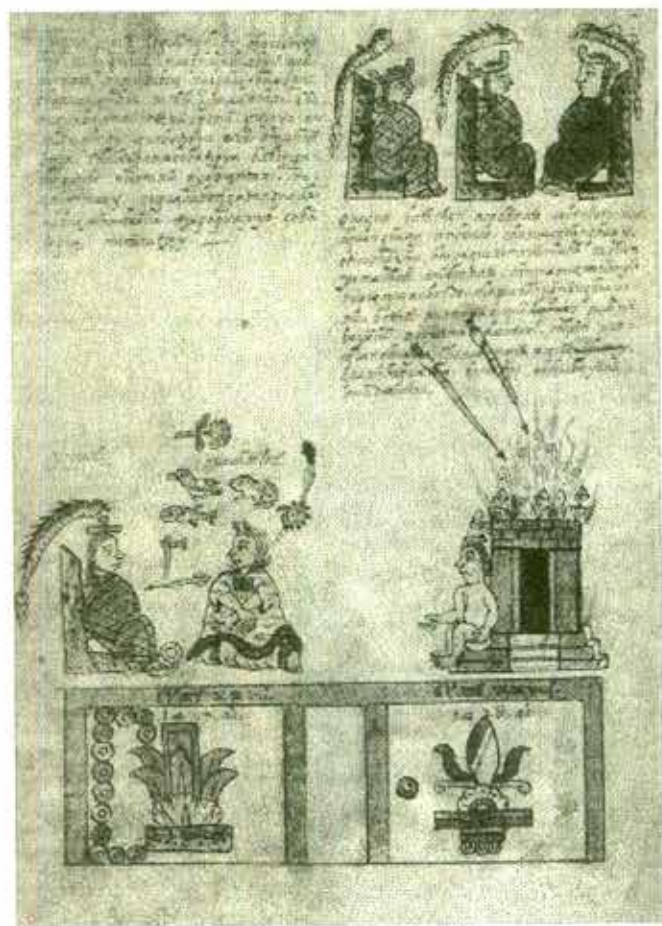
El gobernador tenía a su cargo el buen gobierno y junto con los alcaldes la impartición de justicia a la comunidad; integraban tribunales locales para atender los procesos legales de delitos que se consideraban menores hasta ejercer las sentencias y cuando éstas lo requerían se recurría a la cárcel que se mantenía en cada cabecera. Los casos de delitos en los que se involucraban indígenas, eran presentados ante alcaldes también indios en sesiones regulares, aunque había excepciones y entonces podían acudir ante alcaldes españoles.

Cuando se trataba de procesos mayores donde el cabildo estaba involucrado como acusado o como denunciante, los funcionarios del gobierno indígena recurrían al tribunal de la Real Audiencia. A esta clase de litigios corresponden los dos casos a que nos referimos, el expediente del AGN donde el cabildo indígena es el acusado y las denuncias pintadas en el Códice Osuna donde es el acusador.

El motivo central se relaciona en ambos documentos con infracciones cometidas en la realización del trabajo comunal, aun cuando se trate de otras faltas derivadas de la misma relación. En la lista de cargos de los cuatro barrios contra su propio cabildo registradas en el documento del AGN, se menciona que los funcionarios no sabían leer ni escribir, eran considerados corruptos debido a que con frecuencia se valían de su puesto para cobrar por servicios gratuitos; además en repetidos casos manipularon las elecciones y era sabido que usaban con cierta frecuencia prendas con plumas y escudos de guerreros. También se subrayó el costo de los materiales de construcción que les habían cobrado, con el pretexto de que se destinaban para bienes de comunidad y para la obra pública. Estas fueron sólo algunas de las demandas de los oficiales de los cuatro barrios a las que se agregaron otras en el transcurso del proceso.

En la siguiente etapa del expediente se inicia la defensa del gobernador, don Luis de Santa María Cipac (llamado también Nanacacipactzin), y de los alcaldes y regidores, con la asistencia de un defensor, presentada ante el oidor Villalobos. Se niegan los cargos menores para aclarar los de mayor importancia, como son las comprobaciones de los gastos y la justificación de las cantidades invertidas en Obra Pública pagadas por la comunidad.

El gobernador entregó como prueba en su favor, la relación de los gastos del cabildo desde 1555 hasta 1565, puntualizando costos y productos con el fin de comprobar



Fragmento de El códice de Huichapan.



los gastos del cabildo durante esos diez años; además cada año se registraron los nombres de los funcionarios del cabildo recién electo.

En el Códice Osuna se presentaron denuncias contra el virrey y los oidores por falta de pagos de salarios y de materiales empleados en el servicio de la cal y el servicio de la hierba; por ejemplo en la lámina 1v. se pintaron 1,615 cargas de cal para reparaciones de la Casa Real y las obras de Chapultepec, por disposición del virrey Velasco (lám. IV).

Además de la denuncia de falta de pago del matalotaje o transporte por "indios cargados" de la cal, desde los pueblos lejanos de Citlaltepeltl y de Zumpango localizados en la Teotlalpan, de donde se llevaba a la ciudad de México.

El siguiente registro es de 600 cargas de cal para las reparaciones de la Cárcel de Corte que tampoco les habían pagado (lám. 6v). Y en la siguiente lámina se pintaron las 350 cargas de cal destinadas a trabajos de albañilería en el Hospital Real de Naturales (lám. 6v.)

Para continuar con la pintura donde se consigna la aportación de mano de obra de México-Tenochtitlan, así como la de todos los pueblos de la Cuenca, en la reconstrucción de la Albarrada de San Lázaro, con el fin de detener las inundaciones ocasionadas por el lago de Tetzcocho (lám. 7v.). En concreto el cabildo indígena denuncia que las autoridades españolas no cumplieron el compromiso de darles de comer a los trabajadores durante los tres meses que participaron en esa obra pública.

Asimismo, denuncia el cabildo que colaboraron como peones asalariados de la capital en la construcción de la acequia que se hizo para transportar piedras desde Iztapalapa a la ciudad de México, destinadas a la construcción de la iglesia mayor, pero nunca les pagaron los sueldos convenidos (lám. 39r.)

En la última lámina del Códice Osuna se pintó una escena múltiple formada por diversos grupos de trabajadores ocupados en labores diferentes de la construcción de la

Iglesia Mayor, desde el acarreo de materiales valiéndose de la acequia de Iztapalapa y de carretillas con ruedas, hasta inicios de la construcción sin que el mayordomo de la obra les haya pagado. En una de las glosas dice: "...Allí cuando se amontonó, cuando fue ejecutado el trabajo, allí (donde) se levantará la casa de Nuestro Señor Dios, la Iglesia Mayor, nada es el pago..." (lám. 39v).

Es interesante señalar en este caso y el del Tecpan de la Ciudad de México en la lám. 38r., donde se denuncia en el primero la falta de pago del trabajo organizado para obra pública y en el segundo la falta de pago del servicio personal en el Tecpan o Palacio de Gobierno. Al reclamar el virrey que el servicio ya no se hacía como antes, el gobernador indio, don Esteban de Guzmán, responde que no cumplen con el servicio porque no les pagan. (38r)

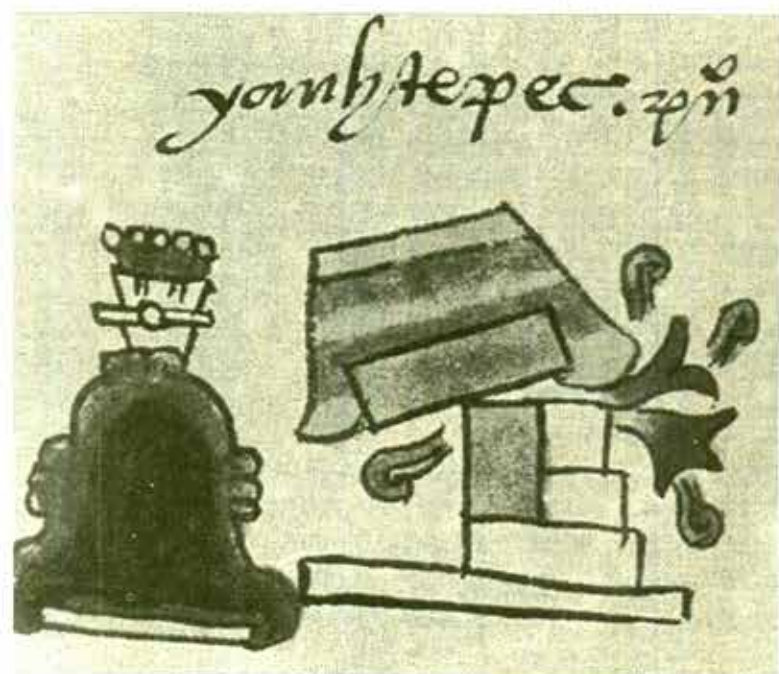
En otros códices contemporáneos se han pintado denuncias semejantes relacionadas con varias obras públicas también señaladas en el Códice Osuna, no obstante que se trata de documentos de temáticas diferentes, coinciden en esos puntos. Por ejemplo, en el Códice de Tlatelolco se pintaron eventos de su historia local y de la Nueva España, aun siendo su temática histórica es posible proponer, con base en datos del propio código, que también se haya utilizado como documento jurídico.

En la lámina VI de este manuscrito se trazaron imágenes del Tecpan y de la Albarrada de San Lázaro, en el primer caso el edificio está relacionado con un conflicto político del cabildo; en el segundo se integró la imagen con un fragmento de la albarrada y un indígena en presencia del virrey, registrando el feliz término de esa obra pública. En la Lámina IX fechada en 1559, se pintó el Túmulo Imperial o cenotafio, a la memoria de Carlos V, muerto un año antes, ésta fue una construcción temporal que se levantó en el patio del Convento Grande de San Francisco, en la que participaron trabajadores de los barrios de la ciudad de México (Cervantes de Salazar, 19; Valle, 1994).

En el Códice de San Juan Teotihuacán, contemporáneo de los códices anteriores, se registró la denuncia de las autoridades indígena y común del pueblo contra los frailes agustinos que sustituyeron a los franciscanos en la misión evangelizadora de esa cabecera, acusaban a los religiosos de someterlos a castigos crueles y malos tratos, de exigirles pagos excesivos de tributos en materiales de construcción y de obligarlos a participar por coatequitl o trabajo comunal, en este caso forzado, en la construcción del convento agustino en San Juan Teotihuacán (Mendieta, 19 ; Torquemada.)

Fray Jerónimo de Mendieta se refiere a este suceso y destaca la lealtad de autoridades y comunidad indígenas hacia los franciscanos y su rebeldía ante la imposición de la Orden Agustina, perseveró en su actitud hasta llegar al extremo de abandonar el pueblo por varios meses, con lo que privó a los frailes de tributos y servicios personales.

El código está muy deteriorado, en varias partes muestra pérdidas considerables del papel amate y por consiguiente de las imágenes. Sin embargo, es posible apreciar en los planos horizontales de la mitad superior del código, algunas escenas fragmentadas, personajes indígenas, varios frailes, y varias cuentas de tributos en dinero, diversos



Glifo de Yauhtepec, cerro del Yauhtli, código Mendocino.

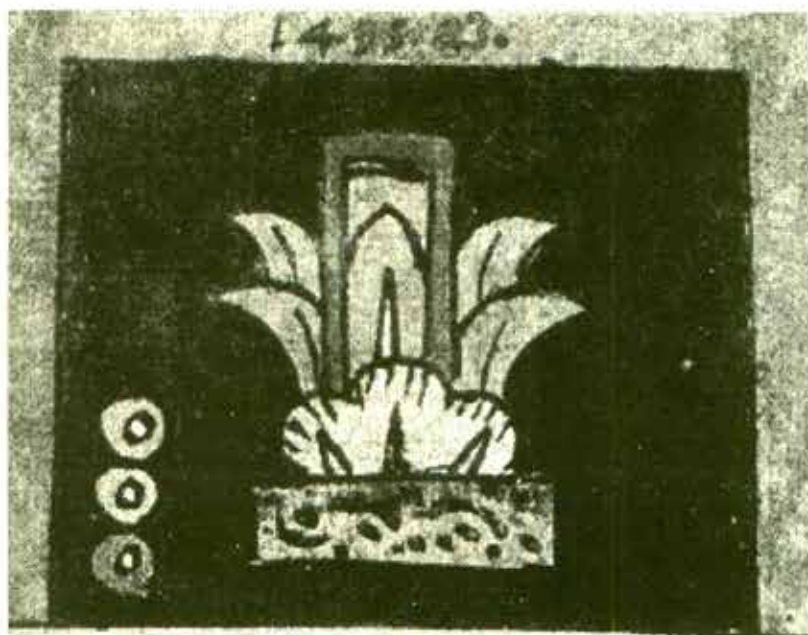
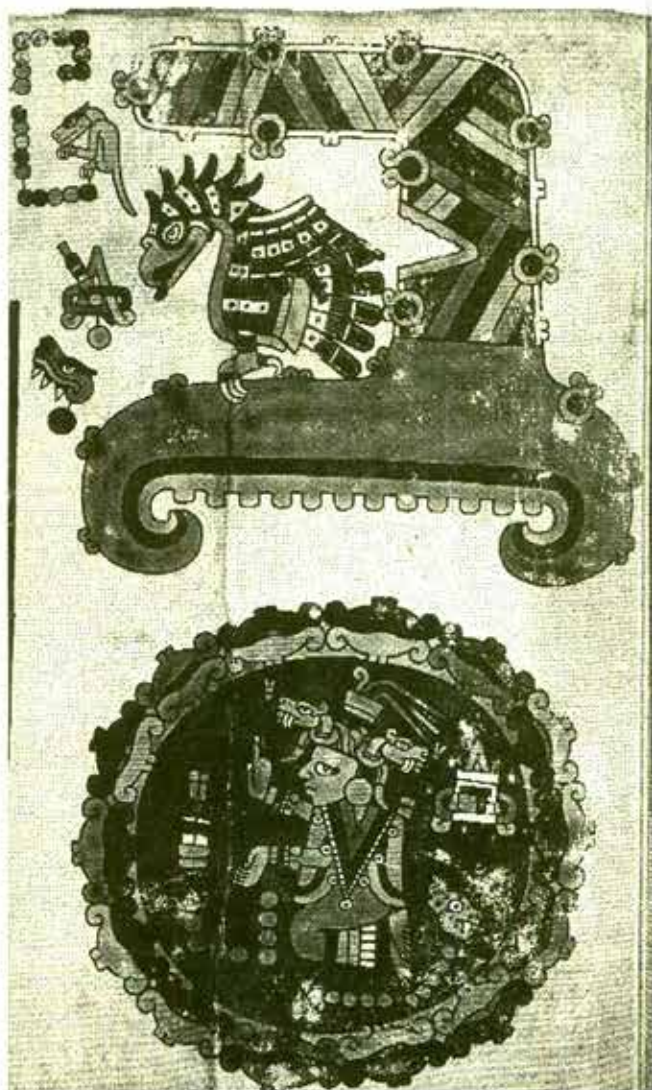


alimentos y materiales de construcción. Se destacan algunas escenas donde los frailes castigan a los trabajadores, otros van atados en cuerdas de prisioneros a semejanza de los reos, siendo trabajadores de la comunidad. Según afirma Mendieta después de una campaña de resistencia el altepetl y sus sujetos consiguieron que regresaran los franciscanos a la parroquia de San Juan Teotihuacán. (Mendieta, 19).

Los datos pintados en estos códices al compararse con el expediente del AGN en cuanto a los casos demandados permiten ampliar la percepción acerca de las variantes del trabajo comunal. En la relación de Obra Pública y Coatequitl, de 1555 a 1565 del documento 466, se subrayaron las partidas consideradas de este tipo debido a que en casos semejantes los pueblos costeaban todos los gastos, no se pagaban salarios ni gastos relacionados, para alimentos, matalotaje, y productos e instrumentos de trabajo, antes de la legislación sobre el trabajo impuesta por la Corona en 1549, pero aun después los españoles con frecuencia la transgredieron.

En particular las grandes obras que requirieron de "llamamientos generales" para reunir la mano de obra necesaria, figuran en la mayor parte de los documentos mencionados: la albarrada de San Lázaro, la acequia de Iztapalapa, Hospital de Naturales, la construcción y reparación de iglesias, la Cárcel de Naturales y el Túmulo Imperial de Carlos V.

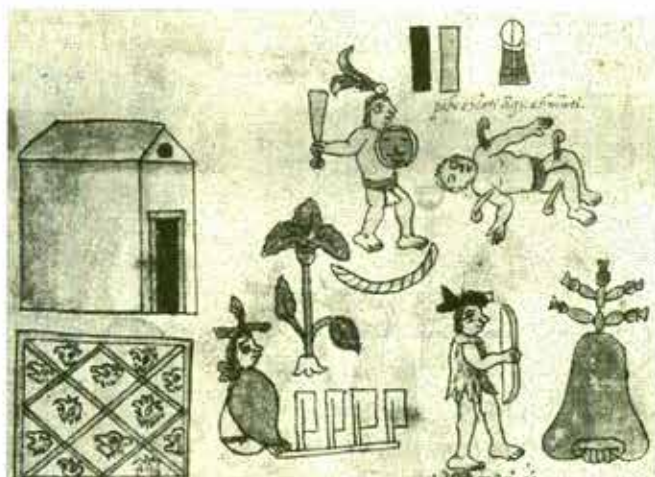
Para concluir consideramos que esta forma de explotación, que tanto afligiera a la sociedad indígena, en cierto modo reforzó la cohesión social de los pueblos o altepeme y fue un incentivo para adaptar las formas tradicionales de la organización del trabajo, al proyecto colonial. El cabildo indígena tendió a consolidarse como órgano de gobierno local bajo tutela de las autoridades españolas, mostró su capacidad al resolver las demandas continuas de mano de obra, no obstante la dramática disminución de la población, en esta etapa del siglo XVI, y al participar en los conflictos jurídicos originados por relaciones de trabajo problemáticas entre sectores sociales indígenas y autoridades virreinales.



Fragmento de El códice de Huichapan.



# LA REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD INDÍGENA A TRAVÉS DEL SERVICIO PERSONAL EN COYOACAN



Fragmento de El códice de Huichapan.

.....EMMA PÉREZ ROCHA.....  
DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

Varios son los trabajos que se han realizado que señalan la función del tributo y el servicio personal en las empresas españolas. Sin embargo, no sabemos casi nada de la función económica que tuvieron al interior de la comunidad indígena. Ello debido en gran parte a la falta de fuentes documentales que indiquen cómo se desarrollaban de manera integral y en periodos lo suficientemente amplios, para hacer un análisis profundo de la situación de la comunidad en cuanto al funcionamiento de ambas instituciones.

Para Coyoacán y su sujeto Tacubaya existe la "Visita del oidor Gómez de Santillán" que ha servido para estructurar el presente trabajo, realizada del 8 de mayo al 17 de agosto de 1553, nos informa sobre lo acontecido en el lapso que va de septiembre de 1551 a agosto de 1553. En cuanto al aspecto formal de la "Visita" se trata de un juicio sumario dirigido por el oidor, siendo las partes, las personas involucradas en la averiguación, como inicio de ésta se partió de la previa existencia de tasaciones tributarias. Para Coyoacán y Tacubaya se contaba con la realizada en 1551 por el oidor Rodríguez de Quesada, que fue punto de comparación con la situación al momento de la "Visita" en cuanto a los montos del tributo en sus dos acepciones, establecidos en la tasación. Las acusaciones de exceso iban directamente contra las autoridades indígenas, lo que conforma el cargo, quienes al momento de su declaración indicaban el uso que se había hecho del tributo y cómo y para quién se había realizado el servicio personal, lo que a su vez integra el descargo. Declaraciones que, posteriormente, eran corroboradas o ampliadas por los mayordomos.

La "Visita del oidor Gómez de Santillán" se realizó poco después de la promulgación de una serie de leyes que cambiaban la forma de tributación y que en 1549 anularon el servicio personal en la Nueva España, debido a los excesos cometidos por los encomenderos y funcionarios reales, pese a las moderaciones que empezaron a surgir entre 1530 y 1540 y que no significaron ningún alivio para los pueblos de indios. Además, poco antes de la llegada del oidor, el servicio personal prestado a Martín Cortés en Coyoacán había sido conmutado por el oidor Rodríguez de Quesada por el pago de 1,350.00 pesos de oro común al año. A raíz de esta conmutación se emitió una tasación mediante la cual se prohibía dar indios al Marqués del Valle, a menos que el indígena quisiera alquilarse y trabajar de su voluntad, debiendo pagársele en propia mano.

A través de las averiguaciones, el oidor Gómez de Santillán encontró que el servicio personal seguía funcionando en las obras públicas, a favor del monasterio, de la comunidad y de algunas autoridades indígenas, sobre todo beneficiaba al gobernador don Juan de Guzmán, al alcalde y a algún regidor, los indígenas debían asistir a prestar servicio una semana de cada cuatro y turnarse por barrio, con excepción del dedicado a las obras públicas al cual debían acudir cada vez que se ofrecía y se hacía el llamamiento correspondiente.

El oidor Rodríguez de Quesada, en su visita, había determinado que el número de personas para el servicio personal debía ser de 200 hombres, no obstante, el oidor Gómez de Santillán encontró que la cifra real de personas ascendía a 344 y de ellas 72 eran mujeres. A la vez, en la tasación se indicaba que la mano de obra debía ser utilizada sólo en la construcción de la iglesia del monasterio, en el servicio



doméstico del convento y de la casa de comunidad, en atender algunos trabajos del hospital, en recoger el tributo para el monasterio, en la doctrina y como cantores.

Al analizar paso a paso el funcionamiento del servicio personal, se vio que en el tiempo dedicado a servir en la construcción de la iglesia del monasterio, la mano de obra se ocupaba además en realizar una serie de trabajos especializados relacionados con la madera; estos trabajos fueron controlados por el vicario del monasterio, con la amplia participación de las autoridades nativas, quienes por una parte organizaban a los indígenas y veían de su eficaz desempeño en el servicio requerido; por otra parte, en algunos casos, recibían el pago monetario de dichos servicios.

Tanto la leña, el carbón, como los productos elaborados eran entregados a particulares en la ciudad de México, como pago en especie por algún servicio otorgado al monasterio o por algún bien proporcionado al mismo.

Se tiene así, que la producción obtenida a través del servicio personal, ya fuese por el trabajo en los montes o en la elaboración de manufacturas de madera; o bien de la obtenida en forma de sobras de tributo del cultivo en las sementeras seguía diferentes canales de distribución: el pago a un servicio o por un bien material, como tributo al gobernador y para algunas autoridades, y para solventar gastos de la comunidad.

Los mayordomos nos dan a conocer cómo se utilizó el producto o el dinero generado por el servicio personal, a saber: en el ceremonial religioso; en la comida de las autoridades indígenas y en algunas religiosas; para los gastos de la comunidad, y en otros más.

El total del dinero gastado ascendió a 2,884 pesos 1 tomin y 6 granos que se utilizaron para los gastos del clero, en salarios a autoridades indígenas y españolas, en los gastos de la comunidad, en comidas, en el tributo al gobernador y en gastos eventuales.

Se puede indicar que la distribución del producto del servicio personal, fundamentalmente, y de las sobras de tributo, en menor grado, se canalizaban en su mayoría al sostenimiento del clero y de la comunidad indígena.

A partir de estos hechos podemos concluir que estamos ante una comunidad dinámica, con diferentes concepciones de lo social y consecuentemente con nuevas relaciones sociales.

Donde a partir de la nueva forma de funcionamiento del servicio personal se permitió el paso al desarrollo de incipientes actividades económicas basadas en bienes de comunidad y por medio de las cuales pudo ir más allá de una economía de subsistencia, al grado que pudo mantener ampliamente al clero asentado en Coyoacán, con lo cual se permitió en gran parte el inicio del afianzamiento del clero como fuerza social y económica en las comunidades indígenas.

Por lo que se refiere a las autoridades nativas, sobre todo en el caso del gobernador, que aún era el cacique, también se beneficiaron de la comercialización del producto del servicio personal. Pero donde incidió con más fuerza el beneficio del producto del servicio personal fue precisamente en la comunidad misma. Por una parte, cambios ostensibles se dieron, entre ellos destaca la

comercialización del tributo en sus dos acepciones en especie y en servicio. Además, se propició la reproducción de la comunidad por medio del mantenimiento de sus incipientes actividades económicas y de la persistencia del estamento noble que le dio cohesión.

Nos preguntamos ¿por cuánto tiempo duró esta situación en Coyoacán? Aún no lo sabemos con exactitud, pero no debió persistir por mucho tiempo, a causa de la emisión de las disposiciones del oidor Gómez de Santillán, que corroboraron las del oidor Rodríguez de Quesada, en cuanto a la abolición del servicio personal y del mandamiento que determinaba se les pagara a los indígenas un salario, si éstos realizaban algún servicio. Además apareció el repartimiento, forma compulsiva de trabajo y a poco surgieron las reformas promovidas por el visitador Valderrama.

Sin embargo, la comunidad indígena, con cambios estructurales significativos, continuará reproduciéndose y manteniendo vigentes sus fiestas y ciertas actividades económicas, siempre y cuando estuviesen sostenidas por algún bien comunal, en específico por la tierra, temas en los que hay que profundizar todavía.



Fotografía de la Dra. Emma Pérez Rocha, investigadora de la Dirección de Etnohistoria, CNA-INAH.



Lanceadas de españoles y descuartizamiento de cuerpos indios. Anverso del original en papel amate.



## VIDA COTIDIANA Y AGUA DURANTE LA COLONIA EN EL CENTRO NORTE

..... ROSA BRAMBILA PAZ .....

En este trabajo quiero poner a su consideración una serie de reflexiones en torno a la relación que existió entre la iglesia y el agua en la vida cotidiana de los otomíes de la gran provincia colonial de Jilotepec. Al estudiar este entrecruzamiento se quiere llamar la atención sobre las normas eclesiásticas que afectaron, como ningún otro tribunal, las conductas cotidianas de los pueblos, esto es, aquel conjunto de prácticas culturales que entonces se evocaban bajo el concepto de "usos y costumbres". Para entrar en el tema es necesario primero hacer algunas observaciones sobre el agua, luego recordar aspectos generales del cristianismo colonial para después mencionar los eventos particulares.

El agua es considerada como recurso -industrial y agrícola-, como fuente de energía, como elemento mágico religioso, etc. Sus usos son de una gran diversidad; una tipología de las actividades en las que interviene el agua ya fue presentada por Leroi-Gourhan.<sup>1</sup> Entre los actos de fabricación en los que interviene una materia prima húmeda se pueden enumerar: que la madera se humedece para trabajarla pues se vuelve más flexible, se humedece la tierra para elaborar los adobes, el barro para la cerámica, las pieles para modelarlas, las fibras para trenzarlas; se puede emplear para disolver pinturas, alimentos; para lavar, enfriar, calentar, hervir; como fuerza dinámica, y en muchas otros actos. El agua aparece en diferentes representaciones modelando ideas y tradiciones. Está presente en la mayoría de las cosmovisiones, en donde aparece como principio de

vida: masculina o femenina, dulce o salada, el agua es una fuerza primordial que engendra, vivifica y regenera. En el siglo XIX surgió una explicación científica que desplazó a las interpretaciones místicas. En el periodo ilustrado echó anclas la asociación del agua con lo higiénico; la limpieza se vuelve parte de la respetabilidad. Con la adopción del positivismo como ideología, se extiende la idea de que la sociedad se asemeja al cuerpo humano, y por tanto era posible aplicarle los conceptos de salud y enfermedad. Las ciudades más civilizadas eran las que contaban con mayor salubridad; por tanto, había que bañarse y construir complicados sistemas para abastecer de agua y desalojar los residuos. A partir de entonces tenemos una representación que conjuga el agua y lo higiénico, y tener la higiene corporal es acceder a la salud y con ella a la fuerza y al prestigio.<sup>2</sup> Antes de que el positivismo fuera la cultura hegemónica en occidente, dentro de la cristiandad, el agua bautismal lava el cuerpo pues quita el pecado original. El agua, salvadora, no podía ser corruptora, pero el contacto del cuerpo desnudo con el elemento primordial estaba prohibido. Estas ideas católicas son las que se implantan en la Nueva España.

En la época virreinal la corona fue la propietaria de los recursos naturales. Con esa potestad cedió su uso a particulares mediante Mercedes Reales.<sup>3</sup> Hasta mediados del siglo XVIII era muy común que en el uso y reparto del agua se procediera de manera casuística, ya que se consideraba que las aguas eran del dominio común, de la misma forma



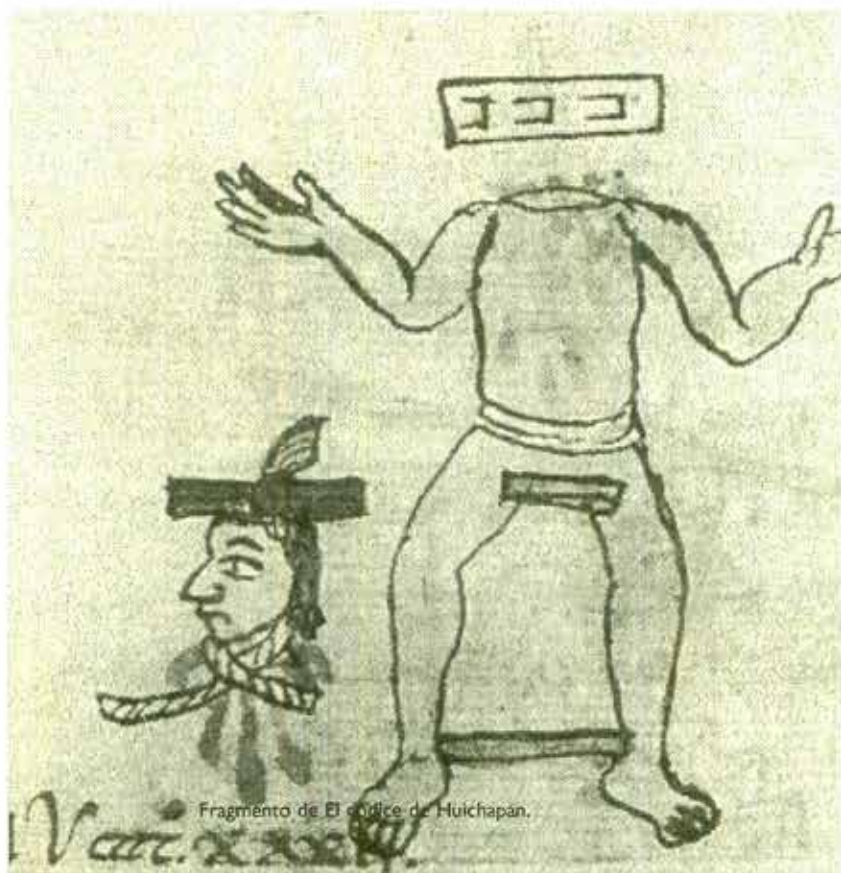
Yauhtecatl, Dios del pulque, códice Magliabechi.



que los pastos y los bosques. El derecho sobre el agua también se podía comprar, arrendar u obtener mediante los censos enfiteúticos. La transformación mayor se dio con las composiciones que, al pagar por poner en orden los títulos de su propiedad y los derechos que tenía sobre el agua o sobre cualquier otro bien, permitieron la paulatina apropiación de los recursos hídricos por las elites. En este proceso hay que tomar en cuenta que la administración de los recursos hidráulicos fue un proceso controlado, fundamentalmente, por las instancias locales.<sup>4</sup>

En otro orden de ideas "aquella fue una época dominada por anhelos de salvación eterna, la cual se ganaba en virtud de la gracia de Dios y de las obras de los seres humanos. La salvación era responsabilidad tanto del individuo como de la sociedad y de sus autoridades, por lo que toda la vida política y moral debía orientarse a tales fines. Para aquellos hombres toda historia era, pues, una historia de salvación".<sup>5</sup> Dentro de esta cosmovisión se estableció una utopía que debía construir un orden social fundado en la iglesia y religión católicas y que fuera capaz de garantizar el respeto y la fidelidad al Monarca. Sin embargo, no todo estaba tan bien engrasado. Entre las preocupaciones de la iglesia católica, después del concilio de Trento, está la lucha contra el pecado público y escandaloso de cara a la reforma de las costumbres que no concordaban con el espíritu de la iglesia. Con estos principios los concilios mexicanos Primero y Segundo, buscaron afirmar la ortodoxia católica, fortalecer la potestad episcopal y reformar las costumbres tanto de la clerecía, como de la feligresía. A partir de esas fechas cada prelado en su diócesis devino en supremo juez y legislador. El III Concilio Provincial Mexicano (1585), corolario de anteriores esfuerzos de la Monarquía y la iglesia mexicana, afirmó la potestad de orden y jurisdicción de los obispos con un sentido claramente disciplinario. El cuidado de las costumbres fue una de sus funciones primordiales de acuerdo con los postulados de esos concilios. Los prelados fueron entendidos cual si tuviesen triple naturaleza, según Traslósheros, pues cada ordinario era en su diócesis 'cabeza y sustento', 'juez y legislador' y 'prelado y pastor', por encima de cualquier otro poder y con una misión central: la reforma de las costumbres.<sup>6</sup> En este campo hay que tomar en cuenta que los españoles, en general y los prelados, en particular, desconocían la cosmovisión mesoamericana y cada situación extraña les parecía un problema de idolatría. De allí que las acciones del clero hacia los indios se dirigen, por lo que toca a las costumbres, principalmente al terreno de la vida matrimonial y sexual, en su lucha contra los pecados públicos y escandalosos.

Las formas en que la iglesia trató de intervenir y modificar los 'usos y costumbres' fueron diversas y de diferente magnitud, según las circunstancias y las relaciones de poder de cada localidad. A continuación se describen tres formas de intervención religiosa.

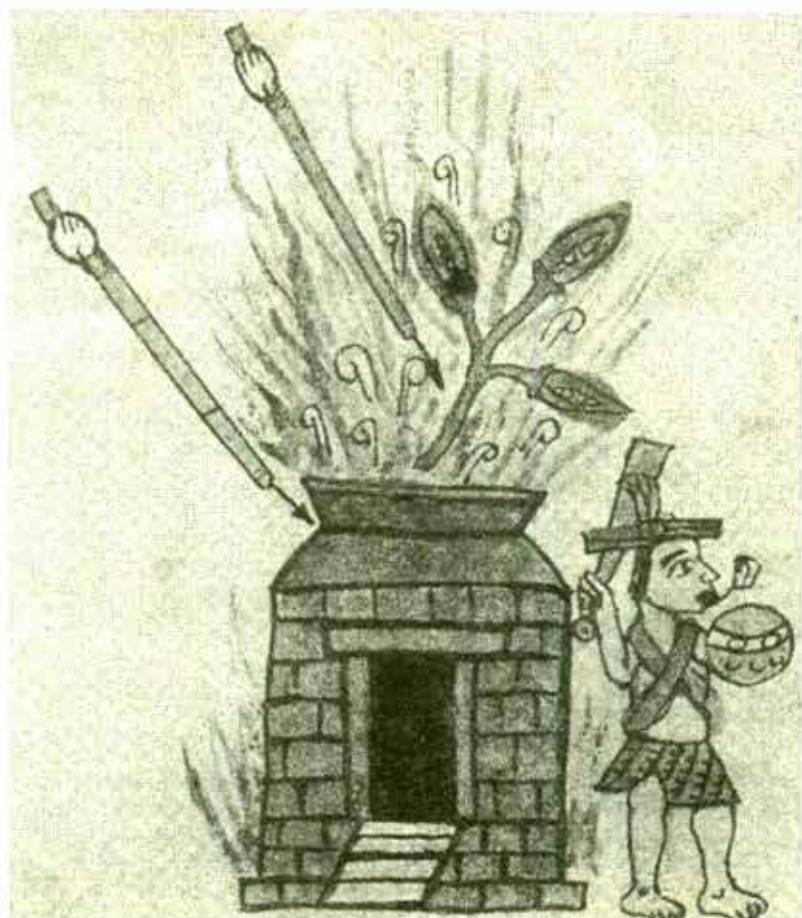


Fragmento de El códice de Huichapan.

El santuario de Atotonilco, en Guanajuato, fue erigido a lo largo del siglo XVIII bajo la responsabilidad de Luis Felipe Neri de Alfaro a quien se le apareció Jesucristo y le pidió que se levantara un Templo. Esto no concuerda con la opinión del mismo fraile. En su novena a Jesús Nazareno dice que el lugar era "no solamente teatro de idolatrías de indios bárbaros en tiempo que lo poseía la gentilidad, como aún lo muestran muchos vestigios; mas después, en poder ya de los cristianos, fue lugar de muchos desórdenes y sensualidades.[...] fue el recurso de los ladrones de la castidad, que aquí acechaban a muchas personas que entre las saludables aguas buscaban la salud del cuerpo, solicitando que perdiesen la mejor vida, que era la del alma".<sup>7</sup> El texto habla claramente de baños de placer, que se consideran poco o nada edificantes. La fundación del Santuario "contrapone a los cultos aborígenes [...], a la prostitución y a la lujuria la penitencia y la regeneración espiritual, mediante la devoción a Jesús Nazareno y los ejercicios espirituales".<sup>8</sup>

Otra forma de intervención de la iglesia en los usos de agua se da en los también conocidos baños de Coincho, Michoacán. En este caso se trata de impedir que se continúe con "el desprecio de las más sagradas, divinas y humanas leyes en el uso de los baños en los ríos". El prelado de la región mandó publicar, el 24 de marzo 1773, un bando que prohibía el baño conjunto de ambos sexos, bajo la pena de excomunión mayor. En él se aclara que se había llegado a un intolerable desorden. Los desmanes consisten en que "se peca bañándose en los ríos, personas de uno y otro sexo juntas y sin separación alguna en un mismo baño o paraje así de noche como aun de día, [...] haciendo unos y otros alarde de la ruina espiritual que mutuamente se causan en acciones y palabras con su deshonestidad, y torpeza".<sup>9</sup> Todo eso lo llevan a considerar que las ocasiones del baño son arriesgadas y peligrosas. Más dañinas aun porque "llega a





Fragmento de El código de Huichapan.



El Tlalquiach: guerrero – sacerdote – conquistador. Copia del anverso en papel europeo.

tal extremo el libertinaje en esta materia que para honestar éstos sus procedimientos se acoge en parte a lo saludable de las aguas”.

Un tercer ejemplo se encuentra en un pleito de tierras y aguas de San Jerónimo Zacapasco, donde hay un escrito fechado en 1559. El documento es una carta dirigida a Don Luís de Velasco por el cura de la Villa María Peña de Francia, antiguo nombre de Villa del Carbón, Estado de México. En ella don Ignacio Miranda da testimonio, con todo el común de la vecindad, de que en el paraje había nada más un ojo de agua, de una vara de circunferencia y que, además, el agua salía muy lentamente. Dicha vertiente estaba en el fondo de una barranca profunda y a gran distancia de la mayor parte de las casas de los vecinos, lo cual creaba muchos inconvenientes. Pero lo más deplorable, se subraya en el papel, es que los padres de familia “de la necesidad de este material les es indispensable mandar a este lugar a sus hijos e hijas que así por lo trasmano en que se haya como por lo despoblado y embarrancado de su situación circunstancias todas les franquean incesante ocasión de comunicarse y ofender a Dios los que allí concurren”.<sup>30</sup> Si los civiles solicitan la construcción de obras hidráulicas para extraer agua

hacia un paraje público y, de allí, distribuirla a todos los sujetos para comodidad de su vida cotidiana, y para que se “fecundasen las tierras y se pudiera, en parte, [satisfacer] la necesidad de maíz”, el sacerdote lamenta los fatales efectos que han tenido estas concurrencias; juzga que se debe tomar, como providencia, la extracción del agua a un paraje público donde pueda observarse la conducta de los asistentes.

Las obras hidráulicas se dieron a la par de un cambio en la concepción cultural de las aguas y de la percepción que construye el grupo social sobre el agua. La forma en que el clero intervino en la vida cotidiana, en la costumbre de ir al agua o irse a bañar al río, no se puede entender como ajena al patrón de asentamiento disperso característico de la zona, ni extraña al paisaje en que se inscribe.

Arriba mencioné que junto con los aspectos laicos y mágico/religiosos en las fuentes de agua se encuentran elementos de la emotividad y sexualidad de los pueblos que habitan el centro norte. A los arqueólogos les es muy caro el enfoque de la religiosidad que gira en torno a las fuentes de agua. Los historiadores elaboran eruditas investigaciones sobre el usufructo, control y apropiación de las fuentes de agua. En los estudios antropológicos la sexualidad es un campo asociado al ciclo de vida y a los ritos de paso. Estos conocimientos usualmente dejan de lado el hecho de que las fuentes hídricas también son el campo de las emociones, especialmente el amor, el erotismo, el deseo y el placer “que tienen expresiones según la cultura y también según el sexo [...] se encuentran tamizados por la cultura”.<sup>31</sup> El estudio del territorio como elemento estructural en las relaciones sociales, el acercamiento a la vida cotidiana, el estudio de



las estrategias, tácticas en términos de Micheal de Certeau,<sup>12</sup> nos permiten decir que el agua tiene un camino sinuoso en la historia del centro norte de México. Ello se debe al enfrentamiento de culturas. Atotonilco, Coimicho y Zacapasco fueron lugares de muchos 'desordenes y sensualidades' por lo que la actitud de la iglesia fue modificar las costumbres con la desvalorización de las aguas, creando una nueva territorialidad.



Fragmento de El código de Huichapan.

#### Notas:

- 1 Leroi-Gourhan 1971. La primera edición es de 1943.
- 2 Tortolero 2000, p 52
- 3 Pérez Rocha 1982.
- 4 Urquiola 1994; Tortolero 2000.
- 5 Traslósheros 2000, p 152
- 6 Traslósheros 2000, p 149
- 7 Bravo 1966. p 33
- 8 Silva 1996.
- 9 Archivo Casa de Morelos, Morelia Michoacán, fondo Diocesano, sección gobierno, serie correspondencia, sub-serie autos eclesiásticos, caja 27, exp 1. Agradezco a Beatriz Cervantes una copia del documento.
- 10 AGN, Tierras, vol. 65, exp. 1.
- 11 Quezada 1992, p 9
- 12 Certeau 2000.

#### BIBLIOGRAFÍA:

- Barreto Rosales, José *Villa del Carbón*. Monografía Municipal, Instituto Mexiquense de Cultura, Amecrom, México, 1998.
- Bravo Ugarte, José Luis *Felipe Neñ de Alfaro; su vida, sus escritos, fundaciones, favores divinos* Trabajo encomendado por Martín del Campo y Padilla obispo de León para proseguir los tramites de beatificación, 1996.
- Broda, Johanna "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México". *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, coords., pp. 49-90, El Colegio Mexiquense A.C., UNAM México, 1997.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwanaszewski y Arturo Montero *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, UNAM, INAH, UIAP, México, 2001.
- Carrasco Pizana, Pedro *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, edición facsimilar de la de 1950, México, 1979.
- Certeau, Michel de *La invención de lo cotidiano*, UIA, México, 2000.

Ciudad Real, Antonio de *Tratado curioso y docto d las grandezas de Nueva España*, 2 tomos, INAH, México, 1993.

García Martínez, Bernardo "En busca de la geografía histórica", *Relaciones*, 75, vol. XIX, pp 27-58, El Colegio de Michoacán, México, 1998.

Leroi-Gourhan, André *L'homme et la matière*, Éditions Albin Michel, Francia, 1971.

Martínez G., Roberto *Análisis e interpretación del arte rupestre en la cueva del río San Jerónimo*, tesis, INAH, México, 2000.

Motolinía o Benavente, Fray Toribio *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, México*, Serie de Historiadores y cronistas de las Indias, UNAM, México, 1971.

Pérez Rocha, Emma *La tierra y el hombre en la vida de Tacuba durante la época colonial*, Colección Científica, 115, INAH, México, 1982.

Quezada, Noemí "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI", *Anales de Antropología*, vol. XVI, pp. 233-244, UNAM, México, 1987.

Quezada, Noemí *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. UNAM Plaza y Valdés, eds., México, 2002.

Sahagún, Fray Bernardino de *Código Florentino*, ed. Facsimilar, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, México, 1979.

Silva, José de Santiago *Atotonilco*, Ediciones La Rana, Guanajuato, 1996.

Soustelle, Jacques *La familia otomí-pame del México central*, CEMCA, FCE, México, 1993.

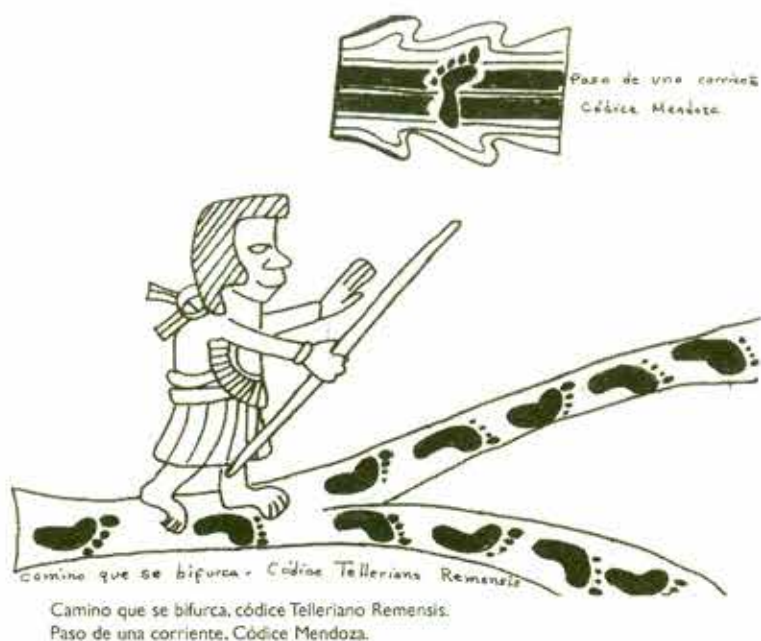
Tortolero Villaseñor, Alejandro *El agua y su historia. México y sus desafíos hacia el siglo XXI*, Siglo XXI eds., México, 2000.

Traslósheros H., Jorge E. "Avances y reflexiones en torno a la historia de la Audiencia Eclesiástica del Arzobispado de México, 1550-1630", *Frontera Interior*, año 2, no. 3-4, pp. 145-155, UAA, UAQ, Colegio de San Luis, INAH, México, 2000.

Urquiola Permisán, José Ignacio *Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII. Litigio entre los indios de la congregación y el convento de Santa Clara sobre derechos a las aguas con que regaban*, Presidencia Municipal de Querétaro, Querétaro, 1994.



# ECATEPEC COMO PUNTO DE ENLACE EN LAS RUTAS COMERCIALES, SIGLOS XVI Y XVII



MA. TERESA SÁNCHEZ VALDES.....  
DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación que he estado desarrollando llamado "Etnohistoria de Ecatepec siglos XVI-XVII."

En esta ocasión hemos seguido la pista a unas brevísimas referencias que nos ponían sobre el rastro de la construcción de los caminos y de su conservación, muy en particular en el tiempo y en el espacio. Ecatepec como punto de enlace en las rutas de comercio siglo XVI y XVII.

Sí dentro de la investigación sobre el Derecho indiano, la parte dedicada a los estudios sobre las leyes del mar y del comercio ha sido una de las áreas menos trabajadas por los distintos especialistas, lo mismo ocurre con las pocas investigaciones que hay sobre los riesgos que corrían los comerciantes y del mantenimiento de los caminos durante la colonia.

## Un poco de historia

Ecatepec se ubica en la porción septentrional de la Cuenca de México, en lo que es ahora el Estado de México, y tiene una comunicación con la zona meridional por un cuello de botella, que es el estrecho formado por San Cristóbal en un extremo y Chiconauhtla en el otro. En la época prehispánica conformaban un estrecho natural que dividía a la cuenca lacustre en dos secciones.

## La construcción y conservación de caminos en la colonia.

La construcción y conservación de la red de caminos de los territorios de la Monarquía Hispánica era una obligación del Estado para con sus súbditos.

Sin embargo, no siempre la corona pudo atender esta obligación, así encontramos una disposición de Felipe II, promulgada en Madrid el 16 de agosto de 1563, en la que ordenaba que "la factura y reparación de puentes y caminos corriese a cargo de aquellos que recibieren el beneficio", aquí viene una



pregunta; ¿quienes recibían este beneficio? Después de haber revisado varios ramos en el A.G.N. como el de caminos y calzadas, peaje, tierras, desagüe, etc.

Para mi región de estudio tenemos:

- a) Los comerciantes
- b) Las órdenes religiosas
- c) El gobierno
- d) Los mineros adinerados

#### a) *Los comerciantes*

Para el siglo XVI encontramos un comerciante muy importante, llamado Sebastián de Aparicio, él introdujo el transporte de mercancías en carretas tiradas por bueyes para el año de 1531-33.

Este personaje nació en Galicia, España, en 1502 de padres muy humildes, llegó a Nueva España en 1525, se estableció en Puebla donde se dedicó a la agricultura y después al transporte de mercancías, para lo cual convenció a indígenas a hacer caminos (procuró ganarse la voluntad de los indios de las regiones por donde transitaban las cargas) tenían el don, el carisma de ayudar a los menesterosos, sobre todo a los naturales y les enseñaba a montar a caballo, pese a la prohibición real al cabo de algunos años adquirió dos haciendas en los alrededores de la capital, que le produjeron altos rendimientos. Además seguía transportando mercancías a diferentes poblados.

Sebastián de Aparicio estuvo ocupado en la edificación de caminos, acondicionarlos como lo hizo con los tramos de México a Puebla, de Jalapa a Veracruz, más tarde se preocupó con el camino que llegaba hasta Zacatecas, pasaba por Querétaro desde donde se llevaban la plata rumbo a España.

Aquí tenemos varias preguntas, ¿cuál sería la organización de este singular comerciante en la traza de caminos? de los caminos reales que eran más amplios y hasta empedrados y que servían para unir las nuevas provincias entre sí y desde ahí, a los principales puertos, para comunicarse con Europa y Oriente. ¿Cuáles serían sus haciendas y a qué se dedicaban? son muchas interrogantes.

Volvamos a nuestro personaje, Sebastián Aparicio, para 1562 se casó en 2 ocasiones en esto si no le fue bien, pues quedó viudo las 2 veces.

En 1572, a los 70 años, resolvió ingresar a la orden franciscana, entregó toda la fortuna que había acumulado a las religiosas de Santa Clara, orden recién establecida en la Ciudad de México.

Fray Sebastián fue destinado, como hermano llegó a recoger donativos en especie y en dinero a lo largo y ancho del territorio para beneficio de los pobres, o sea que le sirvieron los caminos que edificó.

Murió a los 98 años, se le atribuye una vida ejemplar por lo cual fue beatificado por Pío VI en 1789.

Como ya observamos la corona española no cumplió con la construcción y mantenimiento de caminos, entonces delegó esta tarea en los cabildos seculares y los consulados de comerciantes, éstos últimos se fundaron en las Indias a fines del siglo XVI. El consulado de México se creó en 1592. La razón principal que expresaba la corona para que los consulados se hicieran cargo de la edificación y mantenimiento de las vías de comunicación dependía del tráfico mercantil. Por lo que si a alguien le interesaban los caminos era a los mercaderes agrupados en estas instituciones, las cuales contaban además con recursos para hacer frente a este tipo de obras.

De aquí viene otra pregunta, ¿en México funcionaron los consulados de comerciantes, como institución?

#### b) *Las órdenes religiosas*

Hasta el momento he encontrado muy pocos datos con respecto de las órdenes religiosas, otro grupo que se podía beneficiar de los caminos.



Fragmento de El código de Huichapan.



En nuestra región de estudio, se instalaron los franciscanos, los agustinos y los jesuitas, estos últimos adquirieron tierras, otras se las donaron y crearon la Hacienda de Santa Lucía ubicada en el poblado de TECAMA. Santa Lucía representó muchos más que un recurso económico creado por los discípulos de Loyola, fue una de las más grandes y prósperas haciendas de su tiempo; esta hacienda en un principio se dedicó a la cría de ganado bovino y caprino.

A través de los documentos encontramos varias solicitudes de esta orden religiosa, para la construcción de mesones o posadas en el camino hacia la Nueva España.

Estas ventas o mesones albergarían a los que transportaban el correo, a los mercaderes, a los viajeros, etc., se les brindaría comida y aposento, además, a los animales de tiro y carga se les alimentaría en corrales; los permisos se otorgaron. Las indicaciones, en la teoría estaban muy bien, pero en la práctica no fue así.

En los ramos consultados observamos muchas denuncias de indígenas vecinos de estos mesones, los cuales tenían sus sementeras a las orillas de los caminos, los animales de carga que no eran encerrados acababan con los cultivos y nadie respondía ante estos hechos.

### c) El gobierno

El tránsito comercial de Veracruz a la ciudad de México durante la colonia fue de suma importancia, ya que esta ruta era la seguida por los nuevos virreyes que tomaban posesión de su cargo. Usualmente, al virrey saliente se le despedía por las autoridades de la Corte Virreinal en la Ermita de Santa Ana, cuando ya se dirigía al encuentro con su sucesor.

La entrega del bastón de mando virreinal se hizo por primera vez en Cholula y más tarde se escogió el pueblo de Acolman. En el año de 1580 figura Otumba, como lugar escogido para este acto y a partir de 1653, San Cristóbal Ecatepec comienza a aparecer como lugar escogido para la entrega del bastón de mando. Esta entrega era celebrada en el convento de San Francisco, donde hacían regularmente mansión de virreyes la noche anterior a su entrada a la Nueva España, en cuyo recibimiento intervenía el Tribunal del consulado costeando los gastos, que incluían un magnífico banquete.

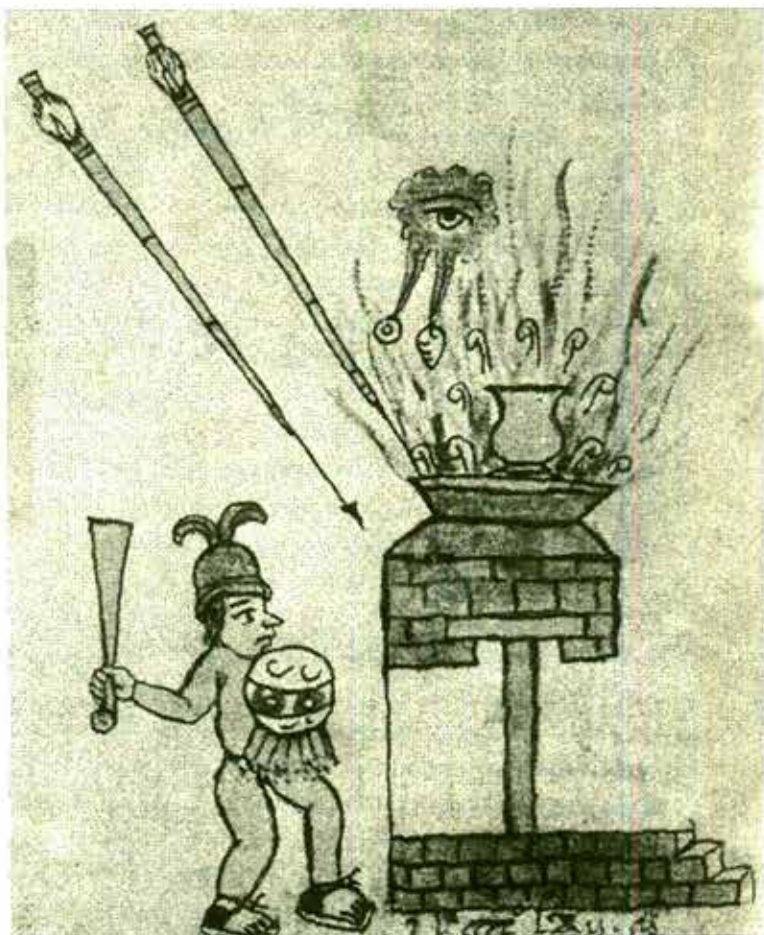
A través de los documentos se observa cómo la Real Audiencia dictaba bandos a los alcaldes mayores de las comunidades donde iba a hospedarse la comitiva virreinal, para que se dispusiera todo lo necesario. Así lo expresa el Alcalde Mayor de Ecatepec, Tomás Antonio Ruiz, quien recibió este bando en 1787 y lo difundió entre hacendados y justicias menores correspondientes a su jurisdicción.

Como ustedes pueden ver la investigación sobre este tema es apasionante, pero ahora tengo más dudas y preguntas que cuando empecé. ¿Que hay de mi cuarto grupo, los mineros ricos con respecto a la construcción de los caminos? Este punto esta en proceso.

Otra pregunta ¿qué hay de la inseguridad de los caminos? Sólo tengo algunos datos al respecto.

La inseguridad de los caminos obligaba a viajar en largos grupos y se dice que en siglo XVIII uno tardó en salir de la ciudad de México siete días, pues se componía de 79 coches de viajeros, 632 mulas para equipajes, 130 burros de carga y entre particulares, soldados y arrieros 5,920 personas.

Al finalizar el siglo XVIII había poco más de 7,000 kilómetros de caminos carreteros y 18,000 de herradura, que llegaban desde la ciudad de México hasta Santa Fe en el norte y hasta Guatemala en el sur, además de las rutas que integraban ambas costas.



Fragmento de El código de Huichapan.

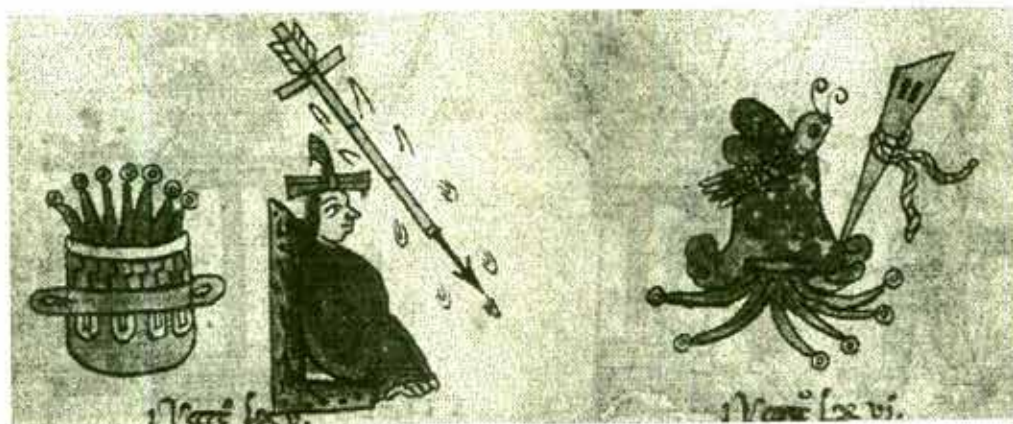
### Conclusiones

Este tráfico comercial necesitó de caminos para llegar a su objetivo que era la Nueva España.

Todas las mercancías debían de ser transportadas por caminos limpios, llanos, donde los carruajes, carretas, caballos y demás ganado transitaran sin novedad. La comunidad de Ecatepec fue un centro vital de transporte, atestado de vagones que daba importancia al poblado de San Cristóbal Ecatepec, debido a lo cual este tránsito llegó venían de Zacatecas, Pachuca, Veracruz y demás lugares por su relevancia, necesitaba encontrarse en buenas condiciones, además necesitaba un mantenimiento para lo cual se cobró un derecho de peaje, este ingreso fue destinado en obras de reparación y construcción de los caminos auspiciados por el cabildo indígena.



# LITIGIO ENTRE UN INDÍGENA Y UN MINERO ESPAÑOL POR LA POSESIÓN DE UNA MINA



Fragmento de El códice de Huichapan.

CELIA ISLAS JIMÉNEZ .....

La explotación de vetas argentíferas en la Nueva Galicia se inició en los principios de 1540 al fundarse los reales de minas, algunos de vida breve y otros que fueron la base de fundaciones urbanas que perduraron a través de los siglos. La extracción de la plata en la colonia neogallega fue la principal actividad productiva ligada a otros sectores económicos como la agroganadería y el comercio.

En el presente trabajo hacemos el estudio de un legajo que contiene varios documentos del siglo XVIII, trata sobre el despojo de una mina a un indígena vecino del pueblo de Tepic, el cual se queja ante la Real Audiencia de Guadalajara. Es un legajo de 1730, que contiene el Acta de la Real Audiencia en donde se describe el despojo de que fue objeto Pedro de Ribera, indio de Tepic, de una mina por parte del minero español Pedro de Guinda. El documento contiene la réplica de dicho minero y la presentación de testigos por parte de Ribera, así como la actuación del Alcalde Mayor de Tepic; se realizó la transcripción paleográfica e interpretación de dichos documentos.

El hecho de que un indígena fuera dueño de una mina era excepcional durante la época colonial, a pesar de que la explotación de las minas en el reino de Nueva Galicia tenía como antecedente la cédula real de 1525 dada en Granada por el rey emperador, que daba facultad a todos sus vasallos naturales y españoles para que pudiesen explotar las minas de oro y plata libremente y labrar dichos metales, sin perjuicio de sus reales derechos.

Para resolver los problemas legales de la minería surgieron leyes que se ocupaban del aspecto jurídico de la misma y que estaban determinadas por la política económica de la corona española. En las ordenanzas del Nuevo Cuaderno y la Recopilación de Indias se concentraron los ordenamientos que regularon los asuntos de minas durante la mayor parte del coloniaje. Las ordenanzas mineras decían que la propiedad de las minas correspondían a la corona, la cual se reservaba el derecho de darlas en propiedad y posesión.

Las Ordenanzas del Nuevo Cuaderno fueron redactadas en el año de 1548 por disposición del rey Felipe II, recogiendo las experiencias de ordenamientos anteriores. La ordenanza 63 se refería a la jurisdicción y posesión de las minas y determinaba las condiciones, pruebas y testigos que deberían presentarse para la adjudicación de una mina. La *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* fue una compilación de las leyes y ordenamientos reales que se publicó en el año de 1681, en la cual se reglamentaba con precisión la posesión y el trabajo en las minas de Nueva España. En estas leyes se seguía considerando a los indios vasallos del rey y por lo tanto podían ser poseedores de minas.

## Descripción de los documentos del litigio

Se inicia el litigio con un documento del 6 de noviembre de 1730, con el título de Acta de Real Audiencia de Guadalajara, donde se hace constar la carta enviada a dicha Audiencia por Don Manuel Bernardo de Cobián, Alcalde Mayor del pueblo de Tepic, jurisdicción de Compostela, donde expresa que Pedro de Ribera indio, vecino de Tepic, presentó testimonio y denuncia ante la Audiencia del despojo de que fue objeto por parte del minero español Pedro de Guinda, de una mina y de los metales extraídos de ella. Solicita a la Audiencia se incluya su escrito en los autos que se han formado a razón de la disputa por la posesión de la mina y se cite a Pedro de Ribera y se examinen los testigos; informa a los señores Presidente y oidores que el dicho Ribera solicita se le conceda bajar los metales a su hacienda para beneficiarlos.

Dentro del litigio se encuentran unas cartas signadas por Pedro de Guinda, minero español quien solicita que los testigos declaren acerca de la distancia que hay de una mina nombrada Nuestra Señora de los Dolores y la "catilla", registrada por Pedro de Ribera. En otra carta dice que ha tenido noticias que el dicho Ribera está trabajando



su mina de los Dolores y según las reales ordenanzas de minas, a él corresponden los metales extraídos con su caudal y que se dejen sacar libremente para su hacienda.

Hay un acuerdo de los señores Presidente y oidores de la Audiencia Real del Reino de Nueva Galicia, donde manifiestan que una vez visto el registro que hizo Pedro de Ribera, de una mina llamada San Miguel que se ubica en los Cerritos Pepeltotontes, debajo de una mina que trabajaba Don Pedro de Guinda. Con dicho registro se presentó ante la Audiencia con la queja de que Guinda lo despojó de dicha mina y pide se le ampare en dicha posesión y se lance a Don Pedro de ella. Manifestaron que ordenaron al alcalde Mayor de la jurisdicción de Tepic, verifique si es cierto lo que refiere el indio de haber sido despojado con mano poderosa de su mina nombrada San Miguel por el dicho Guinda; que se presente en el lugar y restituya a Ribera en la posesión que estaba para que la trabaje y ponga en estado de mina.

Tiempo después, el Alcalde Mayor, Don Manuel Bernardo de Cobián notifica que habiendo llegado a la Mina de San Miguel, en el Cerro Pepeltototes, él y los testigos reconocieron dicha mina y entraron a ella para observar su estado de labor y entregarla en posesión a Pedro de Ribera, Indio, en cumplimiento de lo ordenado por la Real Audiencia.

Don Pedro de Guinda presentó un documento de protesta, en donde dice que registró, cavó y tiene amparada una mina nombrada Nuestra Señora de los Dolores y que a distancia de ocho varas en la misma veta, un Indio nombrado Pedro de Ribera, maliciosamente intentó abrir boca y poner registro de dicha mina y al intentar él impedirlo hizo fraudulento recurso ante la Real Audiencia.

Para dar respuesta a los cuestionamientos de Don Pedro de Guinda, el Alcalde Mayor, en conformidad con la Real Audiencia de Guadalajara, ordenó se le notifique a Pedro de Ribera suspenda la labor de su mina, en tanto justifica que el dicho Guinda actuó con violencia en contra de él, para posesionarse de su mina.

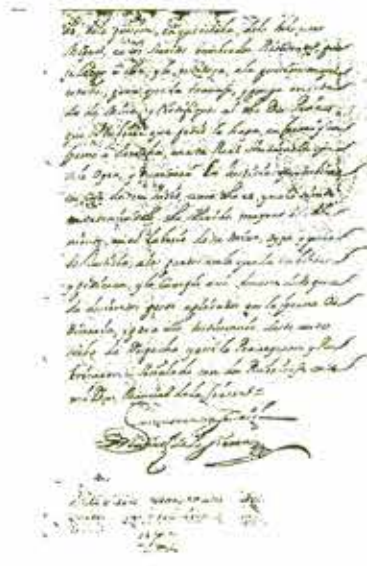
Se presentaron tres testigos por parte de Ribera ante el Alcalde Mayor, para relatar lo que habían presenciado acerca de la mina San Miguel propiedad de Ribera, por parte del minero español Pedro de Guinda. Los testigos Juan

Hernández, mulato libre y Domingo Plazaola, Coyote vecino del pueblo de Jalisco y el indio ladino, Pedro Lasaro, experto en el idioma castellano, natural del pueblo de Domatlán y vecino del pueblo de Tepic declararon que estuvieron presentes cuando el español Pedro de Guinda llegó al lugar y reclamó a Ribera el estar trabajando esa mina, a lo cual respondió Ribera que la tenía registrada y le mostró el registro. El dicho Guinda violentamente y con mano poderosa le ordenó que se fuera del lugar y se apoderó de los metales que se habían extraído y los llevó a su hacienda de beneficio.

El día 3 de enero de 1731, después de haber escuchado las declaraciones de los testigos de Ribera, Don Manuel Bernardo de Cobián, Alcalde Mayor de Tepic y considerando que según el derecho, Don Pedro de Guinda había despojado violentamente al dicho Ribera de la mina nombrada San Miguel, la cual se encontraba suspendida en su laborío, ordenó se le diera en posesión y pueble para que la labore como suya y que nadie le impida ni embarace al dicho Ribera el pueblo de dicha mina. Advierte que se procederá en contra de este mandato y ordena se notifique a Don Pedro de Guinda que si sobre dicha posesión tiene algo que decir, se dirija a la Real Audiencia, a la cual le corresponde el caso, según su propio mandato.

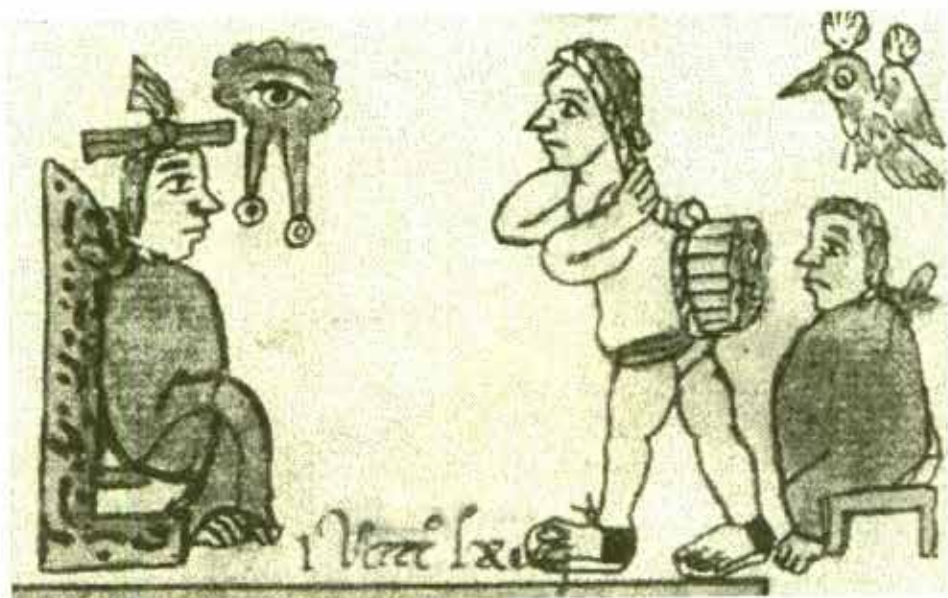
### Consideraciones finales

Los colonizadores establecieron una estructura social y jerárquica muy dividida y diferenciada, siendo los elementos básicos los económico-sociales y el aspecto étnico. Ello significa que para los grupos dominantes era inadmisibles aceptar que los indígenas poseyeran bienes tan redituables como las minas, y que su explotación les proporcionara estabilidad económica y social. Sin embargo, en el litigio que los documentos estudiados nos presentan, la Real Audiencia de Guadalajara cumpliendo con las leyes mineras, otorgó la posesión de la mina en contienda a favor del indio Pedro de Ribera, que el Alcalde Mayor de Tepic puso en práctica. El hecho de haber sido un caso excepcional, pudo determinar que tuviera una solución positiva y que no se transgredieran las cédulas y mandatos reales.



Testimonio de Pedro de la Ribera Indio (Faximil documento, proporcionado por Celia Islas), 1730.





Fragmento de El códice de Huichapan.

## LAS ANTIGÜEDADES MEXICANAS DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS

..... RAFAEL TENA RAMÍREZ .....

### 1. El Tratado de las antigüedades mexicanas

En 1528, fray Andrés de Olmos llegó como misionero a la Nueva España en la comitiva encabezada por fray Juan de Zumárraga, obispo electo de la ciudad de México. Nacido en Oña, cerca de Burgos, en Castilla la Vieja, Olmos tenía entonces alrededor de 38 años. En 1531 llegó a su vez don Sebastián Ramírez de Fuenleal, para presidir el gobierno de la Segunda Audiencia. Después de escasos dos años, según refiere Jerónimo de Mendieta, se tomó una decisión importante. Escribe el franciscano en el prólogo al libro II de su *Historia eclesiástica indiana*:

"Pues es de saber que en el año de 1533, siendo presidente de la Real Audiencia de México don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo que a la sazón era de la isla Española, y siendo custodio de la orden de nuestro padre San Francisco en esta Nueva España el santo varón fray Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre fray Andrés de Olmos, de la dicha orden, por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra y hombre docto y discreto, que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcucó y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo

ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo."

Fray Andrés se entregó de inmediato a la tarea encomendada, mas antes de que pudiera terminarla, en la primavera de 1536, Ramírez de Fuenleal regresó a España, donde a partir de 1542 y hasta su muerte, acaecida en 1547, fue presidente de la Cancillería Real establecida en la ciudad de Valladolid. Suponemos que Olmos concluyó su labor redaccional hacia 1539, dando quizá a su trabajo el título de *Tratado de las antigüedades mexicanas*, u otro semejante, y que envió una de las varias copias que se hicieron del documento al principal promotor de la iniciativa, es decir, a Ramírez de Fuenleal. Posteriormente se perdió todo rastro de esta obra de fray Andrés de Olmos.

Retomemos la historia siglo y medio después. En 1702, Manuel Antonio de Lastres Baena y Torres adquirió de Juan Lucas Cortés, librero de Madrid, un volumen manuscrito al que impuso el título con que ahora se conoce: *Libro de oro y tesoro indico*. El códice, que perteneció luego a Bartolomé José Gallardo, en España, y a José María Andrade y Joaquín García Icazbalceta, en México, desde 1937 se custodia en la Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

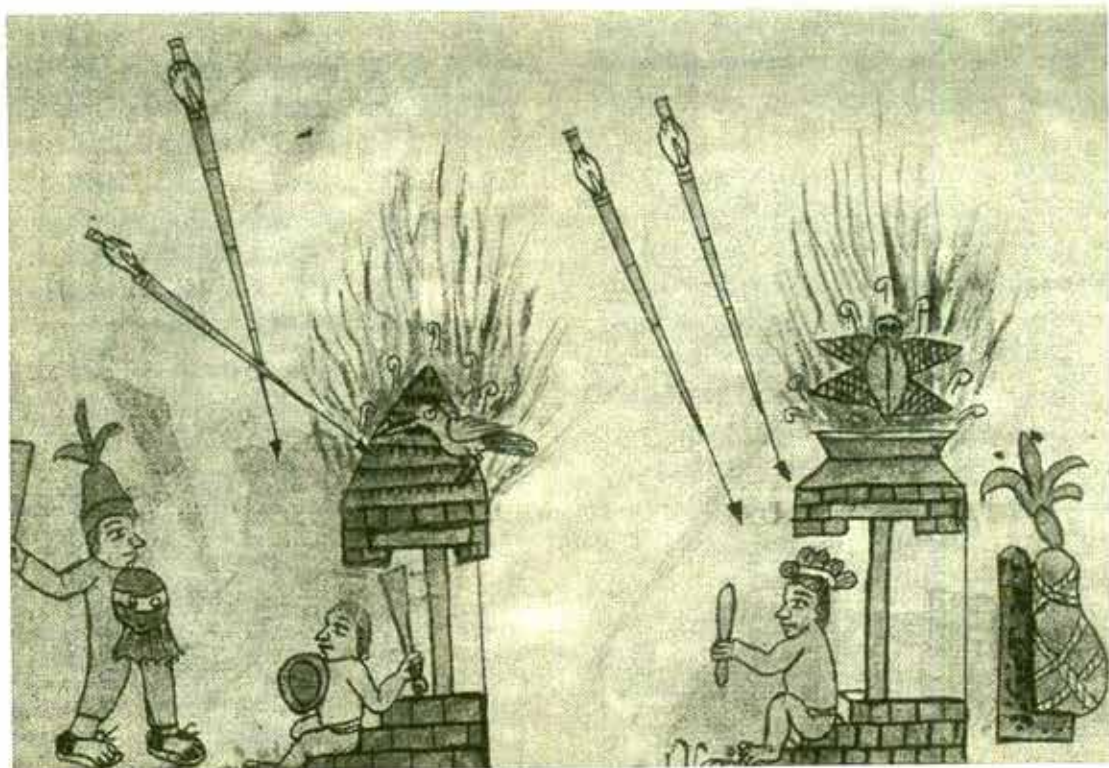


El *Libro de oro y tesoro índico* consta de 197 hojas y es una antología de 13 textos, el séptimo de los cuales, que comprende 23 páginas, recibió del mismo Manuel Antonio de Lastres el título de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. García Icazbalceta publicó este texto en 1882 y en 1891, relacionándolo con la obra perdida de fray Andrés de Olmos, a sugerencia de Francisco del Paso y Troncoso, quien a su vez se apoyaba en el testimonio indirecto de Mendieta que citamos al principio.

El examen interno del texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos permite precisar algunos detalles con respecto a fechas y autorías. En el capítulo 23 se menciona al gobernador de Tlatelolco "don Juan, padre del que ahora es". Ahora bien, según el libro VIII del *Códice Florentino*, don Juan Ahuelittoc, que empezó a gobernar en Tlatelolco en 1526, fue padre del también gobernador don Juan Cuahuicónoc Mixcoatlailótlac, quien murió hacia 1537; por estos datos se confirma que entre 1533 y 1537 se estaba redactando el texto original del que luego derivó la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Leemos también en el capítulo segundo lo siguiente: "Y había 80 años que el señor de Chalco quiso sacrificar a estos criados del dios del agua un su corcovado. Y en este año fueron vencidos los de Chalco por los mexicanos"; la conquista de Chalco por los mexicas tuvo lugar en el año 1465, y si a partir de esa fecha inclusive contamos los 80 años mencionados, llegamos a 1544. No debemos referir esta última fecha a la redacción del *Tratado de las antigüedades mexicanas*, sino a la elaboración de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la cual, con seguridad, no es una copia completa y fiel sino sólo un resumen o extracto del texto original. En efecto, se lee en el encabezado del manuscrito de la *Historia*: "Esta relación saqué de la pintura que trajo don Sebastián Ramírez, obispo de Cuenca, presidente de la Cancillería"; Ramírez de Fuenleal fue presidente de la Cancillería de

Valladolid de 1542 a 1547, lapso en el cual queda comprendido el dicho año de 1544. Por otra parte, algunos folios adelante de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el mismo *Libro de oro y tesoro índico*, se encuentra un breve texto que lleva por título *Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México*, el cual aparece fechado en Valladolid el 10 de septiembre de 1543 y firmado por fray Andrés de Alcobiz. Este texto muestra grandes coincidencias y semejanzas, en cuanto a contenido y redacción, con los capítulos 22 y 24 de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Como, además, la caligrafía con que están escritas estas leyes es básicamente la misma que exhibe la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, nos parece que puede atribuirse a dicho fray Andrés de Alcobiz —del cual sólo conocemos el nombre— la labor de extractar o resumir el *Tratado de las antigüedades mexicanas* de Olmos. Resulta sugestivo descubrir que los textos de la *Historia de los mexicanos* y de *Éstas son leyes...*, incluidos ambos en el *Libro de oro*, pudieron haber sido copiados por la misma persona, en la ciudad de Valladolid, y en fechas tan cercanas entre sí como 1544 y 1543. Precisamente en esa ciudad y en esas fechas Sebastián Ramírez de Fuenleal transcurrió los últimos años de su vida. Si los hechos ocurrieron como estamos sugiriendo, Alcobiz bien pudo haber escrito al final de la *Historia*, como lo hizo al final de las *Leyes*: "Y todo esto sobredicho es verdad, porque yo las saqué de un libro de sus pinturas, adonde por pinturas están escritas estas leyes, en un libro muy auténtico; y porque es verdad, lo firmé de mi nombre".

Ignoramos si la iniciativa de realizar la copia libre o extracto que constituye la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* fue de Ramírez de Fuenleal o del propio fray Andrés de Alcobiz, así como los motivos específicos que uno u otro pudo tener para ello. Finalmente, todo hace suponer que el *Tratado de las antigüedades mexicanas* era una obra,



Fragmento de El código de Huichapan.



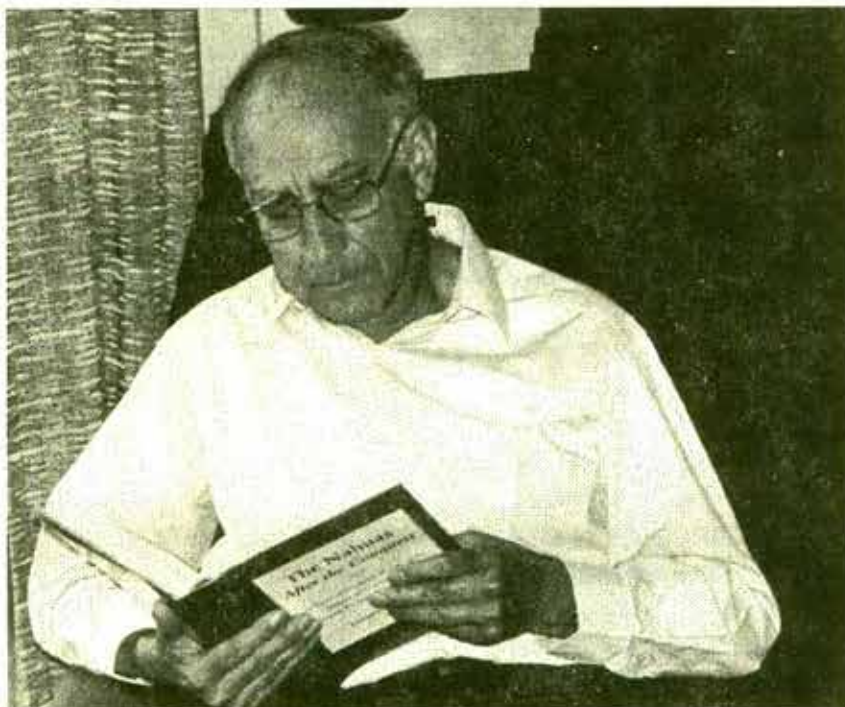
además de extensa, bastante completa y bien organizada; contenía incluso pictografías de tradición prehispánica. En cambio, el texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se revela fragmentario, repetitivo, desordenado, y descuidado en algunos aspectos importantes, como la grafía de los numerosos términos nahuas; aun así, debemos considerarlo como un verdadero tesoro, por las invaluable noticias que contiene relativas al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México.

## 2. El Epílogo o suma

En el citado prólogo al libro II de su *Historia eclesiástica indiana*, Jerónimo de Mendieta, después de referirse a la elaboración del *Tratado de las antigüedades mexicanas*, prosigue:

“Y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre fray Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírselas, y entre ellos un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo. Y yo, que esto escribo, teniendo algún deseo de saber estas antiguallas, ha muchos años que acudí al mismo padre fray Andrés, como a fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder; y de ella y de otros escritos del padre fray Toribio, uno de los primeros doce, saqué lo que en este libro de los antiguos ritos de los indios escribo, siguiendo su brevedad y repartiendo la materia por compendiosos capítulos en la forma que se sigue.”

Se suele identificar al prelado obispo que menciona Mendieta con fray Bartolomé de las Casas. En efecto, convocado por el visitador Francisco Tello de Sandoval para asistir a la junta de prelados y provinciales religiosos, el obispo Las Casas residió en la ciudad de México durante varios meses, a partir de abril de 1546. En tal ocasión, Las Casas habrá presentado a Olmos la solicitud que motivó la elaboración del *Epílogo o suma*, una de cuyas copias fue enviada al obispo por el franciscano, junto con algunos *huehuetlatolli*, cuando el primero ya se hallaba en Castilla. Las Casas partió para España a principios de 1547 y en el mes de octubre se estableció en la ciudad de Valladolid, donde apenas el 22 de enero anterior había muerto Sebastián Ramírez de Fuenleal. En su *Apologética historia sumaria*, Las Casas reproduce algunos de los *huehuetlatolli* remitidos por Olmos, así como el texto casi íntegro de *Éstas son leyes...*, el cual pudo haber tomado directamente del *Tratado de las antigüedades*



Fotografía del Rafael Tena Martínez, investigador de la Dirección de Etnohistoria, CNA-INAH.

*mexicanas* de Olmos o de la copia realizada por Alcobiz; pero parece que no llegó a utilizar el *Epílogo o suma* de fray Andrés, no obstante que lo había solicitado expresamente.

Si consta, en cambio, que utilizaron el manuscrito original del *Epílogo o suma* de fray Andrés de Olmos el oidor Alonso de Zorita, y los cronistas franciscanos Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada. Nos dice el primero, en su *Relación de la Nueva España*: “Y sobre esto mismo escribió otro libro fray Andrés de Olmos, de la misma orden, y no lo pude ver, porque lo había enviado a España y no le quedó traslado de él; y después, a ruego de algunas personas, escribió una *Breve relación* de lo que se pudo acordar, como él lo dice, y parte de ella, aunque muy poco, hube yo”. Ya conocemos el testimonio de Mendieta: “Y él [fray Andrés] me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación, escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder”. Finalmente Torquemada, ya sea en forma directa, ya sea a través de Mendieta, se sirvió del *Epílogo o suma* de Olmos para escribir su *Monarquía indiana*; pues en el capítulo 27 del Libro XI reconoce: “Lo dicho en este capítulo, demás de lo que tengo examinado, es colegido de lo que los venerables padres fray Toribio Motolinía y fray Jerónimo de Mendieta tienen en sus libros escritos de mano, que no están impresos, y son razones también del bendito padre fray Andrés de Olmos, de cuyos escritos se aprovechó el dicho padre fray Jerónimo para escribir la *Historia eclesiástica indiana*, que aquí cito”.

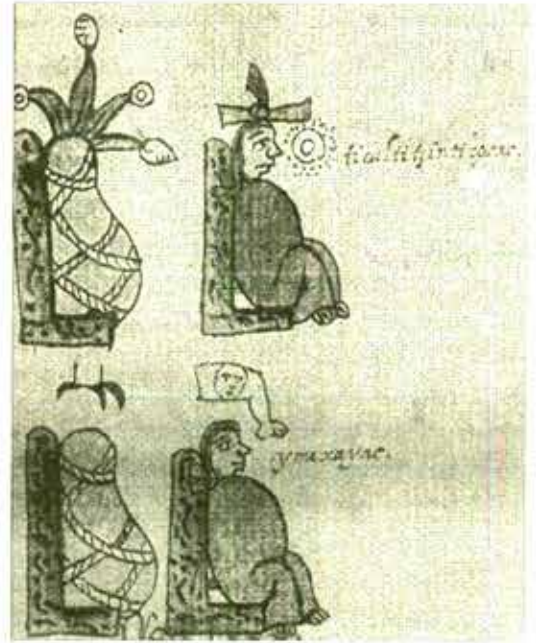
Ahora regresemos un poco en el tiempo. Por las mismas fechas en que fray Andrés de Olmos redactaba su epílogo o suma de las *Antigüedades mexicanas*, en la ciudad de México se terminaba la elaboración del ahora conocido como *Códice Mendocino*. Es probable que en el año de 1548 ambos escritos viajaran rumbo a España en un navío que finalmente no llegó a su destino, porque fue interceptado por piratas franceses, quienes llevaron a los viajeros y tripulantes, junto con el botín capturado, a la ciudad de París.



En esta corte se hallaba el franciscano André Thevet quien, en su calidad de cosmógrafo del rey Enrique II, se adjudicó la propiedad del *Códice Mendocino*; así lo demuestran las firmas que en él estampó, junto con la fecha de 1553. El virrey Antonio de Mendoza, que en 1550 fue transferido al Perú, ya no tuvo tiempo de promover la preparación de una nueva copia del *Códice Mendocino* para enviar a España. Por eso el emperador, en cédula del 20 de diciembre de 1553, volvió a requerir la información correspondiente. Acatando esa cédula, el virrey Luis de Velasco ordenó que se redactara la llamada "Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moteuczoma", para cuya elaboración se recurrió a un "libro de pinturas" muy semejante al *Códice Mendocino*. Treinta años después, en respuesta a esa misma cédula, Alonso de Zorita escribió su *Breve y sumaria relación*.

Del *Epílogo o suma* de fray Andrés de Olmos, una de cuyas copias llegó a París, se hizo, probablemente entre 1548 y 1553, una traducción al francés, la cual recibió el título de *Histoire du Mechique*. En el manuscrito original que la contiene, la *Histoire du Mechique* ocupa 20 páginas, marcadas con los números de folio del 79r al 88v, al final de las cuales el texto queda trunco. En dichos folios primero y último de la *Histoire du Mechique* aparece, en forma análoga a lo que encontramos en el *Códice Mendocino*, la firma de André Thevet. Éste conservó en su poder el *Códice Mendocino* hasta 1587, año en que lo vendió al geógrafo inglés Richard Hakluyt, capellán del embajador británico en París. Por lo que se refiere a la *Histoire du Mechique*, Thevet utilizó de forma parcial dicho texto en su obra *Cosmographie universelle*, publicada en París en 1571; el manuscrito permaneció en poder de Thevet hasta la muerte de éste, y posteriormente formó parte de la colección Séguier-Coislin y de los fondos de Saint-Germain-des-Prés, antes de ingresar a la Biblioteca Nacional de Francia, donde se encuentra hasta la fecha.

Dentro del *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Édouard de Jonghe publicó en 1905 la *Histoire du Mechique*, atribuyó a fray Andrés de Olmos la autoría del texto original español. Ahora bien, si comparamos la *Histoire du Mechique* con el libro II de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, hallamos que no son pocos los temas comunes, los cuales se tratan muchas veces con expresiones casi idénticas. He aquí una lista de tales temas: los tetzcocanos, primeros pobladores de la Cuenca de México; nacimiento de la primera pareja humana del hoyo de una flecha; vida "chichimeca" de los primeros habitantes de Tetzco; sembrados de flores en los templos; pena de muerte para los sodomitas en Tetzco; los colhuas y los mexicas, civilizadores de los tetzcocanos; búsqueda de huesos y cenizas en el Mictlan para crear al hombre; Xólotl cría a los primeros hombres; Citlalincue, madre de 1600 hijos; Tezcatlipoca envía a buscar músicos e instrumentos a la casa del Sol; Tezcatlipoca persigue a Quetzalcóatl; origen de la costumbre de quemar los cadáveres; al morir, Quetzalcóatl se convierte en estrella, etc. Algo semejante se encuentra al comparar el texto de la *Histoire du Mechique* con la *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita. Queda así confirmado que la *Histoire du Mechique* se remonta a



Fragmento de El código de Huichapan.

las recopilaciones de fray Andrés de Olmos, y que, en definitiva, no es sino una traducción, por lo menos parcial, del llamado *Epílogo, suma o última recopilación*. Por si quedara alguna duda, en el manuscrito de la *Histoire du Mechique*, a continuación del título puede verse la anotación tachada: "traduict de spannol", "traducida del español"; además, no pocos errores del texto francés se explican mejor si se supone que el traductor tenía a la vista un original en español. Habiéndose perdido el texto español primitivo, su traducción francesa hace las veces de original.

Examinemos ahora el texto de la *Histoire du Mechique*, a fin de confirmar los datos apuntados en relación con la fecha de composición y con el autor del manuscrito original. En el capítulo tercero se dice que la ciudad de México es sede de arzobispado, y dicha erección tuvo lugar el 11 de febrero de 1546; por lo tanto, la redacción del texto debe ser posterior a esa fecha. Además, el capítulo 5 registra que la ciudad de Mexico Tenochtitlan fue fundada en el año 2 Calli, al cual se le asigna la correspondencia con 1321, y se dice que desde esa fecha han pasado 222 años. Dicho año 2 Calli correspondió en realidad a 1325, y si a este número sumamos —a la manera indígena— los 222 años señalados, llegamos al año 1546, fecha en que probablemente se redactó el texto original español de la *Histoire du Mechique*, o sea, el *Epílogo o suma* de que venimos tratando.

La atribución a fray Andrés de Olmos del texto español de la *Histoire du Mechique* se confirma también porque en el capítulo segundo hallamos la narración de un mito de los popolocas, "gente que vivía hacia la Mixteca", es decir, en las inmediaciones del pueblo de Tecamachalco, de cuyo convento franciscano fray Andrés fue el primer guardián durante el año 1543. Luego, en el capítulo tercero, se advierte que "la palabra México no es la palabra propia de los indios, pues los naturales del pueblo y [aun] los cortesanos dicen solamente 'Exic' o 'Echic'; y en el capítulo 6 de la tercera parte de su *Arte de la lengua mexicana*, Olmos señala: "Y puesto caso que cuanto a la congruidad de la lengua los mexicanos y tetzcocanos hagan ventaja a otras





Fragmento de El código de Huichapan.

provincias, pero Mexico no la hace en la pronunciación, porque los mexicanos no pronuncian la *m* ni la *p*; y así por decir Mexico dicen 'Exico'".

Pero la atribución de la *Histoire du Mechique* a fray Andrés de Olmos enfrenta serias objeciones. ¿Cómo explicar, por ejemplo, el uso defectuoso del náhuatl por parte de la "mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra", y la interpretación a veces errónea del calendario indígena por quien se supone estaba bien informado? Además, el autor de la *Histoire du Mechique*, hablando en primera persona, manifiesta haberse hallado en varios sitios de los actuales estados de Sinaloa y Zacatecas, y no consta que Olmos haya viajado por esas regiones. Tratemos de resolver tales objeciones. Por un lado, habría que responsabilizar al anónimo traductor francés de los errores textuales, los cuales podrían deberse, además de a una práctica insuficiente de la lectura paleográfica, a sus escasos conocimientos del náhuatl y de la cultura indígena; de manera análoga fray Andrés de Alcobiz, que contaba quizá con una mejor preparación, incurrió en parecidos tropiezos al copiar o extraer el "libro muy copioso" de Olmos, en lo que ahora se conoce como *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Por otro lado, aunque no exista de ello constancia específica, no puede descartarse en forma terminante que Olmos haya visitado alguna vez las regiones del Occidente y del Noroeste, pues Mendieta afirma que fray Andrés "corrió las más provincias de esta Nueva España".

No obstante, en general se tiende a aceptar que, aunque la mayor parte de la *Histoire du Mechique* puede remontarse a los escritos personales de fray Andrés de Olmos, porciones menores de la obra, como el capítulo tercero, deben atribuirse a un autor diferente. Por ejemplo, Ángel María Garibay, siguiendo a Ramón Rosales Munguía, supone que dicho autor secundario podría ser fray Marcos de Niza. Por su parte, Wígberto Jiménez Moreno considera probable coautor del texto original a fray Juan de Padilla, argumentando que este religioso, además de haber estado en Sinaloa y Zacatecas, fundó el convento de Hueytlalpan, donde luego estuvo fray Andrés de Olmos.

### 3. Conclusiones

Podemos resumir lo dicho hasta aquí de la manera siguiente. Fray Andrés de Olmos compuso, entre 1533 y 1539, su *Tratado de las antigüedades mexicanas*; en 1540 envió una copia a Sebastián Ramírez de Fuenleal; hacia 1544 fray Andrés de Alcobiz realizó una copia libre, a la que después de 1702 Manuel Antonio de Lastres impuso el título de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Por otra parte, en 1546 y a solicitud del obispo fray Bartolomé de las Casas, fray Andrés de Olmos redactó su *Epílogo o suma*; una copia que en 1548 era llevada a España fue a parar a París; de esa copia, antes de 1553, se hizo una traducción al francés, la cual recibió el título de *Histoire du Mechique*.

Surge aquí la pregunta: si la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique* se remontan respectivamente al *Tratado de las antigüedades mexicanas* y a su *Epílogo o suma*, obras originales de fray Andrés de Olmos, ¿cómo se explica que sus textos sean tan diferentes? Ante todo, conviene señalar que ambos textos coinciden por lo menos en tratar sobre los mitos, las historias y las costumbres de los antiguos pobladores del centro de México. Una vez aceptado este dato fundamental, podemos formular las siguientes precisiones.

Cuando Olmos envió a España las tres o cuatro copias que se habían hecho del libro sobre *Las antigüedades mexicanas*, conservó únicamente, como apunta Mendieta, una "memoria de lo principal que en él se contenía"; aunque Zorita piensa en aquello de que fray Andrés "se pudo acordar", también es posible dar al vocablo "memoria" el sentido de "memorial escrito o borrador", como lo hace Mendieta al señalar que Olmos, en cierto momento, "acordó de recorrer sus memoriales". Además, es probable que fray Andrés, después de 1540, haya continuado recolectando datos que le seguían interesando, esta vez quizá más enfocados a las tradiciones de Tetzaco que a las de la ciudad capital de Tenochtitlan. No se excluye que Olmos haya recogido o recibido entonces algunas relaciones escritas o ciertos testimonios relativos a las experiencias misioneras de otros religiosos franciscanos. A todos estos materiales reunidos recurrió fray Andrés cuando, al cabo de seis años, elaboró su *Epílogo o suma* "de lo que en dicho libro se contenía", para el obispo innominado "a quien no podía dejar de satisfacer". Más que repetir en forma resumida lo que ya una vez había escrito, fray Andrés se propuso quizá comunicar, acerca del mismo tema central, los datos novedosos que recientemente había recabado.

Debemos, pues, considerar a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y a la *Histoire du Mechique* como auténticas joyas o alhajas del misterioso "tesoro índico", no sólo por la singular información que nos ofrecen sobre los mitos, las historias y las costumbres de los antiguos nahuas, sino también porque se remontan, según nos hemos esforzado en probar, a los trabajos pioneros y meritorios de fray Andrés de Olmos. Al leer los textos tempranamente derivados y que han llegado hasta nosotros, nos consolamos, al menos en parte, por la pérdida tal vez definitiva del *Tratado de las antigüedades mexicanas* y de su *Epílogo, suma o última recopilación*.



## LA BATALLA DE CENTLA



LUIS BARJAU .....  
DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

Indagar sobre el número de participantes españoles en las batallas contra los indígenas mesoamericanos siempre resulta revelador.

Algunos testigos oculares y cronistas que opinaron sobre la batalla de Centla, ocurrida en Tabasco en 1519, reportan cifras siempre distintas. Lo mismo ocurre con las cifras de guerreros indígenas y con las poblaciones de las costas del Golfo.

Sobre los españoles que se embarcaron en Cuba, López de Gómara señala: 300 más 50 que se unieron en Guaniguanigo donde se hizo escala (L:16-17); Bernal Díaz del Castillo, 400 (:83); Cortés, en sus *Cartas de Relación* habla de "400 hombres de guerra y 16 de a caballo (C:18)". Sin embargo, en la carta que envía a los rezagados españoles en tierras mayas, Gonzálo Guerrero y Gerónimo de Aguilar, señala que fueron 550 españoles. López de Gómara también reveló que a pesar de la prohibición de Diego Velázquez, en Cuba se embarcaron también 200 isleños de guerra más "ciertos negros y algunas indias" (L:18).

El ocultamiento ante el control de Velázquez, pero sobre todo el hecho extraordinario de que la negación del número real respondió a la leyenda justificadora de que "un puñado de españoles" conquistara todo un continente, lo cual sirvió para ayudar a justificar ante el mundo los horrores de la conquista, y también para abonar las ínfulas de valientes e intrépidos tan conveniente a la unidad militar interna del ejército español improvisado, debe aceptarse, aún de forma conservadora, que los invasores iniciales fueron poco más que 750 hombres, sin contar a los que se integraran después, venidos con Pánfilo de Narváez. Todos aquellos 750 participaron sin duda en la batalla de Centla.

Respecto de los indígenas hay todavía mayor confusión. Cortés (:24), López de Gómara (:34), Alva Ixtlilxóchitl (:197) y Antonio de Herrera (:346) hablan de 40,000 guerreros; Bernal Díaz, de 12,000, Diego de Ordaz ;de 120,000! (B:81). Pero si en Centla había menos de 25,000 casas (L:38), si se piensa en un estándar de cinco individuos por una vivienda y de un joven guerrero por cada dos casas, habrían unos 12,500, lo que es



cercano a la apreciación bernaldina. Desde luego que no es posible aceptar que en una población de la importancia de Centla hubiera tanta gente como hubo en Teotihuacan. Y que si ensayamos a apreciar una exagerada población de 20,000 habitantes, el ejército local no pudo haber sido mayor a los 2,000 y otra cifra, aunque quizá menor, podría asignarse a sus aliados.

Es cierto que estas apreciaciones son en mucho arbitrarias, pero desde luego no lo son tanto como las del siglo XVI. En cuanto a las bajas indígenas, se señalaron 800 (B:82); 300 (L:35); 200 (C:24 en carta al rey); 30,000 (BLC:241); 1000 (H, IV:347).

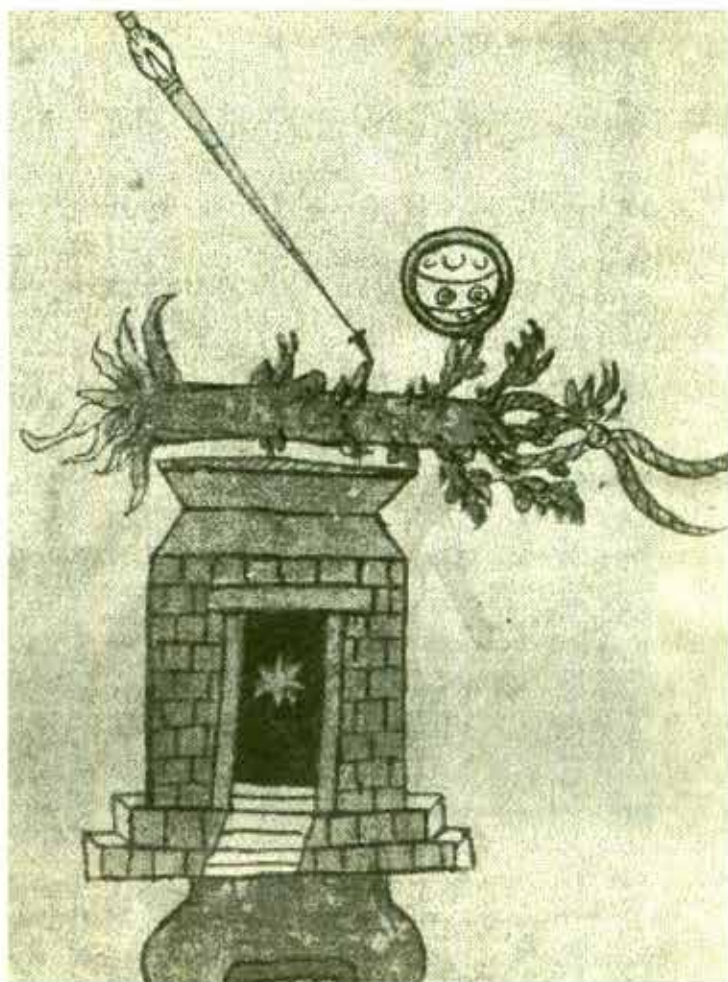
En el viaje de Juan de Grijalva de 1518, el cacique de Tabasco, allegándose en son de paz hasta la carabela del navegante, le obsequió un peculiar regalo: una suerte de armadura improvisada con partes de madera recubiertas de oro. Era el metal moldeable que conocían los nativos. Simuló la armadura de hierro de los conquistadores. Develó un conocimiento de los chontales sobre la fiebre que por dicho metal padecían los castellanos. Y al regreso a Cuba, Cortés habría de ver lo que Grijalva obtuviera de su viaje.

El hermano del señor de Tabasco, cacique de Potonchán, había recriminado duramente al primero por no haber dado guerra, como hicieron ellos en la "Bahía de la Mala", a los intrusos navegantes. Cortés por su parte, venía predispuesto a vengar las hostilidades hechas contra Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva en sus respectivas exploraciones. Éste era el espíritu que abonaba la natural animadversión de entrambos grupos. Como resultado del segundo viaje, el de Grijalva, los chontales habían amurallado de altos tablonés de madera su legendaria ciudad de Centla, para prevenir un ulterior ataque.

Centla había participado en la guerra sin mayores apoyos. Si bien se habló de la presencia de otros principales en el conflicto, Herrera insistió en el aislamiento en que vivía la población. Y es claro que no participaron ni los mayas y tzeltales, cercanos vecinos del sur, ni los mayas yucatecos, del noreste, ni los cimatanés que eran enclaves mexicas que habitaban hacia el oeste, muy cercanos, en Hueymango, Cunduacán y Amatlán, mismos que serían después los protagonistas de la larga resistencia de los chontales hacia la dominación española.

Las traducciones, señas y comunicaciones fueron factores de extrema importancia sobre todo para los objetivos de los españoles, quienes precisaban conocer las características generales de las culturas mesoamericanas. Así conocieron los fundamentos generales de la religiosidad de estado y de sus sentencias mitológicas. Supieron asimismo, en Cempoala, cómo los naturales estaban divididos profundamente por el sistema tributario que era secuela de la imposición militar. Allí mismo se enteraron también del servicio obligatorio de los tamemes que los alivió por completo de su pesada carga en caminos desconocidos.

Grijalva había tomado, de "Santa María de los Remedios" (Yucatán) dos rehenes mayas que conocían la lengua de los isleños de Cuba -que ya no era tan hermética para algunos españoles-, y que pronto empezaron a entender los rudimentos del castellano. Uno fue bautizado como Melchor y el otro como Julián. El primero fungió en Centla,



Fragmento de El código de Huichapan.

eficazmente, puesto que se ayudó con Gerónimo de Aguilar que sabía maya y de allí traducía al español. Sin embargo, había diferencias lingüísticas entre el maya-yucateco y el maya-chontal, que prevalecieron hasta que apareció Malintzin, quien dominaba éste último. De todas formas, fray Bartolomé de Las Casas fue absolutamente escéptico ante las posibilidades de la intercomunicación hablada y declaró ser una falsedad los diversos parlamentos entre los principales y Cortés quienes no pudieron haber entendido nada "por diez palabras que Cortés les dijese mascadas y mal pronunciadas" (:242).

El 12 de marzo de 1519 aparecieron frente a las costas de Centla once barcos guiados por el piloto Antón de Alaminos con un total de 750 hombres, lo que previno a los chontales sobre un posible ataque, ya que en los viajes anteriores de los españoles habían llegado sólo tres naves y pocos marineros.

La prevención contra los intrusos era un hecho; máxime que el hermano del señor de Tabasco, cacique de Potonchán, había recriminado duramente a los chontales por no haber combatido como ellos hicieron en la Bahía de la Mala Pelea, a Francisco Hernández de Córdoba y a Juan de Grijalva. Por su parte, el ánimo de Cortés también era "darles una buena mano", como venganza de aquellas escaramuzas, a los lugareños (B:73).

Salieron los indios a su encuentro. "Armados de arcos, y flechas y rodela, muy empenachados y pintados, que para ellos es gran ferocidad y gala, para saber quiénes eran y qué querían" (H.IV, cap. XI: 342).



Es la desembocadura de los grandes ríos Tabasco (Grijalva) y Usumacinta, por los cuales las naves mayores no pueden avanzar, y a dos leguas río arriba se encuentra la ciudad de Centla. En la punta de la desembocadura hay una suerte de isleta llamada El Palmar y allí desembarcaron en bateles y bergantines y allí los van a encontrar "muchos barquillos" o *tahucup* de indígenas (*cayucos*) "con hombres armados mostrándose muy feroces y ganosos de pelear" (L:30). Sobreviene un difícil diálogo más hecho de señas que de traducciones, que expone la demanda de los visitantes, que no sus verdaderas intenciones; dan pues a entender que tienen necesidad de agua y comida. Los indígenas escépticos recomiendan que en cuanto al agua, que la tomasen del río y "que si les pareciese algo salada, que cavaran en la isleta cercana", como hacían ellos mismos. (DC. II: 233 párr. 57). En cuanto a comida, los chontales deciden consultar con sus señores por lo que regresan a Centla al anochecer, lo que dio oportunidad para que Cortés hiciera desembarcar a 400 hombres y esconderlos en El Palmar.

Al día siguiente los nativos regresaron con comida y prosiguió un tan dificultoso como tenso y amenazador diálogo en el cual los españoles prometieron "mucho bien y provecho"(...) "buen tratamiento y libertad ofreciéndoles la noticia de cosas tan provechosas para sus cuerpos y almas" (L:33). Eran la tutela de un gran señor que habitaba después del océano, y la conversión a las creencias cristianas. Los indios perplejos ante tales ofertas contestaban que "no querían consejos de extraños", quienes les parecían "hombres terribles y mandones" (Ibid.), que ellos a su vez tenían señores y religión y observaban que los españoles no sólo eran advenedizos sino que ya querían ponerlos a todos bajo su tutela. "Que se fuesen y no curasen de bravear en tierra ajena", puesto que "los matarían a todos" (Ibid). Como respuesta, Cortés, ante el asombro general de los indios, los emplazaba para la tarde y aseguraba que él habría de dormir en el pueblo. "Desto se rieron mucho [los indios], que les pareció soberbia y locura" (Ibid).

Regresaron de nuevo a Centla, "aquella noche [...] tovieron muy gran guarda de velar, con muchas bocinas e fuegos, guardando su pueblo" ( DC. II: 233 párr. 59).



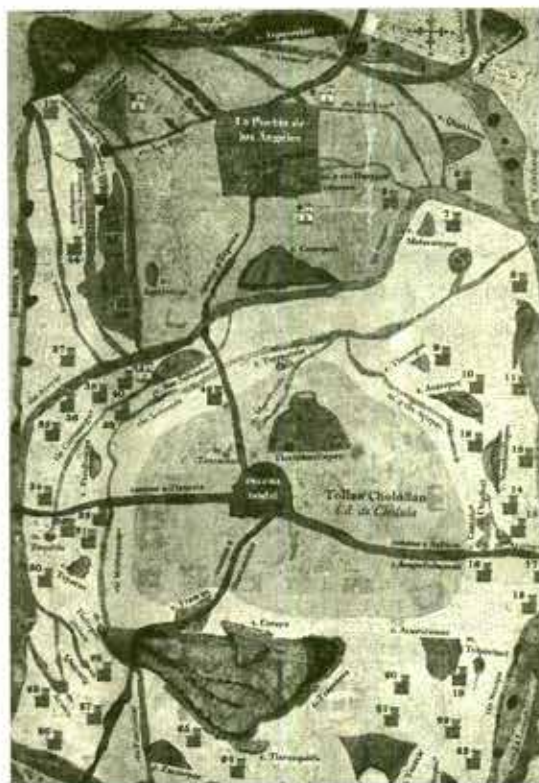
Fotografía del Mtro. Luis Barjau, director de Ethnohistoria, CNA-INAH.

Pero Cortés se previene enviando un escuadrón al mando de Alonso Dávila, para que rodeara el pueblo por un camino descubierto que iba desde el islote, "e se posiese por las espaldas" (Id, párr.64). Mientras tanto Cortés y 80 de los suyos iría navegando río arriba hasta el pueblo que estaba a dos leguas de distancia.

"Vieron un gran pueblo [...] con casas de adobe [...] y tejados de paja [...] cercado de madera con bien gruesa pared y almenas y troneras para flechar y tirar piedras y varas" (L.29). Y a la orilla, difícil de remontar para los españoles por lo resbaladizo de la lama acumulada, se inició la sangrienta refriega. Bajo una lluvia tupida de flechas, lanzas y pedradas, los españoles lograron desportillar un punto de la muralla y comenzaron a entrar entre el fragor de la batalla. Se combate en las plazas principales frente a los templos sagrados. Y mientras tanto, Alonso Dávila avanza por la espalda y entre ambos escuadrones, a punta de lanza y espada y protegidos con armaduras, los españoles consiguen hacer huir a los guerreros indios.

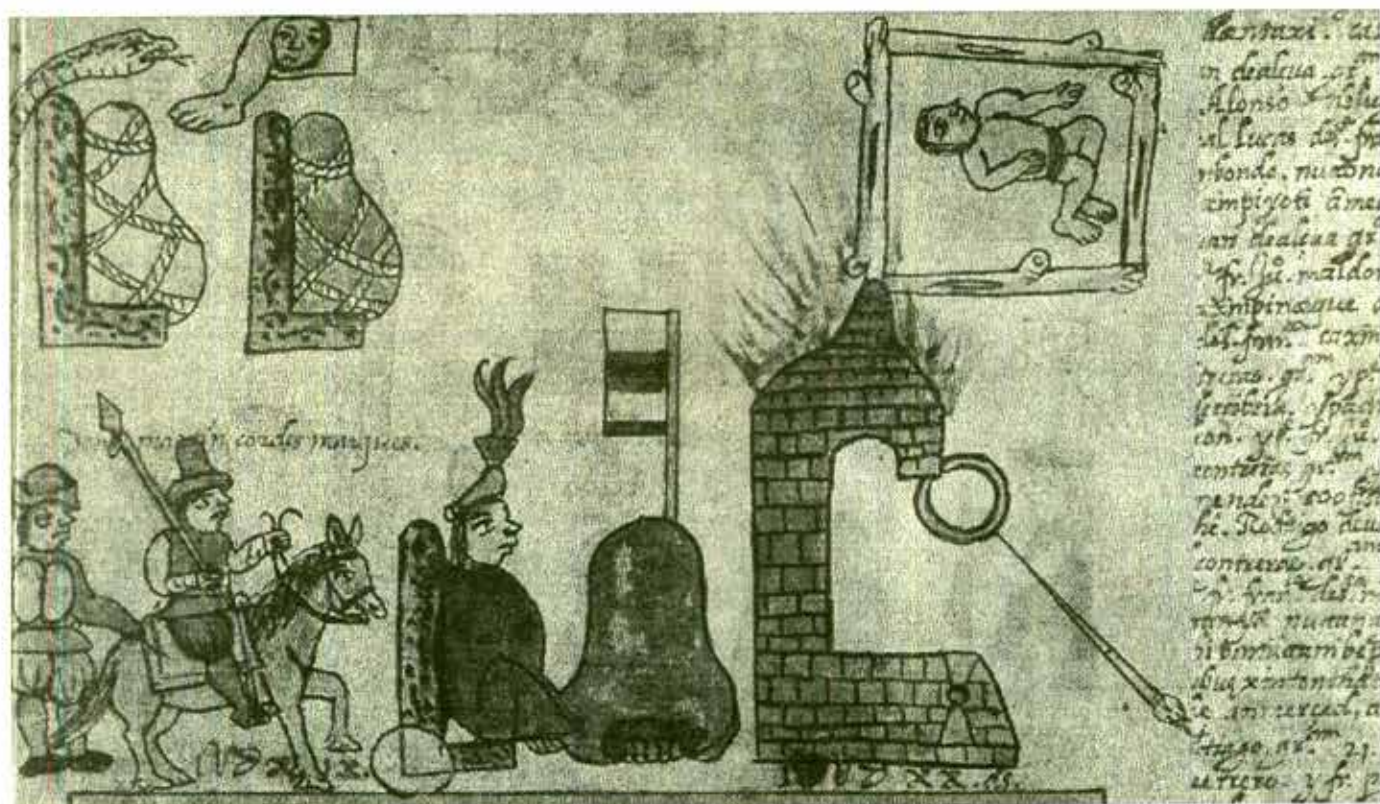
A juicio de fray Bartolomé de Las Casas, el mayor escarnio ocurrido en este pasaje fue precisamente que Cortés ofreciera el perdón y que de lo contrario arrasaría al pueblo (L:241).

Se asienta en un documento que al día siguiente Cortés envió tres compañías con un total de 250 soldados al mando de Gonzalo de Sandoval, Pedro de Alvarado y Domingo García de Alburquerque, a explorar los alrededores y en busca de bastimentos, con la orden expresa de no retirarse más allá de una legua (DC. II: 233 párr. 72). Pero muy pronto una de estas compañías se habría de encontrar con "grandes capitanías y escuadrones de indios, todos flecheros y con lanzas y rodela y atambores y penachos y espadas de navajas de a dos manos", que avanzaban cercándolos, con "gran ruido de atambores y trompetillas y voces e silbos [...], con "grandes penachos [...]e las caras enalmagradas e



Códice de Cholula, anverso del original en papel amate.





Fragmento de El códice de Huichapan.

blancas e prietas e con grandes arcos e flechas e lanzas e rodela[...]e mucha onda e piedra e varas tostadas, e cada uno sus armas colchadas de algodón"(B:81) Los españoles están rodeados y dominados al punto en que han de replegarse en círculo defendiéndose espalda con espalda. Y hubieran sucumbido si no fuera porque algunos indios cubanos de la expedición fueran a dar aviso a Cortés quien acude de inmediato con el resto de la hueste, a caballo por primera vez ante la sorpresa y el pánico de los indios y disparando las lombardas, cañones y ballestas.

"Se vienen como perros rabiosos e nos cercan por todas partes e tiran tanta flecha e vara y piedra, que hirieron más de setenta de los nuestros, e con las lanzas pie con pie nos hacían mucho daño, e un soldado murió...E nosotros con los tiros y escopetas, e ballestas e grandes estocadas no perdíamos punto de buen pelear; y como conocieron las estocadas y el mal que les hacíamos, poco a poco se apartaban [...]más era para flechar más a su salvo, puesto que Mesa, nuestro artillero, con los tiros mataba muchos dellos, porque eran grandes escuadrones y no se apartaban lejos, y daba en ellos a su placer y con todos los males y heridos que les hacíamos, no los podíamos apartar" (B:82)

La batalla encarnizada dura dos horas y una más a partir de que el propio Cortés acudiera en auxilio. Y la caballería, el uso de feroces lebreles de ataque, las armas "vencidas" (las armaduras, o defensivas), el acero de las espadas y lanzas, la pólvora de las armas de fuego y las circunstancias de ordenes y formas distintas entre ambos ejércitos, hicieron que se inclinara el fiel de la balanza hacia los intrusos y que los nativos fueran desbaratados, mermados y perseguidos. En lo que fuera la primera refriega militar importante entre los castellanos y los aborígenes mesoamericanos, el primer capítulo, se puede decir, de la conquista

española en tierras mexicanas. El saldo fue de 70 heridos españoles y un muerto, pero por el lado indígena quedaron tendidos más de mil guerreros chontales el lunes Santo de 1519.

Después de 20 días de descanso, el 17 de abril de ese año, se concertaba la paz y la alianza. El cacique de Tabasco puso un presente delante de Cortés calculado en 400 pesos de oro, vituallas diversas y 20 jóvenes esclavas, entre ellas, la célebre Malintzin. Cortés por su parte ofreció una imagen de María con el niño y mandó labrar una enorme cruz en una ceiba viva.

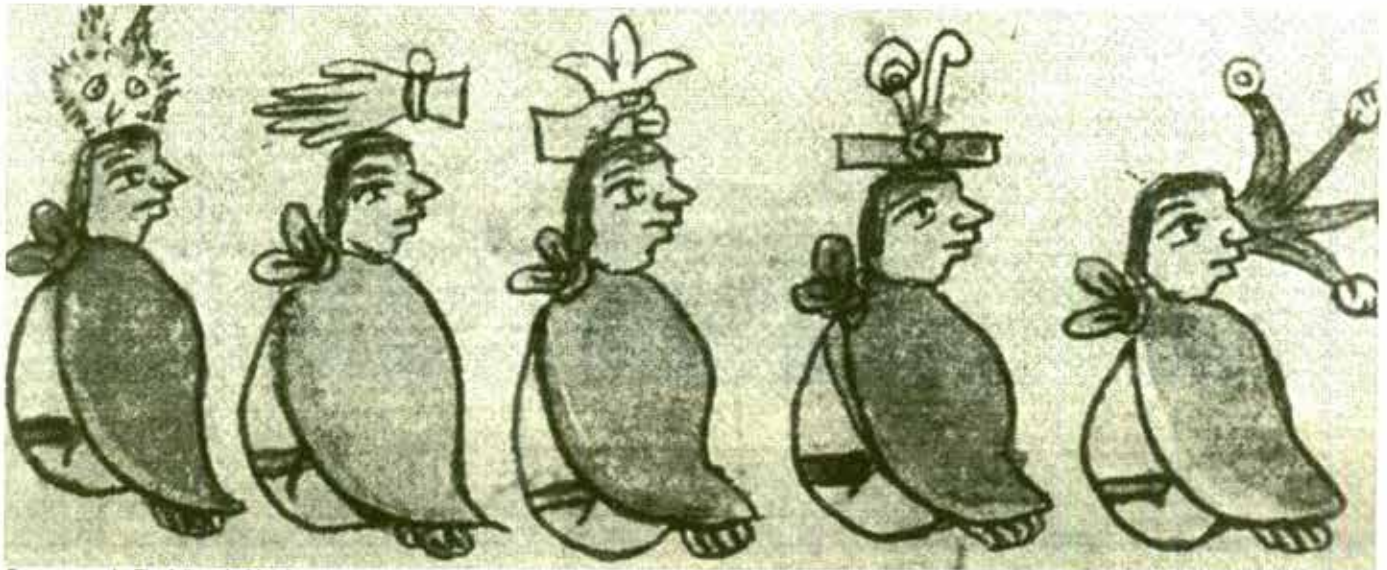
Ante la escasez de oro, los españoles partieron de Centla que en la práctica, paradójicamente, no quedó sometida. Pues la resistencia india en la zona habría de durar, a partir de 1523 en que se decide la colonización, 33 años más.

#### Bibliografía:

- C=Cortés, Hernán: *Cartas de relación de la conquista de México*, Espasa Calpe, México, 1983.
- L= López de Gómara, Francisco: *Historia de la conquista de México*, Ed. Porrúa, México, 1988.
- B= Díaz del Castillo, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. Patria, México, 1983.
- Ix= Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva: *Obras históricas*. UNAM. México, 1977.
- H= Herrera, Antonio de: *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Academia de la Historia. Madrid, 1934.
- BLC= Las Casas, fray Bartolome de: *Historia de las Indias*, vol.III, FCE, México, 1981.
- DC I= Documentos cortesianos I FCE, México, 1990.
- DC II= Documentos cortesianos II FCE, México, 1990.

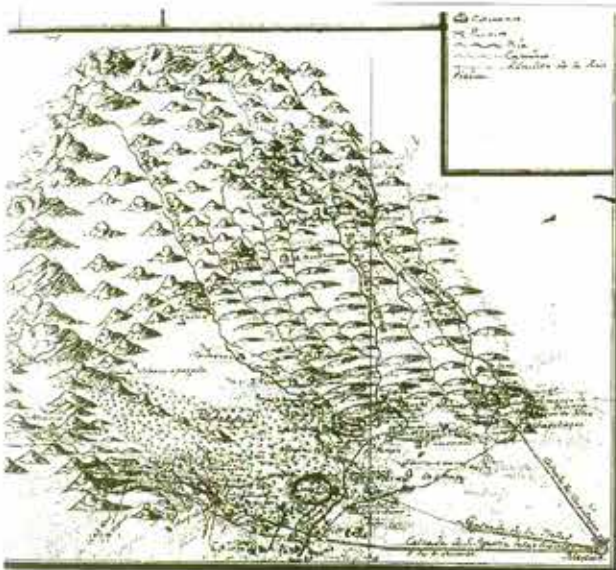


# ETNOHISTORIA: VISIÓN ALTERNATIVA DEL TIEMPO EL PADRÓN DE COYOACÁN: EJEMPLO DE ESTUDIO ETNOHISTÓRICO BASADO EN UNA VALIOSA FUENTE COLONIAL DEL PERÍODO BORBÓNICO



Fragmento de El código de Huichapan.

GILDA CUBILLO MORENO.....  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-INAH



Mapa o plano de la Jurisdicción de Coyoacán, AGN Catálogo de ilustraciones No. 1812, del Padrón de Coyoacán, 1792.

Decidí presentar públicamente esta exposición con la esperanza de que pueda despertar interés entre los académicos y estudiantes para el trabajo conjunto y ampliado respecto a dos planos que, para el caso, considero fundamentales:

El primero, responde al interés relacionado con un testimonio histórico que posee una veta extraordinaria por explotar mucho más, ya que sostengo, sin duda, que esta fuente posee un valor potencial de amplio espectro para responder a los objetivos centrales o complementarios de prácticamente todos los estudios regionales o locales que pretendan hacerse sobre la época colonial tardía. Me refiero, como lo indica el título de esta ponencia, a los padrones que, como el de Coyoacán, fueron levantados en el período de la administración borbónica en las distintas jurisdicciones y pueblos existentes, como parte de sus políticas para la conformación del primer ejército oficialmente constituido en los territorios sujetos a la corona española. Los contenidos de estos censos, en diversos casos rebasan, con mucho, los requerimientos establecidos para el registro de información para evaluar quiénes eran los varones aptos para la milicia. Los padrones ofrecen ricas descripciones, más o menos minuciosas -de acuerdo con las personalidades de los funcionarios que fueron destinados a levantar la información- sobre todos y cada una de las jurisdicciones del territorio colonial, de sus cabeceras y de los pueblos, estancias, ranchos, obrajes o haciendas sujetos a aquellas (un número indefinido va acompañado de mapas y planos); así también, cuentan con la descripción de cada una de las familias y de sus miembros en cada sitio: sus domicilios,



tipos de asentamientos y tipo de vivienda en que residían, su número de miembros, edades, géneros, ocupaciones, cargos, sus vínculos de parentesco respecto al cabeza de familia, *calidades* de sus integrantes (ya fueran españoles peninsulares u oriundos de Nueva España, castizos, mestizos, pardos...), sus lugares de origen, entre las principales variantes por considerar.

Además, dichos padrones, nos brindan otras tantas posibilidades de lecturas entre líneas que dependen de los intereses y de la imaginación del investigador que los aborda como una de sus fuentes empíricas, de la determinación del problema e hipótesis en juego de un proyecto y de los recursos metodológicos y técnicos aplicados sobre su base. Los resultados dependerán también de las relaciones que puedan realizarse entre uno o más padrones para enlazarlos en el tiempo y en el espacio, lo mismo que de las relaciones que sea posible establecer entre éstos y otra clase de fuentes históricas.

En un segundo plano de interés, determiné presentar los principios que conducen mi proyecto sustantivo en curso: *Familias, culturas y grupos sociales en Coyoacán y San Ángel. 1785-1812*, el cual tiene como base, entre algunas de sus fuentes fundamentales, justamente el *Padrón de Familias Españolas, Castizas y Mestizas (y Pardas) de la Jurisdicción de Coyoacán de 1792* (AGN. S. Padrones, Vol. 6, 2ª. Pte.). De esta manera, creo que se dio una idea de qué y cómo es posible trabajar con los padrones, tomando en consideración, por supuesto, las aportaciones que para el desarrollo de ésta investigación me han brindado las experiencias previas de los pocos especialistas que han realizado estudios con base en estos censos, mostrar las limitaciones y obstáculos con que he topado en mi propia experiencia y, lo más importante para mi provecho, recibir todas las sugerencias y comentarios para superar la miopía que afecta el mejoramiento de los procedimientos y de los resultados.

Respecto a lo expuesto, me interesa reiterar una propuesta que para esa ocasión presenté: la creación de dos proyectos colectivos que, a mi entender, podrían ser más productivos y provechosos que los esfuerzos aislados, y que correspondan a los dos planos que ya he enunciado:

1.- De acuerdo al primer plano, se sugiere la creación y desarrollo de un proyecto colectivo e interdisciplinario que concentre y capture en bases de datos de computador, con criterios unificados, todos los padrones existentes de la Nueva España del período borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII y primer cuarto del siglo XIX, que no se han trabajado.<sup>1</sup> Ello con el fin de poner a disposición de los interesados, tanto a través de medios de cómputo directamente y de las publicaciones convencionales, los resultados de esta labor (titánica pero no inalcanzable incluso en un mediano y largo plazo), en una colección de fuentes de varios volúmenes.

2.- Respecto al segundo, la aspiración a alcanzar es la de conformar un seminario permanente sobre estudios históricos y etnohistóricos basados o apoyados en dichos padrones, con la finalidad de discutir y resolver, de manera más sistemática, problemas comunes de carácter técnico, metodológico, temático e incluso teórico para su mejor



Fotografía de la Gilda Cubillo Moreno, investigadora de la Dirección de Etnohistoria, CNA-INAH.

desarrollo; del cual se desprendan resultados publicables conjuntos (además de los que correspondan a los proyectos particulares).

En cuanto al problema de investigación que me ocupa, está básicamente comprometido con la mejor comprensión de las estructuras y organización del parentesco y determinados mecanismos de reproducción de los grupos sociales a través de los grupos domésticos y de parentesco en la época colonial. Los objetivos generales del Proyecto son:

1.- Reconstruir la composición demográfica y sociocultural del conjunto de cada pueblo (Coyoacán y San Ángel); analizar y comparar las estructuras, la organización y las relaciones de y entre los diferentes grupos sociales a través de los grupos de parentesco, en sus diferentes planos de integración.

2.- Identificar ciertas divergencias y convergencias entre tres modelos de parentesco básicos: dos de procedencia hispana (uno, el más difundido, de carácter bilateral en cuanto a la herencia de los bienes, neolocal y de grupos domésticos nucleares, mismo que aún impera entre las amplias capas sociales; el otro patrilineal o troncal, con preferencia en el primogénito, patrilocal y de grupos domésticos también nucleares, afín a la casa real, a la aristocracia y a las más altas capas de las elites de poder en España y en el territorio colonial, con sus mayorazgos, por ejemplo). El tercer modelo es el mesoamericano de raíces prehispánicas (patrilineal con sesgo bilateral, patrilocal y de grupos domésticos conjuntos, el cual aún persiste hasta nuestros días, considerando sus grandes variaciones sufridas en el devenir del tiempo). Nuestro cometido en la identificación de sus rasgos, es detectar los elementos culturales adoptados o compartidos y las tendencias hacia uno u otro modelo, para intentar contribuir a la mejor comprensión de la organización social y de los procesos de aculturación, resistencia y reproducción de los grupos de parentesco y de los grupos socioculturales en su conjunto en los tiempos coloniales.



3.- Tipificar las estructuras mínimas de parentesco, y sus estructuras máximas. Íntimamente relacionado con el objetivo anterior, de manera particular se trata de entender, de manera comparativa, las diferencias y semejanzas estructurales de los distintos tipos de grupos domésticos, sus elementos característicos y las funciones de estas estructuras mínimas de parentesco, como formas integradoras y de reproducción de cada tipo de familia, de *calidad* o grupo social. Para su reconstrucción en un momento determinado de su ciclo de desarrollo, el padrón de Coyoacán, como otros muchos, es un medio de aproximación estupendo. Para otros pueblos de Nueva España, como Saltillo (véase Cuello v., 2000), se cuenta con dos, tres o cuatro censos para diferentes años, lo que resulta magnífico para lograr interpretaciones más completas sobre el ciclo de desarrollo en el tiempo de estos grupos domésticos y la noción más amplia de proceso.

Nuestro estudio cuenta con dos niveles engranados de orientación teórica: el análisis estructural del parentesco (con base en investigaciones de carácter histórico y antropológico que han realizado comparaciones exhaustivas en tiempo y espacio, como la que contiene la obra de D. Robichaux (1996) con su tesis sobre el modelo de parentesco y los grupos domésticos de Mesoamérica ayer y hoy, y estudios excepcionales como el de R. Guichard (1996), acerca de los modelos de parentesco en las diferentes regiones de la península Ibérica y otras partes de Europa, África y Asia ). A la par, se lleva a cabo una interpretación más amplia, tanto sincrónica como diacrónica, mediante el análisis

procesual y del conflicto de carácter estructural funcionalista que tiene a Max Gluckman como su principal exponente); para lo cual se conjugan otra clase de fuentes históricas como litigios, testamentos y testamentarias.

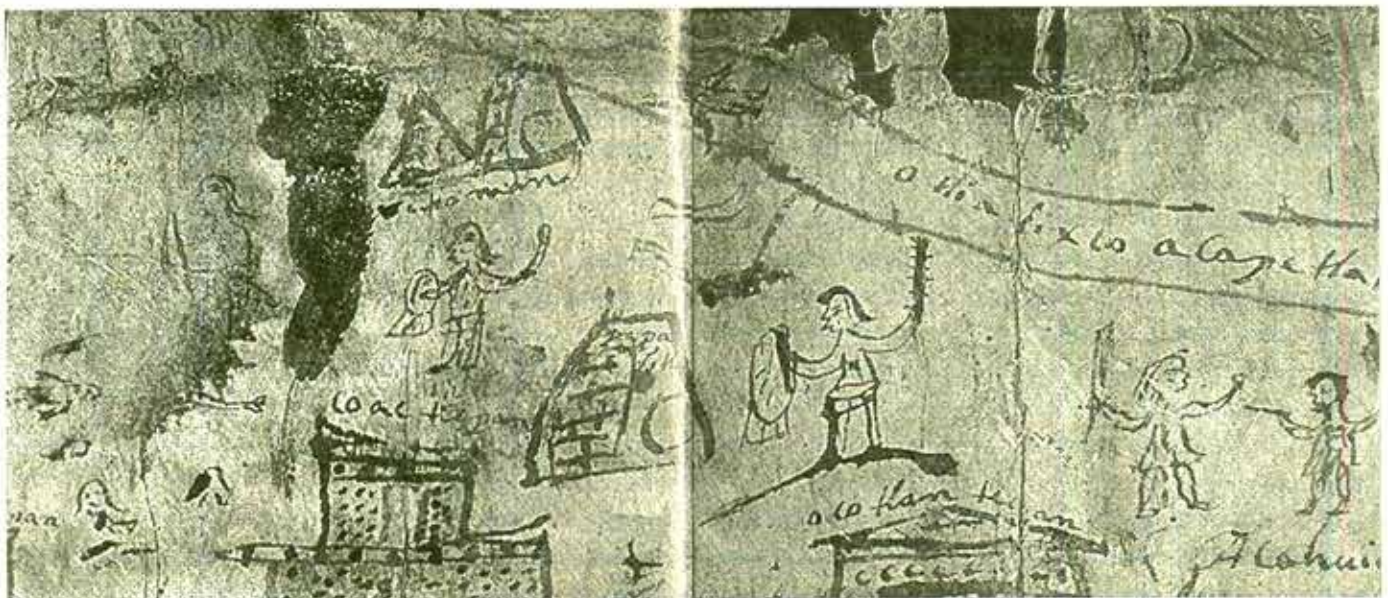
Nuestra ponencia se centró en exponer algunos de los resultados obtenidos hasta hoy para el capítulo i del proyecto, titulado: *Composición social, estructuras básicas y apropiación espacial de los grupos domésticos y sociales. El impacto de las reformas borbónicas, obtenidos con base, fundamentalmente, en esa fuente histórica, el Padrón de familias españolas, castizas, mestizas y pardas de la Jurisdicción de Coyoacán* y con ello, presentar algunas muestras de el referido potencial de dicha fuente, veta testimonial que, insistimos, posee un terreno prometedor para los especialistas empeñados en el estudio de esa época histórica desde diferentes ángulos.

La presentación de la ponencia fue acompañada con la proyección de algunas muestras de tablas y gráficas sobre índices demográficos por *calidades* (españoles, castizos, mestizos, indios y pardos), referentes a los tipos de uniones (por matrimonio o arrejuntamiento) y tipos de grupos domésticos, también por *calidades*.

Desafortunadamente, el espacio con que contamos en el Diario de Campo no nos permite ampliarnos sobre las interpretaciones y resultados obtenidos, por tal motivo, si existen interesados en conocerlos y en participar en los proyectos colectivos sugeridos en estas líneas, los invito a ponerse en contacto para iniciar las reuniones de seminario hacia mediados del presente año.

**NOTA:**

<sup>1</sup>Ya la Dra. Sonia Lombardo, como uno de los raros ejemplos, coordinó un proyecto colectivo con investigadores de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, en que fueron capturados los datos de varios padrones de distintos barrios de la Ciudad de México, para su publicación, mismo que desconocemos si ha salido ya a la luz de la difusión.



Fragmento códice de Cholula.



DIRECCIÓN DE  
ETNOHISTORIA



*yauhatepec. 2011*

