

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Los tlatoque en la Decimatercia relación de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*
- ◆ *El relato cosmogónico del Códice Vaticano A. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica*
- ◆ *Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural*
- ◆ *Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos y la jurisdicción de Actopan, siglo xviii*
- ◆ *De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728*
- ◆ *Biografía y archivos: fray Baltasar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo xvii*
- ◆ *Los indios del Museo Nacional de Antropología: una mirada paralela*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretaria</i> Alejandra Frausto Guerrero	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Arturo Soberón Mora (DEH-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	
<i>Director General</i> Diego Prieto Hernández	Lourdes Baez Cubero (SE-INAH) Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA) Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Secretaria Técnica</i> Aída Castilleja González	
<i>Secretario Administrativo</i> Pedro Velázquez Beltrán	
<i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> Paloma Bonfil Sánchez	
<i>Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión</i> Rebeca Díaz Colunga	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
<i>Encargado de la Dirección de Publicaciones</i> Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Jacques Galinier (CNRS, Francia) Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM) Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia) Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España) Lyle Campbell (University of Hawai'i, Manoa, EUA) Andrés Izeta (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	
<i>Edición impresa</i> César Molar y Javier Ramos	
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez	
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:

Óscar Menéndez

Zoques de Ocotepéc, Chiapas

© AFE-MNA, n.c. 15809 (64) 1.34c-15

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, con interlineado doble, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato TIFF o JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, año 26, vol. 76, mayo-agosto de 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 29 de diciembre de 2019 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Introducción. Mover enfoques, otras perspectivas de lectura de los antiguos textos novohispanos CLEMENTINA BATTCOCK	7
Los <i>tlatoque</i> en la <i>Decimatercia relación</i> de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl YUKITAKA INOUE OKUBO	12
El relato cosmogónico del <i>Códice Vaticano A</i>. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica ANA DÍAZ ÁLVAREZ	28
Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural BERENICE ALCÁNTARA ROJAS	64
Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos y la jurisdicción de Actopan, siglo XVIII ANNIA GONZÁLEZ TORRES	95
De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728 BERENISE BRAVO RUBIO	121
Biografía y archivos: fray Baltasar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo XVII PATRICIA ESCANDÓN	140

Cristal bruñido

Los indios del Museo Nacional de Antropología: una mirada paralela

HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ

165

Reseñas

BEATRIZ CAIUBY LABATE Y CLANCY CAVNAR (EDS.)

Peyote. History, Tradition, Politics, and Conservation

CARLO BONFIGLIOLI

195

JOSÉ EDUARDO ZÁRATE HERNÁNDEZ

La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha

CLAUDIA TOMIC HERNÁNDEZ RIVERA

200

Resúmenes / Abstracts

203

Introducción. Mover enfoques, otras perspectivas de lectura de los antiguos textos novohispanos

Desde hace ya unas décadas, el análisis histórico e historio-
gráfico se ha dado a la tarea de romper con los antiguos
esquemas explicativos lineales y mecánicos. En gran me-
dida, la producción más reciente se fundamenta en una propuesta
distinta y renovada: los hechos históricos en sí son irrecuperables
—en realidad, no susceptibles de expresar— y lo que nos llega de
ellos es sólo una narrativa. Esto tiene implicaciones importantes,
pues si bien el relato o documento tiene un autor (o varios), también
refiere una secuencia de acontecimientos y supone la intervención
de uno o diversos actores o protagonistas. Con esto tenemos al me-
nos tres niveles narrativos diferenciados; y, además, lo que se pone
al alcance de un lector, esto es, la composición del texto, genera otro,
con lo que alcanzamos un cuarto.

Por esa razón, lo que en otro tiempo se acreditaba de un testi-
monio unilineal y sólido que contenía una “información” fidedigna
—es decir, un “diálogo” entre fuente e historiador—, hoy se consi-
dera simplemente eso: una narración, una especie de madeja con
múltiples derivaciones, varias posibles vías explicativas y, en conse-
cuencia, una pluralidad de interpretaciones e intencionalidades a
las que hay que atender: las del autor, las de los protagonistas del
relato y las del propio lector del documento. Si esto, por un lado,

ciertamente complica la tarea del análisis historiográfico, por el otro, también abre horizontes poliédricos e inconmensurables vetas por explorar que antes ni siquiera se consideraban. Eso mismo genera una enorme riqueza en la fase hermenéutica, pues permite hacer indagaciones y análisis no sólo desde el divisadero estricta y tradicionalmente histórico o historiográfico, sino también desde otras disciplinas, como la literatura, la filología, la arqueología, la psicología, el arte, etcétera, que aportan sus propios métodos, léxicos y claves.¹

Tal visión múltiple es la que se ha querido rescatar en el presente *dossier* mediante la conjunción de estudios de distinta naturaleza sobre fuentes y documentos novohispanos. Desde su propia especificidad, estos artículos proponen rutas alternas de investigación que, con base fundamental en manuscritos y complementariamente con apuntalamiento bibliográfico, se orientan a la comprensión de un periodo, de una sociedad, ciertamente compleja y heterogénea, y de unos sujetos determinados que confirieron un significado particular a los hechos y a las experiencias. La relectura y el trabajo escrupuloso sobre esos viejos papeles se hacen a partir de asumir que hay que situarse en un plano de cuestionamiento distinto al de los clásicos “quién, cuándo y cómo”, porque ya no interesa tanto saber qué

¹ En esta nueva oleada de estudios que analizan las fuentes novohispanas con diferentes esquemas teóricos están los trabajos de Guillermo Turner, *La biblioteca del soldado Bernal Díaz del Castillo*, México, INAH / Ediciones del Tucán de Virginia, 2017; María Concepción Lugo Olín, *Por las sendas del temor. Una antología para viajar por los infiernos novohispanos*, México, INAH, 2017; Clementina Battcock y Berenise Bravo (coords.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, INAH, 2017; Valeria Añón, *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún*, Buenos Aires, Corregidor, 2016; Paulina Machuca, *Élites y gobierno en Colima de la Nueva España*, Guadalajara (México), Secretaría de Cultura del Estado de Colima / Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2016; Raúl Heliodoro Torres Medina, *Los músicos de la Catedral Metropolitana de México (1750-1791). Transgresión o sumisión*, México, UNAM, 2017; Raquel Eréndira Güereca Durán, *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, México, IJ-UNAM, 2016. También hay investigaciones con enfoque en la escala regional y comparativo, como las de Martín Ramos Díaz, “Veneno, secreto y virtud en textos novohispanos de Yucatán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 56, 2017, pp. 65-76; David Carbajal López, “Mujeres y reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla, ca. 1750-1830”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 55, 2016, pp. 64-79; Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’ entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana*, vol. 66, núm. 4, 2017, pp. 1759-1818; Rosalva Loreto López, “‘Del tamaño de una uña’. Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 150, 2017, pp. 47-92; y Dana Velasco Murillo, “‘For the Last Time, Once and for All’: Indians, Violence, and Local Authority in the Colonial City, Zacatecas, México, 1587-1628”, *Ethnohistory*, vol. 63, núm. 1, 2016, pp. 47-70.

pasó “en realidad”, sino cómo lo experimentaron o lo entendieron sus protagonistas y cómo podríamos “leer” aquellos sucesos en nuestro presente. Como se aprecia, el componente de creatividad gravita igualmente sobre los textos, sobre los acontecimientos y personajes de las narraciones, y sobre el historiador mismo, antes de llegar al lector. Es, pues, una combinación de amplio espectro, de formas cambiantes, de variadas yuxtaposiciones construida sobre las elecciones particulares de espacios y problemas novohispanos.

En esta recopilación de artículos hay tres ejemplos de enfoques fuertemente influidos por la historia cultural. Así, en “Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural”, Berenice Alcántara Rojas se ocupa particularmente de la *Psalmionia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana* de fray Bernardino de Sahagún. En su discusión demuestra al menos tres aspectos capitales: primero, la acartonada taxonomía académica que hasta el último tercio del siglo XX se impuso a los escritos en náhuatl; segundo, la sumatoria que el fraile y sus colaboradores nahuas hicieron de elementos de distinto origen para entretejer en ellos sus propios valores e intereses, y tercero, la prevención para los historiadores de estar alerta a dichos patrones en el estudio de los componentes temáticos, formales y textuales.

Patricia Escandón reflexiona en “Biografía y archivos: fray Baltasar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo XVII” sobre la nueva revaloración histórica de las trayectorias vitales particulares y la importancia de recuperarlas primordialmente a través de materiales documentales que, en su momento, fueron administrativos y que hoy en día se encuentran dispersos en diversos archivos del mundo. Entreverados con los episodios de la picaresca vida de monseñor Baltasar de Covarrubias (1560-1622), van bocetos de los códigos, los mecanismos y las redes de promoción social del mundo hispánico durante el periodo de los Habsburgo; es decir, los resortes y vías que permitían a los sujetos hacer carrera y encumbrarse, siempre de acuerdo con su posición y calidad en el entramado social.

Yukitaka Inoue Okubo abre el *dossier* con su escrito: “Los *tlatoque* en la *Decimatercia relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, que versa sobre el texto de uno de los historiadores de tradición indígena más controvertidos. En este caso, el análisis de la referida relación se centra en la concepción subyacente en el elenco sucesorio de los *tlatoque* tetzcocanos. Bajo dicho recuento, y atendiendo a la cuidadosa y deliberada selección de términos que hizo el cronista en su

manuscrito, pueden desentrañarse sus ambigüedades e intenciones. Lo que este ejercicio deja en claro es que el léxico en los documentos nunca es inocente y que no puede tomarse como un simple registro de “hechos”.

Por otra parte, hay colaboraciones cuyo respaldo documental proviene de un solo tipo de archivo: administrativo-judicial y eclesiástico, respectivamente. La de Annia González Torres, “Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos y la jurisdicción de Actopan, siglo XVIII”, se ocupa del gobierno en las repúblicas indias de Actopan, cabecera administrativa y doctrina otomí, y una de las cinco alcaldías mayores del valle del Mezquital, en el actual estado de Hidalgo. A partir de materiales inéditos del Archivo General de la Nación, la autora extrae los hilos del ejercicio factual del gobierno en las repúblicas de naturales para poner de manifiesto las conductas erráticas o ambiguas de unos principales que, a contrapelo de sus discursos, sacaban ventaja o abusaban de sus gobernados.

En “De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728”, Berenise Bravo Rubio echa mano de los documentos históricos del Arzobispado de México (papeles de la Secretaría Arzobispal, del Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías, del Provisorato de Españoles, así como el de Indios y Chinos) y con retazos del mero registro burocrático de las funciones pastorales, borda un interesante cuadro sobre la relación entre los prelados y los indios, con particular hincapié en el cambiante imaginario que sus ilustrísimas se fueron forjando a lo largo del tiempo respecto de una población perennemente considerada “nueva en la fe”.

De la letra, transitamos, finalmente a la imagen. En “El relato cosmogónico del *Códice Vaticano A*. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica”, Ana Díaz Álvarez contrasta las versiones de las fuentes novohispanas tempranas y sus descripciones de la historia prehispánica. Para ella, la configuración del repertorio gráfico que ofrece el *Códice Vaticano A* requirió un ejercicio de traducciones que implicó un vasto trabajo epistémico, transemiótico y transpictórico. Éste se sirvió de una selección y articulación de eventos, elementos y argumentos que son los que, a la postre, podemos reconocer en su forma actual. Con base en la sección que somete a un escrupuloso análisis, su propuesta es que dicho

código es una construcción novohispana, producto de un complejo mecanismo de ajuste y reflexión.

En la sección denominada “Cristal bruñado”, Haydeé López Hernández ofrece un tipo distinto de *dossier*: el fotográfico, con una selección de imágenes provenientes del Archivo Fotográfico de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, catalogadas entre 1963 y 1964. Se trata de la colección de fotografías más antiguas que conserva este acervo y que, en general, ha sido poco difundida. La colección es fruto de las primeras investigaciones etnográficas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así que su análisis constituye una suerte de ventana para observar la evolución de una de las etapas más importantes del indigenismo y sus interpretaciones.

Antes de cerrar estas líneas, las editoras queremos hacer patente nuestro agradecimiento a Delia Salazar por su gentil invitación y aliento a colaborar en este *dossier* con la prestigiosa revista *Dimensión Antropológica*. También deseamos reconocer a los autores que generosamente colaboraron con sus textos para integrarlo. Y, finalmente, vaya una nota de gratitud a Yunuen Reyes, Jhonnatan Zavala y Aldo Souza, por su auxilio en las cuestiones técnicas y editoriales inherentes al armado de este volumen. Esperamos que el *dossier* contribuya con su grano de arena al debate académico y confiamos en que el lector disfrute, tanto como nosotras, de los textos aquí incluidos.

CLEMENTINA BATTCKOCK
Dirección de Estudios Históricos, INAH

Los *tlatoque* en la *Decimatercia relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

YUKITAKA INOUE OKUBO*

Desde siglos atrás, las historias y crónicas indígenas han sido consideradas fuentes indispensables para nuestro conocimiento del pasado prehispánico, pero en el siglo XX surgieron miradas distintas que las interpretaron de otra manera. Por un lado, desde mediados de dicha centuria se ha reconocido que se trata de documentos que reflejan la *visión de los vencidos*, término propuesto por Miguel León-Portilla en 1959.¹ Por otro, se han desarrollado y profundizado los análisis particulares de esas crónicas y de sus autores en el contexto histórico y social de la época colonial. Estos avances en los estudios nos llevan a concluir que no se puede creer ciegamente en todas aquellas narraciones sin realizar una lectura y un análisis crítico de cada obra.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl escribió varias obras históricas a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII, entre ellas, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España...* (llamada también *Relaciones*), *Compendio histórico del reino de Texcoco* e *Historia general de la Nueva España* (que se conoce actualmente como *Historia de la nación chichimeca*). De este autor, considerado uno de

* Universidad Senshu, Japón.

¹ Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 13ª ed., 1992.

los más importantes historiadores y cronistas indígenas que relataron el glorioso pasado indígena y la conquista española, se han publicado últimamente varios libros y artículos académicos, especialmente en inglés. Cabe destacar la revista *Colonial Latin American Review*, que incluyó en un volumen del 2014 diferentes artículos enfocados a diversos aspectos del historiador indígena; la traducción al inglés de la *Decimatercia relación* con el título: *The Native Conquistador* en 2015; el libro de Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, y el de la investigadora Amber Brian, *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*, ambos en 2016,² aunque no deben ignorarse, desde luego, los estudios realizados principalmente en México en décadas pasadas.

Este reciente y cada vez mayor interés sobre Alva Ixtlilxóchitl y sus obras brinda una nueva oportunidad para revisar su vida y su pensamiento, así como para profundizar la lectura de los textos de este “hombre novohispano”, como alguna vez lo llamó Edmundo O’Gorman.³ Este artículo pretende analizar la *Decimatercia relación*, obra del noble texcocano que narra la historia de la conquista española. Nos enfocaremos particularmente en la descripción que hace este historiador sobre los *tlatoque* o “reyes” indígenas.

² La revista *Colonial Latin American Review*, vol. 23, núm. 1, de 2014, incluyó entre otros los siguientes artículos: Camila Townsend, “Introduction: The Evolution of Alva Ixtlilxochitl’s Scholarly Life”, pp. 1-17; Peter B. Villella, “The Last Acolhua: Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain”, pp. 18-36; Bradley Benton, “The Outsider: Alva Ixtlilxochitl’s Tenuous Ties to the City of Tetzoco”, pp. 37-52; y Amber Brian, “The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University”, pp. 84-101. Además de las obras mencionadas, también se publicó el libro de Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loeza, *The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl’s Account of the Conquest of New Spain*, 2015.

³ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcōyotl Acolmiztli 1402-1472*, Edmundo O’Gorman (selec. y prol.), 1972, p. 13. Entre los estudios publicados en México en la última década pueden citarse: Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco: de Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, 2016; Sergio Ángel Vásquez Galicia, “Aportes a la biografía del historiador texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *Fuentes Humanísticas*, vol. 28, núm. 53, 2016, pp. 145-163; Yuki-taka Inoue Okubo, “La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia”, en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (coords.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, 2009, pp. 229-239. Por último, Sergio Ángel Vásquez Galicia presentó en 2013 su tesis de doctorado sobre Alva Ixtlilxóchitl en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Alva Ixtlilxóchitl y la *Decimatercia relación*

Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nació en 1578, es decir, algo más de medio siglo después de la caída de Tenochtitlan. Nació como segundo hijo de la familia cacica de San Juan Teotihuacán siendo su padre español, Juan Navas Pérez de Peraleda, y su madre mestiza, Ana Cortés, razón por la cual Fernando de Alva era un castizo. Aunque descendía de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli por línea materna, célebres *tlatoque* texcocanos de la época prehispánica, don Fernando no perteneció al seno de la casa dinástica acolhua. Así, es importante recordar que era miembro de la familia que tenía su cacicazgo en San Juan Teotihuacán.⁴ Esta familia de caciques tuvo su origen en el *tlatoani* de Teotihuacan, pueblo sujeto a Texcoco en vísperas de la conquista española.⁵ Es muy probable que Fernando de Alva naciera en la Ciudad de México, donde su familia tenía inmuebles.⁶ Por otra parte, también sabemos que el noble indígena fue enterrado en 1650 en la iglesia de Santa Catarina, ubicada en el norte de la capital novohispana.⁷

Fernando de Alva escribió varias obras principalmente en castellano. Todo parece indicar que comenzó a dedicarse a la escritura de la historia de joven, probablemente desde los últimos años del siglo XVI, continuando así hasta, por lo menos, las primeras décadas del XVII, aunque no sepamos con certeza si concluyó o no su obra definitiva, *Historia general de la Nueva España (Historia de la nación chichimeca)*.⁸

Durante siglos, las obras de este autor se conocieron a través de manuscritos y de copias manuscritas. La primera versión impresa de uno de sus escritos se publicó en 1829, en México, y es precisamente la *Decimatercia relación*, de la que nos ocupamos en este

⁴ Diferentes estudios se han ocupado de la reconstrucción genealógica de esta familia. Al respecto, véase a Sergio Ángel Vázquez Galicia, *op. cit.*, p. 148; Peter B. Vilella, *op. cit.*, p. 22.

⁵ El *tlatoacáyotl* del Teotihuacan prehispánico comenzó con Quetzalmamalitzin, del cual descendió el bisabuelo de don Fernando, Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, quien nació poco antes de la llegada de los españoles.

⁶ Según el testamento de Cristina Francisca Verdugo, hija de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin y abuela de Fernando, ella era cacica principal de San Juan Teotihuacán, pero al mismo tiempo era vecina de la Ciudad de México. Cf. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (ed.), 2 tt., 1985, t. II, p. 287.

⁷ *Ibidem*, p. 370.

⁸ Sabemos de esta obra que la estaba escribiendo en la década de 1610, pero como veremos al final del artículo, desconocemos si la concluyó.

artículo.⁹ Gracias a la edición que preparó Alfredo Chavero a finales del siglo XIX y luego a otra que dispuso Edmundo O’Gorman con estudios detallados, en la década de 1970, ha sido posible conocer la obra en su conjunto.¹⁰ Actualmente se espera la publicación de una edición basada en el manuscrito original contenido en el llamado *Códice Chimalpahin*, descubierto en 1982 en Inglaterra, y resguardado posteriormente en México, en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, a partir de 2014.¹¹

La *Decimatercia relación* forma parte del llamado *Compendio histórico del reino de Texcoco*, obra que, según vemos en el manuscrito original del *Códice Chimalpahin*, se compone de 68 fojas, numeradas de 1 a 68, de las cuales, la *Decimatercia relación* abarca aproximadamente dos tercios, del f. 23v al f. 68r, y lleva el título: “13 Relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica”.¹² En dicho manuscrito, en la foja en la que comienza el *Compendio histórico del reino de Texcoco* encontramos una nota agregada posteriormente por el famoso intelectual novohispano don Carlos de Sigüenza y Góngora. Ese ilustre criollo poseyó el manuscrito alguna vez, ya que Juan de Alva, hijo de nuestro cronista, le concedió a don Carlos los manuscritos de la colección de su padre. Así, Sigüenza y Góngora comenta lo siguiente: “El Autor de este Compendio historico de los Reyes de Tetzcoco es D. Fernando de Alva Ixtlilxochitl, el qual se debe leer con grandes cautelas, por que por engrandecer a su

⁹ Véase Amber Brian, “Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Narratives of the Conquest of Mexico: Colonial Subjectivity and the Circulation of Native Knowledge”, en Susan Schroeder (ed.), *The Conquest All Over Again: Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, 2010, p. 132; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, Alfredo Chavero (ed.), 2 tt., 1952, t. I, p. 336.

¹⁰ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1952; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1985.

¹¹ En 1982 se encontró una colección de manuscritos novohispanos, compuesta de tres volúmenes, en la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, parte de la cual fue publicada posteriormente, sin que se considerara obra alguna de Alva Ixtlilxóchitl. Debido a que en 2014 iba a ser subastada la colección, el gobierno de México la adquirió para resguardarla en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Fue en el llamado *Códice Chimalpahin* donde se descubrió el manuscrito referido. En cuanto a la *Decimatercia relación* que nos ocupa, todavía no se ha elaborado una edición crítica basada en los folios de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, sólo se preparó una traducción al inglés publicada en 2015. Cf. Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loeza, *op. cit.*

¹² *Códice Chimalpahin*, vol. 2, “Compendio histórico del reino de Texcoco”, f. 23r. Aunque en algunos casos nos referimos al manuscrito del *Códice Chimalpahin*, básicamente usaremos y citaremos la edición de Edmundo O’Gorman para facilidad de cotejo de los lectores.

Progenitor D. Fernando Cortes Ixtlilxochitl S^{or} de Tetzcooco, falta en muchas cosas a la verdad".¹³

Esa afirmación, desde nuestro punto de vista, no disminuye el valor de la obra de Alva Ixtlilxóchitl. Sería fácil descartar los documentos que parecen decir "mentiras" o narran eventos inverosímiles, pero como hemos señalado al principio de este artículo, hoy día la lectura de crónicas como ésta ha ido más allá: si el autor escribió algo que puede considerarse alejado de los hechos reales, necesitamos preguntar y aclarar por qué.

No se debe ignorar que la *Decimatercia relación* ha sido calificada como una fuente que refleja la visión texcocana de la Conquista. Miguel León-Portilla, en su *Visión de los vencidos*, lo explica de la siguiente manera:

La interpretación histórica de la Conquista, desde el ángulo de los tetzcoconos, nos la ofrece el célebre descendiente de la casa de Tetzcooco, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Tanto en su *XIII relación*, como en su *Historia chichimeca*, escritas ambas en castellano, se encuentran numerosos datos recogidos por Ixtlilxóchitl de antiguas fuentes indígenas en náhuatl hoy desconocidas, pero interpretadas con un criterio muy distinto al de los escritores de México y Tlatelolco.¹⁴

Es cierto que la distribución geográfica pudo dar cierta influencia a una historia o crónica redactada en la época colonial. No obstante, los estudios recientes han aclarado otros aspectos que se deben considerar al leer estas obras. Un punto de vista importante es tener en cuenta la correlación o interrelación historiográfica.¹⁵ En otros términos, es pertinente considerar quién escribe qué cosa a partir de cuál fuente. En el caso particular de Alva Ixtlilxóchitl, se han señalado cada vez más los motivos personales y familiares al componer sus obras. Entonces, es también importante preguntar y tratar de aclarar para qué fueron escritas. Por lo menos, estos dos puntos —la corriente historiográfica y el contorno social del autor— serán indis-

¹³ *Códice Chimalpahin*, vol. 2, *op. cit.*, f. 1r. [N. del e.: En la transcripción de los códices se respeta la ortografía de la época.]

¹⁴ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. xxv.

¹⁵ Yukitaka Inoue Okubo, "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana", en Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, 2007, pp. 78-90.

pensables para pensar y analizar la narración histórica que hizo el cronista acolhua.

Por otro lado, cabe hacer notar la enorme influencia de Alva Ixtlilxóchitl entre los historiadores de los siglos XVII, XVIII y XIX, y si pensamos, por ejemplo, en la imagen que configuró este cronista en sus obras de Nezahualcóyotl, debemos considerar que su influjo sigue vigente y poderoso, pues se ha reproducido esa semblanza del “rey poeta” en los siglos XX y el XXI por todo el país.

De ese modo, creemos que ir descifrando los detalles de sus obras y su discurso es aún importante en el avance de los estudios sobre la historiografía novohispana. Por lo tanto, enseguida analizaremos la descripción que hace de los *tlatoque* en su *Decimatercia relación*.

Sucesión del *tlatoani* en la *Decimatercia relación*

Una primera lectura de la obra que ocupa nuestra atención nos hace notar que el tema central aborda la contribución texcocana a la conquista de México. De hecho, se ha considerado el *Compendio histórico del reino de Texcoco* como una suerte de “relación de méritos y servicios”, para premiar las hazañas de antepasados directos.¹⁶ Cuando se lee esta obra, la abundante información sobre la casa señorial de Texcoco impresiona al lector, dado que el relato incluye detalladas explicaciones sobre sucesos y personajes en torno a la dinastía acolhua. Comencemos, pues, con la revisión del modo como se encuentra concebida y expresada la sucesión del *tlatoani* texcocano en la *Decimatercia relación*.

Don Fernando considera a Cacama como un gobernante títere al afirmar que fue “puesto por su mano [la de Motecuhzoma Xocóyotl]”; además, dice que “el de Tacuba era su suegro y hombre muy antiguo, y que ya no tenía fuerzas para poder gobernar”, y por lo tanto, Motecuhzoma Xocóyotl ejercía gran poder y tenía “debajo de su mano todo el imperio”.¹⁷ Esto significa que, por lo menos, según el cronista, aun cuando no ejerciera realmente su poder propio, Cacama era el *tlatoani* de Texcoco por derecho en el momento de la llegada de los españoles.

¹⁶ Amber Brian, *op. cit.*, 2010, p. 131.

¹⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1985, t. I, pp. 450-451.

Las cosas cambian, sin embargo, después de la llamada Noche Triste. El nuevo *tlatoani* mexicana, Cuitláhuac, que había sucedido a Motecuhzoma, “preguntó a los grandes del reino de Tezcucó, a quién le venía el derecho de aquel reino”; los principales texcocanos, a pesar de que consideraban que le correspondía el derecho a Yoyontzin, el menor de los vástagos de Nezahualpilli, decidieron que gobernara otro de sus hijos legítimos, Cohuanacochtzin.¹⁸ Esta descripción nos deja cierta ambigüedad. El texto señala que los texcocanos pensaban que, por sucesión legítima, el derecho correspondía a Yoyontzin, pero escogieron a Cohuanacochtzin sin expresar explícitamente el porqué de esa decisión. Recordamos aquí que Alva Ixtlilxóchitl escribe en castellano sin usar el término náhuatl *tlatoani* (por consiguiente, las palabras *huey tlatoani* ni *cuauhtlatoani* aparecen en el texto), por lo que no podemos precisar si el trono de Cohuanacochtzin era “permanente” o “interino”.

Tras la pérdida de la batalla de la Noche Triste, la tropa de Cortés se retiró hasta Tlaxcala y se preparaban para atacar de nuevo la ciudad de Tenochtitlan. En ese entonces, los infantes texcocanos ofrecieron ayuda a los españoles. Escribe Alva Ixtlilxóchitl:

Tecocoltzin, hijo del rey Nezahualpilzintli, que era uno de los rehenes que le dio el rey Cacama, le dijo a Cortés que en Tezcucó hallaría toda la gente que hubiese menester, demás de que por ciertos mensajeros de Tezcucó, especialmente por Quiquizcatzin de parte de los infantes Ixtlilxuchitzin, Tetlahuehuezquititzin, Yoyontzin y los demás sus hermanos se le enviaba a ofrecer y dárselos por sus amigos, no embargante que Cohuanacochtzin, su hermano, era señor de Tezcucó y amigo de los mexicanos, el cual vuelto Quiquizca a Tezcucó para dar razón de su embajada, le mandó matar Cohuanacochtzin.¹⁹

Podemos observar que Cohuanacochtzin parece seguir siendo el “rey”, es decir, el *tlatoani*, aunque en el pasaje citado no se emplea el término “rey” sino “señor”. El texto también cuenta que Cortés sabía que “Cohuanacochtzin era de la parte del rey Quauhtémoc” y que el infante Ixtlilxóchitl y sus hermanos le dieron aviso a Cortés “cómo su hermano Cohuanacochtzin se había ido a México”.²⁰

¹⁸ *Ibidem*, p. 454.

¹⁹ *Ibidem*, p. 455.

²⁰ *Idem*.

Así ocurrió la ausencia de quien gobernara en Texcoco. Viendo a los acolhuas que iban saliendo de su ciudad para dirigirse a México, Cortés decide que:

[...] él haría jurar por su rey y señor natural al que más de derecho le viniese o al que ellos gustasen [...] a pedimento de todos hicieron por su señor a Tecocoltzin aunque hijo natural del rey Nezahualpiltzintli [...] El cual comenzó a gobernar con gran prudencia, y envió sus mensajeros por todos los reinos y provincias sujetas al reino de Tezcucó.²¹

No obstante, pronto murió Tecocoltzin, “el cual fue bautizado, y se llamó don Fernando, que el primero que fue [bautizado] en Tezcucó”,²² y otra vez los texcocanos mismos tuvieron que decidir su sucesor. Así eligieron a otro hijo de Nezahualpilli, llamado Ahuaxpictzatzin:

Luego los acolhuas alzaron por su señor a Ahuaxpictzactzin, que después se llamó don Carlos, uno de los infantes hijos naturales del rey Nezahualpiltzintli, el cual gobernó muy pocos días, porque luego a pedimento de Cortés y los demás hicieron señor a Ixtlilxóchitl por ser tan valeroso y uno de los hijos legítimos, a quien todos los naturales le tenían grande respeto por la calidad de su persona [...] y por ser legítimo sus vasallos no habían querido hasta ahora.²³

Todo este proceso, después de que se hubiese ido Coanacochtzin a Tenochtitlan, parece no tratarse de la sucesión formal del cargo de *tlatoani*. Ningún hijo legítimo de Nezahualpilli se atrevía a encargarse de ese puesto de gobernante, sino hasta que Cortés se lo pidió a Ixtlilxóchitl. Lo acontecido en la sucesión del gobernante de Texcoco es bastante impreciso y es posible, como discutiremos más adelante, que nuestro cronista estaba consciente de tal ambigüedad o “ilegitimidad” de sucesión.

Sea lo que fuere, vemos en el texto de la *Decimatercia relación* que, a partir de esta elección, Ixtlilxóchitl sería la figura principal de la narración junto con Hernán Cortés, que lideraba a los conquistado-

²¹ *Ibidem*, pp. 455-456.

²² *Ibidem*, p. 457. Además, dice que Tecocoltzin era “alto de cuerpo y muy blanco, tanto cuanto podía ser cualquiera español por muy blanco que fuese” y que “supo la lengua castellana” intercambiando opiniones directamente con Cortés sobre las guerras.

²³ *Idem*.

res españoles. “Cortés y Ixtlilxúchitl [sic]” es la frase más repetida en la crónica. De esta manera, la guerra de la conquista de Tenochtitlan se convertiría en el enfrentamiento de los texcocanos y españoles contra los mexicas y otros pueblos rebeldes.

Los términos castellanos para los *tlatoque* y gobernantes

Como hemos señalado, don Fernando de Alva no recurrió el término náhuatl *tlatoani*. Por lo tanto, valdrá revisar cuáles aplicó el cronista para referirse a los *tlatoque*. Al hacerlo podemos observar que el historiador acolhua estaba sumamente consciente del uso de las voces castellanas relacionados con el oficio de gobernante.

Al mencionar a los *tlatoque* mexicas, Alva Ixtlilxóchitl escribió con frecuencia “el rey Cuitlahua” o “el rey Quauhtémoc”. Hizo lo mismo con los *tlatoque* texcocanos anteriores a Cohunacochtzin: “el rey Cacama” o “el rey Nezahualpiltzintli”. Nuestro autor, sin embargo, intentó evitar básicamente el uso de este término castellano para Cohunacochtzin y trató de llamarlo “señor (de Texcoco)”. Aun después de que Ixtlilxóchitl rigiera el pueblo texcocano, de repente el texto refiere a “los reyes Quauhtémoc, Cohunacotzin [sic] y Tetlapanquezatzin”. Pero se nota la clara intención del autor que evita llamar “rey”, en particular, a Cohunacochtzin; mientras que muchas veces esa palabra acompaña al nombre de Cuauhtémoc, no hace lo mismo con Coanacochtzin. Incluso escribe: “Cohunacochtzin señor de Tezcoco, que sólo el título tenía”.²⁴

Entonces, lo que podemos observar es que don Fernando evitó, en principio, el uso del término “rey” para Cohunacochtzin, aunque entendía, desde el punto de la legitimidad política, que él seguía siendo el “rey” de Texcoco. En otras palabras, al decir “sólo el título tenía”, quiso dar la impresión de que Cohunacochtzin ya no era tan legítimo, y al mismo tiempo trató de dejar ambiguo el aspecto “ilegítimo” de sucesión por Tecocoltzin-Ahuaxpictzatzin-Ixtlilxóchitl. También se aprecia que nuestro autor expresaba con cautela el cargo de los infantes texcocanos. Al respecto es bastante claro: utiliza el término “señor” y además usa el verbo “gobernar”. Lo que resalta es que al hablar de Cohunacochtzin recurre a las mismas expresio-

²⁴ *Ibidem*, pp. 462, 468.

nes. Esto daría la impresión de que no había mayor diferencia entre Cohuanacochtzin y otros infantes, especialmente Ixtlilxóchitl.

También en la *Decimatercia relación* encontramos un pasaje que dice que Cohuanacochtzin “era entonces general de los mexicanos”.²⁵ Esta expresión se comprenderá en el mismo contexto. El uso del término “general” lo encontramos para Ixtlilxóchitl cuando todavía no gobernaba Texcoco, es decir, cuando lo hacía Tecocoltzin. También se menciona a otro “general” mexica, al que mató Ixtlilxóchitl en la batalla de la toma de Tenochtitlan.

Cabe señalar que nuestro historiador emplea cuidadosamente el término “general” en su relato histórico. No lo aplicó a cualquier personaje: a los principales soldados españoles bajo el mando de Cortés los llamó “capitanes”. Eso quiere decir que el cronista decidió no emplear la expresión “capitán” para los indígenas principales y optó por otro rango: “general”. Con esto se podía evitar una confusión posible, porque si le hubiese llamado “capitán”, por ejemplo, a Ixtlilxóchitl, hubiera podido confundirlo con los soldados que estaban bajo las órdenes de Cortés y habría dado la impresión de que Ixtlilxóchitl u otros dirigentes texcocanos también estarían al mando del conquistador extremeño. Al contrario, el uso cauteloso de la palabra “general” significaba que Ixtlilxóchitl era superior a los “capitanes” españoles que formaban las huestes de Cortés.

El manejo cuidadoso e intencional de los términos castellanos por don Fernando de Alva en su *Decimatercia relación* se verá aún más claro si lo comparamos con el que se hizo en otra fuente histórica que narra la conquista española desde el punto de vista acolhua. En el llamado “fragmento dos” del *Códice Ramírez*, que también está escrito en español (y quizás por un indígena), la terminología no se cuidó tanto como en la *Decimatercia relación*: Nezahualpilli es “rey” y “emperador”, mientras que se habla del “emperador” Carlos (Carlos V), que era también “nuestro Rey católico”, y Motecuhzoma Xocoyotzin, así como Cacama, son referidos como “rey”.²⁶

Un pasaje de la *Decimatercia relación*, ya de la posconquista, se vincula con este análisis sobre la ambigüedad de la sucesión y la reflexiona selección de los términos castellanos. Según nuestro cronista, Ixtlilxóchitl y Cohuanacochtzin se pusieron de acuerdo en lo siguiente en 1523. El texto dice:

²⁵ *Ibidem*, p. 474.

²⁶ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana / Códice Ramírez*, 3ª ed., 1980.

[...] que Cohuanacohtzin, como señor que era, se quedase en la ciudad de Tezcuco y tomase para sí todas las provincias que caen hacia la parte del mediodía que son Chalco, Quauhnáhuac, Iztocan, Tláhuic y las demás hasta la Mar del Sur, y la otra mitad, que cae hacia la parte del norte se la tomó Ixtlilxúchitl echando sus linderos y mojones por Tepetlaóztoc, Papaluca, Tenayucan, Chimanauhtla y Xaltocan y hizo cabecera a Otumpa y Teotihuacan; y tomó para sí a Tolantzinco, Teziuhcohadac, Tlatlahquitépec, Pahuatla y los demás hasta la Mar del Norte y Pánuco.²⁷

Al describir el ámbito geográfico de esta manera, agrega que “hechos los conciertos, se fue Ixtlilxúchitl a Otumba, en donde edificó ciertos palacios para su morada y lo mismo hizo en Teotihuacan, el cual entró postrero día del año de nahui-toxtli que a la nuestra fue a diez y nueve de marzo del año de veinte tres”.²⁸

El acontecimiento narrado en estos pasajes es, por decirlo así, la división del reino de Acolhuacan. Al respecto, no sabemos hasta qué punto Alva Ixtlilxóchitl transcribió fielmente o interpretó su fuente de información, pero es un momento crucial en el que funciona tanto la ambigua narrativa de la sucesión real como la cuidadosa selección de términos de nuestro cronista. El príncipe Ixtlilxóchitl, que era “gobernante” de Texcoco y quien actuó y desempeñó casi como *tlatoani*, pese a que fuera ilegítima o ambigua la sucesión, sería reconocido con esa autoridad en la narración de la *Decimatercia relación*.

Una reconsideración acerca de la “visión texcocana” de la Conquista

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl refiere con frecuencia las fuentes de información que le valieron. En la *Decimatercia relación*, por ejemplo, hace mención a un escrito de don Alonso Axayaca.²⁹ Probablemente ésta y otras fuentes en las que se basó nuestro cronista para escribir esa relación procedían de la visión acolhua-texcocana.

En *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, Miguel Pastrana Flores distinguió de manera exitosa las

²⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1985, t. I, p. 484.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 454, 467 y 479. De don Alonso Axayácatl Ixhuetzcatocatzin, véase Patrick Lesbre, *op. cit.*, pp. 83-90.

diferentes visiones indígenas de la Conquista.³⁰ Aunque para la visión acolhua sólo observa las obras de Alva Ixtlilxóchitl, el reciente libro de Patrick Lesbre intenta situar a don Fernando y sus crónicas en el contexto de las corrientes historiográficas de la región, tomando en cuenta la peculiaridad de dichas obras.³¹

Los editores de la traducción inglesa de la *Decimatercia relación*, por su parte, señalan que “Las diversas actitudes de los tetzcocanos frente a los españoles fueron emblemáticas de la mayor tendencia en Mesoamérica: algunos indígenas resistieron a la conquista española mientras que otros participaron como conquistadores”.³² Precisamente, cabe decir que la *Decimatercia relación* es una narración desde el ángulo conquistador-vencedor texcocano, que presenta una mirada alternativa de la perspectiva indígena, que difiere de la visión de los “vencidos”.

Es de gran importancia tener en cuenta este aspecto si recordamos la tendencia reciente de la deconstrucción del *extremado* binomio “españoles-conquistadores *versus* indios-conquistados”. La contribución académica de la “visión de los vencidos” ha sido enorme, dado que la publicación de la antología con ese título marcó un momento clave, y así se comenzó a mirar las crónicas indígenas como verdaderas fuentes históricas. Como lo señaló Miguel Pastrana Flores, el sentido que dieron los indígenas a la Conquista española no fue una sola respuesta, sino que fueron diversas.³³ De esa manera, algo más de medio siglo después de la propuesta de Miguel León-Portilla, la lectura crítica de las fuentes ha sido más profunda, superando dicha dicotomía. La idea del “indio-conquistador” expuesta por Laura Matthew y Michel Oudijk, por ejemplo, amplía las posibilidades de lectura y relectura de las fuentes no necesariamente nuevas, sino también de las ya conocidas.³⁴

Además, nuestra lectura de la *Decimatercia relación* nos hace pensar más allá y concuerda con la discusión que hace Patrick Lesbre del carácter interpretativo de Alva Ixtlilxóchitl.³⁵ Aun cuando fuera texcocana la información utilizada por don Fernando, eso no signi-

³⁰ Miguel Pastrana Flores, *op. cit.*, pp. 220-270.

³¹ Patrick Lesbre, *op. cit.*, pp. 373-399.

³² Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loaeza, *op. cit.*, p. 3.

³³ Miguel Pastrana Flores, *op. cit.*, p. 267.

³⁴ Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, 2007.

³⁵ Patrick Lesbre, *op. cit.*, pp. 390-393.

fica que nuestro autor la reprodujera fielmente. Como hemos visto, el cronista la interpretó y “tradujo” cuidadosamente, considerando con cautela los términos castellanos que usaría en el texto. Por cierto, en años recientes se han publicado algunos estudios que señalan que Alva Ixtlilxóchitl no era tan “indígena” ni tan “texcocano” como se ha pensado acriticamente.³⁶ Su vida personal parece haber sido más la de un criollo presente en el círculo social de la capital novohispana que la de un sobreviviente de la nobleza indígena.

La meta de este historiador no era transcribir o reproducir de manera fiel la visión de sus antepasados, que eran “indios conquistadores”; era indispensable que ese relato histórico sirviese o funcionase en su presente. Desde luego tenía que ver con la situación social del propio autor. Don Fernando se consideraba y declaraba que era descendiente del infante Ixtlilxóchitl. Para demostrar su legitimidad era necesario que su ancestro no hubiera sido un simple “cacique” o un “principal”, sino un “rey” o de algún rango equivalente. Consideraba que su antepasado no fue vencido, sino ganador-victorioso junto con Cortés frente a los verdaderos vencidos-mexicas. Así, podemos afirmar que los términos cuidadosamente escogidos para la descripción histórica tenían que ver con sus propios intereses, y al mismo tiempo, para que la sociedad aceptara su relato.

En lo que toca a su aceptación, sabemos que don Fernando presentó el *Compendio histórico del reino de Texcoco* en el cabildo de Otumba en noviembre de 1608; existe un documento de los señores de Otumba y de San Salvador Cuautlacingo.³⁷ Ese texto nos muestra que la obra fue aceptada en el contexto social local de ese entonces. La aprobación del gobernador, alcaldes, regidores y principales de Otumba dice: “No tiene ninguna falta y defecto y es muy cierta y verdadera dicha historia, y así lo tenemos de memoria heredada de nuestros padres y abuelos, y estamos muy ciertos ser esto verdad”

³⁶ Investigaciones recientes muestran una imagen cada vez menos “india” de don Fernando de Alva en el contexto histórico colonial. Cf. Bradley Benton, *op. cit.*, pp. 37-52; Yukitaka Inoue Okubo, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: un análisis de su aspecto criollo”, *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto*, núm. 10, 2010 (artículo escrito en japonés); Jongsoo Lee y Galen Brokaw, “Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Colonial Indigenous Historiography from the Conquest to the Present”, en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, 2015, pp. 3-28; Gordon Whittaker, “The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl”, en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, 2015, pp. 29-76.

³⁷ Además de este documento, el acta del ayuntamiento de Texcoco también confirma la aprobación. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1985, t. I, pp. 517-521.

y que “si fuere otro historiador, de ninguna manera hubiéramos hecho esta aprobación”.³⁸ Incluso, en ese mismo documento se refiere a Ixtlilxóchitl como “rey”. Literalmente dice: “don Fernando Cortés Ixtlilxúchitl, rey y señor natural que fue de la ciudad de Tezcuco y esta provincia de Otumba y reino de aculhuas y de las demás provincias sus sujetas, y chichimécatl tecuhtli que fue de esta Nueva España”.³⁹ Aquí vemos que la sucesión o legitimidad ambigua de Ixtlilxóchitl, sugerida y descrita con cuidado en el texto de nuestro cronista, fue aceptada también por la sociedad local indígena a principios del siglo XVII.

Consideraciones finales

En este artículo hemos visto cómo don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl elegía con precisión los términos relacionados con *tlatoque* para describir en castellano la historia de la Conquista de México. Hemos advertido que el relato es reflejo de la visión de los “vencedores indígenas” del choque mexica-español, pero también que tenía que ver con el contorno social de Alva Ixtlilxóchitl a principios del siglo XVII y con la interpretación que intentó hacer basándose en sus fuentes.

Aunque en este artículo nos ocupamos sólo de la *Decimatercia relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, para concluir es oportuno mencionar de manera breve una de las tareas que queda pendiente para quienes emprendan futuras investigaciones: su *magnum opus*, la *Historia de la nación chichimeca*, cuyo título original parece haber sido *Historia general de la Nueva España*, también contiene el relato de la conquista de México, aunque su problema es que está incompleto: faltan palabras y frases y la narración termina abruptamente. Ahora, gracias al manuscrito contenido en el *Códice Chimalpahin*, podemos saber más de lo conocido antes, cuando sólo contábamos con las copias manuscritas y las publicaciones que se basaron en ellas.⁴⁰ De hecho, de forma tentativa se podría señalar que se trata de un borrador más que de una versión definitiva.⁴¹ A

³⁸ *Ibidem*, t. I, p. 519.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Los faltantes se deben al deterioro de los folios originales, como se aprecia en el manuscrito que forma parte del *Códice Chimalpahin*.

⁴¹ En cuanto al manuscrito del *Códice Chimalpahin* se encontró que: 1) los capítulos a partir del 49 no están numerados tal como aparece en las ediciones modernas; 2) las palabras

pesar de esto, es importante releer la versión posterior sobre la Conquista para complementar el análisis que hemos intentado con la *Decimatercia relación*.

Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Décima tercia relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica*, México, Pedro Robredo, 1938.
- , *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, Alfredo Chavero (ed.), 2 tt., México, Editora Nacional, 1952 [1891].
- , *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*, Edmundo O’Gorman (selec. y pról.), México, GEM-Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca Nezahualcóyotl), 1972.
- , *Obras históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), 2 vols., México, IIN-UNAM, 1985.
- , *Visión de la conquista*, México, FCE (Centzontle), 2006.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando, *Crónica mexicana/Códice Ramírez*, 3ª ed., México, Porrúa, 1980.
- Benton, Bradley, “The Outsider: Alva Ixtlilxochitl’s Tenuous Ties to the City of Tetzcoaco”, *Colonial Latin American Review*, vol. 23, núm. 1, 2014, pp. 37-52.
- Brian, Amber, “Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Narratives of the Conquest of Mexico: Colonial Subjectivity and the Circulation of Native Knowledge”, en Susan Schroeder (ed.), *The Conquest All Over Again: Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, Portland, Sussex Academic Press, 2010.
- , “The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University”, *Colonial Latin American Review*, vol. 23, núm. 1, 2014, pp. 84-101.
- , *Alva Ixtlilxochitl’s Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2016.
- , Bradley Benton y Pablo García Loaeza, *The Native Conquistador. Alva Ixtlilxochitl’s Account of the Conquest of New Spain*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2015.
- Códice Chimalpahin*, recuperado de: <<http://www.codicechimalpahin.inah.gob.mx/>>.

faltantes se deben al daño que presenta el manuscrito original, por ello, las copias manuscritas presentan una condición parecida a la del original, y 3) en el manuscrito, especialmente en los últimos capítulos, varias palabras fueron borradas o reescritas, además de que la caligrafía parece haber sido bastante rápida y corrida.

- Inoue Okubo, Yukitaka, "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana", en Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Azcapotzalco-UAM / IIH-UNAM, 2007, pp. 55-96
- , "La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia", en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (coords.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, México, IIH-UNAM, 2009, pp. 229-239.
- , "Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: un análisis de su aspecto criollo", *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto*, núm. 10, 2010, pp. 27-41 (artículo escrito en japonés).
- Lee, Jongsoo, y Galen Brokaw, "Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Colonial Indigenous Historiography from the Conquest to the Present", en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015, pp. 3-28.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 13ª ed., México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, 13), 1992.
- Lesbre, Patrick, *La construcción del pasado indígena de Tetzco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, México, INAH / El Colegio de Michoacán / CEMCA, 2016.
- Matthew, Laura E., y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.
- Pastrana Flores, Miguel, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2004.
- Townsend, Camila, "Introduction: The Evolution of Alva Ixtlilxochitl's Scholarly Life", *Colonial Latin American Review*, Albuquerque, 2014, vol. 23, núm. 1, pp. 1-17.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel, "Aportes a la biografía del historiador tetzcoano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", *Fuentes Humanísticas*, núm. 53, 2016, pp. 145-163.
- Villella, Peter B., "The Last Acolhua: Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain", *Colonial Latin American Review*, vol. 23, núm. 1, 2014, pp. 18-36.
- Whittaker, Gordon, "The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl", en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, The University of Arizona Press, 2015, pp. 29-76.

El relato cosmogónico del *Códice Vaticano A*. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica

ANA DÍAZ ÁLVAREZ*

A Diana Magaloni

Las fuentes coloniales escritas en el siglo XVI permiten reconstruir aspectos de la historia y el pensamiento de los habitantes originarios de la Nueva España. En este espacio hago un seguimiento a la manera como los *tlacuiloque*, quienes participaron en la confección del ejemplar hoy conocido como *Códice Vaticano A*, propusieron nuevos códigos para narrar el relato de los soles cosmogónicos. Parto de la hipótesis de que la versión ofrecida tanto en las imágenes plasmadas en esta fuente como en su texto explicativo fue objeto de una reconfiguración para adaptarse a las convenciones discursivas de los géneros histórico y cosmográfico propios de la tradición literaria del siglo XVI en el círculo intelectual cristiano. Sin embargo, también supieron plasmar aspectos relevantes para su propia tradición histórica.

Los compositores del *Códice Vaticano A* eran conscientes del reto que significaba contar la historia en una nueva forma para hacerla comprensible para quienes leyeran el documento, y por ello generaron un repertorio que le diera inteligibilidad y una nueva voz para

* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. Cátedra Especial Miguel León-Portilla, 2019.

ser comprendida por leyentes ajenos a los paradigmas nahuas. Este abordaje contrasta con aquel que asume que las fuentes coloniales tempranas escritas ofrecen una descripción neutral de la historia, del pasado y de las formas de pensamiento prehispánico, como si éstas hubieran sido claramente apreciadas y referidas por sus observadores directos: los frailes y cronistas del XVI.

Propongo que la configuración del repertorio gráfico del *Códice Vaticano A* requirió de un ejercicio de traducciones epistémica, transemiótica (entre un registro plástico y otro escriturario) y transpictórica (entre dos códigos plásticos) para llegar a su forma actual.¹ En ese sentido, se trata de un ejercicio intelectual comunitario, pero único, que muestra el estado final de un proceso de selección y articulación de eventos, elementos y argumentos, que tomaron forma dentro de los confines de una obra.

Aquí me enfocaré en el análisis del discurso pictórico del relato cosmogónico (f. 4v-7r), analizando las estrategias empleadas para expresar ideas en una nueva narrativa. Para ello abordo la reconfiguración discursiva, la reorganización cronológica y la generación de un lenguaje metafórico que permitan desarrollar temas controversiales, como la implementación de la tecnología sacrificial y su función transformativa.

Los orígenes I. Antes de la palabra

El códice catalogado como *Vaticano Latino 3738* en la Biblioteca Apostólica Vaticana tiene como título original: *Indorum cultus, idolatria et mores* (culto, idolatría y costumbres de los indios). Está conformado por varias secciones, entre las que destaca una sección cosmográfica que continúa con el relato mítico de las eras cosmogónicas y concluye con la saga de Quetzalcóatl. Después se presenta

¹ La noción de traducción transemiótica se tomó de los estudios de Roman Jakobson, "On Linguistics aspects of Translation", en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, 2000, p. 233. La traducción transpictórica implicaría el movimiento de un tipo de código visual específico a otro; aplico esta noción como una derivación de la traducción transemiótica, pensada originalmente para la lingüística. Finalmente, la traducción epistémica la retomo de los estudios antropológicos que problematizan las formas de generar conocimiento entre los grupos indígenas; véase Johan Pottier, "Introduction", en Johan Pottier, Alan Bicker y Paul Sillitoe (eds.), *Negotiating Local Knowledge: Power and Identity in Development*, 2003, p. 3. Véase también Frederik Barth, "Other Knowledge and Other Ways of Knowing", *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, núm. 1, 1995, pp. 65-68.

una reproducción del *tonalpohualli* (cuenta de 260 días); una reproducción del calendario anual dividido en 18 veintenas; una tabla de años y una sección histórica —conformada por distintas fuentes que fueron integradas en un mismo volumen—. El códice muestra información de México-Tenochtitlan, pero también abarca datos de los otomís, los nahuas de Cholula y de algunas regiones de Puebla y Oaxaca, por lo que se trata de un compendio que retoma las costumbres de algunos grupos originarios de la Nueva España.

La mayoría de las secciones del manuscrito —con excepción de una tabla de anales— incluye textos e imágenes que Juan José Batalla identifica, en su estudio de otros códices, como dos fuentes en sí mismas: 1) el libro europeo o escrito, que estaría compuesto por los textos, y 2) el libro pintado o indígena, integrado por las pictografías.² Aunque coincido con el autor en sus criterios básicos de clasificación, considero que el escenario es más complejo, porque no se trata de dos libros autónomos sino de dos formas discursivas independientes pero vinculadas. Si bien es fácil identificar que cada uno de estos códigos está asociado con una tradición diferente, donde el texto alfabético escrito en lengua europea constituye un referente ajeno al registro precolombino, no es posible reconocer a simple vista qué sucede con la imagen. Resolver la pregunta por el origen de las figuras de este códice resulta esencial en el argumento del presente artículo.

Para comprender la relación entre imágenes y textos, o la configuración misma del contenido del códice en sus distintas secciones, es preciso detenernos en el problema del origen del manuscrito. Como punto de partida, este manuscrito cuenta con un hermano, el *Códice Telleriano Remensis*, resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia. Ambos forman parte de un mismo proceso de compilación, atribuido al dominico Pedro de los Ríos (entre ca. 1562 y 1566), a quien le fue encomendada la labor de describir las costumbres de los naturales.³ Los dos ejemplares son casi idénticos, aunque presentan algunas diferencias en forma y contenido. Algunas de ellas se

² Juan José Batalla Rosado, "Estudio codicológico de la sección del *xiuhpohualli* del *Códice Telleriano Remensis*", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, núm. 2, 2006, pp. 69-87.

³ La reconstrucción de la historia de este documento se ofrece en Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, 1996, pp. 11-33. Véase también: Eloise Quiñones Keber (ed.), *Codex Telleriano Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript* (ed. facsimilar), 1995, pp. 118-131.

explican por la pérdida o reacomodo de fojas, pero otras son atribuíbles a la intervención de diferentes escribanos, dibujantes y copistas en distintas etapas. Por ejemplo, una de las principales distinciones entre ambos manuscritos consiste en la lengua en que fueron escritos. Mientras el *Telleriano Remensis* presenta glosas en castellano —algunas escritas en diferentes momentos e integradas como notas sueltas—, el *Vaticano A* ofrece anotaciones en italiano, limpios y en general perfectamente adaptados a las cajas dispuestas para este fin. De este simple dato se puede inferir la dinámica del proceso de confección que permite ubicar a ambos ejemplares en una línea temporal y dentro de una relación de causalidad. Así, el primero se identifica como un borrador (*Telleriano Remensis*) o una fase dentro del proceso de recopilación, y el segundo, como el objeto final de confección hasta ahora conocido (*Vaticano A*). Esta homogeneidad no se revela tan clara al analizar la composición formal de las imágenes.⁴

Entender la relación de causalidad entre estos dos ejemplares permite comprender varias situaciones, comenzando por su posible origen. Aunque desde el siglo XIX se conoce el vínculo sólido entre estos códices y se acepta la intervención del padre Ríos en su confección, los especialistas ofrecen diferentes hipótesis para explicar el origen de las imágenes. El primer grupo considera que esos manuscritos son derivaciones independientes de un prototipo prehispánico común, hoy perdido —ya sea que éstas hayan sido reconstruidas por vía de la memoria o por copia directa del supuesto libro antiguo—.⁵ En contraste, otros especialistas asumen que no existió un códice precolombino que funcionara como modelo del grupo de manuscritos. Esta segunda postura, con la que concuerdo,

⁴ Cabe señalar que el discurso gráfico desplegado en las imágenes plasmadas en estos dos códices es idéntico y parece haberse derivado de una serie de ejercicios previos elaborados a partir de la incorporación de motivos iconográficos tradicionales. Sin embargo, el estilo empleado en ambos códices muestra diferencias notables. A esto me refiero al hablar de la disimilitud en la composición formal de las figuras. El tema ha sido abordado por Quiñones Keber en las obras citadas en este trabajo.

⁵ Eric Thompson considera que los códices *Vaticano A* y *Telleriano Remensis* derivan de un mismo ejemplar, hoy perdido (Thompson, "The Prototype of the Mexican Codices *Telleriano Remensis* and *Vaticanus A*", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, vol. 1, núm. 6, 1941, pp. 24-26. Esta idea ha sido aceptada por otros autores, como John B. Glass y Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, vols. 14 y 15, 1975, pp. 81-252. Batalla Rosado tiene una hipótesis sobre la confección del *Códice Vaticano A* que implica que éste y el *Telleriano Remensis* derivan de una copia (prehispánica o colonial), pero que fueron elaborados de manera independiente (comunicación personal, enero de 2017). Esta propuesta será publicada en breve.

conviene en que los elementos gráficos reproducidos en los códices pueden tener referentes de una tradición prehispánica, pero su selección, organización y configuración no reproducen un modelo precolombino, sino revelan un proceso de composición colonial.⁶

El hecho de que el *Códice Vaticano A* haya llegado a la Biblioteca Apostólica Vaticana durante la segunda mitad del siglo XVI, poco tiempo después de su confección —y que a diferencia de otros textos novohispanos se haya glosado en italiano—, confirma la hipótesis de que el manuscrito fue concebido para ser enviado a un destinatario en Italia.⁷ Es decir, que estos códices conforman dos pasos dentro de un mismo proceso creativo, transcultural, generado en el siglo XVI. El lector a quien iba destinado muy probablemente se tratase de un miembro de la curia romana, quien requería de la intervención de un mediador que expusiera de manera clara los contenidos. Así, la exposición temática y la organización estructural resultaba fundamental para la empresa, pues de lo contrario habría bastado con solicitar el envío de códices prehispánicos para conocer la historia y costumbres de los mexicanos;⁸ sin embargo, lo que estaba en juego era la comprensibilidad de los códigos. Por esta razón, el objetivo de Pedro de los Ríos y sus colaboradores consistió en elaborar una fuente que presentara una traducción cultural de temas previamente seleccionados.

Para ello debieron tomar como modelo un género literario cuya estructura compositiva les serviría para ir ordenando la informa-

⁶ Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, 1959, pp. 108; Eloise Quiñones Keber, "The Codex Telleriano-Remensis and the Codex Vaticanus A: Thompspon's Prototype Reconsidered", *Mexicon*, vol. 9, núm. 1, 1987, pp. 8-16; Eloise Quiñones Keber (ed.), *op. cit.*, 1995; Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, *op. cit.*, p. 23; Ana Díaz, "La primera lámina del *Códice Vaticano A*, ¿un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 31, núm. 95, 2009, pp. 5-44.

⁷ Posiblemente entre 1565 y 1566. Véase Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*, pp. 15 y 29.

⁸ Se sabe de un par de códices prehispánicos que también ingresaron a la colección de la biblioteca en diferentes fechas (los códices *Vaticano B* y *Borgia*). Lo que vale la pena mencionar es que, de esos tres códices, el *Vaticano A* fue la fuente a la que recurrieron los intelectuales de los siglos XVI y XVII que escribieron estudios sobre la religión de los antiguos pobladores de México. Fue hasta finales del siglo XVIII y XIX, con la configuración de las disciplinas y ciencias modernas, que se revalorizó la importancia de los códices precolombinos como fuentes de antiguos saberes (a través de figuras como Alexander von Humboldt o Eduard Seler). Véase Anders, Jansen, Reyes, *op. cit.*, pp. 29-33; Sergio Botta, "Embodying Mesoamerican Cosmology in a Global History of Religion: Some Consideration on the Comparative Work of Lorenzo Pignoria", en Ana Díaz (ed.), *Reshaping the World: Debates on Mesoamerican Cosmologies*, en prensa.

ción.⁹ Aunque no es posible identificar los requerimientos específicos que le fueron asignados a Ríos para llevar a cabo su labor, basta con observar la configuración de los géneros del momento que le pudieron servir de base para configurar su esquema compositivo: las crónicas.¹⁰ Una vez identificada la estructura general y distribución temática que les serviría de guía, se pasaría a la selección de elementos a exponer, los datos mismos. Este segundo paso es el que requeriría de la mayor creatividad para poder traducir conceptos americanos a códigos cristianos. La labor se dejó en manos de los pintores (*tlacuiloque*). Posteriormente, los glosistas complementarían las imágenes y para terminar se integraría la versión final en limpio, adaptada al italiano.

Los orígenes II. La materia

Ya se ha señalado la relación de dependencia que existe entre los códices *Vaticano A* y el *Telleriano Remensis*, pero dado que la sección de las eras cosmogónicas no se encuentra plasmada en este segundo ejemplar, me limitaré a discutir algunos aspectos materiales del primer manuscrito, cuya inspección física he podido realizar. Cabe mencionar, sin embargo, la posibilidad de que esta sección haya también formado parte de los cuadernillos que constituyen el actual *Códice Telleriano Remensis*, pero que en algún momento se hubieran perdido. El análisis estructural parece respaldar esta noción.¹¹

El *Códice Vaticano A* está elaborado en papel europeo, en formato de códice *in folio*, es decir, como un libro compuesto por un conjunto de hojas dobladas al centro y cosidas para formar cuadernillos. El tamaño de la obra y la calidad de las tintas y colores empleados

⁹ Identificar los géneros literarios para comprender las formas discursivas empleadas por los autores y los criterios de selección y conformación del conocimiento dentro de una fuente es fundamental para todo estudio que aborde la literatura histórica del siglo XVI. Véase la discusión de Alfonso Mendiola, "La *amplificatio* en el género epidíctico del siglo XVI", *Historia y Grafía*, vol. 22, núm. 43, 2014, pp. 103-125.

¹⁰ El abordaje de la crónica como género, y su introducción en la Nueva España se presenta en Luis Barjau y Clementina Battcock, "Las crónicas novohispanas: un caleidoscopio", en Luis Barjau y Clementina Battcock (eds.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, 2018, pp. 9-14. Véase el volumen completo.

¹¹ Glauca Montoro, "Memorias fragmentadas: novos aportes à historia de confecção e formação do Códice Telleriano Remensis. Estudo codicológico", tesis, 2008, pp. 95-132. Juan José Batalla ha realizado un estudio codicológico, pero no he tenido acceso a sus resultados, por lo que falta cotejar su información (comunicación personal, enero de 2018).

apunta a la confección de un ejemplar de lujo, finamente ilustrado. Aunque al momento no se ha elaborado un estudio de los pigmentos, el manuscrito está diseñado para generar un efecto visual muy llamativo y su gama cromática es muy amplia. Los colores de tonos brillantes y nítidos saltan a la vista. Además, los “compositores” del códice diseñaron las secciones de manera que las figuras, profusamente coloridas, abarcaran la mitad superior de cada folio, otorgándoles un sitio privilegiado en la composición. Posteriormente se incluyeron los textos utilizando el espacio disponible, ya calculado en los borradores.

De la inspección del original se puede concluir que las imágenes plasmadas en los folios 1r-7v forman parte de una misma unidad estructural. Esto se observa en el discurso plástico que se expondrá más adelante, pero también en la composición material. Por ejemplo, el primer cuadernillo del códice abarcaba originalmente ocho fojas que contienen la misma filigrana (del ancla).¹² Y a lo largo de ellos se observa un manejo similar de las figuras por parte de los pintores.

Al respecto debo señalar que las ejecuciones revelan un buen manejo de la técnica de la ilustración de manuscritos; sin embargo, los pintores no parecen estar formados en la tradición *tlacuiloque*. Esa constante se observa en el trazo de una serie de diseños que resultarían básicos dentro del repertorio de un *tlacuilo*, pero no eran conocidos por quienes elaboraron este ejemplar. Pueden citarse como ejemplo las máscaras de Ehécatl, que aparecen registradas en el folio 6r, donde relata la llegada del Sol de viento. El dibujante no reconoce bien los motivos esenciales que componen la máscara aludida, revelando su desconocimiento de los motivos esenciales del imaginario nahua (véase la figura 3). Otras figuras que revelan convenciones plásticas más cercanas al universo gráfico-conceptual europeo consisten en el sol y la luna representados en la imagen de los folios (1v-2r); las fauces de la tierra que engullen al señor del inframundo en el folio 2v; el chorro de agua que desciende y los peces pintados en el folio 4v (véase la figura 2); los mechones de cabello reproducidos en las cuatro eras (ff. 4v-7r) cuyo referente sería el numeral 400 escrito en náhuatl; el diseño de las aves, las plantas y la emanación ígnea reproducidas en el folio 6v; y las proporciones del cuerpo

¹² Deberían ser ocho fojas, pero falta una porque fue arrancada antes de la paginación del documento. La hoja faltante se ubicaba en la tercera posición del cuadernillo. Inspección física realizada en octubre de 2017.

humano, destacando aquellos casos que muestran figuras desnudas (ff. 2r, 2v, 4v, 6v, 8v). También se puede referir la extraña combinación de azul-negro y rojo que se mezclan en el referente de *Tlillan Tlapallan*, utilizando un juego de gradaciones y diluciones que no corresponde al manejo técnico de los pigmentos en la tradición *tlacuillolli*. Otro dato que resulta imprescindible para el análisis consiste en la línea de contorno, pues si bien los dibujos de esta sección siguen un trazo firme y casi no se observan errores ni correcciones, el manejo de la línea es suelto y delicado y no corresponde al distintivo contorno negro, plano, de grosor uniforme y trazo firme, que distingue a los pintores de códices del centro de México.¹³

En resumen, la composición de esta sección respalda la hipótesis de que el *Códice Vaticano A* es el producto final de un proyecto compositivo. Para elaborar la primera sección del manuscrito, donde se encuentra el relato cosmogónico, se utilizó el papel necesario establecido en un borrador (dos cuadernillos completos que abarcan 15 fojas, porque una fue cortada). Es posible que el borrador de donde se obtuvo la copia haya formado parte del material hoy encuadernado en el códice *Telleriano Remensis*, pues como indica el análisis codicológico realizado por Montoro, éste no era un volumen homogéneo y unitario, sino una compilación que reunía diferentes cuadernillos que sufrieron una manipulación constante a lo largo del tiempo. Su encuadernación actual es tardía, y presenta errores en el orden de los folios derivados de unir hojas sueltas que con el tiempo se mezclaron, además de que hay hojas faltantes.¹⁴

Como dato curioso, el *Códice Vaticano A* siguió sufriendo modificaciones una vez concluido, como se observa en la página faltante del primer cuadernillo (originalmente los folios 3r y 3v). Ésta fue cortada con suma precaución con un instrumento filoso en el siglo XVI para no afectar la encuadernación del manuscrito. Es posible reconocer el momento de su extracción porque sucedió antes de escribir la paginación del códice. En esta lámina faltante pudo haberse registrado una imagen del inframundo, hoy perdida, dada su posición

¹³ Véase las características del estilo Mixteca-Puebla definido por Donald Robertson, *op. cit.*, pp. 16-17, 107, 113-115. Es importante señalar que en la elaboración de este manuscrito participaron varios pintores cuya calidad varía a lo largo del documento. Sin embargo, en este espacio sólo me interesa exponer el caso de quien haya pintado la sección cosmogónica (ff. 1r-8v), en la que también se incorporan elementos iconográficos tardíos, como el gigante dibujado en el folio 4v.

¹⁴ Glauca Montoro, *op. cit.*, pp. 95-132.

dentro de la obra.¹⁵ En ese gesto reconozco lo que puede ser un acto de censura, y que sirve como punto de partida para iniciar la discusión en torno al discurso gráfico de la sección cosmogónica de este documento.

Los orígenes III. El relato cosmogónico

El estudio codicológico de la primera sección del códice reveló una unidad compositiva sustentada en el arreglo material. La homogeneidad de este bloque también se revela en la uniformidad de los trazos de las figuras, que parecen de la mano del mismo pintor: un copista especialista en la ilustración de manuscritos, pero ajeno a la técnica *tlacuiloque*. Ese dato es importante porque explica la uniformidad plástica de las imágenes y del relato que van articulando. Sin embargo, al analizar detalladamente el discurso cosmológico es posible identificar elementos iconográficos provenientes de repertorios diferentes (nahuas y cristianos), mismos que fueron integrados por el compositor de esa sección. Así, el borrador (o borradores) constituye un elemento indispensable para comprender la obra, pues este artefacto es el mediador que permitirá transferir los mensajes con claridad al lector. En ese sentido, el borrador constituye un acto de traducción transpictórica, que sólo pudo haber sido realizado por alguien que manejara los códigos plásticos integrados en el códice, así como las tradiciones de donde éstos emanan. El candidato más viable para haber ejecutado tal empresa es un *tlacuilo*, pues el oficio de *tlacuillo* implicaba desarrollar una sensibilidad para manejar códigos plásticos, además de que él estaría familiarizado con las narrativas indígenas y sus códigos de operación. Se trataría de un *tlacuilo* con formación cristiana, quien también debió tener contacto con literatura cosmográfica del viejo continente. Por la naturaleza del borrador, cuya finalidad era producir un nuevo repertorio a partir de géneros y elementos provenientes de tradiciones plásticas ajenas, es probable que se hayan ejecutado varias pruebas antes de llegar al modelo final. También es altamente probable que el diseño de esta obra contara con la participación de diferentes agentes a lo

¹⁵ El estudio de esta sección tuvo lugar en octubre de 2017. El tema se profundiza en Ana Díaz Álvarez, *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*, en prensa.

largo de su constitución. Por tal razón trataré el relato cosmogónico registrado en la primera sección del *Códice Vaticano A* como una obra nueva, completa y cerrada.

El fenómeno de traducción e incorporación de elementos discursivos provenientes de la literatura, la oralidad y las prácticas retóricas del Viejo Mundo para generar nuevos modelos de oralidad en la Nueva España ha sido discutido por varios autores.¹⁶ Esta misma dinámica se puede rastrear en la conformación de la cultura visual del periodo, que llevaría a consolidar nuevos géneros (como las cartografías y mapas) y repertorios gráficos (como los calendáricos litúrgicos).¹⁷ El análisis de la conformación del discurso cosmográfico presente en la imagen de los primeros folios del *Códice Vaticano A* (ff.1v-2r) ha sido expuesto en otro sitio,¹⁸ pero en este espacio me interesa continuar el análisis y aplicarlo al relato de los soles expuesto en los folios 4v-7r.

Relato cosmogónico 1. La historia universal

La primera sección del código abarca varios temas. La exposición inicia con la descripción cosmográfica, en la que se muestra la composición del cosmos formado por el cielo, la tierra y el inframundo; posteriormente se describen los lugares de destino de los muertos, el Miquitlan [*sic*] y el Chichiquauitl [*sic*]. Más adelante, en el mismo cuadernillo (ff. 4v-7r) se toca el tema de las cuatro edades, como son denominadas por el glosista.¹⁹ En esta sección el relato está

¹⁶ Louise Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, 1989, y Berenice Alcántara, "Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún", tesis, 2008.

¹⁷ George Kubler y Charles Gibson, "The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585", en *Memoires of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, xi, 1951; Betty Ann Brown, "European Influences in Early Colonial Descriptions and Illustrations of the Mexican Monthly Calendar", tesis, 1977; Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*, 1996; Diana Magaloni, "Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of México in Book XII of the Florentine Codex", tesis, 2004; Alessandra Russo, *Realismo circular: tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, 2005; Ana Díaz Álvarez, "Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México central", tesis, 2011.

¹⁸ Ana Díaz Álvarez, *op. cit.*, 2009, pp. 269-282.

¹⁹ Véase en el *Códice Vaticano A*: "Prima età", f. 4v; "2a età", f. 6r; "terza età", f. 6v; y "4a età", f. 7r.



Figura 1. Relato cosmogónico reconstruido. Códice Vaticano A, ed. facs., México, FCE / Adeva / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1996, ff. 4v-7r.

conformado por cuatro episodios, expuestos de manera secuencial dentro de un discurso lineal. Cada escena presenta la misma composición, abarcando la parte superior de una página. En ella se nos ofrece una vista simultánea de varios elementos que cambian en cada una de las imágenes: 1) una deidad antropomorfa que desciende del cielo acompañada por 2) un flujo de elemento destructor (agua, aire, fuego, un flujo rojo). Al centro de la composición aparece un 3) conjunto de personajes humanos rodeados por 4) un grupo de animales de la misma especie. Flanqueando a la imagen aparece un 5) listado de años que informa el tiempo que duró cada era, y del otro lado de la imagen se registran 6) un atado de cabellos y 7) una planta.

El esquema temporal

¿Por qué iniciar el análisis del relato en este punto? Porque los soles cosmogónicos eran designados por su nombre calendárico. De hecho, en algunas de las fuentes (como la Piedra del Sol o el monolito de Philadelphia) basta con registrar la fecha-nombre de cada sol para aludir a la narrativa cosmogónica. Así, el *tlacuilo* sabría que el primer dato que permite contar la historia consiste en las fechas/nombres de los soles. Ahora bien, en este códice se ha generado un cambio de código, pues las fechas tradicionales fueron excluidas para dar prioridad a la duración temporal en años de cada periodo.

Al observar piezas arqueológicas y algunos documentos coloniales, éstos enfatizan el fechamiento de los acontecimientos, pero lo hacen utilizando el formato de cuenta del tiempo nahua tradicional (numeral-signo). Con tales elementos señalan el nombre del año o el día en que ocurrieron los eventos, pero no se reportan los lapsos de estos episodios. De hecho, varias fuentes que refieren el relato de los soles coinciden en reportar las mismas fechas-nombres para cada era cosmogónica, aunque el orden de las fechas varía según el relato; pero éstas, en todos los casos, indican cuándo ocurrieron los cataclismos que le dieron nombre a los distintos soles: 4-Agua; 4-Viento, 4-Lluvia, 4-Jaguar y 4-Movimiento.²⁰ Esas fechas están ausentes en

²⁰ Cfr. *Leyenda de los soles*, 2011, pp. 175-177, 181-185; así como *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e *Histoire du Mechique*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2ª ed., 2011, pp. 35-39 y 144-147. Véase también la Piedra del Sol.

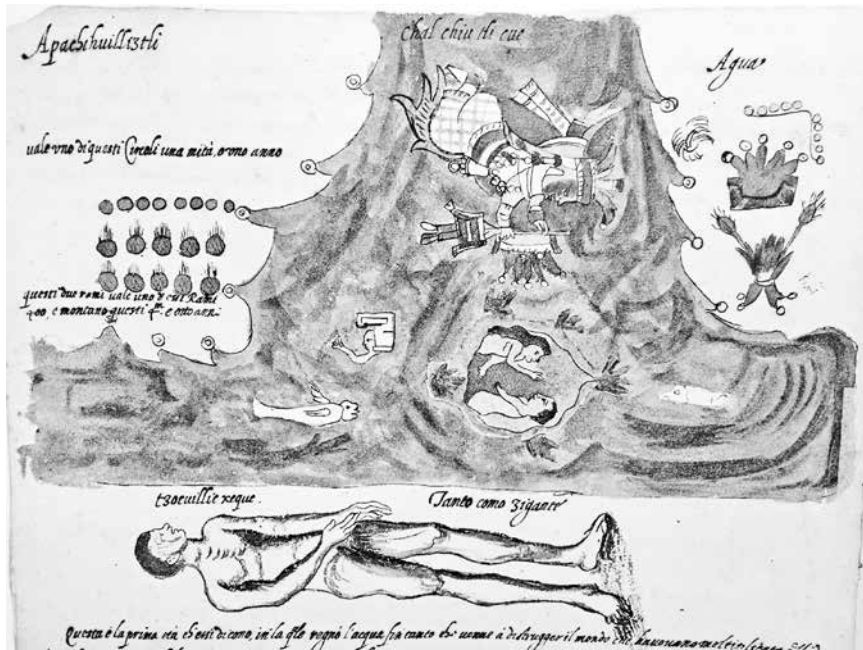


Figura 2. Primera edad (Códice Vaticano A, f. 4v).

el discurso gráfico del *Vaticano A*, donde los pintores decidieron escribir el número total de años que duró cada una de las edades, trasladando el lenguaje cronológico. Así, los nombres de las fechas se traducen, pasando de un sistema de cualidades y atributos determinados por su posición dentro de una cuenta de 52 años (*xiuhpohualli*), como funcionaba dentro del cómputo nahua, a una secuencia lineal ininterrumpida, que le da inteligibilidad dentro del calendario cristiano. Dicha traslación permitiría ubicar las cuatro eras dentro del esquema universal de la historia, tal como sucede en las crónicas del Viejo Mundo. Por ejemplo, el escribano de la *Crónica de Núremberg* reporta que la tercera edad (que inicia con Abraham) duró 940 años;²¹ o bien, menciona que después de la creación del mundo pasaron 4200 años para que naciera Cristo, dando inicio a la sexta edad.²²

De hecho, la influencia de este género literario en la composición del *Códice Vaticano A* se observa no sólo en el sistema de fechamien-

²¹ Hartmann Schedel, *Liber Chronicarum*, 1493 (f. 21v).

²² *Ibidem*, f. 95v.

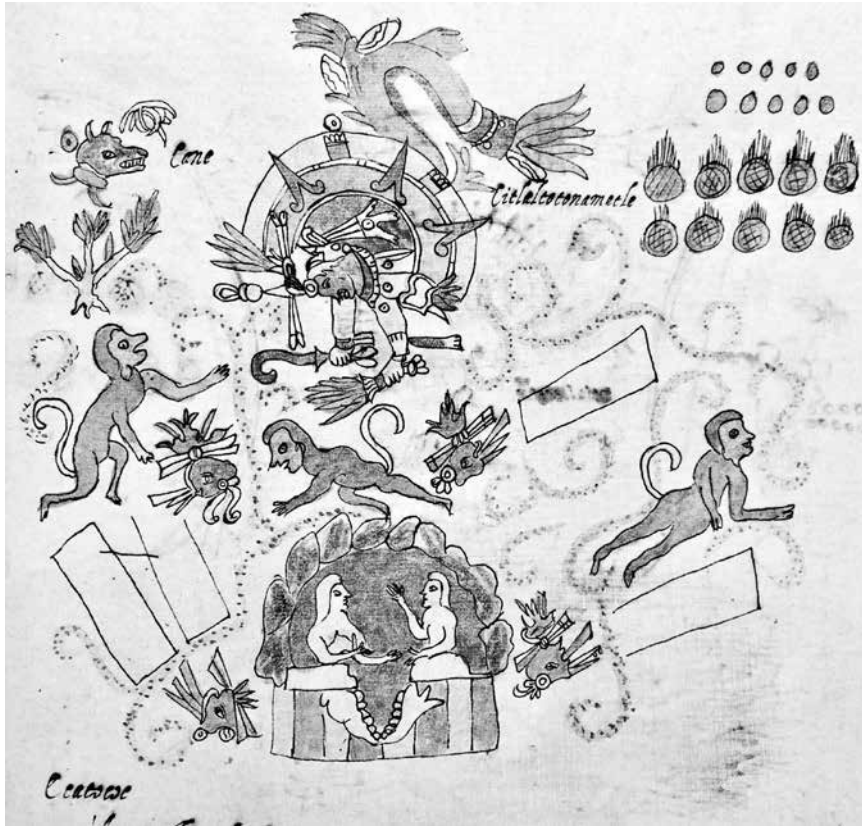


Figura 3. Segunda edad (Códice Vaticano A, f. 6r).

to, sino en la selección temática y el orden de exposición empleado por los *tlacuiloque* en el diseño de esta sección cosmográfico-histórica, que respeta el orden cronológico de la historia universal expuesta en ejemplares como el *Liber Chronicarum* de Nüremberg. Ahí, la exposición inicia con una descripción de orden cosmográfico, posteriormente se narra la historia de la humanidad distribuida en siete eras, mismas que corresponden a la secuencia cronológica organizada en el Antiguo y Nuevo Testamento, hasta llegar a la historia contemporánea (siglo XV).²³

²³ La primera edad inicia con la pareja primigenia, Adán y Eva, y continúa hasta el primer rompimiento que acontece en tiempos de Noé. La segunda inicia con el Arca de la Alianza, dando paso a una nueva humanidad. El siguiente movimiento inicia con la historia de Abraham, la cuarta con el rey David, la quinta narra sucesos de Babilonia, la sexta abre con

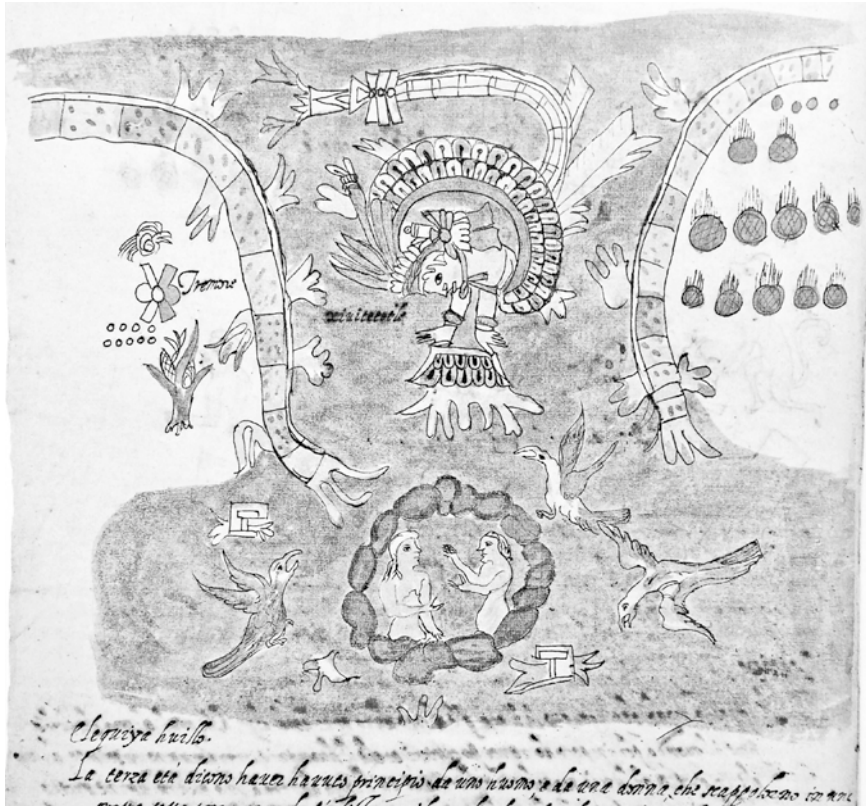


Figura 4. Tercera edad (Códice Vaticano A, f. 6v).

Es importante señalar que este relato de siete eras corresponde al modelo cristiano de historia universal. Sin embargo, el tema de las eras del hombre fue retomado por los europeos de las fuentes griegas. Una de las versiones más conocidas es la que asimila una era con un metal: oro, plata, bronce y hierro, como aparecen referidas en las *Metamorfosis* de Ovidio.²⁴ Esa historia tiene importantes implicaciones éticas, pues cada uno de los metales definía las cualidades morales de los hombres que habitaban cada era, actuando como metáforas. Es posible que tal relato sirviera como modelo para pen-

el nacimiento de Cristo y llega a la época del autor (1492). Finalmente, el séptimo y último momento proyecta las revelaciones del Apocalipsis y concluye con el juicio final. Véase Hartmann Schedel, *op. cit.*, ff. 6v- 266 r.

²⁴ Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosi*, 2015, pp. 9-13.

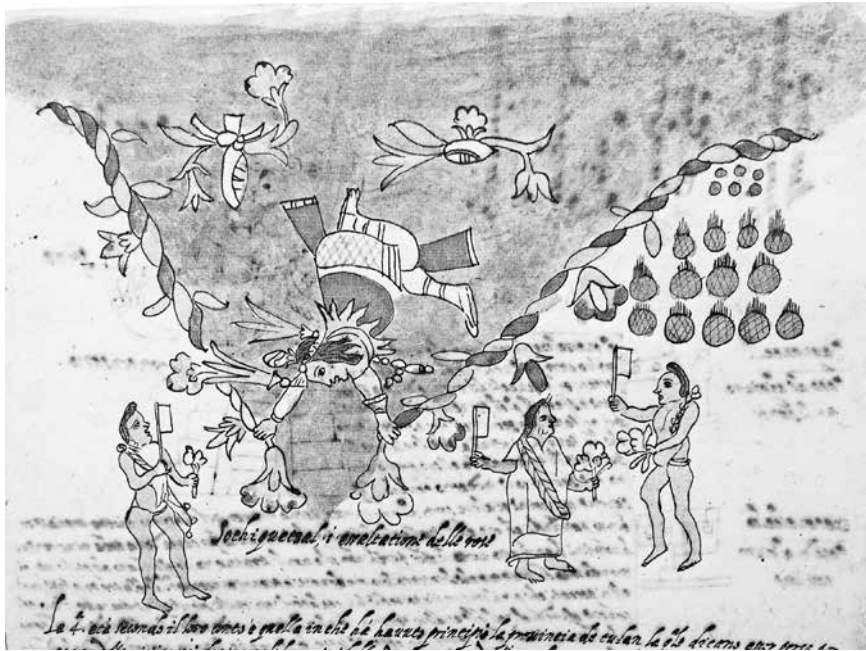


Figura 5. Cuarta edad (Códice Vaticano A, f. 7r).

sar la cosmogonía de los “gentiles” mexicanos, funcionando como un modelo analítico, lo cual se infiere al observar la traducción que realiza el escribano, al mencionar que la edad de cabellos amarillos (*tzoncuztic*) equivale a la *aetas aurea* (edad de oro).²⁵ Dicho dato, aunado al reajuste cronológico de los cataclismos para iniciar el relato con el diluvio —que en la historiografía cristiana corresponde al tránsito entre la primera y la segunda edad—, además de la decisión de excluir los referentes básicos de la narrativa original (como los nombres calendáricos de los cinco soles), muestran que la narración ofrecida en esta sección del códice es una construcción colonial producto de un complejo mecanismo de ajuste y reflexión.

La relación entre el relato cosmogónico mexicano y los del Viejo Continente se observa también en la manera en que éstos explican el origen étnico de las naciones del Nuevo Mundo: “Así los tepanecas adoraban a uno que se decía Ueuetéotl, y los chichimecas a Quetzalcóatl, y los Colhuas a Cihuacóatl, porque de ellos salieron sus

²⁵ Códice Vaticano A, f. 6r.

generaciones".²⁶ El dato formulado no se infiere en las imágenes, sólo se reporta en los textos explicativos. Y aunque la distinción étnica es fundamental en las historiografías de los grupos del centro de México, ésta no se explicaba a partir de los relatos de los soles cosmogónicos, aparecía formulada en otros relatos, como la peregrinación de Aztlán, o la salida de Chicomoztoc —y cada uno contaba con su propio repertorio gráfico—.²⁷ En este sentido, se puede observar la intención de los compositores por fundir distintas tradiciones en un mismo relato, que unifica y da coherencia a partir de la fusión de una cosmogonía universal: la de los naturales de la Nueva España.

Los mechones de cabellos y las plantas comestibles

Los otros motivos que aparecen afuera de la imagen central, aportando información complementaria a las fechas, consisten en los elementos: 1) mechón de cabello y 2) plantas. Su sentido se explica en las glosas y su presencia en el discurso resulta congruente con los relatos cosmogónicos mexicanos.

El "mechón de cabellos" no parece haber sido bien comprendido por el escribano, aunque se trata del nombre que recibe cada era: "llamaron a esta primera edad *coniztal [sic]*",²⁸ que al ser reconstruida al náhuatl (*tzontli iztac*, "cabellos blancos") se traduce en el texto como *testa bianca* "cabeza blanca". Sin embargo, en la tradición nahua, *tzontli* significa cabello, pero también 400. De hecho, el logograma mechón de cabello (figura 6) se usaba como un registro de valor aritmético dentro de la tradición escrituraria nahua, cifra que contaba con un alto valor simbólico dentro de las cosmogonías, pues se utilizaba para designar metafóricamente a una colectividad: los 400 hermanos, quienes a su vez eran estrellas. Estos personajes aparecen referidos en distintas historias, donde se cuenta cómo fueron vencidos y sacrificados, desencadenando la imposición de un nuevo régimen cosmológico. El ejemplo más conocido es el de los 400 hermanos de Coyolxauhqui, quienes se enfrentaron a Huitzilopochtli, pero él venció.²⁹

²⁶ Códice Vaticano A, f. 4v. Traducción al español de Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*

²⁷ Véase Federico Navarrete, "The Path from Aztlán to Mexico. On Visual Narration on Mesoamerican Codices", *RES. Anthropology and Aesthetics*, núm. 37, 2000, pp. 31-49.

²⁸ Códice Vaticano A, f. 4v. Traducción al español de Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*

²⁹ *Historia de los mexicanos...*, en Rafael Tena, *op. cit.*, pp. 38, 81; fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro 3, vol. 1, 1989, pp. 204. Para un



Figura 6. Mechón de cabellos: a) glifo para la cifra 400, representación tradicional nahua tomada del *Códice Mexicanus*, y b) traducción del elemento glífico respetando su valor iconográfico de “mechón de cabello” (*Códice Vaticano A*). Dibujo de Ana Díaz Álvarez.

El otro elemento, la planta que acompaña al mechón de cabello, quedó bien explicitado en los textos; se trata de los alimentos que comían los hombres en cada era; elementos que pueden tener un antecedente en las narrativas cosmogónicas amerindias.

Los personajes

Los episodios desplegados en las láminas tienen tres protagonistas, cuya jerarquía está dada por su tamaño y ubicación. En primer lugar aparecen las deidades que descienden del cielo, ocupando la parte superior central de las escenas. Un dato fundamental para comprender la intención de los *tlacuiloque* por desarrollar un discurso más neutro, que generara empatía con los códigos visuales cristianos, consiste en la selección de tipos para representar a los dioses en esta primera sección del código. Los cuatro personajes divinos presentan una forma humana, aunque en el caso de Quetzalcóatl, sus pies fueron sustituidos por una cauda de serpiente verde. Sin embargo, la intención de evitar figuras de apariencia grotesca en esta parte del manuscrito se observa en las representaciones del folio 2v, donde los regentes del Mictlán muestran un rostro humano, en lugar del

estudio pormenorizado véase Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, 2008, pp. 267-269.

característico cráneo descarnado que los distingue. Este tipo de recursos expone la maestría de los diseñadores por emitir un mensaje claro, evitando el uso de posibles distractores. También es posible que con esta selección de formas se enfatizara la naturaleza clásica de las deidades del panteón mexicano.

El segundo grupo de protagonistas lo conforman los humanos que habitan cada era, los cuales presentan un tamaño menor al de las deidades, pero en conjunto parecen tener el mismo peso que aquéllas. El *tlacuilo* recurrió dos tipos de composiciones para incluirlos en las láminas: la pareja y el colectivo.

Las tres primeras eras presentan como protagonista a una pareja humana, desnuda, marcada con indicadores de género en el caso del individuo femenino (cabello largo o abundante y la presencia de senos), que refieren con claridad los elementos arquetípicos de Adán y Eva, la pareja primigenia dentro de la iconografía cristiana. Los personajes dialogan entre ellos y están parcialmente cubiertos por el elemento que les da refugio, el tronco de un árbol o una cueva. Este gesto que presenta a los individuos frente a frente, detrás de una manta, constituye un código del centro de México para representar la interacción de una pareja. En contraste, la cuarta era presenta no a dos, sino a tres personajes que aparecen vestidos, de pie, y portan elementos relacionados con las prácticas sacrificiales: banderas y manojos de flores. El tercer individuo representado de ese grupo rompe la simetría del código de las escenas anteriores, donde se enfatizaba la presencia de parejas, subrayando su carácter como los primeros padres de las generaciones de la siguiente época. La introducción de un nuevo personaje en la cuarta era remite a la idea de colectividad, trasladando el sentido de “pareja” a “gente”. De esto se hablará más adelante.

El tercer y último grupo de personajes dentro de la composición general de esta sección lo integran los animales que acompañan a los tres primeros registros del relato, que muestran las especies en que se transformaron los habitantes de las eras previas: peces, monos y aves. Nuevamente encontramos una ruptura en el código al llegar al cuarto episodio, donde no asoman animales, sino objetos (pedernales y flores). Aunque no es posible asociarlos con una serie animal, la estructura compositiva genera una analogía entre estos elementos y los animales que revelan el destino reservado a los humanos de cada una de las eras. Tal fenómeno permite introducir el tema del siguiente apartado, en el que se perfilan los temas descritos.

Relato cosmogónico 2: La rojedad y el descenso de los instrumentos rituales

Como se ha señalado anteriormente, varios son los elementos que ayuden a diferenciar la estructura compositiva de la cuarta era con respecto a los otros tres momentos del relato cosmogónico. En principio, aunque el pintor nos da la duración de ese periodo (5206 años),³⁰ no nos informa el nombre del día en que llegó a su fin. Otra diferencia importante se revela en la identificación de los personajes. Como se indicó antes, los protagonistas no son una pareja humana, primigenia y desnuda, sino un grupo de personas que aparecen vestidos y ataviados con flores y banderas. Éstas no buscan resguardo ante el cataclismo, sino que ondean las insignias recibiendo a la mujer que desciende del cielo. En principio no queda claro si éstos son los sobrevivientes o las víctimas de la devastación, pues la ausencia de animales en la escena rompe el esquema compositivo del relato que enfatiza la transformación de los hombres de una generación, o era, en una especie zoológica. Sin embargo, las flores y banderas que portan los individuos tienen un valor iconográfico muy claro dentro de la tradición gráfica del centro de México, pues son elementos que distinguen a las víctimas sacrificiales.

La irrupción del sacrificio humano como un proceso equivalente a la transmutación de especies acaecida en las eras anteriores se enfatiza con la presencia de los pedernales floridos. Su ubicación dentro del discurso plástico genera una equivalencia entre estos objetos y los peces, monos y aves de los otros episodios de la saga, marcando su función como presagio de una transformación. Sin embargo, en este caso los elementos descienden del cielo, irrumpiendo por primera vez en la tierra, y por lo tanto operan como la causa y no como la consecuencia de la mutación. En consecuencia, la relación entre las víctimas sacrificiales y las navajas floridas es evidente: los hombres se convierten en víctimas sacrificiales, en un acto de deshumanización que altera su naturaleza, al igual que la transformación animal. La imagen no aclara qué pasará con la raza humana después del genocidio, ¿cuál será su aspecto físico? La ausencia de sobrevivientes se infiere de la falta de una pareja primordial que

³⁰ Hay un error en el cálculo. La imagen muestra 13 ciclos de 400 años ($13 \times 400 = 5\ 200$) más una secuencia de seis años ($5\ 200 + 6 = 5\ 206$ años), pero el texto explicativo del f. 7r señala que duró 5 042 años.

permita dar continuidad al género humano en la transición a la nueva era. Ésta es una alteración importante en el patrón narrativo.

Para completar el estudio de la escena descrita, es preciso detenernos en dos elementos centrales que resultan problemáticos porque, aunque sí respetan el esquema compositivo sugerido en esta sección del códice, no aparecen referidos en las otras versiones del relato del nacimiento de los soles. El primer elemento consiste en la identidad del protagonista de la catástrofe, que es el agente de la destrucción de la era, pues la mujer que baja del cielo no coincide con las deidades referidas en otras fuentes escritas. El segundo elemento a discutir es la sustancia roja que desciende a la tierra, aquélla con la que será destruido el mundo.

La identidad de esos dos elementos no se infiere del análisis iconográfico, pero se aclara parcialmente con los textos escritos en la parte inferior de la página. Sobre la identidad de la mujer, una frase escrita a pie de la imagen señala: “Sochiquetzal, i. [*id est*] *essal-tatione delle rose*”.³¹ Después, el texto explicativo revela cómo murieron los hombres de esta era: “y así pintan a los hombres bailando, y por causa de estos vicios les vinieron grandes hambrunas, y así fue destruida la provincia [...] Dicen, además, que llovió sangre y que murieron muchos de espanto”.³² En consecuencia, puede deducirse que Xochiquetzal ‘quetzal flor’, es la encargada de destruir el mundo con sangre. Pero analicemos la propuesta con detalle.

Al continuar leyendo el texto encontramos algunos datos que no parecen corresponder con la escena que está representada en la imagen. Por ejemplo, se refieren como protagonistas de la historia a varios personajes, entre los que Xochiquetzal cumple sólo un rol secundario. El relato escrito señala que ésta era la hermana de Coatlicue y Chimalman, y que las tres mujeres se encontraban en su casa, en Tula, cuando recibieron la visita de un embajador que bajó del cielo, quien venía en nombre de Citallatonac. Cuando éste entró en la casa, Xochiquetzal y Coatlicue murieron al instante de espanto, quedando viva sólo Chimalman. Esta virgen recibió el mensaje del embajador y aceptó concebir al hijo del dios, el joven Quetzalcóatl. Él era el dios del viento (aquel que destruyó el mundo en la segunda era), quien viendo los pecados de los hombres decidió rogar a

³¹ *Códice Vaticano A*, f. 7r.

³² *Idem*. Traducción al español de Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*

Chalchiutlicue y ofrecerle sacrificios para que volviera a llover, pues hubo una sequía que duró cuatro años.³³

Varios aspectos resaltan en este relato, pero antes de proceder al análisis de los datos es preciso identificar una particularidad de tal esquema narrativo. Existe una clara falta de coherencia y unidad en los datos expuestos, tanto escritos como dibujados, lo que apunta a un proceso de compilación heterogéneo que incorpora episodios y datos provenientes de distintos relatos para darles coherencia en una lámina del códice. Alguien les dio unidad y los registró en este sitio preparando la secuencia narrativa para introducir la siguiente historia registrada en el documento (ff. 7v-11v), donde aparece referida la historia de Quetzalcóatl, el gobernante de Tula. De ese modo se vincula el relato cosmogónico con la historia de los toltecas, los antecesores culturales de los mexica-tenochca, unificando lo que parecen ser variaciones locales, o narraciones independientes, dentro de una historia universal que sigue un esquema cronológico lineal. En este documento la historia de las eras concluye con el nacimiento de Quetzalcóatl, cuya historia será relatada en la siguiente sección del códice. En ningún momento se enfatiza uno de los temas primordiales del relato cosmogónico: el nacimiento y la muerte de los soles-dioses (como 4-Movimiento). Es decir, la saga “mítico-astronómica” fue desarticulada de este esquema narrativo.

Al cotejar la imagen con el relato escrito es posible observar que entre ambos no existe una relación de equivalencia, sino de complementación. Así, la pareja primigenia de esta era, cuya ausencia se distingue en el discurso plástico, sí aparece referida en el texto: Citlallatonac (el dios) y la virgen Chimalman, quienes darán a luz a Quetzalcóatl. Ese recurso da un giro al patrón narrativo de la saga, que se explica bajo la luz de la tradición literaria cristiana del momento. En obras como la *Crónica de Núremberg*, los primeros padres del Viejo Testamento (Adán y Eva, Noé y su esposa, Abraham y Sara) presiden el inicio de las primeras eras de la humanidad, episodios que preparan la llegada de Cristo, que acontece en la sexta era, por obra de la intervención divina. Dicho episodio parece funcionar como hilo conductor en el folio 7r del *Códice Vaticano A*, donde se ofrece la historia de la cuarta era de los mexicanos y la transición a la quinta. Aquí es evidente la manipulación del análisis iconográfico por parte del glosista, quien confunde a Xochiquetzal, la mujer que

³³ Resumen del texto registrado en el *Códice Vaticano A*, f. 7r.

desciende del cielo entre cuerdas y pedernales floridos, con el embajador —masculino— que desciende a buscar a Chimalman para revelar la voluntad de Citallatonac, emulando el episodio de la anunciación bíblica; esta última deidad aparece identificada en el folio 13v, donde se menciona que es conocida también por otro nombre, Tonacatecuhtli, misma que se presenta dibujada sobre la composición cosmográfica del folio 1r del códice, por lo que al cruzar la información de los tres folios mencionados es posible comprender que los escribanos identificaron a este personaje como una deidad equivalente al dios [padre] cristiano, en tanto fuente de toda causa y principio del mundo. Por ello, la analogía que se genera entre las anunciaciones de María y de Chimalman es central para el argumento cosmogónico, pues tal episodio condensa las semillas del misterio de la redención (en palabras del escribano del folio 7r.), aunque haya sido transmitido de manera errónea a los mexicanos por intervención del adversario.³⁴

La asimilación entre las concepciones milagrosas de María y Chimalman se sustenta, entonces, en la estructura argumentativa del nuevo relato, y no sólo en la analogía entre casos concretos, como la concepción milagrosa de una virgen. Dicho episodio explica en buena medida el giro discursivo del relato cosmogónico. Lo que distingue a esta era es que en ella la semilla de la nueva humanidad se deposita en un hombre, Quetzalcóatl (Cristo), mas no en una generación completa, como sucede en “edades”. El origen divino de su persona, aunado a la implementación de prácticas litúrgicas (como la instauración del sacrificio, o la oración por los pecados, citadas en el texto), generan una renovación de la humanidad, cuyo sentido puede ser apreciado por un lector del siglo XVI que cuente con el bagaje teológico, histórico y la experiencia exegética necesaria. Lo que articula los elementos aislados, y hasta cierto punto incongruentes, es el discurso que indica una ruptura tajante con respecto de las eras pasadas y al relato cosmogónico original.

Es importante mencionar que el caso de las doncellas que quedan preñadas por intervención de un objeto, o agente no humano, es un episodio recurrente en los relatos del centro de México y regiones aledañas.³⁵ Sin embargo, el tema de la concepción de Quetzalcóatl

³⁴ *Idem.*

³⁵ Algunos de los personajes cuya concepción se atribuye al contacto entre un elemento (chalchihuite, flecha o dardo, plumones, frutas, semillas, saliva o huesos) y el cuerpo de una

tomó forma a partir del esquema discursivo presente en la literatura cristiana. Esto es lo que permite incluir la referencia a la concepción milagrosa de Quetzalcóatl en el relato de los soles y generar un puente con la era tolteca, articulando así las historias. Dicho procedimiento ayuda a comprender la razón por la que Chilmalman, la protagonista del relato, fue excluida del discurso plástico en la imagen del folio 7r y la continuación de la historia tolteca pintada en los folios 7v-9r. Su papel es secundario porque su incorporación al relato de los soles es forzada; es decir, su sitio en la historia es otro. Ello también explica la ausencia del cataclismo de tierra (4-Jaguar y 4-Movimiento), cuyo lugar ha sido ocupado por el relato del origen del héroe de aspecto mesiánico: Quetzalcóatl, quien al igual que Cristo, habría de regresar de la muerte en un futuro no revelado.³⁶ La analogía entre los relatos no es una mera coincidencia elaborada por el escriba.

Ahora bien, la explicación formulada no aclara la presencia de Xochiquetzal como agente de destrucción en la escena final del relato de los soles ni su relación con la sangre y el descenso de pedernales. Sin embargo, existen elementos dentro de la tradición plástica del centro de México que pueden aportar luz sobre el asunto.

La irrupción en el mundo de la tecnología sacrificial

Xochiquetzal aparece referida en otras fuentes, pero no parece haber una razón clara que permita comprender su función dentro del relato cosmogónico del *Códice Vaticano A*. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se menciona que la primera mujer se creó a partir de los cabellos de Xochiquetzal, que se casó con Piltzintecuhtli y posteriormente dio a luz a Cintéotl, dios del maíz.³⁷ En el folio 14r del mismo documento se le señala como la mujer de Tonacatecuhtli (la deidad que preside el cosmograma del folio 1r, como la “primera causa del mundo”), identificando así a la pareja primordial de los

mujer que quedó preñada por tal encuentro son: Huitzilopochtli, Moctezuma Ilhuicamina, Tepoztécatl, 7-Xochitl, Quetzalcóatl, el niño maíz Huasteco, los gemelos del Popol Vuh, los gemelos mixtecos, y los gemelos de los cantos navajo. Estos personajes se distinguen por haber sido fundadores de linaje, dioses, héroes culturales, gobernantes importantes o regentes de una nueva era.

³⁶ *Códice Vaticano A*, f. 9v.

³⁷ *Historia de los mexicanos*, en Rafael Tena, *op. cit.*, pp. 30-31 y 36-37.

mexicanos: Tonacatecuhtli / Citlallatonac y Xochiquetzal. Ésta, conocida también como Tonacacíhuatl, o Chicomecóatl, según la misma fuente, “era la causa de la esterilidad, el hambre y todas las miserias de la vida”.³⁸ Sin embargo, su participación como protagonista en la transición de la cuarta a la quinta era no es comprensible porque, como se ha mencionado, esta mujer no aparece referida en las otras versiones de los soles cosmogónicos. Dada la carencia de información proveniente de fuentes escritas sólo queda analizar la imagen misma para ver qué datos se pueden extraer de ella, aclarando así la participación de Xochiquetzal en los términos precisos de este relato.

La escena reproducida en el códice muestra a una mujer que se asoma del cielo, descendiendo de cabeza, con las manos extendidas asidas a dos cuerdas que tienen trenzadas flores a lo largo de sus fibras. El gesto de la diosa corresponde a la manera tradicional propia del centro de México (utilizada por nahuas y mixtecos) para representar a los personajes que descienden a la tierra desde el cielo, como 9 Viento en los códices mixtecos, o los personajes del monumento conocido como la *lápida de los cielos*. En la sección central del *Códice Borgia* aparece una serie de personajes descendiendo con el mismo gesto, para atravesar los umbrales de diferentes espacios que se conectan en la narración (figura 7). En ese sentido podemos identificar la influencia de valores gráficos y convenciones precolombinas detrás de la composición.

Detrás de Xochiquetzal aparece un fondo rojo que podría ser el elemento identificado por el glosista como “lluvia de sangre”. Sin embargo, si contrastamos esta figura con la imagen previa, donde se muestra el final del tercer sol (f. 6v), encontraremos datos importantes para comprender la función de ese elemento. La tercera era, reporta el códice, terminó por acción de Xiuhtecuhtli (señor del fuego), quien descargó una lluvia incandescente sobre la tierra. Lo primero que salta a la vista es que el fondo de la imagen presenta también un colorido rojo uniforme, y aunque uno podría confundirlo con la lluvia de fuego, el pintor fue muy claro al introducir el elemento ígneo trazado como una llama color amarillo que Xiuhtecuhtli carga sobre un recipiente antes de verterlo sobre la tierra. Por consiguiente, se confirma con esta imagen que la emanación roja de grandes dimensiones que se desploma sobre la tierra no es la lluvia

³⁸ Traducción del *Códice Vaticano A*, f. 14r.

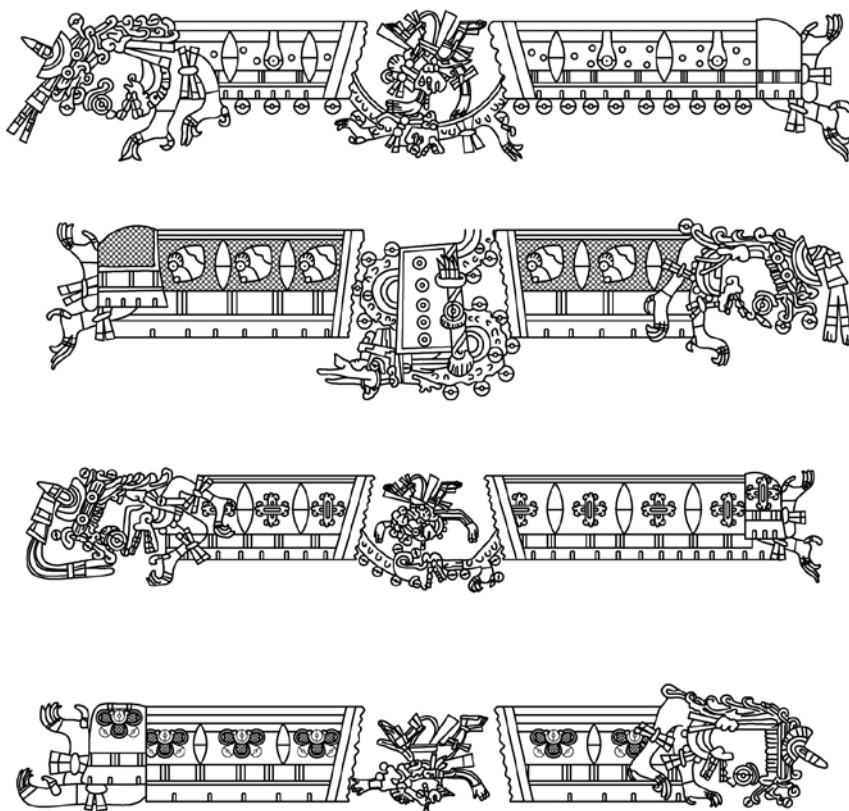


Figura 7. Personajes descendiendo entre los umbrales, espacios o dimensiones que conectan la narrativa plasmada en el *Códice Borgia*, pp. 29-40. Dibujo de Víctor Medina.

de fuego ni la lluvia de sangre, sino una materia celeste roja, o bien una proyección de un espacio-fluido (como las burbujas que se proyectan durante el tránsito de personajes que descienden en la figura 7). Así, el flujo rojo parece que hace referencia a la intrusión de una dimensión alterna y que, en el caso del Sol de fuego, ya se ha desplomado completamente sobre la tierra, dando paso al final de una era y a la transformación de sus habitantes en aves. Las llamas que salen del recipiente que porta Xiuhtecuhtli son de color amarillo, y resultan idénticas a las emanaciones ígneas que se aprecian sobre las bandas de tierra que emulan un rompimiento o apertura, dando a entender la intrusión del fuego (y del fondo rojo) responsable de la fractura del mundo. Las bandas terrestres son representaciones

esquemáticas de la tierra ardiendo, pues en la tradición *tlacuillo*, el espacio no se representaba de manera figurativa, ni naturalista; es decir, para aludir a la tierra incendiada bastaba con utilizar un marcador gráfico que añadiera la cualidad “fuego” a la “tierra”, representada como una banda. Por consiguiente, el fondo de color rojo que se ve detrás de Xiuhtecutli en la tercera era —y posiblemente detrás de Xochiquetzal— no es una lluvia de sangre, sino una irrupción de otro tipo. Si bien la glosa nos informa que el descenso de Xochiquetzal trajo como consecuencia una lluvia de sangre, misma que podría identificarse por el color que ilumina el fondo que la rodea, esta representación no corresponde a la convención nahua de lluvia. Si se toma en cuenta que la lluvia de sangre es un elemento que aparece representado en varias láminas de otros *tonalmatl*, considero que la imagen representa una situación más compleja que enriquece la descripción escrita y que se comprende mejor bajo la luz de la cultura visual que se expandió por un vasto territorio del centro de México desde épocas muy tempranas.

El uso de fondos rojos es uno de los recursos gráficos recurrentes en la pintura mural mesoamericana. La evidencia arqueológica muestra que se empleó este tipo de composiciones en Teotihuacan desde la primera fase técnica registrada en la zona, correspondiente a la fase I Tzacualli-Miccaotli (1-200 d. C.).³⁹ Su presencia también se puede rastrear en Oaxaca, el área maya y en casi toda Mesoamérica, incluyendo la pintura rupestre prehispánica de la región, que utiliza el rojo como color predominante. La importancia del rojo como color de fondo en ciertas composiciones debe apreciarse a la luz del discurso pictórico mesoamericano, en el que las figuras no tienen por objetivo imitar la realidad de una manera figurativa con tendencia naturalista, como sucede en Europa. La realidad que se plasma en las imágenes mesoamericanas responde a principios conceptuales que resultan más cercanos al arte abstracto, donde los colores y las formas expresan ideas, sensaciones y situaciones que no son perceptibles para el ojo, pero son visualizables para los usuarios de una cierta tradición.

En su estudio sobre la pintura mural teotihuacana, Magaloni explica cómo, para poder producir esas imágenes, fue preciso que los teotihuacanos desarrollaran una técnica muy avanzada que les

³⁹ Diana Magaloni, “Teotihuacan, el lenguaje del color”, en Georges Roque (ed.), *El color en el arte mexicano*, 2003, pp. 177-188.

permitiera experimentar con la luminosidad, la tonalidad y la integración de diferentes pigmentos y colorantes para crear un lenguaje del rojo. Aunque ello no excluye la posibilidad de que al fondo plano se puedan añadir figuras pintadas con otros colores, generando composiciones bicromáticas (rojo-verde) y policromas. Lo sobresaliente es señalar la presencia del rojo como un elemento que aparece en imágenes pintadas en murales de templos, tumbas y palacios, pero con el que también se trazan las líneas que delimitan los espacios en los *tonalamatl* (es decir, los muros pictóricos de las casillas), los huesos de antepasados y otros objetos rituales que se han encontrado pigmentados con hematita o cinabrio. Para Magaloni, quien propone una tipología cromática basada en el uso del rojo, “la posibilidad de que el color rojo unitonal del fondo de las representaciones indique el tiempo mítico, el *otro espacio*, y que por lo tanto lo que vemos en las representaciones es lo que está ocurriendo en él, coincide a mi parecer con la pintura mural misma”.⁴⁰ En este sentido, el espacio-mundo rojo puede considerarse una cuarta dimensión espacial que se abre o se sobrepone a la “real”.

La identificación del rojo como un color que define un espacio alterno y que contrasta con el espacio terrestre habitado por los hombres de manera cotidiana se refuerza al observar el segundo elemento dentro de la narrativa que presenta el rojo de fondo: la cueva y el tronco que sirven de refugio a las parejas primigenias que sobreviven a las catástrofes de las dos primeras eras. De hecho, este color se utiliza de manera convencional para referir el interior de espacios como cuevas, palacios o tumbas, los cuales, contenidos en la “rojedad”, permitieron escapar del genocidio a las parejas de las primeras épocas porque, como lo revela la imagen, se encontraban exentos del espacio expuesto, allá donde el resto de los hombres perecieron o se convirtieron en animales. En consecuencia, si la imagen del folio 7r no representa una lluvia de sangre, ¿dónde se encuentra presente ese elemento?

El rojo del fondo parece hacer referencia al momento preciso del descenso a la tierra de Xochiquetzal, un acto que implica la irrupción del tiempo-espacio alterno (el tiempo de la rojedad) que trae consigo el elemento que destruirá (o transformará) al mundo y a sus

⁴⁰ *Ibidem*, p. 199.

habitantes.⁴¹ Se trata de la tecnología sacrificial. Como indica el *tla-cuilo*, esa vez no hubo sobrevivientes.

Así llegamos al último elemento iconográfico que se asoma en la imagen: los instrumentos sacrificiales, que serían los responsables de la lluvia de sangre. La historia de su representación gráfica aparece referida en fuentes coloniales, y generalmente se asocia a Quetzalcóatl —ya sea que éste introduzca o erradique esta práctica—. Aunque no es posible identificar el repertorio que dio origen a esta versión del relato, pues como se ha dicho anteriormente, la función de Xochiquetzal continúa siendo un enigma, sí existe una referencia gráfica, dentro de un códice prehispánico, donde se muestra una escena que podría identificarse como antecedente del descenso de los instrumentos sacrificiales; ésta la encontramos en las láminas 33 y 34 del *Códice Borgia*, donde se observa un par de templos, de cuyo tejado de palma desciende un arácnido asistido por su cuerda o telaraña, la cual nace de la boca de un pedernal. Por la cuerda también descienden el Sol-Venado, la Luna-Conejo y los instrumentos del sacrificio, que son entregados a los personajes que aguardan abajo, al ras del templo (figura 8). En las láminas señaladas se muestra lo que sucede una vez recibidos los objetos rituales, pues en la plataforma de ambos templos se practican sacrificios por extracción de corazón.

De ese modo, la escena del *Borgia* reproduce el momento en que se entregó a los humanos un conocimiento especializado: los secretos de la tecnología sacrificial, con la finalidad de que pudieran acceder a la transformación, al arte de la comunicación entre mundos y a los secretos que controlan el flujo de emanaciones, potencias, entidades anímicas y personas a través de sus umbrales. Esta caracterización del sacrificio contrasta notablemente con la interpretación que los cristianos hicieron de la tecnología sacrificial amerindia, misma que siempre fue caracterizada de manera negativa, como un acto de barbarie. Sin embargo, es interesante observar que la representación del sacrificio es uno de los motivos más recurrentes en la iconografía del Posclásico, ya sea que se presente a través de escenas que muestran actos de autoinmolación o de violentación de víctimas (humanas y no humanas), o bien, que se insinúe a partir de la

⁴¹ Entre algunos de los personajes que se convirtieron en deidades después de su sacrificio pueden contarse a Coatlicue, Toci, Quetzalcóatl, Cintéotl, los 400 mimixcoa, Tlatléotl, Nanahuatzin (Sol 4-Movimiento) y Tecuzistécatl, entre otros.

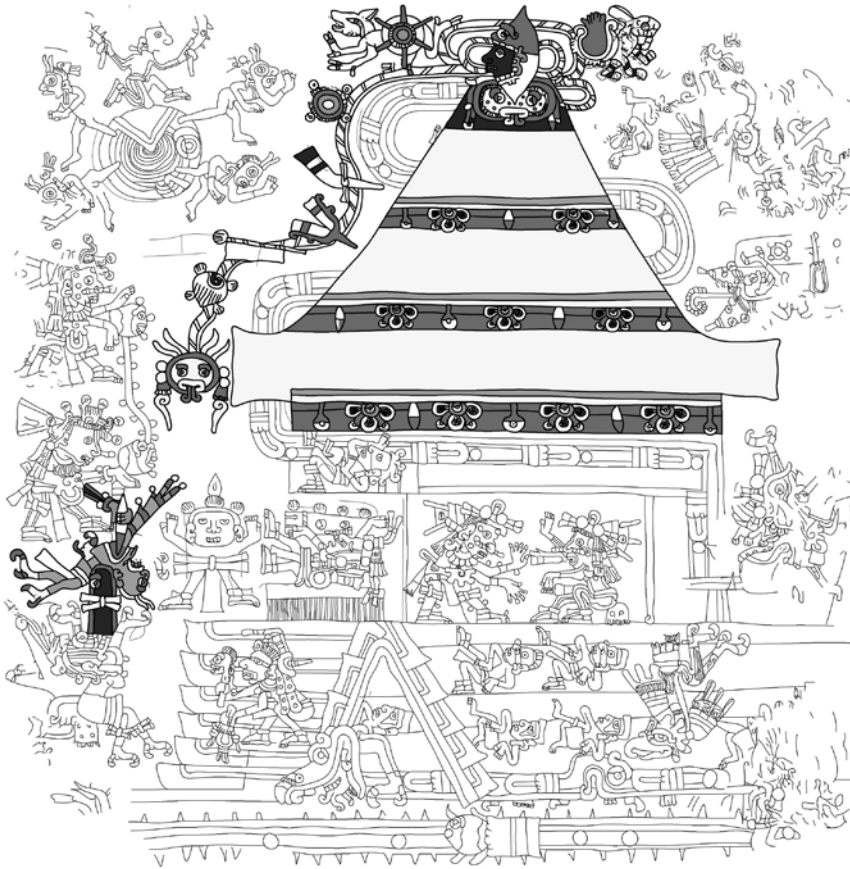


Figura 8. Reproducción de la escena que muestra el descenso de los instrumentos sacrificiales. *Códice Borgia*, lám. 3. Dibujo de Víctor Medina.

sola presencia de instrumentos sacrificiales. Recordemos que gran parte de las prácticas asociadas con el sacrificio abarcan actividades que no culminan necesariamente con la muerte por extracción de corazón. La vigilia, los ayunos, la abstinencia, la celebración de fiestas, el ofertorio de animales, incienso y productos alimenticios, así como el autosacrificio también forman parte de la dinámica. Es decir, casi todas las esferas de la vida estaban vinculadas a este campo de acción.⁴²

⁴² Para el problema de la identificación de la tecnología sacrificial o el ofertorio, véase el estudio de Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007.

Si nos detenemos a observar la forma de la que el *tlacuilo* se valió para reflejar esa práctica sin hacer uso de violencia explícita, sino condensando los significados a partir de las metáforas que se derivan del juego generado con las flores y las navajas, con los hombres ondeando las banderas, es posible identificar que el objetivo de la escena no era proyectar el exterminio sangriento de la humanidad en la piedra sacrificial, sino la transformación de la naturaleza humana a partir de plasmar esas prácticas. La clave la aporta el texto que se refiere a la consumación del sacrificio por parte de Quetzalcóatl: “sabiendo que los pecados de los hombres debían de ser la causa de los trabajos que había en el mundo, decidió rogar a la diosa Chalchiuhtlicue [...] y así este Quetzalcóatl comenzó a ofrecerle los sacrificios para que le diese agua, porque hace cuatro años no llovía”.⁴³ Las expiaciones aludidas en este pasaje no cargan una connotación negativa, pues representan penitencia y oración, abstinencia y autocontrol, una serie de referentes sustanciales para la praxis cristiana. Esto se observa claramente en el texto del folio 14v, donde se comenta que Cristo “encontró el mundo corrupto y lo reformó haciendo penitencia y muriendo en la cruz por nuestros pecados; y no el Quetzalcóatl infeliz, a quien estas personas miserables atribuyen su trabajo”.⁴⁴

Con esta información podemos regresar a la imagen del final de la era tolteca registrada en el *Vaticano A* y comprobar que los hombres que recibieron en la tierra los pedernales y las herramientas del sacrificio no recibían necesariamente un castigo que implicara su exterminio, sino un don de carácter ambiguo. El pintor de la escena registrada en el folio 7r ofreció una versión condensada y metafórica de un episodio trascendental para el mundo precolombino, porque significaba la instauración de prácticas litúrgicas esenciales para dar mantenimiento al mundo y sostener la vida social y biológica. Así se entiende la conexión entre el relato de las eras y la historia de

⁴³ *Códice Vaticano A*, f. 7r. Traducción al español de Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*

⁴⁴ *Ibidem*, f. 14v. El énfasis en la introducción de la tecnología sacrificial por acción de Quetzalcóatl se revela claramente en este texto explicativo, el cual corresponde a la segunda treceña del *tonalpohualli*, en el que se vuelve a mencionar parte del relato cosmogónico escrito en el folio 7r. En el pasaje se hace una referencia a Cristo, quien reformó el mundo haciendo penitencia y muriendo sacrificado. Esta asociación permite identificar a Quetzalcóatl como un falso Cristo a partir de dos elementos: 1) su concepción milagrosa y 2) la búsqueda de la redención por medio de la penitencia. Véase también el texto del folio 15r.

Quetzalcóatl, pues éste desarrolló las técnicas que contribuyeron a la transformación del género humano y su continuidad sobre la tierra. Es el único personaje en el relato cosmogónico que obtuvo méritos concretos a través de la penitencia, alcanzando la trascendencia al convertirse en el astro vespertino y relatar su regreso al mundo (ya fuera concebido como un profeta o un falso mesías). Es un héroe civilizador responsable de instaurar prácticas sacrificiales y una sofisticada tecnología cultural. Aunque las glosas revelan que, para los escribanos del documento, el conocimiento adquirido por los naturales de la Nueva España fue producto del engaño, en el fondo subyace la intención de caracterizarlos como gente de alta cultura: los gentiles del Viejo Continente. La adquisición de la técnica sacrificial (y la penitencia) constituye un componente esencial para la articulación de este mensaje.

Conclusiones

Los *tlacuiloque* del *Códice Vaticano A*, responsables de confeccionar la historia de los soles cosmogónicos en esta fuente, decidieron ubicar la llegada de la tecnología sacrificial como el episodio central que definió la transición del cuarto sol a la quinta era, o la época tolteca —el referente antiguo más prestigioso de la historia de los habitantes del México central—. A diferencia de otros relatos cosmogónicos, los compositores del documento omitieron los nombres de los soles (4-Agua, 4-Viento, 4-Jaguar, 4-Lluvia, 4-Movimiento), los dioses encargados de la destrucción y la renovación del tiempo y el mundo. En su lugar articularon un nuevo discurso, una manera de contar la historia que tomaba como referencia parámetros y recursos discursivos y cronológicos establecidos por la literatura cristiana; así, ese relato integraba las historias locales dentro de un modelo universal que permitía conectar las eras cosmogónicas con la historia tolteca. Este proceso no debe verse como un acto de subordinación ante la imposición cristiana, sino como una respuesta que resulta consistente con el tipo de obra que se estaba elaborando: un libro de crónicas en formato de códice. Como sabemos por experiencia, la llegada de nuevas tecnologías requiere el aprendizaje de sus propios códigos para hacerlos operar. Esto es, entender otras lógicas de acción. Así, los *tlacuiloque* generaron una estrategia que les permitió condensar detalles de su historia de modo muy sofisticado, siguiendo formas,

arreglos y composiciones propios de la tradición literaria y el discurso teológico cristianos.

En el presente artículo he querido resaltar el uso especializado y creativo de diversas formas discursivas, que hacen referencia a maneras muy particulares de construir el conocimiento, la memoria, la creación y la transmisión de la historia. Una historia que integra diferentes tradiciones y repertorios, y genera juegos de traducciones transpictóricas (que alternaba elementos plásticos, códigos cromáticos, diseños, trazos y elementos iconográficos), translingüísticas y transemióticas (al hacer dialogar los discursos oral y pictórico con la escritura alfabética), y que sólo podía contarse con una nueva voz porque dependía del medio que le daba cuerpo: un libro de lujo, en gran formato, que sería enviado a Roma para dar a conocer la historia del Nuevo Mundo. Más que un acto sincrético de dos visiones puras (cristiana frente a indígena), lo que observamos es la integración de miradas múltiples que para mediados del siglo XVI configuraban un escenario cultural y social más complejo y congruente de lo que habíamos podido apreciar.

Agradecimientos

Agradezco a la Agencia Mexicana de Cooperación Internacional para el Desarrollo y al Dipartimento di Storia Culture Religioni della Sapienza Università di Roma, por haberme brindado el apoyo para realizar una estancia en la Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV). Gracias al director de la colección de manuscritos especiales de la BAV, el Dr. Paolo Vian, quien otorgó su consentimiento para realizar una inspección física del *Vaticano Latino 3738* en 2017-2018. Gracias a Sergio Botta por su cálida hospitalidad, y a Juan José Batalla por compartir su conocimiento conmigo como colega y maestro en el arte de la codicología.

Bibliografía

Alcántara, Berenice, "Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún", tesis doctoral, UNAM, México, 2008.

- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, y Luis Reyes García, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, México, FCE / Akademische Druck und Verlagsanstalt / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1996.
- Barjau, Luis, y Clementina Battcock, "Las crónicas novohispanas: un caleidoscopio", en Luis Barjau y Clementina Battcock (eds.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México, INAH, 2018, pp. 9-14.
- Barth, Frederik, "Other Knowledge and Other Ways of Knowing", *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, núm. 1, 1995, pp. 65-68.
- Batalla Rosado, Juan José, "El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el Grupo Maglabechiano", vol. 1, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999 (versión electrónica).
- , "Estudio codicológico de la sección del *xihpohualli* del Códice Telleriano-Remensis", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, núm. 2, 2006, pp. 69-87.
- Botta, Sergio, "Embodying Mesoamerican Cosmology in a Global History of Religion: Some Consideration on the Comparative Work of Lorenzo Pignoria", en Ana Díaz (ed.), *Reshaping the World: Debates on Mesoamerican Cosmologies*, Colorado, University Press of Colorado, en prensa.
- Brown, Betty Ann, "European Influences in Early Colonial Descriptions and Illustrations of the Mexican Monthly Calendar", tesis doctoral, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, 1977.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.
- Códice Vaticano A*, edición facsimilar con estudio introductorio, México, FCE / Adeva / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1996.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero / CEMCA / INAH / Plaza y Valdés, 2007.
- Díaz Álvarez, Ana G., "La primera lámina del Códice Vaticano A: ¿un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 31, núm. 95, 2009, pp. 5-44.
- , "Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México central", tesis doctoral, FFyL-UNAM, México, 2011.
- , *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*, México, IIE-UNAM / Bonilla Artigas, en prensa.
- Glass, John B., y Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, vols. 14 y 15, Robert Wauchope (ed.), Austin, University of Texas Press, 1975, pp. 81-252.

- Jakobson, Roman, "On Linguistics aspects of Translation", en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, pp. 232-239.
- Kubler, George, y Charles Gibson, "The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript. 1585", en *Memoires of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, XI, New Haven, Yale University Press, 1951.
- Magaloni, Diana, "Teotihuacan, el lenguaje del color", en Georges Roque (ed.), *El color en el arte mexicano*, México, IIE-UNAM, 2003, pp. 163-201.
- , "Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of México in Book XII of the Florentine Codex", tesis doctoral, Universidad de Yale, 2004.
- Mendiola, Alfonso, "La *amplificatio* en el género epidíctico del siglo XVI", *Historia y Grafía*, vol. 22, núm. 43, 2014, pp. 103-125.
- Mikulska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, IIA-UNAM / Universidad de Varsovia-Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 2008.
- Montoro, Glaucia, "Memórias fragmentadas: novos aportes à historia de confecção e formação do *Códice Telleriano Remensis*. Estudio codicológico", tesis doctoral, Universidad Estadual de Campinas, 2008.
- Mundy, Barbara E., *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1996.
- Navarrete, Federico, "The Path from Aztlan to Mexico. On Visual Narration on Mesoamerican Codices", *RES. Aesthetics and Anthropology*, 37, 2000, pp. 31-49.
- Nasón, Publio Ovidio, *Metamorfosi*, Turín, Einaudi (ET Classici), 2015.
- Pottier, Johan, "Introduction", en Johan Pottier, Alan Bicker y Paul Sillitoe (eds.), *Negotiating Local Knowledge: Power and Identity in Development*, Londres, Pluto Press, 2003, pp. 1-29.
- Quiñones Keber, Eloise, "The Codex Telleriano-Remensis and the Codex Vaticanus A: Thompson's Prototype Recosidered", *Mexicon*, vol. 9, núm. 1, 1987, pp. 207-225.
- , (ed.), *Codex Telleriano Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript* (ed. facsimilar), Austin, University of Texas Press, 1995.
- Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, Norman, University of Oklahoma Press, 1959.
- Russo, Alessandra, *El realismo circular: tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, México, IIE-UNAM, 2005.
- Sahagún, Bernardino de (fray), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), México, Conaculta, 1989.

- Schedel, Hartmann, *Liber Chronicarum*, Núremberg, 1493, f. 21v. Recuperado de: <<https://www.wdl.org/es/item/4108>>, consultada en diciembre de 2017.
- Tena, Rafael (trad. y est.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, Conaculta (Cien de México), 2011.
- Thompson, Eric, "The Prototype of the Mexican Codices *Telleriano Remensis* and *Vaticanus A*", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, vol. 1, núm. 6, 1941, pp. 24-26.

Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS*

La documentación, diversa y abundante, elaborada en lengua náhuatl escrita durante el periodo novohispano que ha llegado hasta nosotros constituye uno de los veneros más fecundos para los estudios históricos. Las transformaciones por las que atravesaron estas sociedades indígenas; las relaciones que establecieron pueblos, corporaciones e individuos hablantes de esta lengua con otros sectores y actores que formaron parte del entramado social de la Nueva España; las formas en que los nahuas se apropiaron de prácticas, ideas, tecnologías e instituciones que les fueron impuestas o inculcadas por los colonizadores; las estrategias que desarrollaron éstos, los religiosos en particular, al emplear la lengua como un arma de conversión, así como las vías que abrieron los propios nahuas para recuperar y dotar de nuevos significados a ciertas porciones del legado de sus antepasados, son algunos de los muchos aspectos que pueden explorarse a través de impresos y manuscritos que, resguardados en archivos, bibliotecas, museos, repositorios digitales, colecciones particulares y cajas de comunidad, siguen a la espera de traducciones que los traigan a la vida, y de

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

nuevos enfoques que permitan apreciar a sus autores y al mundo en el que éstos vivieron de una manera distinta.

Entre los documentos en lengua náhuatl que han sobrevivido a los estragos del tiempo se encuentran numerosos textos vinculados con el proceso de evangelización, con el mantenimiento del culto y las prácticas católicas entre los pueblos que hablaban esta lengua y con las devociones cristianas que desarrollaron esos grupos durante los tres siglos de dominación española.

Estos textos destacan por su abundancia, por la diversidad de géneros que se conservan (catecismos, sermones, confesionarios, traducciones de pasajes bíblicos, ejercicios espirituales, vidas de santos, cantos, colecciones de ejemplos, piezas teatrales y pláticas moralizantes), por los temas que en ellos se abordan, por los dispositivos discursivos y conceptuales que en ellos se emplean y por las colaboraciones autorales que esconden. Muchos fueron escritos por religiosos que se valieron de la ayuda de “informantes” y correctores indígenas para volverlos comprensibles y más atractivos; otros fueron diseñados y redactados, paso a paso, por eclesiásticos y letrados indígenas, y algunos más fueron compuestos, lejos de la vigilancia de los ministros de la Iglesia, por aquellos nahuas que se encargaban del mantenimiento de las devociones locales.

A pesar de la importancia que tienen estas fuentes para el estudio de diversos fenómenos y procesos históricos y, en particular, de aquellos que suelen explorarse bajo el rubro “estudios culturales” o “historia cultural”, el acercamiento historiográfico a estos materiales se ha dado de forma tardía, sobre todo en el contexto mexicano. En una primera época, aquella cuando los textos en lengua náhuatl del periodo novohispano fueron redescubiertos por intelectuales mexicanos del siglo XX, los trabajos se concentraron en la traducción y estudio de aquellos documentos que poseían información y elementos que parecían tener su origen en el pasado prehispánico, pues el interés principal de la mayoría de los estudiosos era reconstruir ese pasado y delimitar un corpus textual, fundacional, que pudiera mostrar la valía de aquellos pueblos y el merecido lugar que debían ocupar sus creaciones dentro de las grandes tradiciones históricas, literarias y artísticas del mundo. A la luz de esos testimonios sobre el pasado prehispánico, en los que intelectuales, políticos e instituciones educativas fincaron el origen identitario de los mexicanos, los textos de temáticas abiertamente cristianas fueron juzgados como fuentes de escaso interés, en los que sólo podía observarse el punto

de vista de los colonizadores y en los que poco o nada quedaba de las glorias de los nahuas de antaño.¹

No fue sino hasta el último tercio del siglo XX cuando el trabajo de traducción del náhuatl al inglés del *Códice florentino* y de la *Historia general* de Sahagún, emprendido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, atrajo el interés de varios estudiosos estadounidenses hacia los textos escritos en náhuatl y hacia la historia de esos pueblos posterior a la Conquista. La “Nueva filología norteamericana”, como se conoce hoy a esa corriente, encabezada por los trabajos de James Lockhart, centró su atención en la traducción y estudio de fuentes documentales elaboradas en lenguas indígenas durante el periodo novohispano, en náhuatl sobre todo, y resaltó que dicha producción textual constituía un amplio y valioso corpus que resguardaba información sobre una gama muy amplia de procesos históricos y en la que podía encontrarse, también y por encima de otros elementos, la visión de los propios indígenas sobre los procesos que vivieron durante ese periodo, y de los que no fueron sólo víctimas u objetos de colonización, sino también sujetos y creadores activos. Los estudios de Lockhart y de los investigadores que con él se formaron se dirigieron hacia géneros documentales que no habían sido tomados en cuenta (tales como documentos legales, administrativos y parroquiales) y se ocuparon de una serie de asuntos “mundanos” y “cotidianos” que permitieron elaborar reconstrucciones históricas de las que emergieron nuevas representaciones sobre los pueblos indígenas y sobre las relaciones que entablaron con los colonizadores.²

Los trabajos de Dibble y Anderson sobre la obra de Sahagún atrajeron también la atención de los estudiosos hacia los textos de temática cristiana. Dibble mismo propuso el término “nahuatlización del cristianismo” para nombrar el proceso de traducción del men-

¹ Un ejemplo de este tipo de enfoque es el que desarrolló Ángel M. Garibay K. en su *Historia de la literatura náhuatl* de 1954. Esta obra tuvo el enorme mérito de reunir y organizar, por vez primera, toda la información que se disponía en aquel momento sobre los textos escritos en lengua náhuatl del periodo novohispano, además de proponer análisis y clasificaciones sobre las formas nahuas de discurso y los distintos géneros literarios a los que podían corresponder. No obstante, la valoración que llevó a cabo Garibay sobre los textos cristianos, mismos que constituyen más de la mitad del corpus que analizó y comentó, no fue positiva. Véase Ángel M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2000.

² Mathew Restall, “Filología y etnohistoria. Una breve historia de la ‘nueva filología’ en Norteamérica”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2001, pp. 85-102, y Rodrigo Martínez Baracs, “El estudio de los indios de México durante el periodo colonial”, en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, 2017, pp. 19-48.

saje cristiano a la lengua náhuatl y para abordar los cambios que este procedimiento supuso.³ Mientras, Anderson señaló que, de forma paralela a su magna enciclopedia sobre el mundo náhuatl, Sahagún también había proyectado componer una “enciclopedia doctrinal” conformada por textos de diversos géneros que debían emplearse de manera directa en el adoctrinamiento de los nahuas. Además, para el traductor del *Códice florentino*, los quehaceres “etnográfico” y “doctrinal” emprendidos por Sahagún debían entenderse y estudiarse como dos entramados complementarios e igualmente importantes.⁴ Anderson comenzó, así, a publicar traducciones y estudios de textos de evangelización dentro del proyecto sahaduntino y atrajo la atención hacia una obra en particular: la *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, la única que Sahagún vería publicada y que salió de las prensas de Pedro de Ocharte en 1583.⁵

Las peculiaridades de la *Psalmodia christiana*, algunas de las cuales expondré más adelante, sirvieron de imán y atrajeron a varios especialistas, quienes comenzaron a acercarse a algunos de estos textos cristianos, particularmente aquéllos procedentes del siglo XVI. Investigaciones como las de Louise M. Burkhart, pionera en este campo de estudios, consiguieron mostrar que esos escritos, lejos de ser copias de géneros y temas venidos de Europa, eran fuentes complejas y valiosas que evidencian las adecuaciones que experimentaron tanto la prédica y la práctica de la nueva religión en su contacto con los nahuas, como las formas en que éstos reaccionaron y reinterpretaron los mensajes que les fueron transmitidos. Como ocurrió con los documentos, en su mayoría de carácter civil, que estaban siendo estudiados por Lockhart y sus discípulos, los textos en náhuatl de temática religiosa revelaron que la introducción del cristianismo entre las poblaciones nativas no fue un proceso único que corriera en una sola dirección, como lo habían supuesto los viejos

³ Charles E. Dibble, “The Nahuatlization of Christianity”, en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, 1974, pp. 225-233.

⁴ Arthur J. O. Anderson, “Sahagún’s Doctrinal Encyclopaedia”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 16, 1983, pp. 109-122.

⁵ Arthur J. O., Anderson, “The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s Psalmodia”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, núm. 9, 1984.

PSALMODIA
CHRISTIANA, Y SERMONA-
rio de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana:
cópuesta por el muy. R. Padre Fray Bernardino
de Sahagun, de la orden de sant Francisco.
Ordenada en cantares ò Pſalmos: paraque canten los
Indios en los areytos, que hazen en las Igleſias.



EN MEXICO.
Con licencia, en casa de Pedro Ocharte.
M. D. LXX XIII. Años.

Figura 1. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583 (portada). Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperado de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=7&view_single=1&zoom=800&state=>>.

postulados basados en la teoría de la aculturación, sino más bien de una suma de distintos proyectos de comunicación (o traducción), adecuados a contextos muy locales, de los que los nahuas también fueron participantes activos. Para Burkhart, estos textos son testimonios de un “diálogo creativo” en el que los nahuas siempre estuvieron presentes, ya fuera al intervenir de manera directa en su composición o al formar parte de la feligresía. Ellos fueron el interlocutor con el que se negociaron los nuevos significados y prácticas. Y como lo evidencian estos mismos textos, los nahuas respondieron de formas creativas y complejas ante dichos proyectos de conversión, pues reinterpretaron de distintas maneras diferentes porciones del catolicismo, adaptándolo a sus necesidades, intereses y expectativas.⁶

Al tratarse de obras que fueron elaboradas con la intención de implantar, difundir y sostener una práctica religiosa, anclada en formas de pensar y de interactuar con el entorno que, en principio, eran ajenas a las de los pueblos nahuas, estos textos son fuentes valiosas para el estudio de distintos fenómenos de interacción y cambio cultural. A partir de la década de 1960 ha entrado en auge una rama de los estudios históricos interesada en explorar los conjuntos de creencias, ideas o conceptos de individuos y grupos sociales, y la forma en que condicionan acciones y actitudes. Conocida como “historia cultural”, nacida del encuentro de la historia con la antropología, la lingüística, la sociología y los estudios sobre el discurso, esta rama ha recuperado para la historia el carácter testimonial

⁶ Véase el balance historiográfico que elabora Louise M. Burkhart sobre esta corriente de estudios en “Introduction”, en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, 2017, pp. 4-26. Por otro lado, entre los trabajos más representativos de esta corriente se encuentran los siguientes: Louise M. Burkhart: *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, 2000 y *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, 1996 y, su estudio pionero, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, 1989; de Barry D. Sell, Larissa Taylor, Asunción Lavrín y Alonso de Molina (eds.), *Nahua Confraternities in Early Colonial México: The 1552 Nahuatl Ordinances of Fray Alonso de Molina, OFM*, 2002; de Sell y Burkhart, los cuatro volúmenes de *Nahuatl Theater*, en cuya coordinación y elaboración colaboraron autores como Elizabeth R. Wright y Stafford Poole (véase la bibliografía); de Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, 2013, y *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, 2014; de David E. Tavárez, “Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, 2000, pp. 21-47 y “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico”, *The Americas*, vol. 70, núm. 2, 2013, pp. 203-235; así como obras recientes, entre ellas, David Tavárez (ed.), *op. cit.*, 2017. A este recuento deben sumarse los sobresalientes estudios de Danièle Dehouve desde el entorno francés, por ejemplo: *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, 2010.

de una enorme variedad de vestigios del quehacer humano, a la vez que ha dirigido su interés hacia asuntos que habían sido considerados secundarios o banales.

Ya sea que se hable de mentalidades, cosmovisiones, sistemas de pensamiento, imaginarios, ideas, conceptos, nociones, creencias o representaciones mentales, o que se explore el pensamiento formal producido por intelectuales profesionales o las creencias de los marginados, los estudios de historia cultural parten de la premisa de que cada "sociedad está conformada por distintos grupos que son capaces de crear y recrear sentidos propios a partir de una realidad determinada y de dotar de significados particulares a los objetos y a los discursos".⁷ Desde esta perspectiva, los textos cristianos en lengua náhuatl constituyen un nicho perfecto para llevar a cabo este tipo de estudios, ya que en ellos pueden explorarse las formas en que se negoció la producción de nuevos significados, en un entorno de contacto cultural tan problemático como lo fue la colonización de las sociedades indígenas de América.

I

When you have to deal with two or more cosmologies [...] you need a pluritopic hermeneutics. Why? Because you are dealing with a pluriverse of meaning and not only with a universe of meaning.

Walter Mignolo⁸

Como una manera más de evidenciar la importancia de estos textos y su riqueza para la historia cultural me detendré, a continuación, en una obra que es para mí muy preciada y que he tenido la oportunidad de estudiar durante varios años. Me refiero, de nuevo, a la *Psalmódia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana...* de fray Bernardino de Sahagún.

⁷ Martín F. Ríos Saloma, "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 37, enero-junio de 2009, p. 136. Véase también Peter Burke, *What is Cultural History?*, 2004 y Robert Darnton, "Historia intelectual y cultural", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural*, 2010, pp. 203-235.

⁸ Walter Mignolo, "On Pluriversality", recuperado de: <waltermignolo.com/on-pluriversality>, consultada el 7 de febrero de 2018.

Fue escrita por Sahagún y sus principales colaboradores nahuas (Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Pedro de San Buenaventura) a la par que otras obras, durante las estadías del fraile en Tepepulco, Tlatelolco y la Ciudad de México, entre 1558 y 1583. Se trata de un compendio de cantos dedicados a Cristo y a los santos elaborado para brindar a los nahuas un conjunto de textos de temática cristiana que pudieran acoplar y adaptar a las exigencias de ejecución de su antigua tradición de canto-baile ritual, de modo que fueran interpretados en las principales fiestas del año de acuerdo con el curso del calendario litúrgico católico. Se compuso a partir de fuentes textuales muy diversas (vidas de santos, cantos litúrgicos, pasajes de las Santas Escrituras, información compilada para la *Historia general...*, etcétera), para que la emplearan diferentes usuarios (doctrineros, predicadores, catequistas nativos, cantores de iglesia, nahuas devotos y practicantes de canto-baile) y para incidir en distintas esferas de comunicación y práctica social y ritual (la catequesis, la predicación, el canto-baile nativo, la lectura devota, entre otros).

En mi acercamiento a esta obra, a todas luces compleja, intenté desarrollar lo que Walter Mignolo y otros pensadores afines han dado en llamar “hermenéutica plutitópica”.⁹ En mi caso intenté analizar la *Psalmodia christiana* desde diferentes perspectivas temáticas y metodológicas con la intención de construir distintos modelos de interpretación que pudieran arrojar alguna luz sobre la forma como Sahagún y sus colaboradores nahuas decidieron conjuntar elementos de variados orígenes, entrecruzando a la vez sus distintos horizontes de valores y expectativas.

En primer término, elaboré una crítica historiográfica sobre las obras y enfoques que se han utilizado para estudiar el proyecto de evangelización emprendido en la Nueva España por la Orden Franciscana, en el que el náhuatl fungió como idioma de conversión, así como las respuestas que dieron las sociedades nahuas a este proyecto. En segundo lugar, llevé a cabo una reconstrucción histórica del contexto en el que fue compuesta la *Psalmodia christiana*, poniendo particular atención en las distintas esferas de praxis que influyeron en su creación (el canto-baile prehispánico y el canto litúrgico católico, en especial) y en el ambiente que se vivía en las fiestas re-

⁹ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, 1995.

ligiosas de los pueblos nahuas durante el siglo XVI, donde era común la interacción y combinación de prácticas discursivas y rituales de procedencia indígena y europea. En tercero, realicé un análisis formal y describí las características de la obra a nivel de su estructura, fuentes, géneros, recursos expresivos y demás elementos. En cuarto lugar, exploré los significados, nativos y occidentales, que fueron atraídos y entramados por Sahagún y sus colaboradores al desarrollar temas nodales (el cielo, la santidad, el combate entre la luz y la oscuridad). Y, por último, di los primeros pasos para efectuar un análisis del discurso, desde la propuesta planteada por Mijaíl Bajtín (uno de los autores en los que descansan gran parte de los “estudios culturales”), con la finalidad de mostrar cómo interactúan en esta obra distintas voces u horizontes autorales que, de alguna manera, corresponden a las dos tradiciones culturales inter-actuales.¹⁰

Los cantos de la *Psalmodia christiana* fueron caracterizados en alguna ocasión por Burkhart como “mezclas eclécticas”,¹¹ pues en ellos se hizo coincidir, como ya lo he mencionado, diversas fuentes textuales, estilos de discurso, modelos de género, temas y conceptos de origen mesoamericano y europeo; sin embargo, uno de los resultados a los que me permitió llegar el método de traducción y de análisis que puse en práctica fue la identificación de ciertas estabildades en los cantos, ya que pude observar que los autores de la *Psalmodia christiana* no optaron por mezclarlo ni hibridarlo todo, sino que diseñaron ciertos patrones arquitectónicos, si se les quiere ver así, que les permitieron controlar la interacción de diferentes componentes textuales, temáticos y formales.

Para ejemplificar cómo Sahagún y un grupo de intelectuales nahuas, educados por los propios franciscanos en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, hicieron coincidir diferentes elementos discursivos y conceptuales procedentes de dos tradiciones culturales, a la vez que enfrentaban sus propios horizontes de valores, creencias y expectativas, presentaré unos breves comentarios sobre el canto para

¹⁰ Véase Berenice Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, tesis, 2008.

¹¹ Louise M. Burkhart, “A Doctrine for Dancing: The Prologue to the *Psalmodia Christiana*”, *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 11, núm. 1, 1995, p. 21.

MAYO.

89.

In die sancti Bernar-
dini.



PRIMERO
Pfalmo.

M Ma-

Figura 2. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583, f. 89r. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperado de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=191&view_single=1&zoom=800&state=>>.

“El día de San Bernardino”, el primero que se tradujo de esta obra, gracias al interés pionero de Arthur J. O. Anderson en 1984.¹²

El canto para la fiesta de san Bernardino de Siena se compone de tres secciones, reconocibles por el tratamiento que se hace en ellas sobre distintos temas, la adopción de diferentes premisas estructurales (de carácter espacio-temporal) y la recuperación de estilos y recursos formales específicos. En la primera se desarrolló un estilo cargado de paralelismos y difrasismos similar al de las antiguas pláticas ceremoniales nahuas, a las que se conoce hoy como *huehuetlahuolli*, para recrear el ambiente cálido de un florido jardín, en el que situaron a san Bernardino y a san Francisco (su padre espiritual). En esta sección del canto, san Francisco se yergue como un árbol dual que cobija con su sombra a todos los nahuas cristianos y que tiene como una de sus inflorescencias al propio Bernardino:

Admiremos al ahuehuete de quetzal,
a la ceiba de tzitnitzcan, que hizo brotar Nuestro Señor
Dios:

él,
san Francisco.

Por todas partes del mundo da sombra su fronda,
su umbría, a todos los hijos de
la santa Iglesia.

Y nosotros,
los que somos habitantes de aquí, de la Nueva España,
bajo su sombra,
bajo su umbría, nos tendemos alegrándonos,
nos tendemos regocijándonos.

Todas las diversas flores del cielo en él se tienden manando.
Todas las diversas piedras preciosas del cielo se tienden siendo sus
frutos.

La *yolloxochitl*,
la *teoizquixochitl*,

¹² Arthur J. O. Anderson, “The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s Psalmody”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, núm. 9, 1984.

la *cacaoaxochitl*,
la *eloxochitl*,
la *tecomaxochitl*,
la colorada *omixochitl*, allá se tienden torciéndose,
se tienden emanando fragancias,
se extienden desparramándose,
se tienden brillando como rocío de oro.

La esmeralda,
el *chalchihuitl* de quetzal,
la colorada turquesa fina,
la perla,
la amatista,
y todas las diversas piedras preciadas allá están juntas,
están reunidas,
están resplandeciendo,
allá están dando calor.

Él,
el amado de Dios,
san Bernardino, en verdad es [una] flor del cielo,
[una] piedra preciosa espiritual,
[un] brote,
[una] inflorescencia de nuestro ahuehuete.

Este jardín florido se halla lleno de evocaciones a la Nueva Jerusalén del Apocalipsis de Juan, a la esposa del Cantar de los Cantares, al tópico mariano del *hortus conclusus*, al Árbol de Jesé y a las aves y las flores de la *legenda* franciscana. Todo dentro de una matriz en la que se privilegiaron elementos coincidentes, al parecer, con una conceptualización nativa de la parte alta de la realidad; ya que este árbol dual, ahuehuete y ceiba, que todo lo sostiene y que todo lo cobija, y del que nacen y se desprenden flores y gemas de distintas naturalezas y especies, parece concordar con añejas nociones nahuas sobre aquel ámbito celeste al que llegaba una fracción del ser de los guerreros que habían muerto en el ejercicio de su oficio, ya fuera en el campo de batalla o en la piedra sacrificial.¹³ Además, ese árbol-

¹³ Véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994 y Berenice Alcántara Rojas, "In Nepapan Xochitl. The Power of Flowers in the Works of Sahagún", en Joseph Connors y

santo es presentado como el axis en torno al cual giraba la praxis ritual de esta pieza de canto-baile, en la que se unían, a través de las voces, los movimientos y los atavíos de los practicantes, el tiempo pretérito de la leyenda hagiográfica con el presente de esos nahuas que cantaban y bailaban las glorias de este santo en alguna plaza o atrio novohispano.

¿Cuáles fueron los caminos por los que viajaron tantas representaciones (visuales y conceptuales) antes de llegar a ser conjuntadas, en una misma trama, por Sahagún y sus colaboradores nahuas?, ¿cómo fue que llegaron a formar parte de un mismo árbol las flores del *Tamoachan* de los nahuas y los santos del paraíso cristiano?, ¿de qué forma se negoció la validez de unos significados sobre otros, para lograr hacer de san Francisco un ahuehuete-ceiba, concepto y forma de nombrar que eran empleados por los nahuas para aludir a los gobernantes en cuanto árboles que sostenían y daban orden a la realidad entera, comenzando por la del *altépetl*?¹⁴ ¿qué cielo tenían en mente Sahagún y sus colaboradores nahuas a la hora de armar este canto? Por sí mismo, ese canto e, incluso, este fragmento, podría servir para todo tipo de estudios de historia de las “mentalidades” (los imaginarios o las cosmovisiones), del pensamiento religioso, de los conceptos teológicos y de las formas de religiosidad.

A esta sección del canto para la fiesta de san Bernardino de Siena sigue una en la que el texto sufre un cambio abrupto; se abandona el entorno del jardín, se reducen o eliminan los paralelismos y se presenta una enumeración de algunos de los pasajes más significativos de la vida de este prócer del franciscanismo, de acuerdo con fuentes hagiográficas.¹⁵

Más adelante, en una tercera sección, los autores vuelven a adoptar un estilo cargado de paralelismos y difrasismos, pero ahora para apuntar una aguda comparación entre las costumbres del santo y

Gerhard Wolf (eds.) y Louis A. Waldman (colaborador), *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, 2011, pp. 106-132.

¹⁴ Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003, pp. 143-160.

¹⁵ Véase la transcripción y traducción completa de este canto, que se presenta como anexo final del presente artículo. [N. del ed.: tal como puede observarse en la figura 3, la versión en náhuatl se imprimió en párrafos a renglón seguido; la distribución en estrofas de todas las traducciones y las transcripciones aquí presentadas es propuesta de la autora de este artículo.]

M A Y O.

Ic oquimopantlaxili in totecuio dios
tlamauicoltica ipan oaltemuc in Spiritu
sancto, in ic vei temachtiani omuchiuh.

Nouian oquiz in itenio , nouian oca-
oan , micquinti oquimotoquilitinenca,
in ic quicaquiznequia in itemachtiltzi, in
tlatolli.

Q V I N T O

Psalmo.

YN tlatoque, in motlacamati, quintla
tlatilia in impilhoa, in teucuitlatl, tla-
çotetl, in quetzalli, cacaoatl, tilmatl quĩ
cauilitiui in impilhoa.

Auh in itlaço in Dios in sant Bernardi-
no, micçtlamantli temachtiliztlatolli, in
velicococatzi, velitlatequipanolitzi quĩ
mocauililitia in impilhoa in sancta Iglesia.

In chicaoac, in tiacauli, in oquichtli
ic moteniotia, ic panuetzi in tlamahztli,
ic mitoa tequoa.

Micçtlamantli tlamauicollli, ic oqui-
moteniotili in Dios, in itlaço in sant Ber-
nardino: cequi in ocnemi, cequi iniquac
ie

Figura 3. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583, f. 91r. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperada de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=195&view_single=1&zoom=800&state=>>.

las de los varones nahuas, particularmente los de la nobleza, aficionados a los bienes materiales y a la fama otorgada por la guerra. Con la intención de ensalzar el modo de vivir de san Bernardino y de denostar el de los varones nahuas (los de antaño y los del siglo XVI), se retomó información que había sido reunida para la *Historia general...* y se emplearon algunos difrasismos muy apreciados por los nahuas, de modo que pudieran atraer las esferas de valores a ellos asociados, para poder trastocarlos y conseguir exaltar, por contraste, las virtudes que llevaron a Bernardino de Siena a los altares.

La honra,
la exaltación propia,
la fama,
la veneración propia, [es lo que] desea,
[es lo que] busca la gente de la tierra.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino, espiritualmente se armó,
se hizo pequeño,
se menospreció, aquí sobre la tierra.

Así lo exalto Nuestro Señor Dios:
prodigiosamente, sobre él, vino a descender el Espíritu Santo,
como consecuencia, se convirtió en un gran predicador.

Hacia todas partes salió su fama,
hacia todas partes se extendió su memoria,
muchos lo andaban siguiendo,
pues querían escuchar sus prédicas,
la palabra.

El fragmento arriba citado se estructuró y cobró sentido a partir de un difrasismo: *in mahuizyotl in tenyotl* (la honra-la fama), que era empleado por los nahuas para aludir a las personas que, por sus méritos, eran merecedoras de honores y de ser recordadas. Los difrasismos nahuas eran colocaciones, marcadores discursivos, recursos estilísticos y mecanismos metafóricos de conceptualización, en los que la unión de dos voces (nominales en muchos casos), afectadas por los mismos procesos flexivos, remitía a un tercer concepto que podía no estar presente en la carga semántica de ninguno de los

componentes del par.¹⁶ Esos recursos lingüísticos se hallaban asociados a los modos de hablar de los nobles y a varios géneros discursivos, en los que eran comunes las secuencias formuláicas, como los que se ha dado en llamar *huehuetlahtolli*. En este caso, los autores del canto procedieron de forma novedosa, ya que rompieron la secuencia canónica de este difrasismo y le intercalaron un paralelismo con el que consiguieron torcer su sentido. De este modo, al intercalar el paralelismo *in nepantlazalitzli / in nemauizolitzli* (la exaltación propia / la veneración propia) entre el difrasismo *in mahuizyotl-in tenyotl* (la honra-la fama), se consiguió asociar la “buena fama” de los nobles nahuas con la soberbia, progenitora de todos los pecados de acuerdo con el cristianismo, para poder armar, a partir de allí, una denotación de los lujos y los usos de los varones nahuas, que les permitiera exaltar por contraste los lujos “espirituales” de los que se rodeó y con los que fue favorecido san Bernardino.

Por medio de dicha estrategia, san Bernardino de Siena, patrono del nombre de Sahagún y celoso promotor de la devoción al Nombre de Cristo, fue puesto, por los compositores de este canto, a jugar un rol antagónico al de la mayoría de los hombres que ocupaban cargos de privilegio en las sociedades nahuas, antiguas y contemporáneas a Sahagún. Antagonismo que descansaba en la vigencia de las costumbres y valores indígenas que estaban siendo criticadas, pues si estos elementos no hubieran seguido siendo importantes para los nahuas que gozaban de privilegios durante el siglo XVI, no hubieran podido ser utilizados para la promoción, por contraste, de las virtudes exaltadas por el cristianismo. El complicado juego discursivo que hizo posible la construcción de este contraste o antítesis muestra un proceso de negociación de sentidos y de construcción de nuevos significados, en un entorno de colonización.

Ahora, veamos de nuevo algunos fragmentos del canto a san Bernardino de Siena, desde la perspectiva de la autoría colectiva y el dialogismo bajtintiano, ya que no es sólo la adopción de conceptos o estilos de discurso nativos lo que puede demostrar la participación activa como coautores de los colaboradores de Sahagún, sino el tejido de los cantos mismos; es decir, las maneras en que los autores

¹⁶ Sobre el difrasismo pueden verse los trabajos de Mercedes Montes de Oca Vega, entre ellos, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI y XVII*, 2013, y “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, 2004, pp. 225-251.

acomodaron, jerárquicamente, los distintos elementos que conjuntaron en cada canto, a partir de sus respectivos horizontes para mirar y pensar la realidad.

Desde esta óptica, puedo decir que en el canto para la fiesta de San Bernardino puede apreciarse la interacción de distintos horizontes de valores. En la primera sección del canto, los autores privilegiaron una concepción del cielo como un jardín florido nativo, celeste y solar, y por ello eligieron los vocablos que tenían mayor poder connotativo y el estilo de discurso que más se prestaba para la trasmisión de los valores asociados con ese ámbito. Además, en esta sección del canto, el jardín aparece como una realidad que se hace presente en el instante mismo en que el canto es actualizado, lo cual indica la fusión de los tiempos “divino” y “mundano” que se esperaba conseguir en la práctica ritual. Así, los autores del canto construyeron un texto en el que el tópico de jardín florido solar, como unidad temática compuesta por diversos elementos, es la noción central que da coherencia, a nivel temático y estructural, a toda esa sección y de alguna manera a todo el canto, ya que al final del mismo se recupera el tema inicial del jardín. Por ello, pienso que en la primera sección emerge un horizonte autoral que podría denominarse “nativizador”, pues integra y otorga sentido a los conceptos cristianos dentro de una unidad temática y un horizonte de valores nativo.

Por otra parte, en la tercera sección, aquélla en que se propone un contraste entre san Bernardino y los soberbios varones de la nobleza de las sociedades nahuas, a través de cadenas de paralelismos y difrasismos trastocados, aflora lo que podría ser otro horizonte autoral, pues en esta sección del canto, y por paradójico que pueda resultar, se recurre a un estilo de discurso nativo para denigrar a los varones nahuas. Por ello, propongo que en esta sección predomina un horizonte autoral “occidentalizador” o “catequizador”; es decir, un punto de vista desde el cual se incorporan elementos nativos, pero supeditados a los valores cristianos, pues se les emplea para refutar y subyugar ciertos valores indígenas.

La *Psalmodia christiana* es la única obra preparada por Sahagún y su círculo de la que no se conservan manuscritos previos ni datos externos que permitan imaginar, siquiera, cuál pudo haber sido su proceso de redacción. Nada sabemos entonces sobre la forma en que el franciscano y los letrados nahuas se repartieron el trabajo de composición; nada acerca de cómo se proponían las versiones, nada de cómo se eliminaban los pasajes erróneos o “impropios”. No obs-

tante, mi acercamiento ha intentado mostrar que Sahagún y sus colaboradores idearon patrones para poder entrelazar elementos de diferentes procedencias, además de privilegiar ciertos horizontes en detrimento de otros.

II

Esta breve y apresurada revisión de algunos fragmentos de un canto de la *Psalmodia christiana* ha querido evidenciar parte de la complejidad y la riqueza que encierran los textos cristianos en lengua náhuatl que se conservan, los cuales todavía no llaman suficientemente la atención de los investigadores profesionales ni de aquellos en formación, y en los que se halla un precioso material para estudiar la construcción de nuevos significados, la negociación intelectual, la polifonía y la hibridación, el enfrentamiento de diferentes visiones del mundo y la interacción entre distintos horizontes de valores y de expectativas, en medio de una situación brutal de colonización. Materias todas ellas de sumo interés para la historia cultural.

Anexo

Canto para el día de la fiesta de San Bernardino¹⁷
(texto en náhuatl)

[89r]

IN DIE SANCTI BERNARDINI

Primero Salmo

[89 v]

Ma ticmauiçoca in quetzalaueuetl,
in tzinizcanpuchotl, in quimoxoaltilia in al Dios,
in iehoatzi
in sant Francisco.

¹⁷ En Bernardino de Sahagún, *Psalmody christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, 1583, f. 89r-92r. Transcripción, segmentación del texto en líneas y traducción de Berenice Alcántara Rojas.

Nouian cemañoac motecealhuilia inmalacaio,
imecauhio in isquichti ipilhoa
sancta Iglesia.

Auh in tehoanti
in nican nueva España titlaca, iceoallotitla,
yiecauhiotitla ticpactoque,
tocuiltonoque.

In isquich in ilhuicac nepapa suchitl, itech molontoc
in isquich in ilhuicac nepapantlaçotetl isuchiquallo muchiuhoc.

In iollosuchitl,
in teuizquisuchitl,
in cacaoasuchitl,
in elosuchitl,
in tecomasuchitl,
in tlapalomisuchitl: vnca viuitoliuhoc,
auiahoc,
maxeliuhtimani,
teucuitlaauachpepeiuciotoc.

In quetzalitzli,
in quetzalchalchiuitl
in tlapalteuxiuitl,
in epiollotli,
in tlapalteuilotl,
in ie muchi nepapan tlaçotetl, vnca cemonoc,
cenquiztoc,
pepetlacatoc
vnca totonatoc.

[90 r]

Segvndo Psalmo

Yn iehoatzi

in itlaço in dios
in S. Bernardino, ca ilhuicac suchitl,
teuiutica tlaçotetl
itzmolinca,
icueponca in taueueuh.

Niman iuh pilpeuh in iecnemilice,
in teicnoittaliztli ipan omozcalti in oc piltzintli,
in tlamatzoaltzintli macoia in quiquaz,
ic quintlaoculiaia in motolinia.

Cenca yiollocopa in quicaquia in teutlatolli in oc tepito:
çatepa quincenlaliaia,
quinmactiaia in ipilpoa.

Inic mauiztililoni in sancto piltzintli,
cenca quimacacia in ipilpoa,
amo motlapaloaia in ispan mauiltizque:

auh intlaquenma icampa mauiltitinenca,
in iquac oalmouicaia in oc uel piltzintli, motlacaoaltiaia
quitoaia,
ma titocaoaca:
ie uitz in Bernardinotzi.

In oc telpuchtli, cenca quimotlaçotiliaia in inantzi Dios:
muchipa moçaoaia in ipan sabado, ipampatzinco in inantzi Dios.

In oc piltzintli, çan occali in ispantzinco motlanquaquetzaia in
ixiplatzi in [90 v] Sancta Maria:
yiollocopa quitoaia,
Aue maria, gratia plena.

Tercero Psalmo

Yn axca in nican tlalticpac, mopoanime:
in nechichiualtimatli ica in quappatlacio,
iuitemalacao,
tenchilnaoiao,
tentecomaio,
tlalpaltimatli, in isquich in tonaltimatli,
in mauicauhqui in intech quitlalia.

In itlaço in Dios
in sant Bernardino, in iquac ie telpuchtli, tlamatiliztica,
nepapan iecnemiliztica omocencauh.

Grammatica, yoan in isquich nepapan tlamatiliztli,
ic oquichichiuh,
ic oquijecquetz in ianima.

In quetzalli,
in cuzcatl,
in tlilsuchitl,
in mecasuchitl quitemua,
quitlaçotla in tlalticpac tetcuti,
in pipilti,
in mocenmati.

In icnotlakaiutl,
in tetlacamatiliztli,
in nepializtli,
in tlapacaihiouiliztli, yoan tetlaçotlaliztli oquimisnestili in teuiutica
tecpilli sant Bernardino.

[91 r]
In teucuitlatl,
in tlaçotetl,
in cacaoatl,
in milli,
in tlalli,
in cenca vei,
in cenca no qualli, in quitemoa
in ictli calli, innecuiltonol muchiuhtica,
in nican tlalticpac motlacamati,
in mocuiltonoa.

Qvarto Psalmo

Ynic oquimaxcati in ilhuicac necuiltonoliztli in sant Bernardino:
in tlalticpac inecuiltonol, muchi icnotlaca oquimacac,
çan niman amotle ipan oquittac.

In iehoatzi in teuiutica aueuetl
in sant Francisco, itlan moceoaluito,
quinemiliztocac in sant Bernardino,
teuiutica ipiltzi omuchiuh in totlaçotatzli sant Francisco.

In mauiziotl,
in nepantlaçaliztli,
in teniutl,
in nemauičoliztli queleuia,
quitemua in tlalticpac tlaca.

Auh in itlaço in Dios
in sant Bernardino teuiutica omotlauizti,
omotepitono,
omotelchiuh in nican tlalticpac.

[91 v]
Ic oquimopantlaxili in totecuiio dios
tlamauičoltica ipan oaltemuc in Spiritu sancto,
inic vei temachtiani omuchiuh.

Nouian oquiz in itenio,
nouian ocaoan,
miequinti oquimotoquilitinena,
inic quicaquiznequia in itemachtiltzi,
in tlatolli.

Qvinto Psalmo

Yn tlatoque,
in motlacamati, quintlatlatilia in impilhoa, in teucuitlatl,
tlaçotetl,
in quetzalli,
cacaoatl,
tilmatli quincauilitiui in inpilhoa.

Auh in itlaço in Dios
in sant Bernardino,
mieclamantli temachtiliztlatolli,
in vel icococatzi,
vel itlatequipanolitzi quinmocauililitia in ipilhoa in sancta
Iglesia.

In chicaoac,
in tiacauh,
in oquichtli ic moteniotia,
ic panuetzi in tlamaliztli,
ic mi toa tequioa.

Miectlamantli tlamauicoalli, ic oquimoteniotili in Dios, in itlaço
in sant
Bernardino:

cequi in ocnemi,
cequi in iquac [92 r] ie omomiquili, in oquimuchiuli.

Ilhuicacsuchitl,
tlaçoiollosuchitl,
mauiztlaçotetl,
tlaçoquetzalitztl in itech cuepuncoc,
in itech cuecuiocacoc in tolhuicaaueueuh,
ie muchiuhtica in itlaço in Dios
in sant Bernardino.

Ma vntlatlauhtilo,
ma vnmauiziotilo,
ma vnuecapanolo in itlaçomauiztocatzi in totecuiio Iesu Christo,
ca itlauiz muchiuhtica in itlaço Dios
in sant Bernardino:
in iehoatl itocatzi Iesus: ca imactzinco mani, ichimal,
itlauiz muchiuhtica.

Canto para el día de la fiesta de san Bernardino
(texto en español)

[89r]

EN EL DÍA DE SAN BERNARDINO

Primer Salmo

[89v]

Admiremos al ahuehuete de quetzal,
a la ceiba de tzitnitzcan, que hizo brotar Nuestro Señor
Dios:

él,
san Francisco.

Por todas partes del mundo da sombra su fronda,
su umbría, a todos los hijos
de la santa Iglesia.

Y nosotros,
los que somos habitantes de aquí, de la Nueva España,
bajo su sombra,
bajo su umbría, nos tendemos alegrándonos,
nos tendemos regocijándonos.

Todas las diversas flores del cielo en él se tienden manando.
Todas las diversas piedras preciosas del cielo se tienden siendo sus
frutos.

La *yolloxochitl*,
la *teoizquixochitl*,
la *cacaoaxochitl*,
la *eloxochitl*,
la *tecomaxochitl*,
la colorada *omixochitl*, allá se tienden torciéndose,
se tienden emanando fragancias,
se extienden desparramándose,
se tienden brillando como rocío de oro.

La esmeralda,
el *chalchihuitl* de quetzal,
la colorada turquesa fina,
la perla,
la amatista,
y todas las diversas piedras preciadas allá están juntas,
están reunidas,
están resplandeciendo,
allá están dando calor.

Segundo Salmo

Él,
el amado de Dios,
san Bernardino, en verdad es [una] flor del cielo,
[una] piedra preciosa espiritual,
[un] brote,
[una] inflorescencia de nuestro ahuehuete.

Desde que fue niño, fue de vida recta,
la piedad en él creció, mientras aún era un niño;
la tortilla doblada, que le era dada para comer,
con ella socorría a los pobres.

De todo corazón escuchaba la palabra divina, mientras era pequeño,
y después [de escucharla] los juntaba,
les enseñaba, a los que eran niños como él.

El santo niño era tan digno de ser honrado
que mucho lo respetaban los niños como él;
no se atrevían a jugar frente a él.

Y si alguna vez andaban jugando detrás de él,
cuando venía, el [que] aún era niño, se detenían,
decían:

“Detengámonos,
ya viene Bernardino.”

Mientras aún era joven mucho amaba a la madre de Dios,
siempre ayunaba en sábado por la madre de Dios.

Mientras aún era niño solo en su casa se arrodillaba delante del
ixiptla de santa María,
por su voluntad decía:
“Ave María, llena de gracia.”

Tercer Salmo

Hoy día, aquí sobre la tierra, [los] soberbios,
se ponen encima mantas adornadas con [diseños] de anchas cabezas,
de ruedas de
piedra
emplumadas,
con orillas de chiles,
con orillas de vasijas,
mantas coloradas, todas las mantas con rayos de sol,
las admirables, son las que en ellos se ponen.

El amado de Dios,
san Bernardino, ya de joven, con sabiduría,
con diversas formas de vida recta,
se atavió.

Con la Gramática y con todos los diversos saberes,
adornó,
engalanó, a su alma.

Las plumas de quetzal,
las joyas,
 la vainilla,
 el mecaxochitl, buscan,
 aman, los señores de la tierra,
 los nobles,
 los presuntuosos.

La pobreza,
la obediencia,
la castidad,
el padecer con alegría y el amor a la gente, [fue lo que] acaudaló el
 tecpilli espiritual, san Bernardino.

El oro,
las piedras preciadas,
el cacao,
 los sembradíos,
 las tierras,
 las que son muy grandes,
 las que son muy buenas, es lo que buscan,
 las casas bien hechas es lo que está haciéndose su caudal
 de los [que] son prósperos, aquí sobre la tierra,
 los acaudalados.

Cuarto Salmo

De esta forma se apropió de la riqueza del cielo san Bernardino,
 la riqueza de la tierra, toda la dio a los pobres,
 nada tuvo para él.

Debajo de él, del ahuehuate espiritual,
 de san Francisco, fue a darse sombra;
lo siguió en su forma de vida, san Bernardino,
 se hizo hijo espiritual de nuestro amado padre san Francisco.

La honra,
la exaltación propia,
 la fama,
 la veneración propia, [es lo que] desea,
 [es lo que] busca la gente de la tierra.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino, espiritualmente se armó,
se hizo pequeño,
se menospreció, aquí sobre la tierra.

Así lo exalto Nuestro Señor Dios:
prodigiosamente, sobre él, vino a descender el Espíritu Santo,
como consecuencia, se convirtió en un gran predicador.

Hacia todas partes salió su fama,
hacia todas partes se extendió su memoria,
muchos lo andaban siguiendo,
pues querían escuchar sus prédicas,
la palabra.

Quinto Salmo

Los *tlahtoque*,
los prósperos, les guardan a sus hijos el oro,
[las] piedras preciosas,
las plumas de quetzal,
[el] cacao,
[las] mantas, [es lo que] van a dejarles a sus hijos.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino,
muchas palabras de predicación,
que en verdad fueron su propiedad,
su trabajo, fue dejándoles a los
hijos de la santa Iglesia.

El fuerte,
el *tiacauh*,
el varón, con la captura de hombres adquiere fama,
con ello obtiene honores,
con ello se dice *tequihua*.

Con muchos milagros fue con lo que dio fama Dios a su amado,
a san Bernardino;
los hizo, algunos mientras vivió,
algunos cuando ya había muerto.

[Las] flores del cielo,
[la] preciada *yolloxochitl*,
[la] admirada piedra preciosa,
[la] preciada esmeralda, en él, están brotando,
en él, están relumbrando, [en] nuestro
ahuehuete del cielo,
ya está haciéndose el amado de Dios,
san Bernardino.

Que vaya a ser implorado,
que vaya a ser admirado,
que vaya a ser exaltado, el amado y admirable nombre de Nuestro
Señor Jesucristo.

En verdad en su insignia está convirtiéndose del amado de Dios,
de san Bernardino;
el que es el nombre de Jesús en su mano se extiende,
en su escudo,
en su insignia, está convirtiéndose.

Bibliografía

- Alcántara, Berenice, "Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódia christiana de fray Bernardino de Sahagún", tesis doctoral, UNAM, México, 2008.
- , "In Nepapan Xochitl. The Power of Flowers in the Works of Sahagún", en Joseph Connors y Gerhard Wolf (eds.) y Louis A. Waldman (colaborador), *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, Cambridge, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti), 2011 pp. 106-132.
- Anderson, Arthur J. O., "Sahagún's Doctrinal Encyclopaedia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 16, 1983, pp. 109-122.
- , "The 'San Bernardino of Sahagún's Psalmódia'", *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, núm. 9, 1984.
- Burke, Peter, *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity, 2004.
- Burkhart, Louise M., "A Doctrine for Dancing: the Prologue to the *Psalmódia Christiana*", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 11, núm. 1, 1995, pp. 21-34.

- _____, *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- _____, *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1996.
- _____, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- _____, "Introduction", en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017, pp. 4-26.
- Christensen, Mark Z., *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Standford, Stanford University Press, 2013.
- _____, *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 2014.
- Darnton, Robert, "Historia intelectual y cultural", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural*, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 203-235.
- Dehouve, Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México, CIESAS / CEMCA, 2010.
- Dibble, Charles E., "The Nahuatlization of Christianity", en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, pp. 225-233.
- Garibay K., Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000.
- López Austin, Alfredo, "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Martínez Baracs, Rodrigo, "El estudio de los indios de México durante el periodo colonial", en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, INAH, 2017, pp. 19-48.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- _____, "On Pluriversality", recuperado de: <waltermignolo.com/on-pluriversality>, consultada el 7 de febrero de 2018.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI y XVII*, México, IIF-UNAM, 2013.
- _____, "Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?", en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, IIF-UNAM, 2004, pp. 225-251.
- Restall, Mathew, "Filología y etnohistoria. Una breve historia de la 'nueva filología' en Norteamérica", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2001, pp. 85-102.

- Ríos Saloma, Martín F., "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 37, enero-junio de 2009, pp. 97-137.
- Sahagún, Bernardino de (fray), *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583.
- Sell, Barry, Larissa Taylor, Asunción Lavrín, y Alonso de Molina (eds.), *Nahua Confraternities in Early Colonial México: The 1552 Nahuatl Ordinances of Fray Alonso de Molina*, OFM, Indiana, University of Indiana Press, 2002.
- _____, y Louise M. Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater, 1: Death and Life in Colonial Nahua Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.
- _____, y Louise M. Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater, 4: Nahua Christianity in Performance*, Norman, University of Oklahoma Press, 2009.
- Sell, Barry, Louise M. Burkhart, y Stafford Poole (eds.), *Nahuatl Theater, 2: Our Lady of Guadalupe*, Norman, University of Oklahoma Press, 2006.
- Sell, Barry, Louise M. Burkhart, y Elizabeth R. Wright (eds.), *Nahuatl Theater, 3: Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation*, Norman, University of Oklahoma Press, 2008.
- Tavárez, David E., "Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771", *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, 2000, pp. 21-47.
- _____, "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico", *The Americas*, vol. 70, núm. 2, 2013, pp. 203-235.
- _____ (ed.), *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017.

Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos y la jurisdicción de Actopan, siglo XVIII¹

ANNIA GONZÁLEZ TORRES*

Los cabildos indios fueron espacios de poder aprovechados por las familias de caciques, cuya nobleza por linaje o adquirida les garantizaba la posibilidad de acceder a los puestos de república y beneficiarse del prestigio y las atribuciones que el cargo proporcionaba. A lo largo del periodo colonial fueron adquiriendo un matiz propio y cierta autonomía política, que se expresaba en la práctica cotidiana a pesar de que la reglamentación los supeditaba a las instancias gubernativas hispanas. Sin embargo, el funcionamiento de esta instancia de gobierno local y de los cargos que lo componían nos lleva a preguntarnos: ¿de qué forma se expre-

¹ El presente artículo se desprende de los proyectos “De pueblo de indios a ayuntamiento: cultura indígena y gobierno local en Ixmiquilpan, del siglo XVIII a la consolidación del Estado-nación” y “Entre tradición y modernidad: la religiosidad popular y las reformas borbónicas en el valle del Mezquital (1760-1810)”, que se desarrollan en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEH-INAH). El análisis de la dinámica de los cabildos indios de la vecina jurisdicción de Ixmiquilpan se aborda en Annia González Torres, “Las elecciones en las repúblicas indígenas de la jurisdicción de Ixmiquilpan, siglo XVIII. El poder político entre la norma y la práctica”, en Leticia Reina (coord.) *Conflictos electorales en México. Movilizaciones sociales en torno a las elecciones municipales. Siglos XVIII-XXI*, en prensa. El concepto eje de este trabajo es el de cultura política; al respecto véase Leticia Reina, *Cultura política y formas de representación indígena, siglo XIX*, 2015, y Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política (1770-1835)*, 2003.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

saba la dinámica política entre los individuos, las familias, las autoridades y los indios del común?, ¿qué parámetros culturalmente compartidos condicionaron la cultura política en torno al ejercicio del poder, el gobierno y la elección en la jurisdicción de Actopan durante el siglo XVIII?

Esas cuestiones son el hilo conductor del presente artículo, en el que abordaré el gobierno y el ejercicio del poder político en las repúblicas indias de Actopan, cabecera administrativa y de doctrina, que contaba con población indígena mayoritariamente otomí, una de las cinco alcaldías mayores que integraron la región conocida como valle del Mezquital, en el sector oeste del actual estado de Hidalgo. De esta forma, planteo visualizar la reconstrucción de los rasgos sobresalientes del ámbito social y político novohispano en Actopan en dos niveles: las elecciones y las transgresiones y abusos de poder en la vida cotidiana. Para ello me basaré en la documentación resguardada en el Archivo General de la Nación (AGN), principalmente en el ramo Indios, donde se hayan contenidas tanto las actas de elecciones de los cargos de gobierno en los pueblos de indios como las demandas de abusos cometidos contra los naturales por los caciques y principales de la zona. A través de estas fuentes podemos tener acceso al momento coyuntural que representó la elección de los miembros del cabildo, así como a la vida cotidiana de Actopan en lo referente a las relaciones de poder, las formas de organización política y administrativa, como parte de la cultura política local durante el siglo XVIII.

El actual territorio de Actopan se localiza en el sector centro-sur del estado, colinda al norte con los municipios de Santiago de Anaya y Metztlán; al oriente con Atotonilco el Grande; al sur con Mineral del Chico, el Arenal y San Agustín Tlaxiaca, y al poniente con San Salvador.

Tras la Conquista se fundó un corregimiento en Izcuintlapilco en 1531 y a partir de 1568 se erigió a Actopan como cabecera administrativa y de doctrina.² A mediados del siglo XVIII, Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez asentó en su *Theatro Americano* que la alcaldía tenía una población considerable, pues se componía de “cincuen-

² Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519- 1821*, 1986, pp. 44-45; Arturo Vergara, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el estado de Hidalgo*, 2008, p. 54. En cuanto al periodo temprano de estas fundaciones, véase también Luis MacGregor, *Actopan*, 1982, y Justino Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, v. 1, 1940, p. 23.

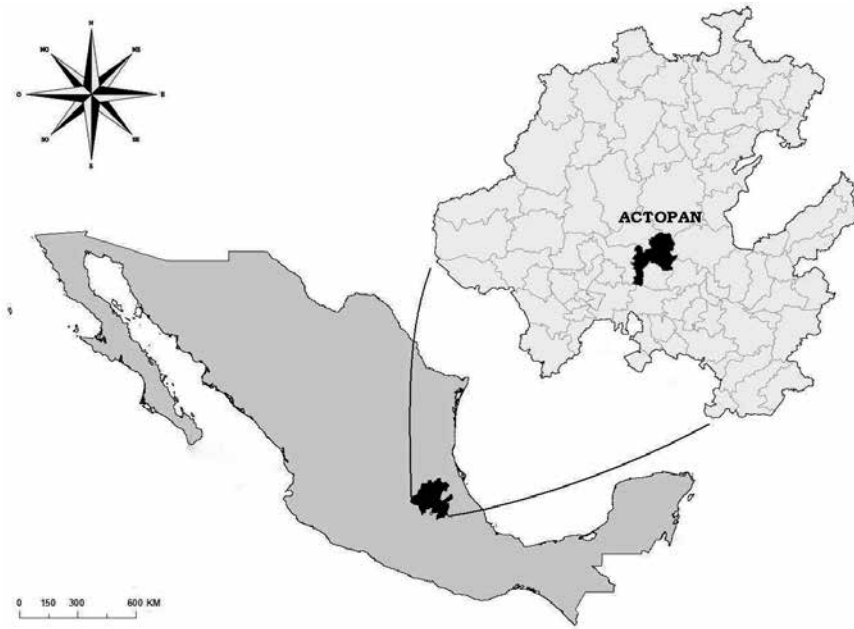


Figura 1. Actopan en el actual estado de Hidalgo. Fuente: Elaborado a partir de las siluetas recuperadas de: <<http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/nacional.aspx?tema=M>>, consultada el 20 de febrero de 2017.

ta familias de españoles y veinte de mestizos y mulatos y otras gentes y de dos mil setecientas y cincuenta familias de indios, todos del idioma otomí, repartidas en todos sus pueblos sujetos".³ De acuerdo con Villaseñor, contaba con un total de 13 pueblos sujetos,⁴ mientras que para finales del siglo XVIII la cifra aumentó a 17 pueblos adscritos a tal jurisdicción.⁵

La actividad administrativa de los territorios de Nueva España estuvo condicionada por la división entre la república de indios y la república de españoles, con el propósito de mantener a la población indígena en un solo lugar con cierta autonomía política, pero en todo momento dependiente de las leyes del Virreinato.⁶ La concentración

³ D. Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 1748, p. 142.

⁴ *Idem.*

⁵ Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, 2005, p. 106.

⁶ En este sentido, Margarita Menegus ("El gobierno de los indios de la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo", *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, pp. 604-605) afirma que

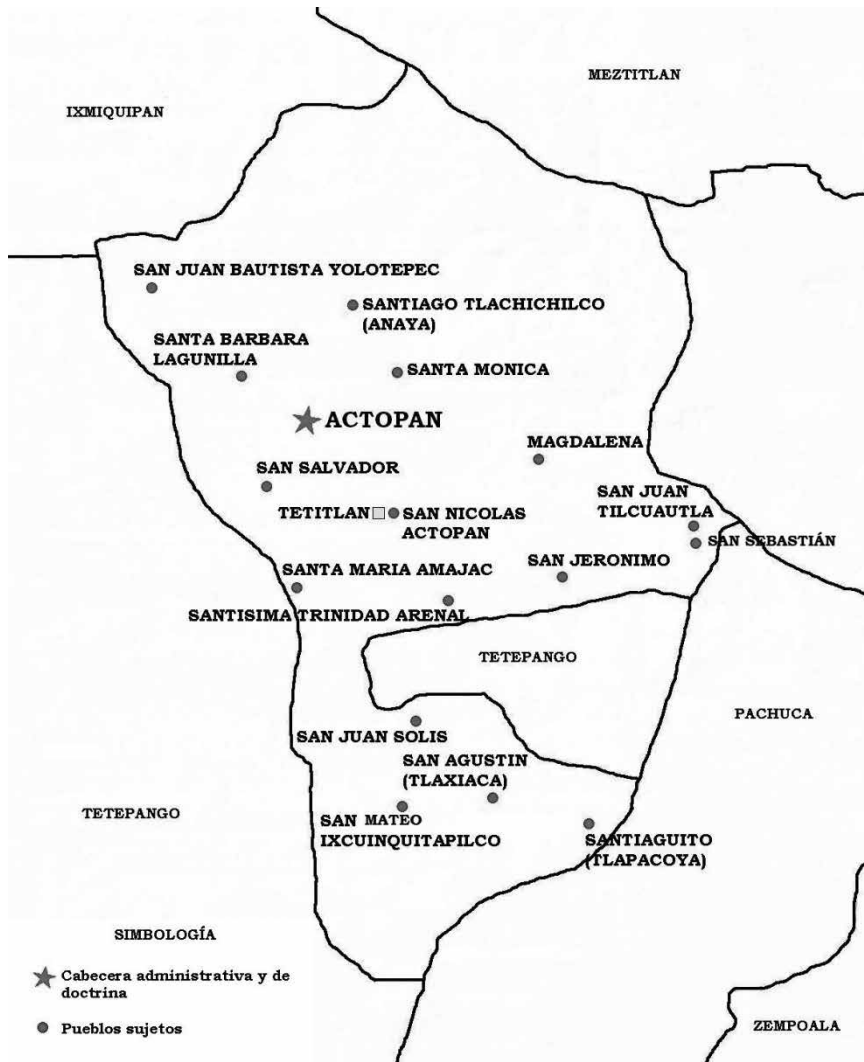


Figura 2. La jurisdicción de Actopan hacia 1800. Fuente: Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España 1800*, 2005, p. 106.

“la conservación de la figura de los señores naturales tenía propósitos claramente pragmáticos, pues eran el puente natural entre una república y otra. Sin embargo, desde un principio también se advertían los inconvenientes de conservar dicha figura y particularmente el uso del vocablo ‘señor’. Así, en 1538 la Corona prohibió llamarles a los gobernantes indígenas ‘señores naturales’ e impuso el vocablo de ‘cacique’. A partir de este momento se conservará la estructura de gobierno indígena pero se irán limitando las funciones y privilegios inherentes

de la población nativa en los pueblos de indios dio origen a la república de indios, cuya organización estuvo supeditada a las leyes hispánicas. A este respecto, Margarita Menegus señala: “En dicha política estaba implícito el problema de la libertad de los indios, el dominio que tenían los naturales sobre las tierras y la conveniencia de separar las dos repúblicas”.⁷ En la *Recopilación de las Leyes de Indias* se expresó la importancia de la congregación para que los naturales vivieran en civilidad, con policía y cristiandad bajo la tutela de las autoridades hispanas.⁸ Ese espíritu proteccionista justificó la dominación política y económica, a partir de la cual se constituyó el derecho hispano sobre los territorios recién conquistados, bajo el postulado de enseñar a los indios el “buen vivir”. Así se fundaron los pueblos de indios, siendo una de sus principales características la de poseer un órgano de gobierno local integrado por naturales: el cabildo.

Dentro de las repúblicas indígenas, los naturales caciques y principales tuvieron la posibilidad de acceder a los cargos de gobierno de la organización novohispana local. Según Jonathan I. Israel, esta medida respondió a la necesidad de los conquistadores de recurrir al prestigio de los nobles nativos para lograr el funcionamiento de las instituciones implantadas.⁹ Por esa razón el señorío indígena fue de vital importancia en el momento inicial de la organización política, pero la política de la Corona dio paso a la formación de las repúblicas de indios y el término de los antiguos señoríos.¹⁰ De acuerdo con Claudia Guarisco, “la república de indios era una asociación étnico-territorial. Las leyes preservaron su carácter excluyente al

al cargo. El primer esfuerzo realizado en este sentido fue quitarles a los caciques el derecho de administrar la justicia, en virtud de que la tarea fundamental del rey era administrar la justicia a favor del bien común [...] La introducción de los oficiales de república y el establecimiento del cabildo restringía el derecho de los señores a gobernar y a administrar la justicia. La elección anual de los oficiales de república rompía con la tradición indígena, en donde el cargo de señor era hereditario”.

⁷ Margarita Menegus (*Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca [1500- 1600]*, 1998, p. 163) escribe sobre el proceso de consolidación de la república de indios y el impacto que tuvo sobre las antiguas formas de organización. Véase también Margarita Menegus, “La destrucción del señorío indígena y la formación de la República de Indios en la Nueva España”, en Heraclio Bonilla (coord.), *El sistema colonial en la América española*, 1991, pp. 17-49.

⁸ *Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo II, libro VI, título I, ley XIX, 1841, p. 220.

⁹ Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610- 1670)*, 1999, pp. 35-67.

¹⁰ Margarita Menegus, *op. cit.*, 1991, pp. 17-51.

prohibir que cualquier español, mestizo o mulato participara en ella".¹¹

Al frente del cabildo indígena se encontraba el gobernador, que era considerado como un *oficial de república*.¹² El gobernador tenía autoridad en hacienda, policía y justicia, vigilaba el gobierno de la cabecera y de los barrios que la componían, se encargaba de la recaudación de los tributos, vigilaba y organizaba el trabajo colectivo en las tierras de comunidad y administraba los "bienes de comunidad". A pesar de que las Leyes de Indias no son específicas respecto a la dinámica de la elección, los diversos documentos generados en torno a las elecciones en los pueblos de la jurisdicción permiten delinear sus principales características. Las elecciones se efectuaban anualmente a finales de diciembre o principios de enero en las *Casas de Comunidad*, sólo con la participación de los caciques y principales del pueblo y en presencia del cura, quien participaba como observador.¹³ Una vez concluido el proceso, los resultados debían ser remitidos a la alcaldía mayor, que a su vez los enviaba a la Real Audiencia de México para su legitimación.¹⁴ Como puede verse no participaba el pueblo en su conjunto y no se ha encontrado en esta

¹¹ Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 58.

¹² "Durante mucho tiempo los comunes tuvieron fuerzas armadas para defender su integridad y fueros: milicias que estaban al mando de oficiales designados *oficiales de república*, quizá para distinguirlos de los *oficiales reales*, dependientes del soberano. Por extensión, todos los funcionarios de los *comunes* o ayuntamientos fueron designados de *República*" (Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica*, t. IV, *Formas de gobierno indígena*, 1991, p. 32).

¹³ Durante el tiempo de su administración: "Los gobernadores y concejales indígenas eran responsables de la gestión interna de la 'república india', y en teoría representaban los intereses de la comunidad indígena en su conjunto. En la práctica, cumplían estas principales funciones: el mantenimiento del orden, la vigilancia de las tierras comunales, la existencia de alimentos, la disponibilidad de agua y del mercado local, la organización del repartimiento y la recaudación de tributos en nombre del corregidor, y de hacer que los miembros de la comunidad asistieran a la iglesia" (*ibidem*, p. 52).

¹⁴ De acuerdo con Claudia Guarisco (*op. cit.*, 90): "En algunos pueblos la participación electoral era más amplia que en otros, pues además de los principales votaban los indios del común. Cuando así acontecía, se decía que las elecciones se habían realizado en 'cabildo abierto'. Sin embargo, para las repúblicas indígenas que nos ocupan, no se ha encontrado evidencia de este tipo de mecanismo de elección; al contrario, en 1765 se recordó que en las elecciones no deberían estar más que los vocales, "[...] ordenando al mismo tiempo que sólo asistieran a la elección los que son legítimamente vocales, por cuanto a la confusión de muchos que sin serlo asisten a ellas es en la causa de no celebrarse como se debe" (Archivo General de la Nación [AGN], ramo Indios, vol. 61, exp. 51, f. 39v. El virrey declara por nula y de ningún valor y efecto, la elección de gobernador del pueblo de Actopan hecha para este corriente año en Marcelino Hernández. Actopan. 1765)

jurisdicción evidencia de elecciones abiertas; es decir, con la participación de los indios del común.

Para que las elecciones fueran válidas era necesario que se llevaran a cabo en completa calma y conformidad por parte de los electores (indios nobles y principales); en caso contrario, las votaciones no podían ser confirmadas por la Real Audiencia.¹⁵ Aunque es importante considerar que, en ocasiones, las tensiones presentes en las elecciones eran calladas por las autoridades locales, en tanto, que en otros casos, dicho proceso se realizaba nuevamente.¹⁶ Las recomendaciones a los oficiales electos eran vigilar “que los demás sean bien tratados y asistan a la doctrina y divinos oficios que no les echen derramas ni los carguen por tamemes, evitando las embriagueces y demás pecados públicos como su Majestad manda”.¹⁷ De este discurso cabe resaltar que se ponen de manifiesto los principales ejes de la política y el derecho hispánico, puesto que se señala el deber de cuidar la moral de los indios y vigilar que participen de forma activa en las actividades que marcaba la Iglesia. Además observamos el énfasis en la condición de *miserable* del indio, es decir, alguien que requiere la continua tutela del rey.¹⁸

¹⁵ “[En la elección] no se observa ninguna de las solemnidades y requisitos necesarios y prevenidos por derecho y conforme a los despachos y provisiones despachados por la Real Audiencia que mi parte ha recibido e intimado para su observación [...] parece de conformidad a justicia el que las elecciones se hagan con la formalidad y circunstancias necesarias y prevenidas por derecho” (AGN, Indios, vol. 43, exp. 317, ff. 425v-426. Para que el alcalde mayor de Octupa observe las disposiciones sobre las elecciones de indios y notifique a los naturales de Tetitlán, procedan a celebrar la del año que viene); “Por el presente mando a la justicia de dicho pueblo de Actopan haga se proceda a nueva elección juntándose para ello todos los vocales, quienes la ejecuten con toda libertad y quietud y para que ésta se consiga, rogará y encargará a dicha justicia al padre cura ministro asista a ella” (AGN, Indios, vol. 52, exp. 41, ff. 43. Para que la justicia de Octupa haga se proceda a la elección de oficiales de república por los vocales de aquel pueblo. 1729).

Margarita Menegus (*op. cit.*, 1998, p. 76), indica que el cabildo desestructuró la antigua organización y despojó de poder a la nobleza indígena: “Al introducirse el cargo de gobernador por elección, el cabildo indígena limita el señorío y la jurisdicción que ejercían los antiguos gobernantes indígenas”. Sin duda estamos ante un proceso en el que el cacique se separa del gobierno, al insertar el sistema de elecciones anuales que los hacían rotarse en el poder.

¹⁶ “Por el presente mando a la justicia de dicho pueblo de Actopan haga se proceda a nueva elección juntándose para ello todos los vocales quienes la ejecuten con toda libertad y quietud y para que esta se consiga, rogará y encargará a dicha justicia al padre cura ministro asista a ella” (AGN, Indios, vol. 52, exp. 41, f. 43. Para que la justicia de Octupa haga se proceda a la elección de oficiales de república por los vocales de aquel pueblo. 1729).

¹⁷ AGN, Indios, vol. 52, exp. 53, f. 52. El virrey aprueba y confirma la elección de oficiales de república para este presente año de 1729. Actopan 1729.

¹⁸ “La miserabilidad fue una categoría jurídico-social nacida en el derecho romano del Bajo Imperio, y recibida en el derecho hispano medieval, con la finalidad de ofrecer cierta

El número de oficiales de república variaba debido a que dependía de la cantidad de habitantes en cada pueblo. Así se asienta en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, que “en cada pueblo con al menos ochenta casas tenga un alcalde, con más de ochenta dos alcaldes y dos regidores, llegando hasta dos alcaldes y cuatro regidores, todos los cuales debían ser indios puros”.¹⁹ Es notorio las continuas prohibiciones para que individuos de otras calidades estuvieran en los cargos del cabildo, lo que me lleva a pensar a que era una práctica recurrente que en determinados momentos era anulada por la Audiencia, que ordenaba que la elección se celebrara nuevamente.²⁰

En los cuadros dirigentes de los pueblos de indios encontramos a los caciques, nobles indígenas, que además poseían tierras y recibían tributos de los indios del común.²¹ Además de los caciques,

tutela o protección jurídica a determinadas categorías sociales consideradas débiles e incapaces de defenderse por sí mismas frente a los abusos de los grupos sociales más poderosos, fue empleada por los teólogos y juristas formados en el seno del *ius commune* a fin de proporcionar un marco jurídico para los indios americanos, sometidos a indefectibles abusos por parte de los conquistadores europeos” (Francisco Javier Andrés Santos, “Especialidades testamentarias de los indios”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 21, 1999, p. 105). Al respecto, véase también Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Intercambio*, año 8, núm. 9, 2001, pp. 229- 248.

¹⁹ *Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo II, libro VII, título III, ley XV, 1841, p. 230.

²⁰ Sin duda queda pendiente un rastreo de los momentos en los que las elecciones fueron anuladas para observar si se trató de una política generalizada de la Audiencia para con todas las repúblicas de indios o si respondió a una coyuntura de corte local. Por ejemplo, uno de los momentos más tempranos fue en 1643: “Por el presente prohíbo se haga elección de gobernador, oficiales de república, así españoles, mestizos, mulatos, ni otros que no fueren meramente indios de padre y madre y mando a los alcaldes mayores, corregidores, justicias mayores que cuando pusieren en las elecciones el auto de remisión al gobierno, certifiquen en él ser elecciones de indios” (AGN, Indios, vol. 25, exp. 499, f. 347. Se manda a la justicia del partido de Octupa, guarde, cumpla y ejecute la Real Ordenanza que prohíbe la intromisión en las elecciones de oficiales de república, a las justicias y ministros de doctrina, asimismo que los electos no sean de raza mezclada. Actopan). Para la segunda mitad del siglo XVIII seguimos encontrando referencias continuas a que deben ser indios de sangre pura: “El virrey manda a que con arreglo a la costumbre que inviolablemente se ha observado en el día ocho del próximo diciembre se junten los vocales del pueblo y parcialidad de Tetitlán de la cabecera de Actopan en las casas reales a hacer su elección de gobernador y demás oficiales de república con asistencia de su párroco conforme a la ley previéndoles que de ninguna manera propongan para oficios públicos ni elijan en ellos a los que no fueren legítimos indios de padre y madre y que no tengan mezcla alguna de otra sangre” (AGN, Indios, vol. 61, exp. 73, f. 55. El virrey manda que con arreglo a la costumbre que inviolablemente se ha observado en el día ocho del próximo diciembre se junten los vocales del pueblo y parcialidad de Tetitlán en las casas reales a hacer su elección de gobernador y demás oficiales de república. 1765).

²¹ Aunque la figura del cacique y del cacicazgo se transformó a lo largo del periodo novohispano, puesto que durante el siglo XVI “los derechos de los señores provenían de dos fuentes: el ejercicio de gobierno y su patrimonio personal”, sin embargo, su estatus siempre

existió otro sector ligado a los oficios de república, nombrados principales. Accedían a los puestos del cabildo gracias a favores temporales de caciques y alcaldes mayores, que estaban exentos del pago de los Reales Tributos durante el tiempo que duraban en el cargo.²² Mientras que los caciques gozaban de la exención permanente en el pago de las cargas fiscales, así como de algunos de privilegios tales como montar a caballo, usar daga, utilizar vestimenta española, poseer escudo de armas.²³ De igual forma, fue prerrogativa exclusiva de los caciques y principales el de participar en las elecciones.

Además del gobernador encontramos otro tipo de cargos, como los alcaldes que, de acuerdo con la *Recopilación de las Leyes de Indias*, tenían competencia para arrestar delincuentes y llevarlos a la cárcel del pueblo, castigar con azotes a los indios que no asistieran a la misa o se emborracharan; sin embargo, se aclara que sus funciones no

estuvo presente. Véase Margarita Menegus, "Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial", en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, 2007, p. 130.

²² Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 35. Desde las *Leyes de Indias* se establecieron las categorías de tributarios y medios tributarios, eran indígenas varones de entre 18 y 50 años, los tributarios eran casados y los medios tributarios, solteros. Se hizo de este modo debido a que los indígenas jóvenes permanecían sin casarse, en algunos casos hasta la edad de 30 años, para evitar el pago del tributo (*Recopilación de las Leyes de Indias*, libro VI, título V, ley VII, p. 240). "En 1812, y tras la abolición de los reales tributos, los gobernantes dieron un gran paso hacia la igualdad legal esencial para la emergencia de la república representativa, al establecer un impuesto que homogeneizaba fiscalmente a los indios con españoles, castizos, mestizos y pardos. Desde entonces, aquéllos debieron satisfacer la Alcabala del Viento. La medida fue posible gracias a la activa participación que habían demostrado tener en el comercio" (Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 111).

²³ Al respecto, véase Margarita Menegus, "La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes", en Pilar Gonzalbo y Pablo Escalante (coords.), *Historia de la vida cotidiana en México, I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 2004. Así, en 1724, don Nicolás, don Pablo y don Mateo de la Cruz solicitaron el permiso de portar armas como prerrogativa inherente a su condición de caciques, argumentando que, al ser gobernador, alcalde y fiscal de Actopan, requieren protección para desempeñar su labor de recaudación tributaria, "agregándose el principalísimo fundamento de permitirse por las leyes del reino el que los caciques carguen armas" (AGN, Indios, vol. 49, exp. 26, f. 27v. Para que la justicia de Actopan proceda a recibir información a fin de averiguar si Nicolás de la Cruz y sus hermanos son caciques y principales del partido. Actopan). Bajo el mismo argumento de proteger los reales tributos, don Andrés López, cacique de Actopan, solicitó se reconozca su derecho a portar armas (AGN, Indios, vol. 53, exp. 86, f. 116v-117. El virrey concede licencia a Juan Andrés López, cacique de la parcialidad de Actopan para traer una de las armas permitidas. 1732).

podían invadir las prerrogativas que tenían los caciques para organizar el trabajo de sus tributarios.²⁴

Una de las responsabilidades de los gobernadores era la recaudación de los reales tributos, teniéndose como costumbre elegir para el cargo a aquellos que tuvieran recursos para pagar las cuentas, en caso de no recaudarse la cantidad fijada. Tal fue el caso de Juan Daniel de Medina, gobernador de Actopan en 1753, que adeudaba 555 pesos que no había logrado recaudar de los tributarios “por hallarse unos ausentes y otros pobres”, por lo cual solicitó un plazo de seis meses para lograr completar la suma sin comprometer sus bienes.²⁵ Sin embargo, en determinados periodos destaca la autonomía con la que se manejaba la rendición de cuentas, como en caso de Diego de la Cruz, gobernador durante cuatro años del pueblo de Tetitlán, de 1723 a 1727, que durante su gobierno se mantuvo “sin dar cuenta ni saber lo que había ejecutado de los bienes de comunidad”.²⁶ Las competencias del manejo de los bienes de comunidad recaían, en la práctica, en el cabildo. Esta situación favoreció la relación simbiótica con las cofradías de la región, que comúnmente se nutrían de los bienes de comunidad para pagar sus celebraciones.²⁷

A pesar de las contravenencias del cargo, fungir como oficial de república otorgaba prestigio. El elemento inherente a la dignidad del cargo fue el uso de la vara de mando, con la cual se distinguían los gobernadores y demás oficiales frente al común de naturales, y cuyo uso estuvo reglamentado por las Leyes de Indias, en las que se establecía que era la insignia por la cual debían ser reconocidos.²⁸

²⁴ *Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo II, libro VI, título III, ley XVI, que los alcaldes de las reducciones tengan la jurisdicción que se declara, p. 230.

²⁵ AGN, Indios, vol. 57, exp. 136, f. 143v. El virrey manda que siendo cierto lo referido por Juan Daniel de Medina, cacique y principal del pueblo de Tetitlán, sobre una moratoria le espere quedando a su satisfacción asegurado el crédito correspondiente. 1754.

²⁶ AGN, Indios, vol. 51, exp. 124, f. 131v. Para que no estando hecha la elección de oficiales de república de la cabecera de Octupa se celebre y remita en la forma acostumbrada, a lo cual proceda el alcalde mayor, Octupa, Tetitlán. 1727.

²⁷ Esta situación no fue privativa de Actopan, sino un fenómeno en cierta medida generalizado en las repúblicas de indios novohispanas. Cfr. Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, 1999, y “Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial”, ponencia presentada en el III Congreso Virtual de Arqueología y Antropología, 2002; así como Clara García Ayuardo, “Re-formar la iglesia novohispana”, en Clara García (coord.) *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, 2010, pp. 225-286.

²⁸ *Recopilación de las Leyes de Indias*, libro V, título II, ley XI: “Que los gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y sus tenientes, traigan vara de justicia y sigan a todos con benignidad” (p. 170).

Por lo tanto, con el paso de los años, dicho artefacto se tornó un elemento de prestigio, que dotaba de autoridad a su portador.

Las elecciones para los puestos de república, como ya ha sido señalado, eran anuales. En torno a la dinámica que tuvieron en los pueblos de indios del valle de México, Claudia Guarisco afirma que “dentro de los principales se destacaba un pequeño grupo conformado por dos ancianos y el gobernador saliente, quienes se encargaban de proponer la terna a partir de la cual se elegiría al gobernador”.²⁹ Para Guarisco, las elecciones consistían en la discusión de las cualidades de los naturales que integraban la terna, guiados por la búsqueda de “un ideal de superior político”, es decir, que la búsqueda iba encaminada a votar “a los que mejor hubieran cumplido con dos requisitos culturalmente establecidos: experiencia y vocación de servicio. Esas cualidades eran medidas por el número de veces que hubiesen desempeñado oficios de iglesia, cofradía y república”.³⁰ En este sentido, si bien es cierto que los oficios relacionados con la Iglesia y las cofradías fueron fundamentales para la configuración de un plano dirigente, a mi parecer tal estuvo lejos de articularse en torno “al bien común”, pues para esta región, las elecciones estuvieron determinadas por las familias de caciques y las alianzas de poder.³¹

²⁹ Claudia Guarisco, *op. cit.*, p. 84. En este sentido tenemos que: “en las repúblicas de indios las opciones del electorado estaban restringidas no sólo por la terna, sino por el carácter público del voto, el cual favorece la unanimidad, desalienta las discrepancias individuales frente a los poderosos locales y promueve la tradición”. Y, sin embargo, puede decirse, al mismo tiempo, que los comicios eran libres en el sentido de que tanto alcaldes mayores, y más tarde subdelegados, como curas párrocos no podían cooptar los votos fácilmente. Según las leyes, “al justicia del partido solamente le competía dar conformidad a los comicios llevados a cabo en las Casas de Comunidad o en la iglesia del pueblo. El virrey debía confirmarlos, luego de lo cual los oficiales de república recibían sus varas de mando. La legalidad de las elecciones dependía, además, de que el cura actuara como testigo del evento. A esto se reducían sus actuaciones” (*ibidem*, p. 86).

³⁰ *Ibidem*, p. 87.

³¹ En una visión más idealista de las repúblicas indígenas, Claudia Guarisco (*ibidem*, p. 91) plantea que “los gobiernos indígenas, bajo el Antiguo régimen, poseían, simultáneamente, elementos aristocráticos, oligárquicos y democráticos. En el valle de México el gobierno de las repúblicas era aristocrático porque los electores principales constituían un grupo de hombres virtuosos; dotados de experiencia y comprometidos con las demandas de los indios del común. Era también oligárquico, porque únicamente los más ricos accedían a los oficios de gobernador y alcalde. Por último, el gobierno poseía también ciertos acordes democráticos porque, si bien no de manera generalizada, los pobres podían participar en la vida política del pueblo, y no sólo como oficiales menores, sino también como electores”.

La dinámica electoral y los grupos de poder al frente de los cabildos indígenas, en la jurisdicción de Actopan, se expresan en la figura 3, que contiene los pueblos de esa demarcación, gobernadores, oficiales de república y caciques a lo largo del siglo XVIII. La temporalidad se debe a la larga duración de las familias en el poder y los conflictos internos que acontecieron en la región. La información se obtuvo de actas de elecciones y documentación generada por conflictos de diversos tipos que brindaban los nombres de los indígenas en los cuadros de poder. En este sentido es importante resaltar que más que en las leyes, es en las transgresiones donde encontramos plasmada la dinámica de la cultura política en los pueblos de la jurisdicción de Actopan. Sin embargo, en esos documentos con frecuencia se omite el apellido de los oficiales de república, lo cual dificulta observar la pertenencia y continuidad de las familias de caciques, y por consecuencia, el conocimiento que tenemos sobre este particular es fraccionado.

Figura 3. Caciques y principales electos de la jurisdicción de Actopan, siglo XVIII

Año	Pueblo	Gobernador	Oficiales de República	Caciques
1674	Santiago		Pedro Altamirano (alcalde) ³²	Agustín Cano
1707	Actopan		Antonio Juan, Agustín Cano, destituidos ³³	Andrés Solís Moctezuma, Diego Altamirano, Juan Manuel Moctezuma y Nicolás Lugo
1707	San Agustín y San Mateo	Juan de la Cruz ³⁴	Juan Mateo Durán (teniente)	Andrés Gómez
1718	Actopan			Don Diego Moctezuma y don Pablo de la Cruz Enríquez

³² Hijo de don Mateo Juárez, pide se ratifique su derecho frente a Agustín Cano (AGN, Indios, vol. 25, exp. 44, ff. 44-44v. Se ordena al alcalde mayor de la jurisdicción de Octupa, ampare a don Pedro Altamirano, cacique, principal y alcalde del pueblo de Santiago en la posesión de dicho pueblo por el derecho que él tiene. 1674).

³³ Se habían mantenido en el cargo por dos y seis años respectivamente. Denuncian don Andrés Solís Moctezuma, don Diego Altamirano, don Juan Manuel Moctezuma y Nicolás de Lugo, que tienen detenida la aprobación de la elección (AGN, Indios, vol. 36, exp. 400, f. 362v. Para que el alcalde mayor del partido de Octupa, siendo cierto lo expresado por los naturales de dicho pueblo, remita la elección. 1707).

³⁴ Fue gobernador por tres años consecutivos, al igual que el resto de oficiales de república; fueron denunciados en 1707 por el común de naturales (AGN, Indios, vol. 36, exp. 481, f. 436v. Para que la justicia de Octupa no permita que en la elección de gobernador y oficiales de república haya reelección).

Figura 3 (continuación)

1720	Tetitlán	Juan Daniel de Medina ³⁵		
1720	Actopan	Agustín de Santiago		Tomás y Juan Santiago
1721	Tetitlán	Juan Daniel Medina ³⁶		
1722	Actopan		Pablo de la Cruz (alcalde) ³⁷	Don Pablo de la Cruz Enríquez y don Diego Moctezuma
1722	Otumba	Antonio Ramírez		Juan Bautista
1723	Guadalupe / Tetitlán		Diego Jiménez (fiscal) ³⁸	
1721-1725	Actopan	Nicolás de la Cruz	Don Pablo de la Cruz (alcalde) y Mateo de la Cruz (fiscal)	
1725	Actopan	Nicolás de la Cruz	Don Pablo (alcalde) y don Mateo (fiscal) ³⁹	
1725	Barrio de Vargas / Actopan		Nicolás López (alcalde)	Diego de Vargas Moctezuma y Mateo Hernández
1723-1727	Tetitlán	Diego de la Cruz ⁴⁰		

³⁵ El alcalde mayor, don Luis de Andrade, denuncia irregularidades en la elección; se había reelegido como gobernador (AGN, Indios, vol. 43, exp. 317, f. 425. Para que el alcalde mayor de Octupa observe las disposiciones sobre las elecciones de indios y notifique a los naturales de Tetitlán, procedan a celebrar la del año que viene. 1720).

³⁶ Se declara nula la elección de gobernador (AGN, Indios, vol. 45, exp. 20. ff. 32-32v. Para que el alcalde mayor de Octupa mantenga en depósito la vara de gobernador del pueblo de Tetitlán).

³⁷ Se ordena se deponga a Pablo de la Cruz y se deposite la vara en alguien que no pertenezca a las familias involucradas (AGN, Indios, vol. 45, exp. 68, ff. 87-88v. Para que el alcalde mayor de Octupa deposite la vara de alcalde, que obtiene Pablo de la Cruz Enríquez en persona capaz).

³⁸ Solicita que Tetitlán se convierta en pueblo, argumentando las numerosas dificultades que atraviesan para acudir a la doctrina en Tetitlán o en la cabecera (AGN, Indios, vol. 48, exp. 101, ff. 131v-133. Para que el alcalde mayor y cura ministro del partido de Octupa informe al virrey sobre la pretensión de los naturales del pueblo acerca de impartir la doctrina cristiana y el bautismo en dicho pueblo. 1723).

³⁹ Francisco Antonio Rosales, por el resto de caciques y principales, denuncia la reelección de don Nicolás de la Cruz desde 1721, con apoyo del alcalde mayor, además de inconformarse porque nombró mayordomo a un español (AGN, Indios, vol. 49, exp. 26. Para que la justicia de Actopan proceda a recibir información a fin de averiguar si Nicolás de la Cruz y sus hermanos son caciques y principales del partido. Actopan).

⁴⁰ Se reeligió por cuatro años consecutivos, durante los cuales no dio cuenta de los bienes de comunidad (AGN, Indios, vol. 51, exp. 124, f. 131v. Para que no estando hecha la elección de oficiales de república de la cabecera de Octupa, se celebre y remita en la forma acostumbrada, a lo cual proceda el alcalde mayor, Octupa, Tetitlán. 1727).

Figura 3 (continuación)

1728	Actopan	Pedro de Altamirano ⁴¹	Pedro Moctezuma (alcalde), Agustín de Lugo (alcalde), Pascual Cortés (alcalde), Marcos Pérez (regidor), José Hernández (regidor), Diego de Azpitia (regidor), Antonio Juan (alguacil), Juan Pascual (alguacil), Francisco de Ibarra (alguacil) y Juan Bernal (alguacil)	
1728	Santiago Tlachichilco		Pablo de la Cruz Enríquez (regidor), Manuel Aldama (regidor), Francisco Badillo (regidor), Martín Moreno (alguacil) y Juan Pérez (alguacil)	
1728	Yolotepec		José Díez (regidor), Baltasar [...] y Pascual Pérez (alguacil)	
1728	San Sebastián		Sebastián Pérez (regidor), Felipe de Santiago (alguacil) y Gregorio de Alvarado (mayordomo)	
1729	Actopan	Pablo de la Cruz Enríquez	Pedro Moctezuma (alcalde), Diego Altamirano (alcalde), Diego de Vargas (alcalde), Juan Marcos (regidor), José de la Rosa (regidor), Agustín de Lugo (regidor), Juan González (regidor), Juan Pascual (alguacil), Manuel Hernández (alguacil), Melchor de Aspeitia (alguacil) y Nicolás Bautista (alguacil)	
1729	Santiago		Pedro Altamirano (alcalde), Ramón Cruz (regidor), Nicolás Sánchez (regidor), Juan Pérez (alguacil) y Andrés (alguacil)	
1729	Yolotepec		Diego Moctezuma (alcalde), Manuel Aspeitia (regidor) y Andrés Pérez (alguacil)	
1729	San Sebastián		Felipe de los Ángeles (alcalde), Pedro Pérez (regidor), Matías Pérez (mayordomo) y Diego Cano (escribano)	
1732	Actopan			Andrés López
1733	Santiago (se erige república)			Augusto de Altamirano, Ramón de la Cruz, Diego de la Cruz, Ignacio Aguilar, Nicolás Aguilar, Manuel Aguilar, Juan Bautista, Nicolás Sánchez, Andrés Martín, Francisco Badillo y Andrés López

⁴¹ Se había reelegido en 1727 y no había presentado informe de los bienes de comunidad de ese periodo (AGN, Indios, vol. 51, exp. 244, ff. 254-255. El virrey aprueba la elección de oficiales de república de la cabecera de Actopan y sus sujetos. 1728).

Figura 3 (continuación)

1733	Lagunilla (se le autorizan alcalde y dos regidores)			
1752	San Juan Bautista Yolotepec (se erige república)			Lázaro Pérez, Manuel Díaz, Bonifacio Toletino, Juan Tolentino, Juan Martín Nicolás de la Cruz, Francisco Melchor, Pedro Martín, Antonio Mendoza, Pedro Salvador, Bartolo Salvador, Manuel Cortés, Lorenzo Tolentino, Nicolás Lorenzo, Miguel Antonio, Sebastián Antonio, Diego Antonio, José Espinoza, Juan Pedro, Francisco Antonio, Juan José Francisco, Diego Clemente, Hipólito Pérez, Pedro José, José Pérez, Manuel Pérez, Hernando Martínez, Bernabé y Juan Pérez
1752	Santa Bárbara de la Lagunilla (se erige república)			
1753	San Mateo Ixquiquitlapilco		Juan de los Santos (fiscal) y Alejo Pérez (regidor)	
1759	Actopan	Diego de la Cruz Moctezuma		
1761	San Mateo Ixquiquitlapilco	Nicolás de Santiago y Medina	Blas de Villalobos y Rafael de Santiago	
1764	San Mateo Ixquiquitlapilco (se erige república)			
1764	Tetiltlán	Nicolás de Santiago y Medina		
1763-1765	Actopan	Marcelino Hernández ⁴²		Cruces, Altamiranos, Aspeitias, Lugos, Peñas, los Moctezumas, Olveras, Canos, Vargas, Briseños, López y Mercaderes de la Vega

⁴² Se declaró por nula su reelección, ya había sido gobernador por dos años consecutivos (AGN, Indios, vol. 61, exp. 41, f. 32v. El virrey declara por nula la reelección hecha de gobernador del partido de Actopan para este corriente año. 1765).

⁴³ Reelecto durante seis años consecutivos (AGN, Indios, vol. 61, exp. 73, ff. 54v-55v. El virrey manda que con arreglo a la costumbre que inviolablemente se ha observado en

Figura 3 (continuación)

1759-1765	Tetitlán	Nicolás de Medina ⁴³		
1768	Santa Bárbara la Lagunilla	Juan Cortés ⁴⁴ / Juan de la Cruz	Ignacio Cortés (fiscal)	
1769-1770	Santa Bárbara la Lagunilla	Antonio Gutiérrez Corderino ⁴⁵		
1770	Santa Bárbara la Lagunilla		Fiscal Vicente [...] destituido a favor de Juan de la Cruz ⁴⁶	
1774	San Salvador	Antonio Pérez ⁴⁷		

Fuente: AGN, Indios, General de parte.

Como vemos, la reelección y rotación de los caciques y principales dentro de los puestos del cabildo indígena fue una práctica frecuente. Así tenemos a Juan de la Cruz como gobernador de San Agustín en 1707, a Pablo de la Cruz en el pueblo de Santiago en 1728 y en Actopan en 1729, a Nicolás de la Cruz como gobernador de Actopan de 1721 a 1725, a Diego de la Cruz como gobernador de Tetitlán de 1723 a 1727 y a Ramón Cruz como regidor de Santiago en 1729. Agustín de Santiago gobernó Actopan en 1720 y Nicolás de Santiago, Tetitlán, de 1759 a 1765, mientras que tuvo también el cargo de gobernador de San Mateo en 1761. Andrés Solís Moctezuma gobernó Actopan en 1707, Pedro Moctezuma fue alcalde de 1728 a 1729 y Diego Moctezuma gobernó Actopan en 1722 y 1759, además fungió como alcalde de Yolotepec en 1729. Por su parte, los Altamirano estuvieron presentes en Actopan y Santiago, Pedro de Altamirano como gobernador de Actopan en 1728 y de Santiago en 1729, y Diego Altamirano como alcalde en ese mismo año.

el día ocho del próximo diciembre se junten los vocales del pueblo y parcialidad de Tetitlán en las casas reales a hacer su elección de gobernador y demás oficiales de república. 1765).

⁴⁴ Se le retira el cargo y se otorga prórroga a Juan de la Cruz (AGN, Indios, vol. 61, exp. 205, f. 192v. El virrey manda que a Juan Cortés se le recoja el título de gobernador del pueblo de Santa Bárbara. 1768).

⁴⁵ Se ordena que se anule su reelección (AGN, Indios, vol. 61, exp. 359, ff. 334r-334v. El virrey manda al alcalde mayor de Octupa que siendo cierto haber sido gobernador en el presente año Antonio Gutiérrez y estar reelecto para el próximo disponga se proceda a celebrar nueva elección).

⁴⁶ Por iniciativa del cura y en contravención de las elecciones celebradas (AGN, Indios, vol. 63, exp. 25, f. 27. El virrey manda al alcalde mayor de Octupa notifique de ruego y encargo al cura de aquel partido, arregle la situación con los feligreses sobre maltrato y vejaciones. Octupa).

⁴⁷ Fue electo gobernador por iniciativa del cura. Se declara nula la elección (AGN, Indios, vol. 63, exp. 308, f. 334. El virrey declara nula y sin ningún efecto la elección. 1774).

Marcos Pérez fue regidor de Actopan en 1728, Juan Pérez alguacil de Santiago de 1728 a 1729, Pascual Pérez alguacil de Yolotepec en 1728, Sebastián Pérez regidor de San Sebastián en 1728 y Andrés Pérez, de Yolotepec en 1729. Finalmente, Melchor de Aspeitia fue alguacil de Actopan en 1729 y Manuel Aspeitia regidor de Yolotepec ese mismo año. Como se aprecia, tenemos a seis familias alternándose como oficiales de república de diversos cabildos dentro de la jurisdicción.

Figura 4. Rotación de las familias de caciques en los pueblos de la Jurisdicción de Actopan

Pueblo	Familia					
	Cruz	Santiago	Moctezuma	Altamirano	Pérez	Aspeitia
Actopan	x	x	x	x	x	x
San Agustín	x					
San Sebastián					x	
San Mateo		x				
Tetitlán	x	x				
Santiago	x			x	x	
Yolotepec			x		x	x

Fuente: AGN, Indios.

Como puede observarse, las familias de caciques que tenían presencia en varios pueblos de la jurisdicción fueron seis: Cruz, Santiago, Moctezuma, Altamirano, Pérez y Aspeitia. Como es de esperarse, todas tuvieron cargos en el cabildo de la cabecera y los Cruz y Pérez fueron los que registraron una mayor movilidad, pues fueron oficiales de república en cuatro cabildos distintos a lo largo del siglo XVIII. Al respecto, en la figura 5 se puede observar la ubicación de los pueblos donde tuvieron presencia dos o más familias de caciques.

Es de suma importancia observar que esa dinámica la encontramos también en la vecina jurisdicción de Ixmiquilpan, a lo largo del siglo XVIII, donde prevaleció la práctica de que una familia ocupara la mayoría o todos los oficios de república durante un año. Éste fue el caso de la familia De la Corona, ya que Juan de la Corona fue gobernador en 1717 y Nicolás y Lorenzo de la Corona, alcaldes; Ignacio de la Corona fue gobernador en 1719, periodo en el que Isidro Vázquez se desempeñó como fiscal, siendo gobernador en 1723. Para 1727, Ignacio de la Corona fue nuevamente gobernador,



Figura 5. Cabildos con rotación de familias en los puestos de república.
 Fuente: Dorothy Tanck de Estrada, *op. cit.*, 2005, pp. 106-107.

en tanto que Joseph de la Corona ostentó dicho cargo en 1768. Por otra parte, en 1772 Joseph Vargas estuvo al frente del cabildo, repitiendo en 1772 y 1783.

En tanto, en Tlacinlta destacó Bartolomé de Quezada, gobernador en 1726, reelegido en cinco ocasiones de 1765 a 1770. José Mendoza estuvo al frente del cabildo en 1783, año en que Pedro

Mendoza fue oficial de república. De igual forma, José Antonio Tovar y Miguel Tovar fueron alcaldes en 1802. En el pueblo de San Juan Bautista destacó la familia De la Cruz, ya que Andrés y Lorenzo de la Cruz fueron alcaldes en 1745, y Juan Joseph de la Cruz y Andrés de la Cruz se desempeñaron como alcalde y regidor respectivamente en 1783. De igual forma, Nicolás Pérez fue gobernador de Chilcuautla en 1782, mientras Felipe Pérez ocupó el puesto de alcalde en 1783, y Juan Pérez fue gobernador en 1788, mismo año en que Cayetano Pérez fungió como alcalde. En tanto, Tomás Hernández se reeligió al frente del Cardonal en 1799 y 1800, misma república en la que Felipe Faustino García fue gobernador en 1783 y 1797.

De manera similar, en la Sabana, Lorenzo de Vargas se reeligió por cinco años consecutivos, de 1712 a 1716, al tiempo que Manuel Vargas se desempeñó como fiscal, además de que se reeligió como gobernador en 1719 y 1720. En esa misma república, Joseph de la Cruz fue alcalde de 1722 a 1730, mientras que Andrés de la Cruz fue gobernador en 1723, y Agustín Torres fue gobernador en 1772 y 1780. En el pueblo del Santo Cristo de Orizaba, Pablo de Alvarado se reeligió como gobernador de 1764 a 1768; mientras que, en 1780, Manuel Juan de Alvarado, Nicolás de Alvarado, Diego Juan de Alvarado y Andrés Antonio de Alvarado fueron oficiales de república; finalmente, en 1783 Antonio Alvarado fue alcalde y Miguel Santiago de Alvarado, escribano.⁴⁸

Es importante señalar que las familias Santiago y De la Cruz se encuentran presentes en ambas jurisdicciones. En el caso de los De la Cruz, se relacionan con otra familia influyente en el control de los cabildos en Ixmiquilpan: los De la Corona, cuya presencia se remonta a las primeras décadas del siglo XVII. La conexión entre ambas familias se observa en una investigación que ordena la Audiencia a la alcaldía mayor de Actopan para asegurar que Nicolás de la Cruz Enríquez era un cacique de linaje y que, como tal, tenía derecho a portar armas: “Don Nicolás, don Pablo y don Mateo, son hijos legítimos de Don Juan de la Cruz y doña Ana de la Corona habidos y tenidos y todos durante pasados por tales caciques que en aquel paraje quienes ejercieron los cargos de aquella república”.⁴⁹ Por lo tanto, es clara la extensión de las redes de influencia tejidas por las

⁴⁸ Annia González Torres, *op. cit.*, en prensa.

⁴⁹ AGN, Indios, vol. 49, exp. 157, f. 189. El virrey concede licencia a Nicolás de la Cruz Enríquez y a sus hermanos Pablo y Mateo, caciques del pueblo de Actopan para que puedan traer armas. 1725.

familias de caciques en torno a los puestos del gobierno indígena, que abarcaba al menos dos de las cinco jurisdicciones que integraron el valle del Mezquital.

Al revisar la documentación referente al gobierno de la cabecera de Actopan, resalta la transgresión a la norma en las elecciones, puesto que según la ordenanza debía efectuarse en completa libertad sin intervenciones externas que indujesen el voto de los electores, sin coacciones y sin presencia de personas ajenas (tanto indios como españoles y otras calidades): “Que en las elecciones que los indios de los pueblos de esta Nueva España hacen, no intervengan las justicias, ministros de doctrina, ni otras personas que les violenten ni perturben la libre elección que deben hacer en indios los más capaces, útiles al bien de su república”.⁵⁰

Sin embargo, pese a las disposiciones descritas, encontramos la intromisión de diversas autoridades en las elecciones de los cabildos, lo que ponía en entredicho la autonomía de las repúblicas. Tal es el caso de Bernardino Álvarez Rebolledo, cura de Actopan, cuya insistencia en interferir en las elecciones del cabildo fue denunciada ante la Audiencia en 1764 por los caciques del bando contrario al que Rebolledo apoyaba, instancia que recordó que “la intervención de los curas en las elecciones de alcalde y demás oficiales que hacen las repúblicas de naturales, no es ni puede ser otra que la de hallarse presentes [...] pero ni pueden impedirles la libertad de sus otros ni les tocan otra cosa”.⁵¹ Los curas no sólo intervenían en las elecciones para favorecer a algunos caciques con quienes llegaban a ciertos acuerdos, sino que interferían el nombramiento y el desempeño del cargo del fiscal, como ocurrió en 1770 cuando el cura de Actopan destituyó al fiscal electo y lo sustituyó por otro, obviando la legalidad emanada de la elección celebrada por los caciques y ratificada por la Audiencia.⁵² Siendo que de acuerdo con la legislación: “La nominación de los indios fiscales de doctrina no toca ni a los vicarios ni

⁵⁰ AGN, Indios, vol. 25, exp. 499, f. 347. Se manda a la justicia del partido de Octupa guarde, cumpla y ejecute la Real Ordenanza que prohíbe la intromisión en las elecciones de oficiales de república, a las justicias y ministros de doctrina, asimismo que los electos no sean de raza mezclada. Actopan. 1679.

⁵¹ AGN, Indios, vol. 61, exp. 3, f. 3. El virrey manda se observe y cumpla lo prevenido por la ley decimoquinta, título tercero, libro sexto de la recopilación de estos reinos. 1764.

⁵² AGN, Indios, vol. 63, exp. 25, ff. 27-27v. El virrey manda al alcalde mayor de Actupa notifique de ruego y encargo al cura de aquel partido, arregle la situación con los feligreses sobre maltrato y vejaciones. Octupa. 1770.

a los curas ministros sino a los vocales y electores de los pueblos en sus elecciones anuales".⁵³ El fiscal debía ser un indio de entre cincuenta y sesenta años y tenía por función asistir al cura para convocar a los naturales a la doctrina, vigilar su comportamiento.⁵⁴ Por tanto, este cargo era elegido al mismo tiempo que los oficiales de república y su nombramiento generaba continuas inconformidades con los religiosos que insistían en tener voz en su elección. Igual que los curas, intervenían los alcaldes mayores⁵⁵ y algunos españoles,⁵⁶ con intereses particulares, para favorecer a alguno de los candidatos.

La norma planteada por las leyes en torno a las elecciones de los pueblos de indios se arguyó como parte del discurso político de los oficiales de república, caciques y principales en el conflicto pos-electoral para desacreditarse mutuamente. Las luchas entre facciones de caciques fue común en el territorio, entre las que destacan las de Juan de la Cruz y Mateo Durán en Actopan en 1707,⁵⁷ entre Diego Moctezuma y Pablo de la Cruz en Actopan en 1718 y 1721,⁵⁸ y la denuncia del alcalde mayor contra Marcelino Hernández, reelecto gobernador de Actopan en 1765, por tener concertada la elección:

[...] que al decir los dichos que no tienen otro a quien elegir es capricho y tenacidad con que ciertamente se niegan al debido obedecimiento de lo ordenado con tanta premeditación y maduro acuerdo, pues en aquella cabecera hay varias familias de caciques en quienes conjuran todas las buenas circunstancias que se desean para este empleo como son los Cruces, los Altamiranos, los Aspítas, los Lugos, los Peñas, los

⁵³ AGN, Indios, vol. 55, exp. 294, ff. 270-273. El virrey declara que la nominación de los indios fiscales de doctrina toca a los mismos vocales y electores de los pueblos. Actopan. 1745.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ AGN, Indios, vol. 49, exp. 166, ff. 197-198. Para que la justicia más cercana al partido de Octupa pase y notifique al alcalde mayor, no se entrometa en la elección de oficiales de república. 1725.

⁵⁶ Andrés Solís Moctezuma, Diego Altamirano, Juan Manuel Moctezuma y Nicolás de Lugo, caciques, denunciaron la intromisión del español Agustín Gómez de la Rea en las elecciones de la república (AGN, Indios, vol. 36, exp. 400, ff. 362v-363. Para que el alcalde mayor del partido de Octupa, siendo cierto lo expresado por los naturales de dicho pueblo, remita la elección. 1707).

⁵⁷ AGN, Indios, vol. 36, exp. 429, fs. 387-387v. Para que el alcalde mayor de Octupa remueva de su cargo al teniente Juan Mateo Durán a pedimento de los naturales de San Agustín y San Mateo. 1707.

⁵⁸ AGN, Indios, vol. 43, esp. 115, fs. 179v-180v. Para que el alcalde mayor de Octupa notifique a Pablo de la Cruz no perjudique a Diego Moctezuma en el voto de elección conforme a la costumbre.

Moctezumas, los Olveras, los Canos, los Vargas, los Briseños, los López, los Mercaderes y otros muchos de muy buenas y loables costumbres, muy al propósito para los oficios de la república, nada inquietos y celosos de la paz pública.⁵⁹

Los argumentos con los que se desacreditaban mutuamente eran por lo general excesos cometidos contra el común de naturales, malos tratos tanto de palabra como físicos (azotes, golpes, malos pagos, insultos o servicios personales sin paga). De igual forma denunciaban mutuamente su incompetencia para cuidar de los bienes de comunidad. En este sentido, como parte de la cultura política relacionada con las elecciones, se observó el uso de las Ordenanzas para alcanzar intereses particulares; tal es el caso de la restricción sobre la participación de grupos no indios, de los diversos excesos cometidos contra los indios del común, el mal manejo de los recursos de la caja de comunidad, entre otros. En estas denuncias, los caciques se acusaban uno a otro de excesos cometidos cuando estaban al frente de los cabildos. En general, las acusaciones más frecuentes contra los oficiales de república eran: agravios, trabajos forzados y cobros indebidos.⁶⁰

Con este breve recorrido he abordado la dinámica de las elecciones y el gobierno en las repúblicas indígenas de la jurisdicción de Actopan a lo largo del siglo XVIII. Dicha centuria estuvo caracterizada por la implementación de cambios en el plano político y administrativo debido a las reformas borbónicas, algunas de las cuales impactaron o pretendieron modificar la dinámica de los pueblos indios, como es el caso del Reglamento de Bienes de Comunidad⁶¹

⁵⁹ AGN, Indios, vol. 61, exp. 51, f. 39. El virrey declara por nula y de ningún valor y efecto, la elección de gobernador del Pueblo de Actopan hecha en Marcelino Hernández. 1765.

⁶⁰ AGN, Indios, vol. 36, exp. 424, fs. 384-384v. Para que el alcalde mayor de Octupa informe al virrey los motivos que persuadieron al nombramiento de su teniente de los pueblos de San Agustín y San Mateo. 1707; AGN, Indios, vol. 36, exp. 429, fs. 387-387v. Para que el alcalde mayor de Octupa remueva de su cargo al teniente Juan Mateo Durán a pedimento de los naturales de San Agustín y San Mateo. 1707; AGN, Indios, vol. 49, exp. 179, fs. 219v-220v. Comisión a Antonio de Castro, para que averigüe sobre vejaciones que reciben los indios de parte del cacique de Actopan. 1725; AGN, Indios, vol. 63, exp. 301, fs. 326v-327v. El virrey manda al alcalde mayor de Octupa informe sobre el modo que se dice haberse celebrado la elección de gobernador y demás oficiales de república del pueblo de Santa Bárbara de la Lagunilla. 1774.

⁶¹ El Reglamento de Bienes de Comunidad contiene una cuenta estricta de lo que se producía en las comunidades y cuánto se podía gastar en las festividades religiosas y el sueldo

y la creación de las subdelegaciones en la jurisdicción de las antiguas alcaldías mayores. No obstante, las modificaciones más importantes a la cultura política indígena, imperante en el periodo colonial, se dieron en los primeros años del siglo XIX con la instauración de los ayuntamientos constitucionales.

Consideraciones finales

El cabildo indio fue un espacio de poder cuyo estudio es de vital importancia para comprender la cultura política de los pueblos de indígenas novohispanos. Los caciques tejían sus redes de influencia y de colaboración para manipular las elecciones y asegurar un oficio de república. Las fuentes que nos hablan de tal instancia de gobierno local, son principalmente actas de elecciones y denuncias por malos tratos, adeudos, pleitos por bienes, información sobre la recaudación de tributos y conflictos entre las familias de caciques. Estos documentos nos brindan un panorama de la complejidad del gobierno y del ejercicio del poder político en los pueblos de la jurisdicción de Actopan.

El presente artículo constituye un primer acercamiento a los cabildos indios de Actopan, instancia donde confluyeron numerosos intereses particulares y colectivos que guiaron el actuar de sus miembros. Las evidencias del conflicto por las elecciones, el poder y la representación se hallan en las transgresiones y la cotidianidad del ejercicio político en los pueblos, y es a partir de ellas que podemos acceder a la dinámica del gobierno en las repúblicas indígenas y percibir las tensiones que acompañaron la relación entre el común de naturales, y sus caciques y principales: litigios, acusaciones, malos tratos y excesos varios que se cometían de manera recurrente en los pueblos sujetos a la cabecera de Actopan.

Los documentos nos dejan ver que la transgresión a la ley fue una práctica cotidiana del ejercicio político local: la injerencia de personas externas en las elecciones (alcaldes mayores, españoles y

del maestro de escuela. Una reflexión en torno a los alcances de esta normativa para la vecina jurisdicción de Ixmiquilpan se puede ver en Annia González Torres, "Entre tradición y modernidad: cofradías y el Reglamento de Bienes de Comunidad en Ixmiquilpan a finales del siglo XVIII", *Historias*, núm. 96-97, enero-agosto de 2017, pp. 13- 35.

curas); que se celebraban con pocos electores, fuera de las casas de comunidad; participaban mestizos con las atribuciones de caciques indígenas; y había reelecciones por periodos prolongados y rotaciones de los miembros de una misma familia en los diferentes oficios de república. Esas prácticas caracterizaron la cultura política de los pueblos de indios en torno a las elecciones y la configuración de la autoridad local en la región.

Los caciques se movían entre las distintas poblaciones de la jurisdicción y, al menos, en el caso de las familias De la Cruz y Santiago, lo hacían en la cabecera vecina de Ixmiquilpan, para que, como se ha visto, ocuparan cargos de república en distintas localidades. Todo lo anterior, aunado a que recurrían con frecuencia a la reelección, presenta una clara muestra del anquilosamiento del poder en un grupo reducido, que ejercía los oficios del cabildo de forma rotativa, algunas veces como gobernador, alcalde, regidor o alguacil. Las fuentes emanadas de las instancias locales del gobierno exhiben alianzas, luchas por el poder, reelecciones y conflictos, y nos permiten vislumbrar los derroteros de la cultura política de los pueblos de indios novohispanos por el uso que los naturales hicieron de los recursos legales y de las instancias administrativas de la organización hispánica.

Archivos consultados

Archivo General de la Nación (AGN)

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica*, t. IV, *Formas de gobierno indígena*, 3a. ed., México, FCE / Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.
- Andrés Santos, Francisco Javier, "Especialidades testamentarias de los indios", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 21, 1999, p. 105.
- Cunill, Caroline, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", *Cuadernos Intercambio*, año 8, núm. 9, 2001, pp. 229-248.
- Fernández, Justino, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, México, SHCP / TGN, edición facsimilar del gobierno del Estado de Hidalgo, 1940.

- García Ayuardo, Clara, "Re-formar la iglesia novohispana", en Clara García (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*", México, FCE / INEHRM / Conaculta / CIDE / Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519- 1821*, México, IIH-UNAM, 1986.
- González Torres, Annia, "Entre tradición y modernidad: cofradías y el Reglamento de bienes de comunidad en Ixmiquilpan a finales del siglo XVIII", *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 96-97, enero-agosto de 2017, pp. 13-35.
- _____, "Las elecciones en las repúblicas indígenas de la jurisdicción de Ixmiquilpan, siglo XVIII. El poder político entre la norma y la práctica", en Leticia Reina (coord.), *Conflictos electorales en México. Movilizaciones sociales en torno a las elecciones municipales. Siglos XVII-XXI*, en prensa.
- Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política (1770-1835)*, México, El Colegio Mexiquense, 2003.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, 3ª ed., México, FCE, 1999.
- MacGregor, Luis, *Actopan*, México, INAH, 1982.
- Menegus, Margarita, "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en Heraclio Bonilla (coord.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991.
- _____, *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca (1500-1600)*, México, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación (Estudios), 1998.
- _____, "El gobierno de los indios de la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo", *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, septiembre-diciembre de 1999.
- _____, "La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes", en Pilar Gonzalbo y Pablo Escalante (coords.), *Historia de la vida cotidiana en México, I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, FCE / El Colegio de México, 2004.
- _____, "Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial", en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, CIDE / Instituto Mora, 2007.
- Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo II, libro VI, título I, ley XIX (p. 220); libro V, título II, ley XI (p. 170); y tomo II, libro VII, título III, ley XV (p. 230), 5ª ed., Madrid, Librería e Imprenta de I. Boix, 1841.
- Reina, Leticia, *Cultura política y formas de representación indígena, siglo XIX*, México, INAH, 2015.
- _____, (coord.), *Conflictos electorales en México. Movilizaciones sociales en torno a las elecciones municipales. Siglos XVIII-XXI*, en prensa.

- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- , “Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial”, ponencia presentada en el III Congreso Virtual de Arqueología y Antropología, 2002, recuperado de: <equiponaya.com.ar>, consultada el 15 de agosto de 2019.
- , *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México / El Colegio Mexiquense / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Fomento Cultural Banamex, 2005.
- Vergara, Arturo, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el estado de Hidalgo*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2008.
- Villaseñor y Sánchez, D. Joseph Antonio de, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Dedicada al Rey Nuestro Señor Don Felipe V, monarca de las Españas. Con licencia en México, México, Imprenta de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal / Impresora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reino, 1748.*

De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728

BERENISE BRAVO RUBIO*

Un inventario eclesiástico: indicios sobre su posible origen

En 1728, el canónigo magistral de la Catedral Metropolitana, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, pronunció el *Sermón funeral a la inmortal y amable memoria del ilustrísimo y reverendísimo señor fray maestro don José de Lanciego y Eguilaz, arzobispo de México*.¹ En aquella ocasión, y como las circunstancias lo exigían, Ita y Parra describió la vida, las virtudes y las obras del fallecido prelado, quien durante 14 años ocupó la mitra de dicha jurisdicción eclesiástica.² En ese sermón, luego de describir la santidad del ordinario y de afirmar que ésta “llegó a grados extraordinarios”, relató puntual-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Obra publicada en México e impresa por Joseph Bernardo de Hogal en 1728. Colección La Fragua del fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México (LAF. Miscelánea 1194).

² Sobre la gestión episcopal de José Lanciego y Eguilaz véase Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los de los ilustrísimos señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*, 1962, pp. 70-78; Rodolfo Aguirre Salvador, “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, 2000, p. 77-110, y Marco Antonio Pérez Iturbe y Berenise Bravo Rubio, “Hacia una geografía espiritual del Arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715”, en Doris Bienko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, 2008, pp. 147-165.

mente cada una de las obras emprendidas o patrocinadas durante su gestión episcopal, entre ellas: la construcción de una cárcel eclesiástica “desahogada”, un depósito para mujeres casadas llamada La Misericordia, el colegio de Belén, el templo de Regina, la edificación de una casa más amplia para sus familiares y el reparo y ampliación de la oficinas de la curia del palacio arzobispal.³

¿Qué tiene que ver este sermón fúnebre con un peculiar manuscrito depositado en la actualidad en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) y el cual contiene un inventario de todos los atados, legajos y encuadernados de pergamino acumulados en la Sagrada Mitra de los arzobispos de México entre 1527 y 1728?⁴ ¿Y por qué elegimos ese manuscrito para hacer un análisis acerca de él y en particular sobre las noticias que acerca de los indios y de sus repúblicas se consignaron?

Contestemos lo primero: en realidad, el sermón sólo lo citamos porque contiene uno de los dos indicios con los que contamos sobre el posible origen de dicho *Inventario*. El prelado, según la prédica, patrocinó la construcción de nuevas oficinas de la mitra. De ser cierto (cosa que confirman otros oradores), es posible que por esa razón haya comisionado a sus notarios eclesiásticos para que levantaran dicha relación. Como tal, este instrumento aseguraría el movimiento o traslado de forma ordenada y sin sufrir pérdidas de los miles de expedientes depositados en el archivo de la curia.

El segundo indicio con el que contamos sobre el origen del inventario tiene que ver con la regulación propia de la corporación eclesiástica, que a través de textos jurídicos exigió a todos sus ministros el cuidado diligente de sus archivos por medio de catálogos que aseguraran el orden y registro de los mismos. La práctica del registro se traducía en términos institucionales en un mejor control y gobierno.⁵ Lo anterior es lo que explica la existencia de inventarios similares al que estudiamos; por ejemplo, uno elaborado en 1746 por el cabildo de la Catedral de México, o los inventarios de documentos

³ La curia o Sagrada Mitra era (y es) el conjunto de dependencias o secretarías que auxiliaban en el gobierno a un arzobispo. La sede de la curia casi siempre fue el palacio arzobispal.

⁴ *Inventario de los archivos de las secretarías arzobispales desde fray Juan de Zumárraga hasta fray José de Lanciego y Eguilaz, 1527-1728*, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Fondo Episcopal, CL 1, 1527-1728, 705 fojas.

⁵ Véase particularmente el III Concilio Provincial Mexicanos: libro III, título VIII, sesiones IV, V, VII y VIII, que trata acerca de los archivos episcopales, catedralicios y parroquiales, así como el libro II, título II, sesión XI y libro III, título X, sesiones de la XXVI a la XXVIII, en Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios Provinciales mexicanos. Época colonial*, México, 2004 (CD).

hechos por párrocos y jueces eclesiásticos sobre sus propios archivos.⁶ Es decir, posiblemente el inventario sólo responda al cumplimiento de la orden dispuesta en los textos conciliares.

Si bien no sabemos con certeza cuál o cuáles fueron las razones que le dieron origen, creo que los indicios esbozados son posibles y hasta compatibles, y que lo cierto —y con ello respondo a la segunda pregunta formulada en un principio— es que este *Inventario...* es importante, en primer lugar, porque representa el único testimonio con el que contamos los investigadores para acercarnos al universo de manuscritos que existían en los estantes de la curia episcopal y que se habían acumulado desde 1527 hasta 1728; en segundo lugar, porque es el único documento que nos informa con certeza qué tipo de asuntos y, por lo tanto, qué manuscritos generaron y resguardaron las autoridades diocesanas a través de las cuatro dependencias que conformaron la Curia Arzobispal, es decir, la Secretaría Arzobispal, el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías, así como el Provisorato de Españoles, y el de Indios y Chinos.

Los documentos que actualmente se conservan, la mayor parte en el Archivo General de la Nación (AGN) y en menor medida en el AHAM, constituyen fuentes indispensables para reconstruir la historia desde un enfoque institucional, económico, social o cultural, como los historiadores de los últimos 20 años lo han demostrado.⁷

⁶ *Inventario de los papeles, autos, escrituras, breves apostólicos, reales cédulas de su majestad y demás instrumentos que se hallan existentes en la Secretaría del Cabildo del muy ilustre y venerable señor deán y capitulares de esta Santa Iglesia de México: Metropolitana de esta Nueva España. Hecho y coordinados siendo su secretario el Br. Juan Roldán en 1746.* Archivo del Cabildo Catedralicio, legajo 1. Para otros inventarios elaborados por el cabildo, véase Oscar Mazín Gómez (dir.), *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*, 1999, pp. 749-761. Entre los inventarios parroquiales se encuentran los siguientes: *Inventario de los bienes que tiene la iglesia parroquial del pueblo de Ameca, los cuales entregó el bachiller Juan de Tapia teniente cura de dicho pueblo*. 1696 (AHAM, caja 185, exp. 53); *Inventario general de todo lo perteneciente a esta Parroquia del Señor San Miguel de México, formado para la Santa Visita y en cumplimiento de lo mandado por la ley 20°, libro 1, título 2 de las del reyno y Decreto del III Concilio Provincial de México, por el doctor licenciado Juan José Gureña, cura propio de Su Majestad*. 1813 (AHAM, caja 199, exp. 35), e *Inventario de la parroquia de esta ciudad de San José de Toluca, sus pueblos, barrios y lejanías*. 1739 (AHAM, caja 56, exp. 27).

⁷ El archivo de la Sagrada Mitra del Arzobispado de México, así como de otras diócesis novohispanas, pasó a manos del gobierno en cumplimiento de la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos de 1859. Por ello fue trasladado al Ministerio de Hacienda y más tarde al Archivo General de la Nación (AGN). Los documentos de la Sagrada Mitra en la actualidad se encuentran en este último acervo en los ramos: *Bienes nacionales, Matrimonios, Cofradías y archicofradías*, etcétera. Sobre su traslado, véase a Patricia Seed, “Nota bibliográfica”, en *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección de matrimonial, 1574-1821*, 1991, pp. 293-296, y Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, “Archivo Histórico

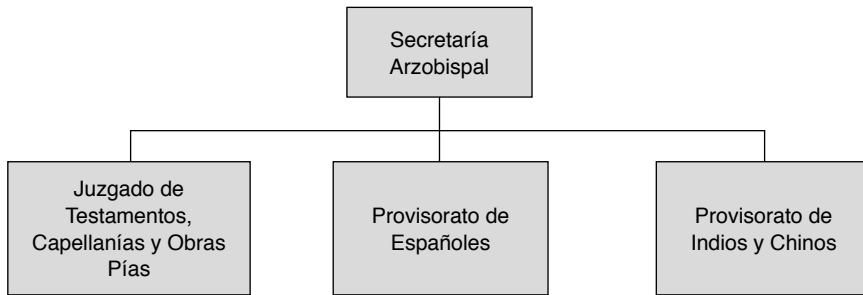


Figura 1. Las cuatro dependencias de la curia o Sagrada Mitra.

En suma, el *Inventario...*, como instrumento de control, muestra el universo de asuntos tratados por los 19 arzobispos que presidieron la mitra en dichos años y la relación que mantuvieron con sus curas párrocos, órdenes religiosas (femeninas y masculinas), canónigos de las catedrales, mayordomos de conventos o cofradías, fieles de los distintos curatos o doctrinas, así como con funcionarios de las dependencias civiles o eclesiásticas de su jurisdicción eclesiástica y de otros territorios episcopales.⁸ A pesar de la multitud de temas que ofrece este manuscrito, me propongo analizar sólo la relación que los prelados tuvieron con respecto a los indios, quienes se convirtieron en sujetos y justificación de la Conquista y colonización, en tanto que debían de ser evangelizados.

Ahora bien, es importante mencionar que el *Inventario...* posee dos cualidades para ser objeto de análisis de este tema en particular: la primera es que, como todo instrumento de control, tiene datos cuantificables, es decir, la numeración general de expedientes que se encontraban en el archivo de la mitra y que generaron las autoridades episcopales en total y específicamente acerca de los indios o las repúblicas de indios; la segunda es que, en tanto fue formado siguiendo un orden cronológico, me permite, a través de esta cuan-

del Arzobispado de México”, en Margarita Loera Chávez y Peniche y Alejandro Durán Ortega (coords.), *Los archivos, un espacio prioritario para la memoria y la historia*, 2011, p. 71.

⁸ Los prelados tenían bajo su jurisdicción, y por lo tanto bajo su supervisión, el gobierno de varias órdenes religiosas femeninas. En virtud de ello, en el *Inventario...* se registran cientos de documentos sobre elecciones de prelada, ingresos de monjas, profesiones religiosas, venta de celdas, adjudicaciones, relación de cuentas, nombramientos de sus mayordomos, etcétera. Sobre las órdenes religiosas masculinas existen innumerables expedientes sobre la forma en que eran examinados los religiosos por el prelado para obtener licencias de confesar o celebrar.

tificación, estudiar la “evolución de las sensibilidades”, es decir, examinar la evolución en los temas o problemas que la Iglesia fue tratando con respecto a los indios, pero también los cambios o transformaciones que ellos tuvieron en relación con la Iglesia como corporación. Antes de tocar ese punto, es importante explicar brevemente las características del manuscrito para entender las limitaciones que tiene como fuente.

El inventario: materialidad, características, el universo de expedientes

Por el tipo de caligrafía sabemos que al menos dos notarios eclesiásticos intervinieron en su confección (por el tipo de escritura, es probable que lo redactaran Juan Corral Morales, secretario de la curia, con la ayuda de José Ansoain y los Arcos, secretario de Cámara de José Lanciego y Eguilaz).⁹ Ambos secretarios emplearon 702 fojas para registrar puntual y diligentemente los libros de pergamino, legajos y expedientes que se encontraban en el archivo episcopal y que habían sido expedidos o elaborados durante el gobierno de los 19 prelados que hasta 1728 habían ocupado la mitra. Las fojas, todas foliadas, fueron encuadernadas en piel de becerro. La pasta cuenta en el lomo con un rótulo de papel (hoy muy deteriorado), donde se anotó el apellido de cada prelado, comenzando por Zumárraga y terminado con Lanciego, que tenía como finalidad indicar precisamente que el manuscrito abarcaba, y de hecho así lo trazaron, desde 1527 hasta 1728.

Los notarios dieron a esta obra un orden cronológico y por legajos. Es decir, comenzaron desde el arzobispo más antiguo y anotaron el número de legajos que había y correspondían a su gobierno. Por ejemplo, de Zumárraga catalogaron un “legajo único”; para el caso del arzobispo Pérez de la Serna registraron 19, y para Aguiar y Seijas, 51, como lo ilustra la figura 3.

Es importante aclarar que, como tal, un legajo podía estar conformado por una diversidad de expedientes o tipos de documentos (matrículas, autos, cartas, escrituras, cuadernos, censos, licencias, memoriales, informaciones matrimoniales, bulas, cordilleras, dis-

⁹A esta conclusión hemos llegado comparando la caligrafía de ambos notarios con otros documentos elaborados por ellos mismos.

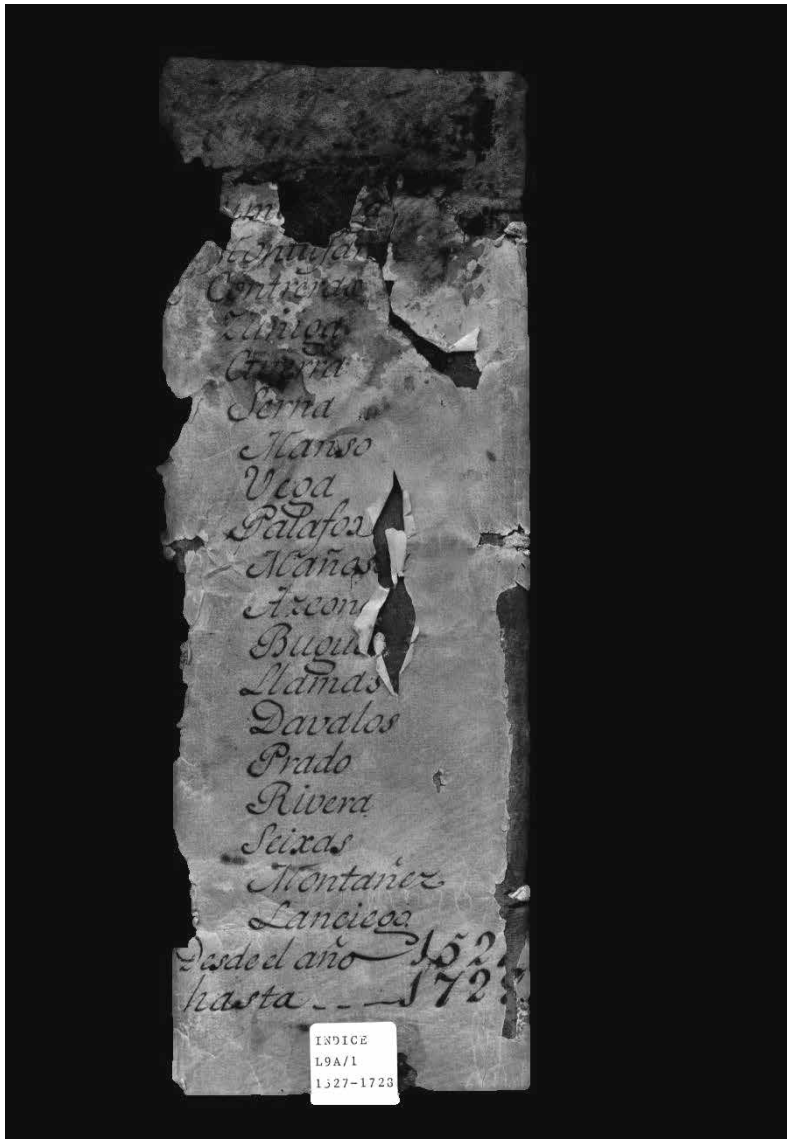


Figura 2. AHAM, cl 1, l. 1.

pensas, procesos, capellanías, etcétera), muchos de los cuales se encontraban “atados con pita”; también había encuadernados o había libros de pergamino, becerro o “folio” y existían legajos conformados tanto por documentos como por libros.

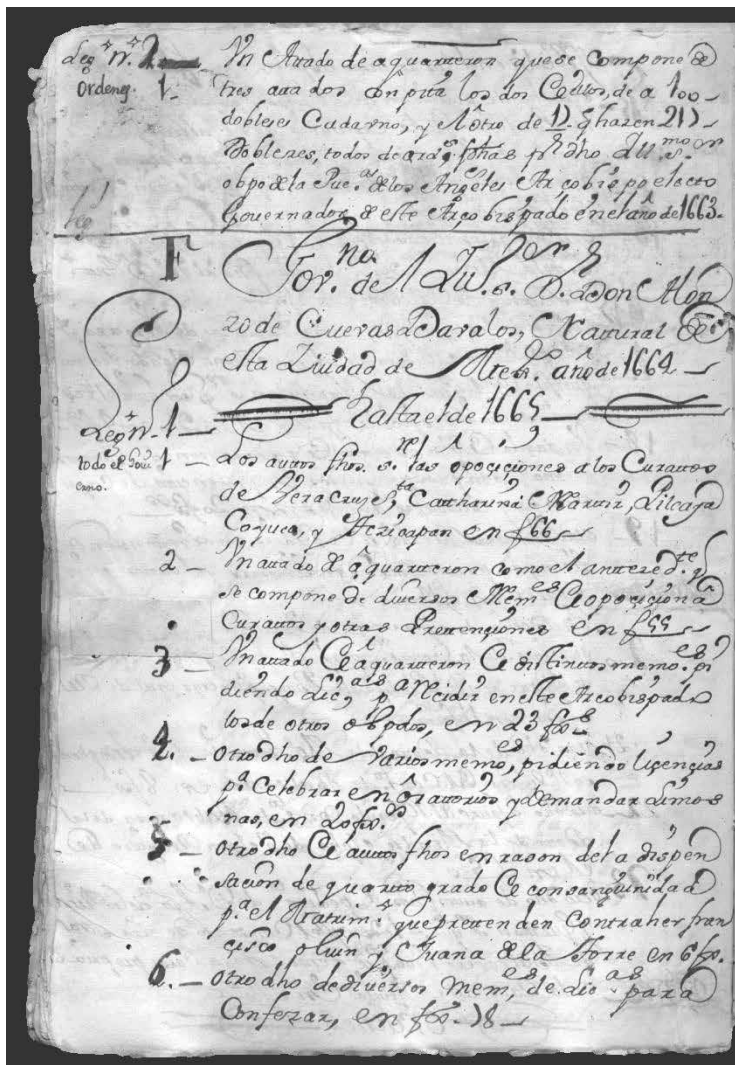


Figura 3. AHAM, cl 1, l. 2.

Lo que hemos observado es que, por lo regular, el legajo tenía en común que los papeles o los libros que lo conformaban versaban sobre un mismo tema o asunto, lo cual explica por qué existían legajos integrados por cientos o miles de fojas. Por ejemplo, para el caso del arzobispo Lanciego y Eguilaz, los notarios anotaron 131 legajos

y tan sólo uno de ellos, el marcado con el número 110, que tenía como título “padrones de la gente del arzobispado durante la visita”, estaba conformado por una serie de matrículas de confesión que en total sumaban 4149 fojas, como se observa en la figura 4.

La lectura y el conteo que hemos hecho de cada uno de los legajos nos han revelado que, hasta 1728, en el archivo episcopal se resguardaban 359 de ellos. Dentro de dichos legajos, como hemos mencionado, había documentos y libros que, después de contabilizarlos, hacen un total de 9617. Ahora bien, como toda fuente documental, ésta tiene la siguiente limitación: es difícil cuantificar con exactitud el número de asuntos que se trataron sobre indios, ya que la descripción de los papeles o libros en los legajos es a veces genérica; por ejemplo, había algunos con el título: “causas criminales” y, en su interior, había un atado o expediente titulado “indios contras su curas”, pero no sabemos con certeza la cantidad de expedientes existían dentro del atado y por lo tanto cuántos procesos hubo contra ministros de lo sagrado.

Sin embargo, de los que sí tenemos certeza, ya que se cuenta con una descripción más amplia, es de que se han contabilizado más de ciento ochenta, los cuales ofrecen “ventanas” que me permiten examinar y por lo tanto establecer el desarrollo de determinadas sensibilidades o asuntos. Al abrir esas ventanas ha podido observar cómo

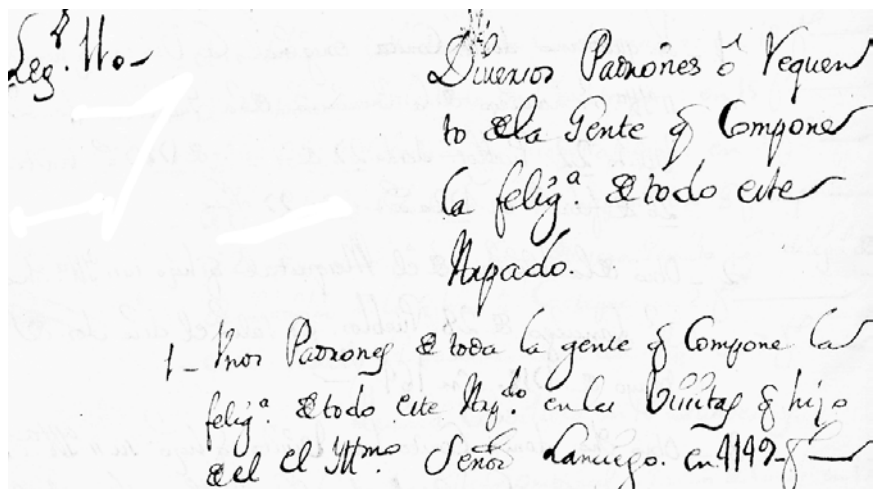


Figura 4. AHAM, cl 1, l. 3.

los indios pasaron de neófitos en la fe a cristianos modelados por las actitudes y reglas del Concilio de Trento, y en particular, del III Concilio Provincial Mexicano, que fue el texto jurídico que rigió a la Iglesia mexicana en el Nuevo Mundo. Además he obtenido indicios de cómo fue el proceso de cristianización, entendiendo éste, como Chartier lo propone, “como aquel que designa cambios de gestos y conductas sobrevenidos dentro de una modalidad particular, histórica y culturalmente determinada de enseñar, interpretar y vivir la religión del evangelio”.¹⁰

Repasemos entonces esas primeras ventanas y la evolución de los temas que nos permiten observar cómo el indio pasó de neófito a cristiano.

Los indios: de neófitos a cristianos

Los primeros expedientes enumerados en el *Inventario...*, es decir, los del siglo XVI y los de la primera mitad del siglo XVII, coinciden plenamente con las conclusiones esbozadas en los últimos años por algunos investigadores con respecto a que el clero secular “tomó el relevo de la nueva iglesia en la segunda mitad del siglo XVI no sin tener que afrontar algunos desafíos como el aprendizaje de las lenguas habladas por sus feligreses indios, las largas distancias que tenían que recorrer para asistir espiritualmente a los indígenas dispersos en poblaciones lejanas, la soledad que vivieron en las comunidades distantes de la sede episcopal”, y la rivalidad que derivó entre el clero regular y secular por el establecimiento de curatos y doctrinas.¹¹ En efecto, se percibe en los expedientes el complejo camino que fue sorteado para establecer la iglesia diocesana a través de la erección de curatos de indios a cargo del dicho clero,¹² y las dificultades que los prelados tenían que enfrentar para nombrar curas

¹⁰ Roger Chartier, *Espacio público crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, 1995, p. 108.

¹¹ Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650): estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, 2017, pp. 37-38. Sobre el conflicto entre el clero regular y los prelados, véase Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, 2010.

¹² Será el arzobispo Montúfar el que promueva la creación de curatos de indios en zonas dominadas por los frailes y entre “en franca rivalidad con ellos”. Entre 1530 y 1550 se habían erigido 10 curatos a cargo del clero secular en el Arzobispado México, pero con Montúfar se establecieron “al menos 44”. Cfr. Rodolfo Aguirre Salvador, “Una compleja etapa formativa,

de almas en aquellos lugares con débil presencia misionera o en donde era necesario un mayor número de clérigos porque eran insuficientes los que había; por ejemplo, tenemos expedientes de la segunda mitad del siglo XVI y de los primeros años del siglo XVII que versan sobre la provisión de vicarios y curas seculares para parroquias de indios. Al respecto, entre las primeras congregaciones provistas con miembros del clero secular se pueden citar las de Taxco y Tamazunchale. Ahora bien, no sólo se trataba de crear parroquias sino de dotarlas de personal idóneo. Aparecen así en el manuscrito los testimonios de nombramientos de funcionarios que auxiliaban a los párrocos como escribanos, vicarios e intérpretes, o las primeras provisiones de curas seculares ordenados en lengua mexicana u otomí; es decir, de curas encargados de administrar los sacramentos en dichas lenguas.

También, como se ha establecido, los arzobispos atendían en esos años asuntos relativos a aquellos espacios con débil presencia eclesiástica, regular o secular, y que eran considerados territorios de misión y evangelización. Para principios del siglo XVII, por ejemplo, Juan Pérez de la Serna, arzobispo entre 1613 y 1626, llevó a cabo las diligencias necesarias para proveer ministros en aquellos territorios que carecían de evangelizadores, como era el caso de Villa de Valles, en la frontera de Tampico y límite norte del Arzobispado de México. En el documento se registra que se anexó al archivo un informe del alcalde mayor de aquel lugar informando que los indios “xaumaves y otras naciones de bautizados” carecían de ministros; De la Serna, además, emprendió gestiones parecidas para proveer de ministros a la misión de Tamoin, la cual pertenecía a la custodia de Tampico a cargo de los franciscanos,¹³ así como diversas providencias para nombrar ministros que administraran los sacramentos a los indios chichimecos congregados en el pueblo de San Miguel en la jurisdicción de Zichu/Xichu.

Un segundo tema que aparece recurrentemente en el *Inventario...* son aquellos asuntos relativos a los primeros pasos de los arzobispos por defender, por un lado, la jurisdicción episcopal, es decir, marcar

1521-1640”, en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, 2017, pp. 44-45.

¹³ La custodia de Tampico estaba conformada además por Villa de Valles, Huehuetlan, Aquismon y dos misiones, Guayabos y La Palma. Fue fundada por los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio en 1575. Véase Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, 1986, p. 220.

la preeminencia de los prelados sobre las órdenes regulares que, derivado de las facultades extraordinarias y privilegios papales, habían asumido las tareas de la primera evangelización haciéndose cargo de la administración de sacramentos en diversas doctrinas sin querer estar sujetos al ordinario.¹⁴ Así, lo que vemos en los expedientes está relacionado con la promoción de los curatos de indios bajo la autorización y revisión de las licencias de confesar y predicar en lengua indígena por parte del prelado, así como la intervención de éste para mediar y solucionar conflictos entre los religiosos y los indios o entre los religiosos y el clero secular. En ese sentido, De la Serna solicitó informes puntuales de la administración de las doctrinas y exige el cumplimiento de la Real Cédula que establecía que los religiosos de las doctrinas de indios fueran examinados por los prelados “en el idioma que hubiesen de administrar”, ordenamiento que tenía su efecto y de ello da indicio el *Inventario...* con los numerosos expedientes relativos a la examinación de franciscanos por parte de los prelados para que obtuvieran licencia para administrar los curatos en otomí o mexicano. La averiguación sobre el estado que guardan los religiosos en las doctrinas lleva al prelado a enterarse, por ejemplo, de la queja del cacique de la frontera de Tamaulipas sobre agravios y mala administración de su ministro misionero, o el del alcalde mayor de Zimapan que informa que están mal adoctrinados los indios de aquel Real. El primer asunto llevó al prelado a levantar, según se enumera en el manuscrito, “cuadernos de cartas misivas sobre el estado en que se hallaba el pueblo de Tamaulipas con respecto a las vejaciones que ejercía el guardián contra los indios”. Además, De la Serna intervino y dirimió varios conflictos de regulares con los naturales (Guatepeque) y de éstos en contubernio con clérigos seculares contra religiosos, entre ellos, el pleito del bachiller Gaspar de Contreras, cura de Chalchitlán, y sus naturales contra los agustinos.

Entre los asuntos tratados en el siglo XVI y principios del XVII es evidente, en tercer lugar, por la lectura de los expedientes numerados, los problemas que los prelados enfrentaron para definir las jurisdicciones de las repúblicas de indios frente a las de españoles,

¹⁴ En el caso del Arzobispado de México, para entender el conflicto que sostuvo el prelado frente a las órdenes religiosas para hacer respetar su jurisdicción ordinaria, es de consulta indispensable Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montufar O. P., arzobispo de México, 1554-1572*, 2009.

las primeras a cargo de clero regular, las segundas a cargo de los diocesanos. Recordemos que esa división, propuesta por los franciscanos, se daba considerando el denominado principio religioso que establecía que el indio era neófito en la fe y por ello debería contar con un espacio propio donde se cuidara su evangelización.¹⁵ El caso más temprano de este problema aparece durante el gobierno de De la Serna, quien recibe información de Juan Aguirre, vicario de misas de Taxco, “en razón de meterse los beneficiados españoles en los beneficios de indios”, asunto sobre el poco control que no tuvo solución, como lo muestra un sustancioso expediente que aparece inventariado en 1682: “Sobre lo autos fechos de los padre ministros de las iglesias parroquiales de San José, San Pablo, Santiago y San Sebastián, santa María y Santa Cruz de la Ciudad de México para que los naturales feligreses acudan a dichas parroquias y no a la de españoles para la administración de los santos sacramentos”.¹⁶

La importancia de la definición de repúblicas, atendiendo el principio religioso, es evidente en la creación de una “doctrina colada” muy particular. Efectivamente, en el inventario aparecen los autos “Fechos sobre la fundación y erección de la doctrina colada en la capilla de nuestra señora del rosario para indios mixtecos y zapotecos, en el convento de Santo Domingo de la Ciudad de México”. Dicha capilla se fundó con el único objetivo de atender a los indios mixtecos y zapotecos “vagos o extravagantes”, es decir, que migraban a la ciudad y que vivían en la capital del virreinato.¹⁷

¹⁵ Las disposiciones para que los indios vivieran aislados de los españoles y de otras calidades merecieron su inclusión en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, pasando a formar parte de la ley 19, título 1, libro 6, y más tarde de la ley 21, libro 6, título 3. La primera marcaba la separación de los indios con respecto a los españoles, y la segunda, respecto de los mestizos y castas. En sentido estricto, esta disgregación se hizo considerando lo que Edmundo O’Gorman, ha denominado “el principio religioso”, el cual determinaba que los indios eran neófitos en la fe y por ello deberían contar con un espacio propio donde se cuidara de su evangelización. Véase Edmundo O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la Ciudad de México”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, núm. 4, 1938, p. 787. El artículo explora las razones militares y religiosas para establecer el principio de separación y cómo éste cambió su objetivo: de evangelizar al de prevenir como consecuencia del tumulto de 1692.

¹⁶ Otro caso en cuanto a jurisdicción espiritual y eclesiástica fue: “autos para averiguar quién es el legítimo párroco para administrar los santos sacramentos a los naturales de San José en el convento de San Francisco”.

¹⁷ Este beneficio curado estuvo a cargo de los frailes dominicos, quienes se encargaban de la administración de los sacramentos de aproximadamente doscientas catorce familias de “extravagantes”. Sobre la historia de la capilla, su administración y los fieles que eran asistidos en ella, consúltese Susana Alejandra Sotomayor Sandoval, “Dentro de la traza española:

En suma, es claro que los primeros asuntos que ocupan a los preladados en torno a los indios durante los primeros 150 años fueron precisamente su evangelización y adoctrinamiento, esto último que se daba en un marco jurídico particular: la creación de repúblicas de indios a cargo de las órdenes regulares en tanto que eran neófitos en la fe. Para ello, los preladados ordenaban ministros a lengua, los supervisaban, dirimían sus conflictos, establecían las jurisdicciones espaciales para la impartición de sacramentos con respecto a las repúblicas de españoles, y algo muy importante, buscaban que los europeos no cometieran prácticas heterodoxas. En virtud de ello, en el *Inventario...* se registraron los primeros autos contra indios hechiceros, supersticiosos, unos, los menos, que poseían ídolos. Lo extraño es que en el manuscrito sólo se registran seis causas, y éstas fueron del siglo XVII, a saber:

- 1) Relación de los modos de hechiceros que usan los indios con sus curas y otras obras y de algunos culpado de ellos.
- 2) Fecho a pedimento del fiscal y mayordomo de la iglesia parroquial del Pueblo de Huaichinango contra Gregorio Juan, indio por supersticioso.
- 3) Fechos contra Gregorio y Juan, indios, por supersticiosos.
- 4) Un recibo de autos de ídolos entregados a esta secretaría por el bachiller Diego Jaimes Ricardo.
- 5) Autos contra Pedro Juárez indio natural de Tamascalá por hechicería.
- 6) Fechos contra Gregorio indio natural de pueblo de San Francisco de Polula y Juan Agustín del mismo pueblo por imputarles hechicería.

El escaso número de expedientes de este tenor puede tener una explicación: los jueces eclesiásticos de los juzgados eclesiásticos locales fundados a finales del siglo XVII, de los que por cierto también aparece testimonio de su fundación en el *Inventario...*, tenían la facultad de “oír, conocer, juzgar y sentenciar interlocutoriamente o definitivamente las causas civiles que ante sí ocurriesen y fueren de moderada suma” y atender “las criminales leves contra indios has-

los indios mixtecos extravagantes de la capilla de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de la Ciudad de México”, tesis, 1703-1753, 2012.

ta definitiva sentencia".¹⁸ Derivado de tales facultades y funciones, en estos archivos encontramos controversias de cofradías, denuncias por desfloración o maltrato, así como causas que involucran el castigo por hechicería o por convocar el granizo. Los jueces levantaban los procesos y el arzobispo sólo emitía el veredicto; es decir, es posible que estas causas se hayan quedado en los propios juzgados locales y que por ello no fueran depositadas en el archivo central de la curia.¹⁹

Ahora bien, más que la idolatría, el *Inventario...* muestra un problema y preocupación recurrente para la Iglesia con respecto a los indios durante el siglo XVI: hacer cumplir lo sacramentos, con especial énfasis el del matrimonio. En efecto, durante el siglo XVI y primeros del XVII aparecen decenas de casos seguidos en contra de indios por cometer amasiato o por querer efectuar matrimonios teniendo impedimentos de consanguinidad de primer grado, como el de Thomas Felipe y Pascuala María, indios de Metepeque. Algunos más fueron llevados al Tribunal Eclesiástico de Indios por "haber contraído segundo matrimonio siendo casados" o por tener torpes comunicaciones, "como el caso de Antonio Torres que tuvo comunicación carnal con una india nombrada Josefa y después con la prima hermana de ella nombrada Antonia".

En contraste a los pocos expedientes que aparecen sobre indios hechiceros o idólatras, lo que sí documenta profusamente el *Inventario...* es un proceso dinámico de cristianización de los indios. Desde el siglo XVI se registran expedientes con numerosas solicitudes para

¹⁸ En causas criminales podía levantar la información sumaria pero no dar la sentencia. Esta última debía correr a cargo del provisor. Véase *Nombramiento del Br. Matías José Eguilaz Benavidez como vicario incipite y juez eclesiástico de Toluca, 1773* (AHAM, caja 111, expediente 25, foja 2). Un interesante artículo que rastrea la historia y las implicaciones en el establecimiento de estos jueces eclesiásticos para reforzar la figura episcopal, particularmente en el Arzobispado de México, es Rodolfo Aguirre Salvador, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII," *Historia Crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes*, núm. 36, julio-diciembre de 2008. Hasta ahora sabemos de la existencia de archivos de jueces eclesiásticos en Zumpango (Alberto Sánchez Rodríguez [coord.], *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, Zumpango, Estado de México, Diócesis de Cuautitlán*, 2010); en Cuernavaca (María Alicia Puente Lutteroth [coord.], *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe El Sagrario, Morelos*, 2007), y en Ozumba (Xixián Hernández de Olarte [coord.], *Inventario del Archivo Parroquial de la Inmaculada Concepción de María, Ozumba, Estado de México, Diócesis Valle de Chalco*, 2011).

¹⁹ Sobre este tribunal central denominado Provisorato de Indios y Chinos que atendió las causas de fe contra indios, véase Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos en el Arzobispado de México en el siglo XVIII*, 2014.

la aprobación de las constituciones de las cofradías de naturales. La primera de ellas estuvo dedicada a La Asunción en Xacalcingo, Guizotepec, y la segunda al Santísimo Sacramento en Malinalco y Mazatepec. Otras que solicitaron aprobación fueron: la de San Antonio y San Isidro Labrador en la Iglesia de Naturales de Querétaro o la de Los Dolores en Santiago Atenco. También se encuentran solicitudes de pueblos indios que piden licencias al prelado para construir ermitas o iglesias. Por ejemplo, los naturales del barrio de Tlaxilpa, así como los de San Juan, de la capilla de San José de Naturales de la Ciudad de México, las requieren para construir sus respectivas ermitas; los indios mixtecos y zapotecos hacen lo propio para construir una capilla para su parroquia colada dentro del convento de Santo Domingo, en la capital del virreinato; otros más, como los naturales de Chiapa de Mota, tramitaron licencia para reedificar su iglesia.

Vemos entonces, de acuerdo a los registros, cómo esos espacios religiosos (ermitas, capillas, iglesias) se convierten para las repúblicas de indios en lugares que marcaban la esencia de su existencia y espacios de sociabilización derivado de la celebración de diversas fiestas religiosas. Justo, sobre esto último, en varios de los expedientes los indios gestionaron licencias para celebrar determinadas festividades. En 1717, por ejemplo, Domingo de la Cruz y Santiago, indios de la Doctrina de Santiago, solicitaron venia para celebrar la fiesta de San Mateo, y los naturales de Texcaliac pidieron que fuera en su comunidad donde se siguiera celebrando la festividad de *Corpus* y no en el pueblo vecino, como esto último se pretendía.

Pero, sin duda, la muestra más clara de este proceso de cristianización se observa precisamente en dos de los temas que más se enumeran en el *Inventario...*, sobre todo a partir de los últimos años del siglo XVII: en primer lugar, la regularidad y universalidad de actitudes, específicamente en el cumplimiento de los sacramentos como la confesión y la confirmación; de allí que aparezcan varios expedientes numerados sobre padrones de confesión, dispensas matrimoniales o libros de visita donde los prelados impartían el sacramento de la confirmación a su numerosa feligresía.²⁰

²⁰ Sobre el caso de la universalización de sacramentos, como el de la confesión en el Arzobispado de México, véase, por ejemplo, Claudia Ferreira Ascensio, "Cuando el cura llama a la puerta. Padrones de confesión y comunión del Sagrario de México. 1670-1825", tesis, 2010.

En segundo lugar, las causas seguidas por las repúblicas de indios o, como se decía, “a nombre de los naturales” contra sus curas, tema que ha sido estudiado por William Taylor en *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*.²¹ Las causas esbozadas son las más numerosas, sobre todo a partir de los primeros años del siglo XVIII: de las 180 asuntos que logramos contabilizar, al menos 54 versaban sobre pleitos contra ministros de lo sagrado, tanto seculares como regulares, por infringir a los indios, como lo demuestra Taylor en su estudio: malos tratamientos, vejaciones, agravios, por no sujetarse al arancel pero, principalmente, por no administrar los sacramentos de manera adecuada, lo cual incluía que no se impartieran en su lengua. En virtud de ello, en comunidades de indios, como los naturales del pueblo de Tichuta, pidieron al arzobispo que el cura que les asignara supiera “chocho”, el idioma que ellos hablaban. En suma, vemos que los indígenas han dejado de ser neófitos o sujetos pasivos para convertirse en activos cristianos que cumplían los sacramentos, celebraban fiestas religiosas, fundaban cofradías o interpelaban a sus ministros, a quienes exigían y demandan que, como lo disponía el III Concilio Mexicano, fueran “espejo de vida y virtudes”.

Conclusión

El análisis de esta fuente eclesiástica nos ha permitido estudiar la evolución de las sensibilidades, temas o tópicos respecto a la relación de los indios con la Iglesia. Temas que de hecho han sido analizados en los últimos años por diversos investigadores como lo hemos señalado. Así, hemos visto cómo durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII los prelados se esforzaron en establecer la Iglesia diocesana y lograr la adecuada evangelización y adoctrinamiento de los indios. Esto último incluyó el cumplimiento de la separación de repúblicas y la preeminencia y vigilancia del obispo sobre las órdenes religiosas a cargo de las doctrinas de indios. El *Inventario...*

²¹ Las más de 30 rebeliones descritas por Taylor fueron provocadas por el aumento de los aranceles parroquiales por bautismos, matrimonios, entierros y misas o conflictos derivados por motivos diversos como vender un retablo muy querido por una comunidad, dejar de dar los sermones en idiomas indígenas, suspender festividades locales, prohibir determinadas procesiones o utilizar piedras de otras estructuras ceremoniales. Véase William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, 1987.

muestra también cómo los indios pasaron de ser neófitos en la fe a cristianos activos y configurados por el Concilio de Trento. Efectivamente, a partir de los primeros años del siglo XVII vemos entre los naturales la regularidad y universalidad de actitudes, específicamente en el cumplimiento de sacramentos como la confesión, el matrimonio y la confirmación, así como su participación en cofradías e innumerables fiestas de preceptos o del santo patrón. Algo notorio en este manuscrito, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, es la diversidad de procesos seguidos por las repúblicas de indios contra sus curas. Observamos de esta manera que los naturales fueron capaces de interpelar a sus prelados para que sus ministros fueran verdaderos curas de almas, es decir, que cumplieran lo dispuesto en el Concilio de Trento relacionado con el buen trato que debían recibir y con la correcta administración de los sacramentos; en suma, ser “espejo de virtudes”. En esta actitud se manifiesta el indicio claro de cristianos que apelan a los otros —los curas de almas— a serlo.

Archivos consultados

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM).
Fondo Reservado: Colección José María Lafragua (LAF)

Bibliografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo, “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, 2000, pp. 77-110.
- , “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia Crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes*, núm. 36, julio-diciembre de 2008.
- , “Una compleja etapa formativa, 1521-1640”, en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, IISUE-UNAM, 2017.
- Bravo Rubio, Berenise, y Marco Antonio Pérez Iturbe, “Archivo Histórico del Arzobispado de México”, en Margarita Loera Chávez y Peniche y Alejandro Durán Ortega (coords.), *Los archivos, un espacio prioritario para la memoria y la historia*, ENAH-DEH-INAH, 2011, p. 71.

- Cano Castillo, Antonio, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650): estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, Zamora/México, El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de México, 2017.
- Chartier, Roger, *Espacio público crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Ferreira Ascensio, Claudia, "Cuando el cura llama a la puerta. Padrones de confesión y comunión del Sagrario de México, 1670-1825", tesis doctoral, El Colegio de México, México, 2010.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, IIH-UNAM, 1986.
- Hernández de Olarte, Xixián (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de la Inmaculada Concepción de María, Ozumba, Estado de México, Diócesis Valle de Chalco*, México, Adabi, 2011.
- Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, IIH-UNAM, 2014.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, O. P., arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Martínez López Cano, Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, IIH-UNAM, 2004 (CD).
- Mazín Gómez, Óscar (dir.), *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Condumex, 1999, pp. 749-761.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE-UNAM / Bonilla Artigas, 2010.
- O'Gorman, Edmundo, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la Ciudad de México", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, núm. 4, 1938.
- Pérez Iturbe, Marco Antonio y Berenise Bravo Rubio, "Hacia una geografía espiritual del Arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715", en Doris Bienko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesíasticas, siglos XVI-XVIII*, México, ENAH-INAH / Promep / Conaculta, 2008.
- Puente Lutteroth, María Alicia (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe, El Sagrario, Morelos*, México, Adabi, 2007.
- Sánchez Rodríguez, Alberto (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, Zumpango, Estado de México, Diócesis de Cuautitlán*, México, Adabi, 2010.

- Seed, Patricia, "Nota bibliográfica", en *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección de matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza, 1991, pp. 293-296.
- Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilustrísimos señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*, México, Jus, 1962.
- Sotomayor Sandoval, Susana Alejandra, "Dentro de la traza española: los indios mixtecos extravagantes de la capilla de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de la Ciudad de México, 1703-1753", tesis de licenciatura, ENAH, México, 2012.
- Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.

Biografía y archivos: fray Baltasar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo XVII

PATRICIA ESCANDÓN*

Desde los lejanísimos tiempos de Plutarco, aunque los historiadores jamás han dejado de cultivar la biografía, hubo un tiempo —la mayor parte del siglo XX— en el que la escritura de “vidas” cayó en un gran descrédito entre el gremio.¹ Las razones son obvias, pues es un género que cabalga entre la ficción y la historia, así que, cuando por influencias del positivismo, el marxismo y el estructuralismo, buscó la disciplina de Clío revestirse de cientificidad y alcanzar el sitial de honor entre las ciencias sociales, simplemente lo relegó como cosa propia de novelistas y aficionados. El individuo, según lo expresa François Dosse, se convirtió entonces en una “variable” que había que excluir del “discurso erudito”,² ahora metido de lleno en las generalizaciones del análisis global.

Empero, desde hace dos o tres décadas, y sin abochornarse en lo más mínimo, la vertiente de la historia cultural ha rescatado al género biográfico poniendo de relieve sus cualidades.³ La más importante, y no es poca cosa, es que se trata de un medio apropiado para indagar y aclarar ciertos aspectos que no se manifiestan forzosamen-

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

¹ Una notable excepción es Inglaterra, país donde el género jamás ha decaído.

² François Dosse, *El arte de la biografía*, 2007a, p. 235.

³ Antonio Morales Moya, “En torno al auge de la biografía”, *Revista de Occidente*, núms. 74-75, 1987, pp. 61-76.

te cuando se trabaja con sistemas y estructuras. Así pues, en el ámbito académico de nuestros días importa tanto la percepción de la sociedad —conjunto y abstracción— como la del individuo, ciertamente partícipe de modelos y formas comunitarias, pero también determinado por sus propios intereses en razón de sus perspectivas personales y sus experiencias subjetivas. Posiblemente en esta revaloración de los estudios biográficos mucho haya tenido que ver la ya longeva discusión teórica de las ciencias sociales para fijar coordenadas a la posición del individuo frente al tejido social y para constatar la consistencia de las estructuras ante el embate de la intención de la conciencia.⁴

Además, esta recuperación ha tenido otros efectos: por un lado, ha logrado concitar el interés del gran público lector, siempre atraído por las “historias de vida”, y, por el otro, ha rehabilitado para los autores el uso de la imaginación histórica, aunque quienes recurran a ella han de estar permanentemente alertas a la tensión existente entre la “identidad literaria” y la “identidad científica”⁵ y ser harto cuidadosos al transitar por esas fronteras.

Como lo hizo durante siglos, hoy la creación literaria vuelve a pisar las huellas del trabajo histórico, según lo prueba la multitud de redes académicas y de congresos internacionales contemporáneos sobre biografías, letras e historia, aunque en modalidades diferentes a las de antaño. Durante la Edad Moderna, este recorrido conjunto se tradujo primordialmente en la escritura de hagiografías; para el siglo XIX —que se afanó en construir el Estado-nación— la línea fue el heroísmo patriótico en las vidas de grandes militares o políticos. En nuestro tiempo, y quizás en parte por influencia del neomarxismo británico que enfocaba “la historia desde abajo”, afloran tanto las biografías de individuos comunes y corrientes como las “vidas colectivas”. Una tendencia que hace ya rato presentaba Carlo Ginzburg en su clásico estudio, al afirmar que a través del concepto histórico del sujeto, extendido a individuos ordinarios (y por lo mismo representativos), es posible asomarse a los rasgos de sectores sociales enteros en un periodo determinado.⁶

⁴ Véase, por ejemplo, Jaime Torres Guillén, “Individuo, estructura y práctica social: tres debates en ciencias sociales”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 28, núm. 50, enero-abril de 2011, pp. 35-63.

⁵ François Dosse, *La apuesta biográfica: escribir una vida*, 2007b, p. 55.

⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, 3ª ed., 1997, p. 9.

Así pues, y en este espíritu, lo que hoy se ha llamado “giro biográfico”⁷ considera el entramado de la historia y las vidas particulares como un tapiz donde es posible “leer” y, por lo tanto, acceder a la comprensión de las sociedades y los procesos de cambio. El intento es poner de relieve el rejuego entre lo singular y lo colectivo, enfocar al sujeto simultáneamente como proyector y como reflejo de su contexto social. Dicho lo anterior, las páginas que siguen se dedican precisamente a estudiar una vida particular, la de un prelado eclesiástico cuya existencia discurrió en México entre la segunda mitad del siglo XVI y el primer tercio del XVII y cuya carrera ascendente se explica, como muchas otras, al tenor de este vaivén dialéctico entre el marco personal y el colectivo, en el sentido en que lo plantea la teoría clásica del juego social de Pierre Bordieu.

Sin embargo, cabe hacer otras precisiones igualmente importantes: la consecución de los materiales para un análisis de esta naturaleza —aunque pueda pasar y de hecho pasa por la bibliografía— hay que hacerla primordialmente en los archivos. Las fuentes primarias o documentos, sean autógrafos o producidos en instancias oficiales por petición expresa del biografiado, facilitan una aproximación más directa a los intereses y expectativas de la persona, es decir, a su subjetividad; pero a la par, dan cuenta de las estructuras sociales externas, del entramado “objetivo” de instituciones y reglas de juego entre las que se movía el sujeto. En el caso que me ocupa, esos materiales son básicamente informes, cartas, solicitudes y probanzas oficiales que —también habrá que señalarlo— se ceñían a determinados formatos y protocolos socialmente convenidos, algo de lo que tenían cabal conciencia tanto el emisor como el receptor. Así pues, hay códigos preestablecidos cuyo conocimiento previo es indispensable para el historiador, de ahí la importancia de estar bien familiarizado con el contexto de la época, y el medio que se analiza, y no sólo con el contenido y organización de los archivos históricos en los que se trabaja.

En cuanto a este último punto, y aunque algunos manuscritos que ayudaron a perfilar el estudio proceden de colecciones particulares de repositorios diversos (verbigracia, Newberry Library,

⁷ Barbara Caine, *Biography and History*, 2010, p. 1. Los mayores exponentes teóricos del género, sin duda, son los franceses, encabezados por el ya citado François Dosse. En México todavía no hay una respuesta vigorosa a la tendencia; a lo sumo podría citarse a Mílada Bazant, quien desde El Colegio Mexiquense ha propiciado algunas reflexiones. Véase por ejemplo el volumen que coordino titulado *Biografía. Métodos, modelos y enfoques*, 2013.

Chicago; Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin; Archivo Vaticano, Roma; Archivo General de la Nación (AGN), México; Archivo General del Estado de Tlaxcala, etcétera), el grueso y lo fundamental de ellos se resguarda en el Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, que como se sabe es la memoria documental secular de la administración española en América y Filipinas.

Por fin entremos en materia y procedamos a referir la vida y trayectoria del obispo novohispano don Baltasar de Covarrubias, al que se ha llegado a llamar “prelado de muchas mitras”. A fines del siglo XIX, en dos compilaciones de efemérides y en un par de manuales de historia regional de Oaxaca aparecieron cuatro pequeños esbozos sobre la vida de este personaje. Sus autores, católicos fervientes, e incluso tres de ellos presbíteros, pintaban al obispo De Covarrubias con los colores más favorables de la virtud y el saber pues al fin, para ellos, la vida de un eclesiástico debía ser ejemplar y mover moralmente a la imitación. Decían a coro que fray Baltasar perteneció a “familia de hidalgos”, que entre los frailes con los que se formó había descollado “por su instrucción y carácter perspicaz”;⁸ por “sus doctrinas elevadas”,⁹ por su doctorado en “cánones y abundantes conocimientos literarios”,¹⁰ por “su raro talento y erudición profunda”.¹¹ Este pío y edificante retrato, trazado con cartabón, ciertamente no se parece en absoluto al perfil que va emergiendo de las fuentes documentales en las que han quedado huellas de su trayectoria vital.

Baltasar nació en la Ciudad de México el 15 de enero de 1560, siendo vástago legítimo del español Juan Antonio de Covarrubias, un oscuro primer poblador del reino, y de la criolla Catalina Muñoz Camargo, hija del segundo matrimonio del conquistador don Diego, de los mismos apellidos.¹² ¿Tenían sus padres una reputación inta-

⁸ Eutimio Pérez, *Recuerdos históricos del obispado oaxaqueño*, 1888, p. 12

⁹ José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, 2 vols., 1881 (II, p. 138).

¹⁰ Francisco Sosa, *Efemérides históricas y biográficas*, 2 vols., 1883-1889 (II, p. 51). De hecho, los agustinos fue la única Orden de religiosos que se inscribió en la Real Universidad de México prácticamente desde su apertura, en 1553, para cursar estudios de teología (Sergio Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, 1990, p. 39.) Pero posiblemente se confunde Sosa; De Covarrubias pudo haber estudiado teología (¿en la Universidad o en el colegio agustino de San Pablo?) y hasta pudo haber sido bachiller o licenciado, como lo hacían otros muchos frailes, lo que no forzosamente hace de él un doctor en derecho canónico, según se aduce.

¹¹ Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos*, 1889, p. 83.

¹² Francisco Arnaldo Ysassy es quien consigna completos los apellidos de la madre (“Demarcación y descripción de todo el obispado de Mechuacan y fundación de su Iglesia

chable? No tanto, a juzgar por lo que indican los viejos manuscritos. Pues ya en 1552, Juan Antonio y Catalina vivían en unión libre y tenían un hijo natural, Tomás. Pero ese mismo, año el conquistador don Diego se encargó de enderezar la irregular situación de la pareja, primero traspasándole al yerno una estancia para cría de ovejas en Nopalucan, Tlaxcala, y luego organizándole boda formal con su hija Catalina. De la unión, ya legalizada, nacerían después Nicolás, Baltasar, Juan Antonio, María y Diego.

Con excepción de Tomás, los otros niños De Covarrubias Muñoz fueron legítimos y criollos a carta cabal, aunque por parte del abuelo Diego —casado en primeras nupcias con una india principal—, tuvieran un par de tíos mestizos, el más importante de los cuales era el famoso cronista tlaxcalteca, Diego Muñoz Camargo.

Radicada en la capital del virreinato, la familia de Juan Antonio y Catalina llevó un mediano pasar: el padre vendió sus predios de pastoreo en Tlaxcala y compró otros por Tultepec, Jaltocan y Tepozotlán, hoy Estado de México, donde los respectivos pueblos de indios le metían pleitos judiciales porque sus vacas se comían los cultivos. Se hizo además agente comercial del alcalde de Colima, gran comerciante de cacao; y luego apoderado de sus cuñados mestizos, Juan y Diego Muñoz Camargo, para la venta de cargas de lana.¹³ Este conjunto de indicios sugiere que, quizá sin llegar a la opulencia, Juan Antonio de Covarrubias no podía ser en absoluto un hombre pobre. Por lo pronto, sus ingresos bastaron para enviar a su hijo Baltasar a estudiar con los recién llegados jesuitas.¹⁴ Su

catedral, número de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó”, ms. de 1649, Ayer Collection, Newberry Library of Chicago, ms. 1 106 A, f. 27r); véanse también fray Esteban García, *Libro quinto: crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Roberto Jaramillo Escutia (paleog., int., notas y ed.), 1997, p. 254, y Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia, 450 años. Documentos para su historia, 1537-1828*, 1993 p. 151.

¹³ Mapa de las tierras de Tultepec y Xaltocan, en donde se representa el amojonamiento de las áreas para el ganado y para el cultivo (Ayer Collection, The Newberry Library of Chicago, 1801, mapa 1). Poder de Juan Muñoz Camargo (20 de abril 1574) y de Diego Muñoz Camargo (3 de junio 1574), Archivo General del Estado de Tlaxcala, Registro de Instrumentos Públicos (en adelante, AGET-RIP), vol. 1, respectivamente ff. 419r y v, y 459r y v. Reproducido en Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala: ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, 1998, p. 304; *Ibid.*, p. 313. Poder del 18 de agosto de 1578, AGET-RIP, vol. 3, f. 199r-199v. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Tierras, vol. 2691, exp. 17, año 1578. Incluye un plano.

¹⁴ Francisco Zambrano, S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., 1961 (VIII: Siglo XVII, 1600-1699, p. 351), y Carlos Alonso Váñez, “Baltasar de Covarrubias, OSA, obispo de Michoacán (+1622)”, *La ciudad de Dios*, vol. 205, 1992a, p. 615.

estadia de 24 meses en las aulas del colegio de San Pedro y San Pablo fue suficiente para que el joven aprendiera a leer, a escribir, a contar y a balbucear el latín, lo que sirvió para que en el verano de 1577 lo admitieran en la Orden de San Agustín, en cuyo seno se haría sacerdote unos años adelante.¹⁵

En contra del perfil de erudito que delineó la historiografía del XIX, el talento de fray Baltasar fue en realidad bastante mediocre, de acuerdo con lo que planteaba una línea escueta del informe que en 1640, a pocos años de la muerte de De Covarrubias, escribió el canónigo Arnaldo de Ysassy: “No fue hombre de muchas letras ni de muchas luces”.¹⁶ Y llevaría razón, pues entre los títulos que llegó a ostentar fray Baltasar nunca figuró el de maestro o doctor, tampoco consta que hubiera sido profesor en su orden, ni miembro del consejo consultivo de la provincia agustina; nombramientos y actividades reservados sólo a los religiosos de mayor formación y nivel intelectual.¹⁷ En cambio, hay testimonio de que fue prior de los conventos de Jantetelco, Jumiltepec, Jonacatepec y Yecapixtla¹⁸ (todos en el estado de Morelos, en los límites con el de Puebla) y de que predicaba a los indios en lengua náhuatl.¹⁹ Tal fue su modesto empleo a lo largo de dos décadas, desde que se ordenó ministro y por lo menos hasta que cumplió los 40 años de edad. En consecuencia, fue un hermano más bien gris y de segunda fila, cuyos máximos logros dentro de la orden consistieron en haber alcanzado la jefatura de los mencionados dos pares de conventos rurales, perdidos en lo profundo de la tierra caliente.

En las épocas en que fray Baltasar adoctrinaba indígenas, su hermano mayor Nicolás²⁰ se había hecho soldado en las milicias del rey y el menor Juan Antonio probaba fortuna como minero en

¹⁵ Véase fray Esteban García, *op. cit.*, p. 254, nota a pie de página. Los datos de su profesión se encuentran en el *Libro de profesiones del convento de San Agustín*, f. 102, actualmente en la Universidad de Texas.

¹⁶ Francisco Arnaldo Ysassy, *op. cit.*, f. 27v.

¹⁷ “Cronología de provinciales y capítulos”, en Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, 1989, pp. 254-255; Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México*, 2 vols., 1984 (vol. II, p. 7 y ss.), y Carlos Alonso Váñez, *op. cit.*, 1992a, p. 586.

¹⁸ Alipio Ruiz Zavala, *op. cit.* (II, pp. 325, 326, 385 y 386).

¹⁹ Carta latina del obispo De Covarrubias a Paulo V [Valladolid, Mich.], 25 de septiembre de 1611, Archivo Vaticano, *Lettere di vescovi*, vol. 19, ff. 497r-498v (publicada en Alonso Váñez, *op. cit.*, 1992a, p. 598).

²⁰ Bautizado el 18 de septiembre de 1553 en el Sagrario Metropolitano de la Asunción, México, recuperado de: <<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:QJ8Y-1X6T>>.

Temascaltepec, mientras elaboraba un manuscrito sobre la manera de beneficiar la plata.²¹ Ninguno de los dos parece haber alcanzado gran éxito en sus respectivas áreas.

Se diría que el cambio de siglo acarreó un dramático giro en la suerte de los hermanos De Covarrubias. En el año 1600, el exminero Juan Antonio, entonces de 36 años cumplidos,²² acudió a la Real Audiencia de México a levantar una información de méritos y servicios²³ (es decir, a elaborar un currículum) que incluía a sus hermanos: el capitán Nicolás y doña María, aunque deliberadamente olvidó mencionar al mayor e ilegítimo Tomás, quien a la sazón vivía en Tlaxcala y era socio comercial de otro pariente innombrable, su tío, el mestizo Diego Muñoz Camargo.²⁴ Aduciendo, pues, Juan Antonio, que su familia era hidalga por los cuatro costados, española, cristiana, de irreprochable fama, aunque pobre y necesitada —aquí faltaba nuevamente a la verdad, ya que su difunto y homónimo padre había poseído propiedades y negocios—, se permitía solicitar al rey que le concediera un oficio de “justicia” (esto es de alcalde mayor) o de “hacienda” (como agente del real fisco).

Para demostrar que tenía los merecimientos, habló largo y tendido, no de los tratos y contratos de su progenitor —que para nada le servían en este lance— sino del lustre de su rama materna, representada en los méritos del abuelo, don Diego Muñoz Camargo, el conquistador.²⁵ Aquel que llegó en 1524, que acompañó a Cortés a

²¹ Guillermo Tovar de Teresa, “Prólogo”, en José Miguel Romero de Solís, *Conquistas e instituciones de gobierno en Colima de la Nueva España (1523-1600)*, 2007, p. XIV.

²² Bautizado el 23 de junio 1564 en el Sagrario Metropolitano de la Asunción, México recuperado de: <<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:QJ8Y-16QF>>.

²³ Información de méritos y servicios de Juan Antonio Covarrubias, México, 1 de diciembre 1599-18 de abril 1600, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 223, núm. 7, 15 ff.

²⁴ Casó con Juana de Carvajal en la parroquia de la Santa Veracruz el 7 de abril de 1583 (recuperado de: <<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:JHPS-TJ4>>). Viajó a España y volvió en 1585; Expediente de concesión de licencia para pasar a México a favor de Tomás de Covarrubias, vecino de México; con un criado (AGI, Indiferente General, 2062,N.65); Poder de Diego Muñoz Camargo a Tomás de Covarrubias, 15 de abril de 1587 (AGET-RIP, vol. 6, ff. 130r-130v). Reproducido en Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 234. Véase también: Año 1601, Tlaxcala, proceso de la justicia eclesiástica a solicitud de Pedro Rebollo (marido de Francisca Muñoz Camargo) contra Tomás de Covarrubias, albacea de Isabel Muñoz, difunta, sobre el cumplimiento de su testamento (AGN, Bienes nacionales, vol. 1199, exp. 4).

²⁵ Sobre esta encomienda, Peter Gerhard (*Geografía histórica de la Nueva España [1519-1821]*, 1986, pp. 287-288) apunta: “Nopaluca fue separada de Tepeaca y encomendada primero a Gonzalo Carrasco. El virrey Mendoza asignó los tributos a una empresa de la Corona, para la producción de tintura..., después de lo cual, se los dio a Diego Muñoz Camargo”.

las Hibueras, que estuvo en las campañas contra los zapotecas en Oaxaca y contra los cazcanes en Jalisco. Quien una vez pacificada la tierra, fue administrador de haciendas reales en Puebla, corregidor y encomendero en Nopalucan, Tlaxcala. En su momento, don Diego también había hecho “probanza” o “información de méritos”, y a ella se remitía el nieto para que se vieran los muchos servicios que en estas tierras había prestado a la Corona de Castilla.

Los testigos que avalaron lo dicho fueron tres ancianos, hijos de conquistadores y ellos mismos encomenderos, todos casi septuagenarios que habían conocido a don Diego, a su hija Catalina y a su yerno Juan Antonio. Esta ayuda testimonial sugiere que los hermanos De Covarrubias aún frecuentaban el círculo de los viejos conquistadores-encomenderos, los que, unos cuarenta años atrás, intentaron apoyar la revuelta o conspiración del segundo marqués del Valle, don Martín Cortés, esa violenta respuesta a las nuevas leyes que suprimían el sistema de encomiendas. Como sea, los De Covarrubias eran por derecho propio integrantes del nutrido contingente de criollos, herederos de conquistadores de segunda clase y de pioneros arruinados que en un primer momento no consiguieron de la Corona ni el reconocimiento de hidalguía ni los complementarios beneficios materiales a los que se creían acreedores. Y como se aprecia, todavía a principios del siglo XVII intentaban ser nombrados caballeros con la finalidad de alcanzar ya no las extinguidas encomiendas o las contadas mercedes de tierras, sino el más duradero y apetecido recurso que por entonces podía ofrecer el reino: los puestos de la burocracia civil o eclesiástica.

Sin que se sepa si a la postre la solicitud de Juan Antonio de Covarrubias fue o no satisfecha por el monarca, se tiene por cierto que en ese mismo año su hermano fray Baltasar ya se encontraba en la península ibérica para gestionar personalmente sus propios ascensos. Su proyecto consistía, ni más ni menos, en ser nombrado obispo.²⁶ ¿Cómo un fraile segundón e insignificante consiguió un permiso para viajar a la metrópoli y, más aún, para permanecer en ella durante por lo menos tres años negociando una colocación que en condiciones normales le estaría vedada? La única respuesta posible es: por vía de poderosas influencias. De lo que se desprende otra pregunta lógica: ¿y cuáles eran éstas? Pues unas de la mayor

²⁶ Ernesto Lemoine, *op. cit.*, p. 151. No he logrado hallar el registro de solicitud de viaje de fray Baltasar, que tal vez se encuentre en el *Indiferente General* del Archivo General de Indias.

jerarquía imaginable: el parentesco lejano de fray Baltasar con dos de los más distinguidos consejeros reales de Felipe II, los hermanos Diego y Antonio de Covarrubias y Leyva.

Diego, para entonces ya muerto, había sido obispo de Segovia, vicescanciller de Aragón y presidente del Consejo de Castilla. Su hermano Antonio, que aún vivía, era un eminente helenista, consejero de Castilla y canónigo de la catedral de Toledo. En su momento, los dos fueron emisarios del rey ante el Concilio de Trento y quedaron inmortalizados en sendos retratos de su buen amigo El Greco. Se asevera que eran tíos,²⁷ en tercer o cuarto grado, del religioso agustino, y si esto fue así, también resultarían ser primos lejanos suyos los dos De Covarrubias-Horozco: el famosísimo lexicógrafo Sebastián, capellán de Felipe III, a quien se debe la confección del primer diccionario del mundo hispánico: el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) y su hermano, don Juan de Horozco y Covarrubias, canónigo de Segovia y autor de los famosos *Emblemas morales* (1589).

Sabiendo de la existencia de semejantes vínculos familiares, no puedo considerar accidental el que fray Baltasar estuviese en España apelando a la mediación de su parentela para conseguir un obispado, justamente al mismo tiempo que su hermano Juan Antonio hacía probanza de méritos y servicios ante la Audiencia de México en demanda de un puesto en la burocracia virreinal.

Pero ¿qué se tomaba en cuenta por entonces para la provisión de un obispado? Lo primero que hay que hacer notar es que en esa época prevalecía el número de prelados religiosos sobre los clérigos, aunque pronto la tendencia empezaría a virar. Lo que sí parecía indispensable para el Consejo de Indias era que los candidatos tuviesen fama de vida virtuosa y ejemplar; si eran miembros de alguna orden religiosa, lo idóneo era que tuviesen varios años en ella. Si eran nacidos en Indias, se prefería que perteneciesen a familia de conquistadores y que residieran ya en el sitio; el conocimiento de lenguas indígenas aumentaba notoriamente sus posibilidades.²⁸ Sin

²⁷ Jacques Hirzy, "Fray Baltazar de Covarrubias, évêque du Michoacán (Nouvelle Espagne): lettre au roi Philippe III, 29 octobre 1608", en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoïn (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala: réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, 1991, p. 236. Carlos Alonso Váñez (*op. cit.*, 1992a, p. 586) afirma que el padre de Baltasar y don Diego eran hermanos, aunque no aporta pruebas.

²⁸ Fernando de Arvizu, "Criterios para para la provisión de sedes episcopales en Indias (1601-1650)", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 68, 1998, pp. 151-170.

embargo, incluso teniendo ese currículum —como era el caso de fray Baltasar—, mucho, muchísimo ayudaba además tener familiares de peso en el gobierno metropolitano.

Pero volviendo a don Antonio de Covarrubias, aunque ya senil, sordo y con menor ascendiente político del que alcanzó su poderoso hermano, todavía era capaz de ejercer influencia y de tocar los resortes adecuados en los consejos del rey para favorecer a su deudo indiano. No es posible corroborar si lo que pretendía para Baltasar —como decía algún cronista posterior— era el mismísimo Arzobispado de México, que efectivamente fue sede vacante hasta fines de 1600, pero lo cierto es que sí maniobró para que se le otorgara una mitra americana. Y tanto que, en julio de 1601, el rey Felipe III presentó a fray Baltasar de Covarrubias para la diócesis de Asunción, Paraguay.

En este punto, cuando todo iba de maravilla empezaron los contratiempos, y el despliegue del carácter caprichoso y tornadizo del fraile criollo o simplemente la manifestación de su enorme interés por obtener un obispado con buenas rentas, porque en vez de mostrarse agradecido se dio el lujo de hacerle ascos al obispado que prácticamente se había ganado en la lotería: que si estaba en la lejaniísima Audiencia del Río de la Plata, que si tenía poca gente, que si los diezmos eran ruines, etcétera. A costa de muchos problemas y enroques, su complaciente tío Antonio le consiguió un cambio por la sede de Nueva Segovia (a pesar de que entre los nueve candidatos de la lista no figurara siquiera su nombre). Esa diócesis se ubicaba en la costa noroeste de Luzón, islas Filipinas, y el monarca se la concedió el 18 de agosto de 1601.²⁹

Luego, aunque esto ya no pueda cargarse a la cuenta del siempre disconforme fray Baltasar, hubo un trueque más de diócesis entre él y fray Diego de Soria, el flamante obispo designado para Nueva Cáceres, también localizada en el archipiélago filipino, aunque más al sureste, en la ciudad de Naga, Camarines. Lo que se adujo en la carta de petición que ambos firmaron fue que uno de ellos —obviamente Soria— sabía la lengua de los naturales del obispado neosegoviano y el otro —De Covarrubias— no sabía ninguna, de ahí que

²⁹ AGI, Filipinas, 1, núm. 31; Ángel Fernández Collado, *Obispos de la provincia de Toledo*, 2000, p. 85. Se equivoca aquí Alonso Váñez (*op. cit.*, 1992a, p. 589), que cree que el nombramiento primero de De Covarrubias fue para Nueva Cáceres y que el trueque no fue más que un proyecto.

resultara conveniente el cambio.³⁰ Benévolo, el rey autorizó de nuevo esta segunda modificación. Pero aun así el agraciado no dejó de externar su deseo de que si se presentara alguna otra vacante más próxima sería mejor, porque no se le alejase tanto “como a las Filipinas”.³¹

Sin embargo, a fines de 1602, mientras el agustino disfrutaba en grande del divertido juego de las sillas episcopales, seguramente con la esperanza de que le tocara una más cercana a su casa, acaeció la infausta muerte de su patrón y protector, el tío don Antonio. A despecho de tal circunstancia y de que ya tenía destino asignado a Nueva Cáceres, si bien sería preconizado hasta septiembre de 1603,³² todavía demoró bastante su salida de la península y esto por algo de la mayor importancia: la cuestión salarial. Baltasar se arriesgó a tirar otra vez de la cuerda de la real paciencia, pues como quiera que sea, contaba con que el monarca siempre tendría en cuenta la propapia de su apellido.

En plañidera carta que dirigió a Felipe III le explicaba que, siendo pobre, necesitaba de su ayuda para pagar el viaje a islas tan remotas, pero además, tratándose de una tierra “nueva” que pagaba poco diezmo, Su Majestad comprendería que con ese magro ingreso no podría mantenerse.³³ Se produjo entonces algo similar a un intenso trapicheo mercantil, al término del cual el soberano se avino a adelantarle el ingreso que le correspondía por su fugaz presentación como obispo en Paraguay, así como la mitad de la renta decimal que le tocaba en tanto titular de la diócesis filipina.³⁴ No era inusual que los prelados de reciente designación negociaran con el rey y con el Consejo de Indias algún adelanto de lo que les correspondería de sus cuartas episcopales, pero la porfía del obispo agustino y su tono lastimero ciertamente parecen excesivos y por ello llaman la atención.

Y ya acostumbrado a paladear las mieles de salirse con la suya, el importuno fray Baltasar puso de inmediato sobre el tapete de la

³⁰ AGI, Filipinas, 1, núm. 31; véase también Tomás González Cuellas, *Misioneros defensores agustinos de las Filipinas*, 1991, p. 94.

³¹ Fernando de Arvizu, *op. cit.*, p. 156.

³² Carlos Alonso Vázquez, *op. cit.*, 1992a, p. 589.

³³ Isacio Rodríguez Rodríguez, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. X: Monumenta Provinciae Philippinorum, 1965, p. 149 n.

³⁴ 10 de enero de 1602 y 2 de mayo de 1603, AGI, Filipinas 1, núms. 35 y 53; 17 de junio de 1603, AGI, Filipinas, 76, núm. 106; 23 de junio de 1603, AGI, Filipinas, 1, núm. 55; y 1 de julio de 1603, AGI, Filipinas, 339, L. 2, f. 279r-279 v.

negociación los puntos de su séquito y su equipaje. Por lo primero, pedía permiso para llevar sólo un discreto acompañamiento de 16 personas, entre pajes, esclavos, criados, frailes y clérigos; por lo segundo, pretendía transportar joyas y libros aún no cuantificados, cuya autorización pedía de antemano y, además, exentos de cualquier impuesto. Sin embargo, el soberano ya no dio su brazo a torcer en esta nueva transacción y únicamente le permitió una comitiva de ocho individuos, integrada por unos cuantos criados, un clérigo y dos frailes.³⁵ De los libros y demás artículos nada se sabe.

En fin, el constante regateo y las actitudes pertinaces de Baltasar de Covarrubias inducen a suponer que, casi tanto o incluso más que sus deberes pastorales, le preocupaban su comodidad, su lucimiento y su futuro patrimonio. En cuanto a esto último, se sabe que desde su nueva posición pretendía socorrer a sus muchos familiares y deudos.

Al cabo de todo y para alivio del rey, fray Baltasar se hizo a la vela en julio de 1603 en la flota que también llevaba al nuevo virrey de la Nueva España, el III marqués de Montesclaros; arribaron a puerto en septiembre. El obispo indudablemente hizo la ruta de Veracruz a México en los coches y literas que el virrey saliente puso a la disposición de su sucesor y también estuvo presente en los magños festejos de recepción de seis días que se organizaron en Otumba. Agasajado así por cuenta ajena, Covarrubias entró con el virrey a la ciudad el 26 de octubre.³⁶

Fue de inmediato al convento de San Agustín, donde se hospedó y acudió a arrodillarse ante el venerable padre Gregorio de Santa María, su antiguo maestro en el noviciado, para agradecerle sus enseñanzas.³⁷ Después de eso, el prelado de Nueva Cáceres se aposentó tranquilamente y sin premura en la Corte de México. Desde luego, no estaría en espera de las “ejecutoriales” (o reales cédulas que lo proclamaban nuevo obispo)³⁸ porque éstas habían llegado a

³⁵ 24 de abril de 1603, AGI, Filipinas, 76, núm. 105; 15 de mayo, AGI, Filipinas, 76, núm. 104; 31 de mayo de 1603, AGI, Contratación, 5276B, núms. 26, 30, 31.

³⁶ “Informe de Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, sobre los problemas que encontró a su llegada a México”, 20 de noviembre de 1603, en Lewis Hanke y Celso Rodríguez (eds.), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México*, 5 vols., 1976-1978 (II, pp. 273-276).

³⁷ Carlo Alonso Váñez, *op. cit.*, 1992a, p. 588.

³⁸ Enrique Dussel, “La designación de obispos en el primer siglo del ‘Patronato’ en América Latina (1504-1620)”, *Concilium*, núm. 77, 1972, p. 125.

Manila hacía medio año,³⁹ cosa de la que estaba perfectamente al tanto. Así que no queda sino presumir que no tenía ni las más mínimas intenciones de moverse de su patria. Su argumento y excusa era que estaba aguardando navío que lo llevara a Filipinas, algo muy cuestionable, ya que durante los dos años enteros que residió en la Ciudad de México, zarparon de Acapulco por lo menos cinco buques con aquel destino.⁴⁰ En uno de ellos —casi seguramente alguno de los que levaron anclas en marzo de 1604— debió despachar a su secretario, el maestro fray Marcos de Tarsis, a quien un mes antes había conferido poder para que en Manila recolectase los diezmos correspondientes a 1603-1604.⁴¹ El padre Tarsis hizo las cobranzas⁴² que, naturalmente, remitió a su jefe, y aún en los años posteriores seguiría gobernando la diócesis de Nueva Cáceres en nombre del ausente fray Baltasar. Esta irregular situación provocaría la molestia y las quejas del obispo de Cebú, el también agustino fray Pedro Agurto, que disputó sobre el particular con el cabildo eclesiástico de Manila y luego se querelló ante el Consejo de Indias. El problema sólo se resolvería hasta 1611, cuando arribó otro prelado a Nueva Cáceres.⁴³

Entre tanto, en el largo y voluntario compás de espera en su ciudad natal, Covarrubias se buscó ocupaciones, y si resultaban rentables, mejor. Así que se puso en tratos con el arzobispo de México, el viejo y enfermo don García Mendoza y Zúñiga, para ofrecerse y realizar en su representación la obligada visita pastoral de la arquidiócesis, al menos a ciertos sitios. Esto lo informa una carta que el clérigo Pedro Ramírez dirigió al presidente del Consejo de Indias en 1606, en la que también incidía sobre las habituales prácticas predatorias que se daban en las visitas episcopales:

Las salidas que hacen [los prelados] a sus obispados, que llaman visitas, son como si saliera un corsario [...] Su Majestad les da [a los obispos] renta que les sobra para que administren sin más estipendio, y es lás-

³⁹ Antonio de Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, 1909, pp. 143-144.

⁴⁰ El 16 de marzo de 1604: el *Espíritu Santo* y el *San Diego*; en noviembre de ese año: *Nuestra Señora de la O*. Finalmente, entre el 22 y el 25 de marzo de 1605 partieron el *San Ildefonso* y el *Jesús María*. Véase Bruce Cruikshank, "Manila Galleon Listing", recuperado de: <<https://sites.google.com/site/manilagalleonlisting/1601-through-1625>>, consultada el 22 de febrero de 2017.

⁴¹ Carlos Alonso Váñez, *op. cit.*, 1992a, p. 590.

⁴² Isacio Rodríguez Rodríguez, *op. cit.*, X, p. 149.

⁴³ Que fue el franciscano fray Pedro Matías. Véase AGI, Filipinas, 74, n. 72

tima lo que pasa, aunque [lo que] se pide [en las visitas es] por modo de limosna o gratificación. Y juro a vuestra excelencia in *verbo sacerdotis* que porque en este arzobispado hay partes muy distintas a que el señor arzobispo no podrá ir por su edad y achaques, ofreciéndose de ir el obispo [fray Baltasar de Covarrubias] mientras esperaba embarcación a la China y tratándose de que fuese y visitase y confirmase, que a 30 años y más que no ha llegado hasta allá la confirmación, se dejó de efectuar [la visita] porque el obispo [De Covarrubias] ofrecía la mitad de lo que le valiese [en limosnas] y el arzobispo [Mendoza y Zúñiga] no quiso [arreglarse] si no le daba las tres partes.⁴⁴

Por esta vez, y a causa de un mísero 25% de las ganancias, no hubo negocio para Covarrubias porque el tacaño Mendoza optó por enviar a la visita a sus propios ministros, quienes, aunque de menor jerarquía que un obispo e impedidos para dar la confirmación, le entregarían el botín completo. Pero este tropiezo menor no hizo que fray Baltasar renunciara a sus ilusiones de mejorar, así que por estas mismas fechas le escribía al soberano en demanda de traslado a alguna diócesis novohispana. Lo que a la postre vino a favorecer sus proyectos fue la muerte del dominico fray Bartolomé de Ledesma, acontecida en 1604, pues ocurría que el fraile difunto era también obispo de Oaxaca.

En la consulta del Consejo de Indias se propone para cubrir tal vacante a fray Baltasar de Covarrubias, “por ser nieto de conquistadores y estar ya en la Nueva España”.⁴⁵ A lo que se añadió la carta del virrey marqués de Montesclaros, que lo pintaba como “compuesto, virtuoso y que sabe las lenguas de los naturales”.⁴⁶

De tal manera que, en marzo del año siguiente, Felipe III mandó dar aviso a fray Baltasar de su presentación para dicha mitra,⁴⁷ que obtuvo la confirmación del papa ese mismo verano.⁴⁸ Y aquí sí que el agustino se puso en movimiento de inmediato para ocupar su nueva diócesis; por fin había conseguido lo que anhelaba: un alto

⁴⁴ Carta de Pedro Ramírez al Consejo de Indias. Informe sobre el estado de las cosas eclesiásticas en México. México, 4 de junio de 1606, AGI, México 295, f. 3r.

⁴⁵ Fernando de Arvizu, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁶ AGI, México, 1, exp. 215.

⁴⁷ Ernst Schäfer, *Consejo Real y Supremo Consejo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 vols., 2003 (II, pp. 489, 508).

⁴⁸ Isacio Rodríguez Rodríguez, *op. cit.*, X, p. 146.

cargo de la burocracia eclesiástica en su propia tierra y una mitra bastante más redituable.

En descargo del obispo De Covarrubias, a quien hasta aquí hemos visto exhibir una personalidad remilgada, fatua y codiciosa, habrá que señalar que en los dos años o dos años y medio que fue prelado en Antequera, cumplió con sus obligaciones de modo ejemplar: fue el primer obispo que hizo una visita completa a su diócesis (aunque no recogió muchas limosnas porque sus feligreses eran pobres indios), no tuvo reparos en confirmar multitudes de fieles ni en ordenar sacerdotes por docenas. Criticó las arbitrariedades y extorsiones de los funcionarios reales contra los indígenas y también las crueldades del sistema de “congregaciones” o “reducciones”; pero lo que más le alarmaba era que los naturales se iban extinguiendo, en parte por las epidemias y en mucho por los abusos. Para remediar esta situación, pidió al rey su licencia a fin de viajar nuevamente a España a exponerle sus planes.⁴⁹ Pero ahora que había logrado tenerlo lejos y trabajando, Felipe III no iba a permitir que retornara a incomodarlos, así que le negó el permiso.

El que fray Baltasar desempeñara puntualmente sus tareas como obispo de Oaxaca no significa que no se hubiera hecho de enemigos. Por ello hay quien asevera que en razón de su temperamento “violento y voluble” tuvo enfrentamientos con su cabildo y con algunos fieles, motivo por el que el rey decidió cambiarlo de sede.⁵⁰ Que se peleara con algunos bien pudo haber ocurrido, como lo hacían comúnmente los preladados, pero que sólo a causa de sus disputas le ofrecieran otro puesto es algo absolutamente fantástico. Muy en contrario, la crónica agustina puntualiza que en virtud de su pacífico gobierno, en la catedral de Oaxaca había una pintura suya, donde como atributo principal se le representaba con un corazón en la mano para denotar su condición misericordiosa.⁵¹ También de pre-

⁴⁹ Cartas del obispo Covarrubias al rey, 24 de abril de 1608, y 29 de octubre de 1608, ambas en AGI, México, 374. La segunda la publicó Jacques Hirzy (*op. cit.*, pp. 240-241), quien también da la primera noticia sobre la carta-relación que escribió fray Baltasar en 1619 y que casi al mismo tiempo editaría Carlos Alonso Váñez en: “Una carta del obispo Baltasar de Covarrubias OSA, sobre la diócesis de Michoacán 1619”, *Archivo Agustiniano*, vol. 76, núm. 194, 1992b, pp. 3-42. Es la que más tarde sacaría a la luz Lemoine (*op. cit.*).

⁵⁰ Jaime Larumbe Mendoza, *Los alcaldes de la ciudad de Oaxaca. Cinco siglos de historia*, 1994, p. 81. Con todo, esta fuente no me parece muy confiable.

⁵¹ Fray Esteban García, *op. cit.*, p. 217.

lado cuerdo y juicioso lo calificaría un autor dominico coetáneo suyo, fray Antonio de Remesal.⁵²

Fuese de ello lo que fuere, la verdad es que las conexiones y ayudas que aún tenía monseñor De Covarrubias en Madrid seguían funcionándole y eso es lo que explica que en 1607, cuando el obispo michoacano Juan Fernández Rosillo pasó a mejor vida, el soberano le comunicara a fray Baltasar que había sido presentado para esa mitra. La catedral de Valladolid representaba una promoción, un ascenso, un auténtico premio, porque su renta era más alta que la de Oaxaca y sólo quedaba por debajo de la del obispado de Puebla y del Arzobispado de México. De modo que para enero de 1609, cuando Felipe III ordenó a la Real Caja de México que le pagara a Covarrubias la mitad de los diezmos del obispado de Michoacán como adelanto salarial, hacía buen rato que fray Baltasar ya estaba instalado en la región.⁵³

Al hablar de la meteórica carrera de Covarrubias por las diócesis imperiales, el cronista agustino Esteban García decía con cierta sorna que la suerte y las esperanzas de fray Baltasar de Covarrubias fueron a terminar, para su desgracia, dentro de los muros de la catedral vallisoletana, porque corrían rumores de que todavía aspiraba a llegar al Episcopado de México, e incluso al de Valencia, en España.⁵⁴ Tal vez fuera así, pero la idea de despachar desde Michoacán no le desagradaba en lo absoluto y ahí, muy bien hallado, pasaría los siguientes años, hasta el final de sus días, que llegó el 28 de julio de 1622. Se le hicieron exequias y se le sepultó en el sagrario de la catedral; paradójicamente, sus expolios fueron tan magros que hubo pleitos por ellos y no fue posible satisfacer todas sus mandas.⁵⁵

Pero mucho antes de que su vida llegara a término, y ya al frente de la diócesis michoacana, empezó por brindar auxilios pecuniarios a su parentela. Así, dio colocación a su hermano Juan Antonio (aquel que levantara relación de méritos y servicios), quien se radicó en Valladolid con su mujer e hijos y fungió como personero del

⁵² Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala; escríbense juntamente los principios de la Religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo y de las demás religiones. Al conde de la Gomera, del consejo del rey nuestro señor, su presidente y capitán general, por el presentado...*, de la Orden de Predicadores de la provincia de España, 1619, p. 718.

⁵³ 14 de enero de 1609 y 17 de febrero de 1609, AGI, *Indiferente*, 449, L.A. 1, ff. 279-279r. y 287-287v.

⁵⁴ Fray Esteban García, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁵ Francisco Arnaldo Ysassi, *op. cit.*, p. 100

obispo en diversas negociaciones comerciales; también le buscó pitanza a su sobrino clérigo, Gaspar de Covarrubias. Otros testimonios antiguos aducen que “socorrió a sus [demás] deudos, que eran muchos y pobres” y que en su testamento dejó algún legado a sus parientes y criados.⁵⁶

En lo general, las crónicas coinciden en que monseñor Covarrubias era un prelado de carácter “manso y afable” y que mucho lo apreciaba su feligresía. Era, sí, quisquilloso en los puntos del ceremonial,⁵⁷ y no dejó de tener sus dolores de cabeza con algunos integrantes de su cabildo, como el díscolo y torvo canónigo Juan Ossón de Garay, al que llegó a meter en prisión.⁵⁸ Además, en su tiempo hubo grandes choques entre el deán Pedro Díez Barroso y el maestrescuela don Diego de Orduña por materias tocantes a la comisaría de la Santa Cruzada, lo que también dividió a los miembros del cabildo y, a resultas de ello, su ilustrísima quedó, sin haberlo buscado, entre dos fuegos.⁵⁹

Como fuese, este obispo dedicó gran empeño para que se empezase la obra de la catedral —aunque los avances, si los hubo, fueran mínimos— y dotó a su iglesia de algunas joyas.⁶⁰ Durante su gobierno fundó cinco curatos (San Luis Potosí, Valle de San Francisco, San Pedro, El Armadillo y Guadalcázar); además autorizó a los frailes de San Francisco a establecerse en Tlalpujahua y San Miguel, y a los agustinos en Celaya y Salamanca;⁶¹ igualmente fue él quien dio licencia a la Orden de la Merced para abrir casa en Valladolid.⁶²

A este particular, y sin ser inequitativa en el trato, su relación con las familias religiosas del obispado manifestó ciertas preferencias. El obispo era sensiblemente más afecto a la Orden del Carmen y a la Compañía de Jesús, sobre todo a esta última, lo que quizá se explique en función de que ninguno de estos institutos tenía doctrinas o cura de almas en el obispado (salvo en San Luis de la Paz) y de que sus comunidades eran realmente pequeñas. Cualquiera que fuese el motivo, De Covarrubias mostró siempre particular inclina-

⁵⁶ Francisco Arnaldo Ysassy, *loc. cit.*

⁵⁷ Archivo del Cabildo de la Catedral de Morelia (en adelante ACCM), libro 1/385/1, ff. 219v. y libro 1/386/1, f. 221.

⁵⁸ ACCM, libro 2/75/1, ff.50v., 5 de julio de 1621.

⁵⁹ Francisco Arnaldo Ysassy, *loc. cit.*

⁶⁰ Juan B. Buitrón, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, 1948, p. 121.

⁶¹ José Romero de Solís, *op. cit.*, p. 15.

⁶² Fray Francisco de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, redención de cautivos de la Nueva España*. [...] escrita en 1688, 1882, p. 324.

ción por los ignacianos; así, hizo acto de presencia en una solemne misa de pontifical que el arzobispo García Guerra ofició para halagar a esta corporación en la Casa Profesa en México, en febrero de 1608.⁶³ Y en Valladolid frecuentemente consultaba sus negocios con el padre Manuel de Sandoval, superior de la casa jesuita local; estaba siempre muy pendiente de las actividades y funciones litúrgicas de estos ministros y en sus cartas solía encomiar su labor en la diócesis.

En cambio, muy distinta era la opinión que le merecían franciscanos y agustinos y acaso no le faltaba razón. En 1610, estando ausente durante una de sus visitas, hubo celebración de capítulos provinciales de ambas órdenes, que fueron “tumultuosos y de gran escándalo para el pueblo”.⁶⁴ El de San Francisco se dio, sin duda, para elegir al reemplazo del famoso fray Diego Muñoz, quien había renunciado a su segundo provincialato. En esta ocasión, los disturbios en la asamblea pudieron originarse en el hecho de que los frailes criollos, que ya eran mayoría en la Provincia, esperaban que el padre Muñoz fuese sustituido por un americano y no por un europeo, como en efecto se hizo en la persona de Rodrigo Alonso, fraile portugués. La contrariedad estribaba en que acababan de enterarse de que en la Provincia del Santo Evangelio de México recién se había estrenado oficialmente la rotación del gobierno entre peninsulares y criollos (o alternativa) y que ellos todavía no lograban beneficiarse de dicho sistema.⁶⁵ Por lo que toca a los agustinos, el problema —que venía de años atrás— lo detonó en cierta forma el provincial previamente electo, fray Diego del Águila, un ministro que originalmente debió ir a misionar a Filipinas y que sin embargo pasó y se afilió a Michoacán junto con otros. Desde la metrópoli se había dispuesto primero su marcha al archipiélago y luego su regreso a España, pero lejos de acatar las órdenes y apoyado en una facción numerosa de su provincia, desde 1608 se había hecho con el gobierno, del que acabaría siendo destituido el 2 de marzo de 1610.⁶⁶

⁶³ Carlos Alonso Váñez, *op. cit.*, 1992a, pp. 594-595.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 601-602.

⁶⁵ Patricia Escandón, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis, 1999, p. 39.

⁶⁶ El conflicto entero es detallado en Roberto Jaramillo Escutia, *Los agustinos de Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia* (México, 1991, pp. 152-170); Jaramillo corrige la versión de Basalenque. Véase también Antonio Rubial García, *op. cit.*, pp. 16-17, 76, 91. Acabó siendo depuesto y enviado a España, AGI, México 28, n. 10c, 30 de abril de 1610. Autos sobre las diferencias entre los agustinos de la provincia de Michoacán por habersele quitado el oficio de provincial a fray Diego del Águila.

Cabe añadir que en ese tiempo la cifra de franciscanos en la diócesis superaba el centenar y la de agustinos era ya de varias decenas que, aunque la mayoría se concentraban en las ciudades españolas o pueblos de indios grandes, tenían otras cantidades de ministros dispersos en multitud de pequeñas doctrinas rurales, las más minúsculas, que nombraban guardianías o prioratos, simplemente para ganar votos en las elecciones capitulares, y por ello, tampoco faltaban los conflictos.

A propósito de los pueblos de indios, al obispo De Covarrubias le seguía inquietando mucho la cuestión de las congregaciones, que a su parecer eran calamitosas y destructivas para los naturales. De ahí que estando de visita pastoral en el límite de su diócesis, fuera a entrevistarse con el virrey Luis de Velasco a México, a fin de exponerle detalladamente los agravios y daños. De estas charlas, según él, resultó la extinción de la sala de Congregaciones.⁶⁷ Aparte de esa temprana salida a la capital del virreinato, hizo otras tres: una en 1612 para asistir a las honras fúnebres y officiar la misa de réquiem de la reina Margarita de Austria, fallecida el año previo; otra con el propósito de cobrar 8 000 ducados que le correspondían a la diócesis de Michoacán y que el arzobispado no quería entregarle, y la última, en 1619, para interponer una queja por la designación de Luis de Córdoba como juez de “matanzas y mesta”, un personaje indeseable y al parecer poco honrado que afectaba los intereses de su feligresía.⁶⁸

Más que por su mero carácter de obispo, el nombre de Baltasar de Covarrubias se evoca por un informe de 1619, derivado de sus visitas pastorales y particularmente prolijo, que envió al rey Felipe III en respuesta a un cuestionario. Su relación es una pintura completa de las poblaciones de la diócesis michoacana y entre las cosas dignas de destacar en ella está la reciente división de su obispado en cuatro provincias: las de Michoacán, Colima, Zacatula y Chichimecas, así como otras tantas comarcas: Jacona, Tierra Caliente, Tlalpujahuá y villa de Celaya. Esta clasificación, probablemente, fue fruto de una reorganización y nominación distrital que llevó a cabo el cabildo eclesiástico de Valladolid para simplificar el encuadre de los diezmos y el proceso de recaudación de rentas.⁶⁹

⁶⁷ Ernesto Lemoine, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁹ *Informe al rey católico sobre las cosas del Obispado de Mechoacán, sus pueblos, vecindario y gobierno*, 20 de agosto de 1619 (Biblioteca del Palacio Real, Madrid, ms. II/2579, ff. 1-24v.).

Poco más podría añadirse sobre su gobierno episcopal: el ilustrísimo señor De Covarrubias ciertamente no pasó a la historia como el mejor obispo que tuviera Michoacán, pero tampoco fue el peor. En particular, no se le recuerda por ninguna obra de beneficio público ni por haber tenido problemas o pleitos sonados de carácter personal con grupos o individuos, como sí los tuvieron algunos de sus antecesores. Digamos que fue un prelado de tantos, con una gestión piadosa y más bien insulsa, tal como había sido su carrera en la orden agustina de México. Lo más destacable, sin duda, fue su empeño en las visitas pastorales, su afán por recorrer diócesis y seguramente por coleccionar limosnas en ellas.

Es justo lo anodino y a la vez lo petulante y codicioso de su personalidad, sus golpes de fortuna profesional —debidos a las redes clientelares de parentesco—, y su final inmersión en una vida apoltronada y confortable, lo que hacen de fray Baltasar de Covarrubias un ejemplar característico de los currículums de muchos criollos descendientes de conquistadores que, encaramados en los meritorios hombros de sus abuelos y padres, consiguieron subirse a las tarimas de la alta política del imperio ultramarino. Nada habían ganado ellos mismos con su esfuerzo, nada debían a su propio ingenio o a su trabajo personal, pero esto no era óbice para que, desde su elevado sitio, se abanicaran orgullosamente con la hoja de servicios de su parentela y miraran satisfechos el mundo que sus antecesores les habían heredado y que habían puesto, literalmente, a sus pies.

Bibliografía

- Alonso Váñez, Carlos, "Baltasar de Covarrubias, OSA, obispo de Michoacán (+1622)", *La Ciudad de Dios*, vol. 205, 1992a, p. 615.
- , "Una carta del obispo Baltasar de Covarrubias OSA, sobre la diócesis de Michoacán 1619", *Archivo Agustiniiano*, vol. 76, núm. 194, 1992b, pp. 3-42.
- Arvizu, Fernando de, "Criterios para para la provisión de sedes episcopales en Indias (1601-1650)", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 68, 1998, pp. 151-170.
- Bazant, Mílada (coord.), *Biografía. Métodos, modelos y enfoques*, México, El Colegio Mexiquense, 2013.
- Buitrón, Juan B., *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, Luis M. Martínez (pról.), México, Imprenta Aldina, 1948.
- Caine, Barbara, *Biography and History*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.

- Dosse, François, *El arte de la biografía*, México, UIA, 2007a.
- , *La apuesta biográfica: escribir una vida*, Valencia, Universitat de València, 2007b.
- Dussel, Enrique, “La designación de obispos en el primer siglo del ‘Patronato’ en América Latina (1504-1620)”, *Concilium*, núm. 77, 1972, p. 125.
- Escandón, Patricia, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis de doctorado en historia, FFyL-UNAM, México, 1999.
- Fernández Collado, Ángel, *Obispos de la provincia de Toledo*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2000.
- García, fray Esteban, *Libro quinto: crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Roberto Jaramillo Escutia (paleog., int., notas y ed.), México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1997.
- Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, 2 vols., México, Imprenta del Comercio de Dublán y Comp., 1881.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, México, UNAM, 1986.
- Gillow, Eulogio G., *Apuntes históricos*, México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1889.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, 3ª ed., Barcelona, Muchnik, 1999.
- González Cuellas, Tomás, *Misioneros defensores agustinos de las Filipinas*, Valladolid, Estudio Agustino, 1991.
- Hanke, Lewis, y Celso Rodríguez (eds.), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: México*, 5 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles-Atlas, 1976-1978.
- Hirzy, Jacques, “Fray Baltazar de Covarrubias, évêque du Michoacán (Nouvelle Espagne): lettre au roi Philippe III, 29 octobre 1608”, en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala: réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.
- Jaramillo Escutia, Roberto, *Los agustinos de Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México [s. e.], 1991.
- Larumbe Mendoza, Jaime, *Los alcaldes de la ciudad de Oaxaca. Cinco siglos de historia*, Oaxaca, Faustino García, 1994.
- Lemoine, Ernesto, *Valladolid-Morelia, 450 años. Documentos para su historia, 1537-1828*, Morelia, Morevallado, 1993.
- Méndez Arceo, Sergio, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, México, UNAM, 1990.
- Morales Moya, Antonio, “En torno al auge de la biografía”, *Revista de Occidente*, núms. 74-75, 1987, pp. 61-76.

- Morga, Antonio de, *Sucesos de las islas Filipinas*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1909.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala: ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, Luis Reyes García (ed.), Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala / CIESAS / UAT, 1998.
- Pareja, fray Francisco de, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, redención de cautivos de la Nueva España*. [...] escrita en 1688, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882.
- Pérez, Eutimio, *Recuerdos históricos del obispado oaxaqueño*, Oaxaca, Imprenta de Lorenzo San-Germán, 1888.
- Remesal, fray Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala; escríbense juntamente los principios de la Religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo y de las demás religiones. Al conde de la Gomera, del consejo del rey nuestro señor, su presidente y capitán general, por el presentado...*, de la Orden de Predicadores de la provincia de España, Madrid, Francisco Abarca y Angulo, 1619.
- Rodríguez Rodríguez, Isacio, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. X: *Monumenta Provinciae Philippinorum*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1965.
- Romero de Solís, José Miguel, *Conquistas e instituciones de gobierno en Colima de la Nueva España (1523-1600)*, Zamora, Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima / El Colegio de Michoacán, 2007.
- Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, IHH-UNAM, 1989.
- Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México*, 2 vols., México, Porrúa, 1984.
- Schäfer, Ernst, *El Consejo Real y Supremo Consejo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 vols., Madrid, Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura / Marcial Pons, 2003.
- Sosa, Francisco, *Efemérides históricas y biográficas*, 2 vols., México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1883-1889.
- Torres Guillén, Jaime, "Individuo, estructura y práctica social: tres debates en ciencias sociales", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 28, núm. 50, enero-abril de 2011, pp. 35-63.
- Tovar de Teresa, Guillermo, "Prólogo", en José Miguel Romero de Solís, *Conquistas e instituciones de gobierno en Colima de la Nueva España (1523-1600)*, Zamora, Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima / El Colegio de Michoacán, 2007.
- Ysassy, Francisco Arnaldo, "Demarcación y descripción de todo el obispado de Mechuacan y fundación de su Iglesia catedral, número de pre-

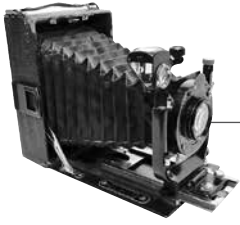
bendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó”, ms. de 1649, Ayer Collection, Newberry Library of Chicago, ms. 1 106 A, f. 27r.

Zambrano, Francisco S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., México, Jus, 1961 (VIII: Siglo XVII, 1600-1699).



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LOS INDIOS DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA: UNA MIRADA PARALELA

Haydeé López Hernández*

Grandes sonrisas y miradas chispeantes detenidas en el tiempo, plasmadas en un trozo de película o papel, atrapadas por los haluros de plata que las conforman. Las imágenes son parte del Archivo Fotográfico de Etnografía del Museo Nacional de Antropología (AFE-MNA), y son algunos de sus documentos gráficos más antiguos, catalogados entre 1963 y 1964.

El catálogo es un registro sumamente amplio e impresionante por el número de fotografías que contiene,¹ pero sobre todo por la cantidad de información que guarda en su conjunto. Proviene de 31 etnias: “mestizos” y nahuas de varios estados de la república (México, Hidalgo, Veracruz, Morelos, Guerrero y Puebla), así como de mixtecos, mixes, ocuiltecos, pápagos, seris, ópatas, tarascos, tarahumaras, chinantecos, chatinos, coras, cuicatecos, chontales de Oaxaca, huastecos, huaves, mayas, lacandones, mayos, mazatecos, mazahuas, matlatzincas, mames, yaquis, zoques de Chiapas, zapotecos, tzeltzales, tzotziles y otomíes.

Son impresos positivos de 35 mm (contactos) y ampliaciones en 5×7 y 8×10 pulgadas. No todos tienen negativos pues éstos lamentablemente se extraviaron con el tiempo. Tampoco se cuenta en todos los casos con los datos del registro de cada toma, aunque algunas sí cuentan con fecha, lugar y el nombre del fotógrafo. Aparecen los renombrados Nacho López (1923-1986), Alfonso

* Dirección de Estudios Histórico, INAH. Agradezco la gentileza y ayuda de Valerio Paredes Vega, encargado del Archivo Fotográfico de Etnografía del Museo Nacional de Antropología (AFE-MNA), por su generosa ayuda en la consulta de las imágenes, así como en la investigación sobre su contexto.

¹ El archivo resguarda material de toda la segunda mitad del siglo XX y hasta la fecha, pero no existe una contabilidad precisa de su documentación. Sin embargo, es posible estimar que su número es de varios cientos de imágenes.

Muñoz (1908-1992) y Gertrude Duby (1901-1993), por ejemplo, además de algunos otros no tan conocidos.

Por las pocas fechas registradas en las tomas, así como por aquéllas de su ingreso al catálogo del MNA, es posible considerar que tales registros fotográficos formaron parte del proyecto de creación del museo en el Bosque de Chapultepec. Las gestiones emprendidas durante casi tres décadas —por Luis Castillo Ledón, primero, Alfonso Caso en la década de 1940, y finalmente, Luis Aveleyra— con la finalidad de brindar un edificio propio y digno al Museo Nacional,² prosperaron finalmente en 1961, y con creces, pues el proyecto rebasó con mucho la expectativa de todos sus participantes.

Una vez conformado el Consejo Ejecutivo para la Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología —creado por la Secretaría de Educación Pública (SEP) y conformado por antropólogos, museógrafos y pedagogos—, se definió que el objetivo era construir un recinto a la altura de la importancia de su institución para que “México contara al fin con un gran museo socialmente útil y digno de albergar, proteger y divulgar eficazmente las manifestaciones más genuinas de su *rico patrimonio cultural indígena, pasado y presente*”.³

El interés de los miembros del consejo era proponer un proyecto que resultase de “provecho social”, es decir, que pudiese ser accesible al “público de instrucción baja y media”, y no al de un simple “museo de arte indígena dirigido a una minoría culta y contemplativa del arte por sí mismo.” Porque, además de la preservación y difusión del patrimonio (amenazado constantemente

² Frida Gorbach, “El Museo Nacional: visita a un monumento”, ms., mayo de 1995 (proporcionado por la autora). Por otro lado, la historia de las gestiones realizadas durante tres décadas es relatada en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (en adelante AHMNA), vol. 194, exp. 40, “Informe general de las labores desarrolladas durante el lapso inicial del proyecto, del 1° de enero al 31 de diciembre de 1961”, por Luis Aveleyra e Ignacio Marquina, 15 de enero de 1962, ms., 22 pp. Si bien no hay un estudio detallado sobre la creación del edificio, existen diversas versiones que atribuyen la “idea original” a varios personajes, como el arquitecto encargado de la obra, Pedro Ramírez Vázquez. Véase por ejemplo el artículo “Cómo se hizo realidad”, *Proceso*, 26 de septiembre de 2004, recuperado de: <<http://www.proceso.com.mx/193241/como-se-hizo-realidad/amp>>, consultada el 20 de noviembre de 2017; en esa nota se destaca la participación de Zita Canessi, artista plástica y amiga cercana de Adolfo López Mateos, y quien supuestamente animó al entonces presidente a que emprendiera el proyecto.

³ AHMNA, vol. 185, exp. 27, f. 199. Las cursivas son de la autora del presente artículo.

por diversos factores),⁴ era necesario crear una institución “realmente útil, dinámica, que eleve nuestro nivel cultural popular y nos enseñe a respetar y a proteger nuestro *patrimonio indígena*”.⁵

Así, la puesta en marcha de este proyecto marcaba un hito para la historia de la institución y el siempre precario presupuesto con el que hasta la fecha había contado:⁶ no sólo se planeó la superficie de 12 000 metros cuadrados para la exhibición,⁷ sino que contó con un presupuesto suficiente para desarrollar investigaciones, y recolectar y comprar los objetos que integrarían las nuevas colecciones. Desde finales de 1961 se solicitó a todos los asesores científicos la estimación del presupuesto tanto para la adquisición de los materiales que completarían las colecciones existentes, como para los gastos de compra, el traslado y las expediciones: se estimó un total redondeado de 800 000 pesos, de los cuales, casi la tercera parte (251 100 pesos) correspondía a la parte de etnografía.⁸

Así, el museo contó con un presupuesto amplio para desarrollar las investigaciones que siempre consideró parte fundamental de la institución y que sólo había logrado reunir precariamente a

⁴ El objetivo era: “[...] *estudiar, conservar y divulgar* el mayor número de estos datos antes de que desaparezcan amenazados, como se hallan, por factores de muy difícil control tales como las excavaciones y saqueos fraudulentos, en el caso de nuestra arqueología, y la natural y deseable incorporación gradual de los patrones de vida indígena a la realidad actual de la cultura y de la sociedad mexicana, en rápida e incontenible evolución, en el caso de la Etnografía nacional” (AHMNA, vol. 182, exp. 54, correspondencia Marquina-Dávalos Hurtado, 9 de febrero de 1961).

⁵ AHMNA, vol. 181, exp. 10, ff. 34 y 37. Lo aquí destacado en cursivas aparece subrayado en el original.

⁶ Sobre la historia del Museo Nacional, véase Miruna Achim, “El ocaso de los ídolos”, *Sin Embargo*, 7 de enero de 2018, recuperado de: <<http://sinembargo.mx/07-01-2018/3369714>>, consultado el 8 de enero de 2018; Luis Gerardo Morales Moreno, *Orígenes de la museografía mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional 1780-1940*, México, UIA, 1994; Luisa Fernanda Rico Mansard, *Exhibir para educar. Objetos, colecciones y museos de la Ciudad de México (1790-1910)*, Barcelona, Pomares, 2004; Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH / IIA-UNAM, 2007.

⁷ El equipo de trabajo, a solicitud del arquitecto Ramírez Vázquez, propuso tal extensión (AHMNA, vol. 182, exp. 54, correspondencia Marquina-Dávalos Hurtado, 9 de febrero de 1961).

⁸ AHMNA, vol. 185 exp. 26. Oficio de Aveleyra y Marquina a Dávalos Hurtado, 22 de septiembre de 1961. La comunicación marca copia al secretario de Educación, Jaime Torres Bodet, a Amalia de Castillo, subsecretaria de Asuntos Culturales, y a Pedro Ramírez Vázquez, arquitecto de la obra.

lo largo de su trayectoria.⁹ Alfonso Villa Rojas, auxiliar de Fernando Cámara Barbachano, fue el coordinador de asesoría científica y responsable del guion etnográfico. A su lado trabajaron como asesores de esa especialidad Barbro Dahlgren, Wigberto Jiménez Moreno, Roberto Weitlaner, Ricardo Pozas, Roberto Williams y el propio Fernando Cámara.¹⁰ Éste último señalaba que el objetivo de las salas era:

[...] ofrecer un esquema de la naturaleza de la cultura y la sociedad de diversos grupos humanos que representan los posibles elementos formativos de la nacionalidad mexicana. El objetivo final es llegar a congregarse en ese Museo Nacional la serie de documentos materiales y sociales que representen, en gran parte, la evolución de nuestra cultura y sociedad, según sus estadios y formas generales y particulares de existencia.¹¹

Por ello el equipo de etnografía emprendió expediciones e investigaciones en diversos puntos del país para las salas de Etnografía del Centro de México, Oaxaca, Chiapas, Sureste, Costa del Golfo, Occidente y Norte. El trabajo de investigación etnográfica no sólo se abocó a la descripción de la cultura de las poblaciones, sino que también implicó la delimitación de las áreas indígenas,

⁹ Mechthild Rutsch (*op. cit.*), destaca el interés de los profesores del museo por convertir la institución en el centro rector de la investigación y la profesionalización de las materias antropológicas. Tras los movimientos armados de la Revolución, sin embargo, tal pretensión se tornó cada vez más difícil, al grado de que para la década de 1930, el museo únicamente conservaba sus funciones de curaduría y exhibición. Véase Haydeé López Hernández, "La arqueología mexicana en un periodo de transición, 1917-1938", tesis de licenciatura en arqueología, ENAH-INAH, México, 2003. Las únicas expediciones etnográficas emprendidas por el museo luego de la Revolución fueron las de Basauri con los tarahumaras, y las de Molina Enríquez con los otomíes del Estado de México (Carlos Basauri, *Monografía de los tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929; Haydeé López Hernández, "¿Antiguos, civilizados o marginados? Las miradas en torno al otomí en la primera mitad del siglo XX", en Fernando López Aguilar y Haydeé López Hernández [eds.], *Identidad y territorio entre la Teotlalpan y la provincia de Jilotepec*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Hidalgo / Conaculta, 2015, pp. 29-80).

¹⁰ AHMNA, vol. 185, exp. 8.

¹¹ "Principios y guías para el contenido de las salas de exhibición en el nuevo Museo Nacional", por Fernando Cámara Barbachano, 27 de abril de 1961 (AHMNA, vol. 186, exp. 10, f. 112).

así como su caracterización. Se trataba de “la base del primer tratado integral de Etnografía mexicana”.¹²

Me parece que con tales palabras no sólo se pretendía destacar el valor de los trabajos emprendidos para justificar el erario erogado, sino que se reflejaba cierto grado de verdad sobre el estado de las investigaciones antropológicas de la época. Si bien, al menos desde 1925, se comenzaron a levantar censos sobre los rasgos culturales de las poblaciones indígenas,¹³ estos ejercicios fueron promovidos y efectuados bajo los objetivos y experiencia del ámbito educativo, como las monografías publicadas por Carlos Basauri, *La población indígena de México*, basadas en los datos que colectaran los directores de los centros de educación y los maestros rurales de la SEP en 1936.¹⁴ Por otro lado, al poco tiempo, el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM) emprendió la primera investigación nacional fuera del ámbito educativo, pero a ello regresaré más adelante.

De tal suerte, aunque lamentablemente nunca se publicaron, las investigaciones de los asesores de etnografía para el museo constituían el primer tratado especializado de nivel nacional, elaborado por la primera generación en antropología formada profesionalmente en México que, además, había trabajado muy de cerca con la Escuela de Chicago: Villa Rojas trabajó con Robert Redfield desde la década de 1930 y posteriormente formó parte del Proyecto Man in Nature de la Universidad de Chicago entre 1956 y 1962, mientras que Pozas fue parte de la primera generación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y, junto con Fernando Cámara, trabajó bajo la dirección de Sol Tax y los principios de dicha escuela en la década siguiente.¹⁵

¹² AHMNA, vol.185, exp. 28, f. 202. Si bien en los informes de la comisión se anuncia la pretensión de publicar las monografías resultantes, al parecer, esto no se consiguió.

¹³ Los cuestionarios coordinados por Enrique Corona y la Dirección de Antropología se encuentran en el Archivo Técnico de Arqueología, t. CCXXVI, exp. 1582.8.

¹⁴ Obra publicada en tres volúmenes por la Secretaría de Educación Pública, en 1940. Se trataba de una investigación de carácter económico-etnográfico. Los detalles del proyecto son descritos en *Memoria relativa al estado que guarda el Ramo de Educación Pública el 31 de agosto de 1935*, 2 vols., México, Talleres Gráficos de la Nación, 1935 (vol. I, pp. 408-412).

¹⁵ De todos los asesores, sólo Wigberto Jiménez Moreno pertenecía a la generación previa. Por otro lado, junto con ellos, también colaboraron sus alumnos, como fue el caso de Margarita Nolasco. Sobre los trabajos de la Universidad de Chicago en Chiapas, véase Andrés Medina Hernández, “Antropología y geopolítica. La Univer-

En ese contexto, como parte de la investigación etnográfica para la creación del museo, también se pretendía generar un archivo fotográfico “sobre diversos aspectos etnológicos de la República Mexicana (tipo físico, habitación, ambiente geográfico, etc.)”,¹⁶ posiblemente con la intención de que tales imágenes acompañaran las exhibiciones. Al menos el fotógrafo Raúl Estrada Discua presentó un presupuesto con tal objetivo, estimando un total de 2000 fotografías; alrededor de dos décadas atrás, él mismo ya había emprendido un proyecto similar, en aquella ocasión auspiciado y promovido por el IIS-UNAM, bajo la dirección de Lucio Mendieta y Núñez, como señalé anteriormente. Estrada Discua tomó 10 000 fotografías del tipo físico, indumentaria, habitación y actividades de los indios del territorio entre 1939 y 1946, con la finalidad de conformar la exposición *México indígena*, primera muestra fotográfica de este tipo que se presentó en el Palacio de Bellas Artes en 1946, con la intención de despertar el interés y la atención del público capitalino por esas poblaciones; es decir, por el llamado “problema indígena”. El registro fotográfico se acompañó de investigaciones en campo realizadas por Francisco Rojas González, René Barragán Avilés y Roberto de la Cerda Silva, cuyos resultados fueron publicados poco más de diez años después por el IIS bajo el título *Etnografía de México*. No obstante, esa publicación fue duramente criticada por Juan Comas, quien cuestionó su calidad académica, y con ello, el trabajo se condenó al olvido.¹⁷

Es posible que fuese por este antecedente que se le solicitara a Estrada Discua participar en el registro para el museo, y que al

sidad de Chicago en los Altos de Chiapas: el Proyecto Man-in-Nature (1956-1962)”, en Andrés Medina y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, INAH / IIA-UNAM, 2015, pp. 205-274.

¹⁶ AHMNA, vol. 185, exp. 24, f. 188.

¹⁷ Con esta publicación se sustituyeron los 10 volúmenes planeados originalmente en 1939, y años después Mendieta la recuperó en una obra que él dirigió (*México indígena*, México, Porrúa, 1986). Véase el análisis de la exposición, así como la polémica de su publicación en Déborah Dorotinsky Alperstein, “La vida de un archivo. ‘México indígena’ y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, tesis de doctorado en historia del arte, FFYL-UNAM, México, 2003. Por otro lado, el equipo de trabajo de Mendieta también publicó algunas monografías en el IIS: *Los zapotecos: monografía histórica, etnográfica y económica*, como un trabajo dirigido en 1949 por Lucio Mendieta y Núñez, con la colaboración de Francisco Rojas González, Roberto de la Cerda Silva y José Gómez Robleda; además de *Los indígenas mexicanos de Tuxpan, Jalisco: monografía histórica, económica y etnográfica*, de Roberto de la Cerda, en 1956, y *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica* (dir. Lucio Mendieta y Núñez) en 1940.

igual que en aquella ocasión se pretendiera que las fotografías complementaran visualmente el discurso museográfico, dando “vida” a los objetos y mostrando a los sujetos portadores de las culturas expuestas. De hecho, para Cámara Barbachano, en la exhibición de los materiales:

[...] sería conveniente que en la propia identificación y explicación de las funciones de esos elementos y conjuntos sociales y culturales se pudieran determinar las situaciones y condiciones de deficiencia económica y social que resultan “consecuenciales”. Recuérdese que nuestro cliente, además de buscar recreación, debe aprender algo y ser educado hacia ese aprendizaje. El *mostrar las condiciones ambientales “inhóspitas”* despertará conciencia e interés por saber más sobre los problemas sociales que ellos y nosotros debemos resolver. *Ya no es la época de mostrar en los Museos cosas que asombren, asustan o increíbles. Ahora es exhibir lo real y desconocido para ser comprendido y asimilado, a fin de identificarnos con la situación y adquirir el sentido del problema y de nuestra responsabilidad.*¹⁸

La documentación de archivo no permite, lamentablemente, conocer si Estrada Discua llevó a cabo el proyecto. Sin embargo, las fotografías conservadas en el Archivo Fotográfico de Etnografía parecen confirmar que sí se efectuó un registro de ese tipo y por estas fechas, aunque, aparentemente, sin la participación de aquel fotógrafo. Además de Nacho López, Alfonso Muñoz y Gertrude Duby, participaron profesionales de la lente como Carlos Sainz,¹⁹ Eduardo Ugarte, Beatriz Oliver Vega, Margarita Díaz, Cecilia Miranda, Robert Bruce, Óscar Menéndez y Jorge Gómez Poncet. De haber funcionado como un equipo de trabajo, me parece factible que hayan sido coordinados por Alfonso Muñoz, ya que él fue el único de los fotógrafos que tuvo una cercanía laboral con la antropología y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la segunda mitad del siglo: fue jefe de la Sección de Producción Cinematográfica de dicha entidad, y del Archivo Etnográfico del Instituto Nacional Indigenista (INI), además de secreta-

¹⁸ “Principios y guías para el contenido de las salas de exhibición en el nuevo Museo Nacional”, por Fernando Cámara Barbachano, 27 de abril de 1961 (AHMNA, vol. 186, exp. 10, f. 114). Las cursivas son de la autora del presente artículo.

¹⁹ En la documentación también aparece indistintamente el apellido Sáenz (n. del ed.).

rio técnico del Consejo Consultivo del Sistema Nacional de Fototecas (Sinafo) y de la Coordinación de Divulgación del Instituto.²⁰

Como fuera, es claro que todos mantuvieron un eje temático para armar sus registros, así como una perspectiva visual particular. Al igual que en el ejercicio de Estrada Discua, los fotógrafos documentaron el tipo físico y la indumentaria de niños, adultos y ancianos; el paisaje y la habitación; las industrias, el mercado y las fiestas. Sin embargo, a diferencia de aquél otro ejercicio fotográfico, éste podría caracterizarse por encontrarse, en términos generales, más distante de aquellas fórmulas “racialistas” y rígidas, y del folklorismo que aún permeaba las primeras décadas del siglo XX, y más cerca de la fotografía documental.²¹ Si bien es claro que el objetivo de las tomas es el registro de los tópicos arriba enunciados, es notoria la intención de los fotógrafos en sumergirse en la vida de las poblaciones, sin buscar una imagen idealizada, logrando capturar su dinámica de vida: los registros de indumentaria y de paisaje son la minoría, mientras que predominan los de actividades e industrias de la población, y los tipos físicos escapan por completo de la rigidez frente-perfil de antaño, además de que se registran las festividades en movimiento y las habitaciones (en interiores y exteriores) llenas de vida y envueltas en su entorno ecológico. De esta forma, pese a que hay registros distantes que se acercan a los cánones de antaño, o tomas rápidas que aprovechan la distancia para capturar a un sujeto que nunca percibió la presencia del lente y sin saberlo se convierte en un objeto más del paisaje, la mayor parte de las imágenes delatan la cercanía del fotógrafo con la población, el diálogo y la negociación de la toma, la construcción del encuadre y de la pose a partir de lo que ofrece el instante mismo, con la intención subyacente —y cuestionable— de no irrumpirlo.²²

²⁰ Véase una breve nota de su vida en: “Alfonso Muñoz, in memoriam”, *El Universal*, 23 de febrero de 2001, recuperado de: <<http://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/10469.html>>, consultada el 9 de enero de 2018.

²¹ La descripción del acervo constituye un primer ejercicio de una investigación mayor, y para ello uso aquí el análisis de Deborah Dorotinsky Alperstein como parámetro para establecer la comparación con *México indígena* y contextualizar el acervo del Museo Nacional.

²² En “Desde la lente de Alfonso Muñoz”, ms. de 2002, Rosa Casanova destaca que parte de los intereses de ese fotógrafo eran precisamente los de “crear una relación de respeto con la comunidad estudiada”, por lo que consideraba que la fotografía debería ser de tipo “documental”, es decir, que no debería buscar una imagen

En ese sentido, el registro del museo está en consonancia con los registros fotográficos de la segunda mitad del siglo, más acordes con la fotografía documental y la etnográfica, que desarrollarán a la postre aquellos cuestionamientos sobre la objetividad del registro, la presencia del fotógrafo como otredad y la fotografía como una narrativa. Tales características hacen de estos registros un discurso que en general acompaña el objetivo general del Museo de no crear una exhibición de arte indígena dirigida a la “minoría culta y contemplativa del arte por sí mismo”, sino que muestre “la evolución de nuestra cultura y sociedad”, destacando sus generalidades y particularidades. Además, estos registros parecen ser parte de los cambios que estaban ocurriendo en la fotografía antropológica de la segunda mitad del siglo XX.

Las imágenes capturadas de la población infantil son un buen ejemplo para observar esos aspectos porque muestran parte de las características que dominan el registro de los tipos físicos en todas las etnias. Son retratos individuales y colectivos, de cuerpo entero, de busto y medio cuerpo, y casi siempre de frente o tres cuartos. De hecho, la posición del sujeto ya no responde totalmente a estos cánones, porque si bien es notorio que la pose es negociada o escogida con la complicidad del fotógrafo, pareciera que en realidad él se somete al capricho del cuerpo que tiene enfrente, o mejor dicho, lo aprovecha para construir una composición, un diálogo que queda atrapado en la fracción de un segundo. Así parece que se consiguió que unos chicos aceptaran posar en grupo, sobre el camino polvoso, con la vegetación de fondo y la rueda de una carreta cubriendo una cuarta parte del cuadro. Son nueve, se encuentran parados de frente y con las manos extendidas a los lados del cuerpo, sonrientes y con la mirada fija en la lente. Pero sus cuerpos no tienen orden alguno, están amontonados en tres planos, y sólo el primero muestra los cuerpos completos de los sujetos, mientras que en el último plano, el más pequeño de los niños se esfuerza por asomar su cabeza, quizá parándose de puntas, en el hueco dejado por los hombros de sus compañeros; mientras que otro permanece oculto detrás, y uno más, distraído, se agacha y apenas alcanza a mostrar parte de su cabeza en el costado izquierdo del grupo (fotografía 1).

idealizada, al grado de que en la fotografía etnográfica el autor debería “casi desaparecer”.

Son retratos cerrados, en los que, sin embargo, no se oculta el escenario: el interior o exterior del hogar, la escuela, el campo. Pareciera que el contexto no importa, sino que se trata de destacar el carácter, el estado de ánimo del personaje, porque prevalecen las sonrisas y miradas divertidas que se enfrentan directamente al fotógrafo estableciendo un guiño con la cámara: detrás de las ramas de un árbol (quizá un limonero en flor) se asoma una cara redonda con el cabello recogido a los lados y un pequeño flequillo sobre la frente, los hoyuelos en las mejillas regordetas y los ojos chispeantes y entrecerrados por la mueca que provoca una gran sonrisa que atrapa toda la atención de la imagen (fotografía 2). O la niña que con las manos y los brazos semiflexionados abraza un palo, quizás en el porche de una casa de piedra; tiene las trenzas despeinadas colgando a lo largo de su espalda, un vestido floreado y largos pendientes en sus orejas (¿de filigrana?); trata de contener la carcajada sin conseguirlo, y muestra los ojos entrecerrados y los dientes apretados (fotografía 3). O aquella toma que recorta a una aparente multitud para destacar en el centro a una niña; se observa su torso, con los bracitos sobre el vientre, su vestido a rayas, el cabello recogido detrás de la cabeza, una sonrisa contenida y el cuerpo rígido para mantener el equilibrio de su rostro, porque porta unas gafas de armadura de metal y ovaladas (¿estilo Ray-Ban?, ¿del fotógrafo?), que apenas logran sostenerse sobre su nariz, ya que le quedan grandes y están puestas al revés (fotografía 4).

O aquellas en las que el escenario se recorta y apenas se alcanza a distinguir un techo de palma que cubre del sol a una niña sonriente con la mano sobre la cabeza (fotografía 5); o cuando se cierra el obturador y se borra intencionalmente el fondo para lograr un *close up* en el que destacan los rostros serios de dos niños, uno abrazado al otro; la toma enfatiza sus miradas: penetrantes, directas, profundas (fotografía 6); o en las que el fondo no importa, porque puede ser el muro de cualquier casa, y el foco se concentra en tres figuras sentadas muy juntas que miran directamente a la cámara, serias, desconfiadas (fotografía 7).

Tampoco es relevante la indumentaria, aunque algunas veces aparece y otras se puede adivinar, pero como si fuera un elemento accesorio sin relevancia para la toma, porque no se muestra completa y pareciera ser fortuita, como los huipiles chamulas que portan dos niños tomados de la mano (fotografía 8), pero en la

que la contrapicada de la toma destaca más el juego de alturas y miradas que su indumentaria; o los bordados de los huipiles yucatecos y las guayaberas de los niños en un salón de clases que podrían pasar inadvertidos porque la atención se fija en las miradas concentradas de los niños, capturadas sin que ellos se dieran cuenta, con sus bocas abiertas que responden a un maestro que intencionalmente quedó fuera de la escena (fotografía 9); o los huipiles de las niñas sentadas sobre el suelo que dibujan una línea de fuga con sus piernas extendidas y sus pies descalzos (fotografía 10).

Porque pareciera que el objetivo de los retratos no es escudriñar en los rasgos físicos o culturales, sino que pretenden enfatizar su movimiento, sus emociones, su subjetividad. Es el caso de la toma que muestra el cuerpo pequeño de una niña (más pequeño por la picada de la toma) que no atiende a ningún eje en particular, suelto, confiado, desparpajado, que no sigue las reglas convencionales, con la cabeza ladeada, las puntas de los pies encontradas, las manos enlazadas detrás de la espalda y la boca en movimiento; la pequeña cubre parcialmente otro cuerpo detrás de ella (fotografía 11); o de aquella que en contrapicada muestra en primer plano el torso de un niño que sugiere una línea en ligero zig zag: con los brazos cruzados, la cabeza ladeada y el cuerpo flexionado en la dirección opuesta, una mueca en la boca y la mirada que intenta ser desafiante, mientras otros niños, detrás y al margen de la toma, miran con curiosidad al profesional de la lente (fotografía 12).

Algunos fotógrafos aprovecharon también ese pequeño instante cuando el sujeto quiere escapar de la mirada fija del objetivo, traicionándose sin saberlo, porque con su movimiento, lejos de escapar del cuadro se vuelve el foco de la toma: así, en un salón de clases con los niños sentados y atentos en el fondo desenfocado se destaca al centro el rostro y las mejillas regordetas que envuelven la sonrisa juguetona y contenida de una niña (fotografía 13); o aquel momento en el que el sujeto está contemplando un punto en el horizonte, completamente absorto y ajeno al lente de la cámara, mientras unos ojillos atentos se cuelan por una esquina de la toma (fotografía 14).

En ese sentido, las imágenes parecieran ir a contrapelo del objetivo de Cámara Barbachano, que pretendía mostrar las condiciones ambientales “inhóspitas” para despertar “la conciencia e

interés por saber más sobre los problemas sociales que ellos y nosotros debemos resolver”, y “exhibir lo real y desconocido para ser comprendido y asimilado, con la finalidad de identificarnos con la situación y adquirir el sentido del problema y de nuestra responsabilidad”. Porque las imágenes no muestran *un problema*, o al menos no lo destacan visualmente: la sencillez de la choza lacandona no alcanza a distinguirse porque el foco y la luz están en el rostro sonriente de la niña del primer plano (fotografía 15); y las ropas, posiblemente viejas y desgastadas de las niñas sentadas en el suelo, probablemente afuera de su casa, pasan inadvertidas ante la gran sonrisa y simpatía que exhibe la más grande de ellas (fotografía 16); al igual que la camisa rota del niño que posa en medio de los árboles, la cual queda eclipsada por su gran sonrisa y su mirada brillante (fotografía 17), y la suciedad del vestido de la niña que casi con coquetería se toca la nuca por debajo del rebozo que envuelve su cabeza (fotografía 18). El dinamismo de estas tomas coloca una y otra vez al espectador frente a la vida y el movimiento de las poblaciones, mientras que el énfasis en las emociones convoca cierta simpatía y cercanía con los sujetos y no con sus rasgos físicos ni con sus contextos *inhóspitos*, ya sean de carácter social, cultural, económico o ambiental.

No conocemos, lamentablemente, si tales fotografías fueron exhibidas junto con las colecciones ni mucho menos qué discurso construyeron,²³ aunque me parece probable que dicho registro gráfico sí haya acompañado a la muestra, pues aún hoy, a más de cincuenta años de inaugurado el recinto, entre los pasillos de las bodegas de Etnografía se pueden observar recargadas sobre los muros o encima de cajas un tanto polvosas, casi olvidadas, algunas fotografías del catálogo impresas en gran formato y montadas sobre bastidores de madera.

²³ Cabe señalar que la remodelación museográfica general del museo ocurrió en el año 2000, y el único testimonio publicado con el que contamos para conocer la museografía de aquel entonces, o una aproximación de la misma, es la de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México, Conaculta / Grijalbo, 1989, p. 175), quien considera que tales salas tuvieron la finalidad de “exhibir las grandes culturas étnicas como parte del proyecto moderno que fue la construcción de la nación”, para mostrar un “patrimonio cultural puro y unificado bajo la marca de la mexicanidad”. No obstante, me parece claro que la *monumentalidad* del recinto destacada por este autor también lo atrapó, pues si bien reflexiona sobre las salas de etnografía, no repara en su descripción detallada como sí lo hace en las arqueológicas, al grado de que de las once fotografías que acompañan ese apartado, sólo una corresponde a las salas citadas.

Pero, incluso, si tales fotografías no fueron exhibidas, junto con las etnografías elaboradas por los asesores académicos, construyeron un discurso paralelo al de aquellos que hizo aún más complejas las narrativas creadas en ese entonces sobre los indios de México y el “rico patrimonio cultural indígena”. Estas últimas muestran un espacio de cambio y ruptura frente a los discursos previos más ligados al indigenismo de la década de 1940, que aún no hemos observado con detenimiento. Por ello, quizá sea necesario volver la mirada hacia este periodo con más cuidado, intentando escapar de la monumentalidad de ese recinto e incluso de nuestras propias preconcepciones sobre el nacionalismo, para desentrañar las narrativas y los posibles diálogos que construyeron los etnólogos y la fotografía en el escaparate museográfico más importante de nuestro país.



Fotografía 1. Mixes de Guichicovi, Oaxaca. ©Archivo Fotográfico de Etnografía del Museo Nacional de Antropología (AFE-MNA), núm. de clasif.: 8520(64)6.34a-120. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 2. Maya. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 17731(63)4.36b-1234. Autor: desconocido.



Fotografía 3. Nahuatl de Huejutla, Hidalgo. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 12980(64)1431g10-680. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 4. Nahuas de Huejutla, Hidalgo. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 12749(64)a.3g10-609. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 5. Huave de San Mateo del Mar, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 8810(64)6.40-10. Autor: Margarita Díaz.



Fotografía 6. Zapotecos de Juchitán, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 10933(64)6.37c1-1036. Autor: desconocido.



Fotografía 7. Nahuas de Chilacachapa, Guerrero. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 14567(64)7.3g10-934. Autor: Eduardo Ugarte.



Fotografía 8. Tzeltales de Tenejapa, Chiapas. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 16070(64)1.36d1-137. Autor: Gertrude Duby.



Fotografía 9. Mayas de Yucatán. ©AFE-MNA,
núm. de clasif.: 17040(64)3.36b-543. Autor: Nacho López.



Fotografía 10. Mazatecas de Jalapa de Díaz, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 9697(64)6.37b3-199. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 11. Mixe de Coatzacocon, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 8705(64)6.34a-305. Autor: Alfonso Muñoz.



Fotografía 12. Cuicatecos de Tlalistac, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 7777(64)6.37a3-34. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 13. Huastecos de Tampate, San Luis Potosí. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 2971(64)17.36a1-73. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 14. Mixteco. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 5542(64)6.37a1-934.
Autor: desconocido.



Fotografía 15. Lacandones de Chiapas. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 5761(70)1.36c5-118. Autor: Gertrude Duby.



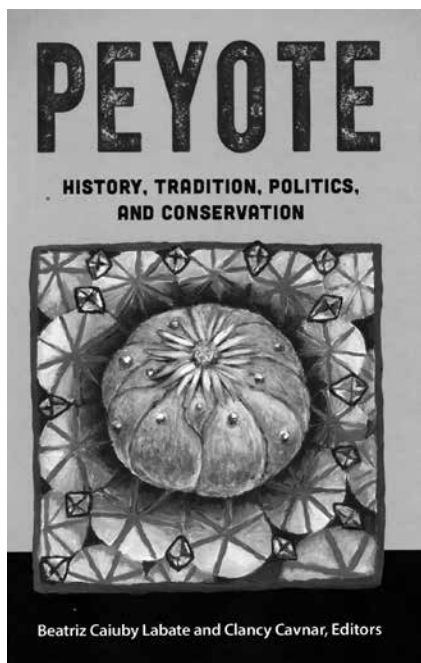
Fotografía 16. Cuicatecos de Tlalistac, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 7792(64)6.37a3-49. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 17. Chinanteco de Usila, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 7598(64)6.28-557. Autor: Carlos Sainz.



Fotografía 18. Zapoteca de Atzompa, Oaxaca. ©AFE-MNA, núm. de clasif.: 10790(64)6.37c1893. Autor: Margarita Díaz.



Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar (eds.), **Peyote. History, Tradition, Politics, and Conservation**, James A. Bauml y Stacy B. Schaefer (pról.), Santa Barbara, Praeger, 2016, 280 pp.

Como lo subrayan Bauml y Schaefer en el prólogo de la obra, “he aquí un libro que reúne nuevas aportaciones sobre una figura bastante conocida en el medio antropológico: la *Lophophora williamsii*”, planta mejor conocida como peyote. Este cacto genera interés desde

hace tiempo por su uso en contextos rituales o por sus características botánicas. El primer campo ha sido objeto de indagación para historiadores y antropólogos, ambos atraídos por una relación atávica, la del chamán con el cacto; el cacto-semidiós de los rarámuri; el ancestro de los *wixárika* como decía Lumholtz en su *México desconocido*.¹ Cacto convertido en planta sagrada por excelencia, no sólo por la importancia que ha tenido y tiene entre los pueblos nativos de esta parte del continente americano, sino también por la trascendencia que le ha otorgado cierta literatura de finales del siglo pasado, comenzando —qué duda hay— por la obra maestra de Carlos Castaneda, gurú del movimiento New Age en su primera época. Quienes nos ocupamos de ritualidad nativa, sabemos que el peyote ocupa en Norteamérica un lugar parecido en importancia al de la ayahuasca en Sudamérica. En términos de consumo, este auge no deja de ser visto como un problema de acceso, de conservación y de política pública, tanto para los usuarios nativos como para los que no lo son. De ahí la siguiente pregunta: ¿cómo regular su consumo compatiblemente con su conservación? De esto tratan —directa o indirectamente— las contribuciones que integran este libro, obra constituida por 12 artículos, cada uno escrito por colaboradores proceden-

¹ Carl Lumholtz, *El México desconocido*, México, INI (Clásicos de la Antropología, 11), 1981 [1902].

tes de diferentes campos disciplinarios: botánicos, historiadores, psicólogos, antropólogos, que en virtud de diversos intereses han aceptado responder al llamado de Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar, editoras del libro,² para contribuir a una reflexión colectiva e interdisciplinaria sobre la problemática que acabamos de plantear.

Para un especialista en ritualidad rarámuri —el autor de esta reseña— que, entre otras cosas, estudia la relación de este pueblo con el peyote, es inevitable observar cómo en el panorama cultural considerado por el libro, las cosas se mueven en sentido inverso a lo que sucede en la sierra Tarahumara, región en la que esta cactácea ha venido experimentando un “franco declino”, en parte porque su consecución implica complicados desplazamientos en un territorio considerado insidioso (al menos desde la perspectiva de los chamanes rarámuri más viejos); y por otra parte, porque su uso en el curso alto del río Conchos ha sido reemplazado por el de otro ser poderoso, el bakánoa,³ una *Ipomea*,⁴ cuyo uso ritualizado no impli-

ca ni ingesta ni recolecta ni (en muchos casos) su presencia física.

En otras regiones y latitudes, el peyote goza en cambio de *buena salud*, dicho sea en términos culturales.⁵

- *Buena salud* porque le ha ofrecido a los nativos norteamericanos un camino para recorrer y una suerte de panindianismo identitario en favor del cual (y a partir del cual) reivindicar sus propios derechos (Robert Prue, cap. 7).
- *Buena salud* porque, pese a lo dicho para el caso rarámuri, el peyote continúa ocupando un lugar importante dentro de la cosmología y de la ritualidad de algunos grupos indígenas mexicanos.
- *Buena salud* porque le confiere a un grupo creciente de no indígenas de variada adscripción y procedencia la posibilidad de experimentar nuevas formas de espiritualidad tras el desencanto con el mundo en el que crecieron; o bien, un lazo con las “raíces”, dicho sea, en sus propios términos, frente al peligro de la globalización (el peligro la disolución de la mexicanidad).
- *Buena salud* por el renovado interés de la psiquiatría contemporánea hacia el potencial curativo de los alucinógenos (Erika Dick, cap. 8).
- *Buena salud* porque convoca a debates y reflexiones sobre su estado de

² Quienes ya han coordinado en un pasado reciente tres obras colectivas sobre la ayahuasca, su auge, su terapéutica y su legalidad.

³ Cfr. Carlo Bonfiglioli, “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, 2008, pp. 613-642.

⁴ Robert Bye Jr., “Hallucinogenic Plants of the Tarahumara”, *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 1, núm. 1, 1979, pp. 23-48.

⁵ Preciso que ni los editores de la obra ni los colaboradores usan la expresión *buena salud*. Es un término que tomé la libertad de usar en virtud de argumentos bastante evidentes.

salud en libros como éste o en congresos dedicados al tema.⁶

- *Buena salud*, pues, por la vitalidad de las relaciones que despierta y de los campos que abre.

Los editores y algunos de los colaboradores de la obra nos recuerdan que este estado de *buena salud* ha tenido altibajos. Pensemos, por ejemplo, en su desaparición entre pimas y pápagos, y probablemente entre los guarijíos; pero también a su extraordinaria y rápida expansión hacia el norte del continente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Una parte importante de esta historia nos dice, además, que a pesar de la persecución y de las prohibiciones que se generaron después del “contacto”, los nativos, particularmente aquellos que viven en el actual territorio de Estados Unidos, han sabido superar problemas renovando sus relaciones con el cacto, lo que también ha implicado la aparición de nuevos actores, nuevos sujetos jurídicos y nuevos problemas a resolver.

A lo largo del libro se aprecia un panorama complejo de problemáticas específicas, que los colaboradores de esta obra han tratado de una forma bastante libre de prejuicios y preconceptos: véase, por ejemplo, la manera en que son abordadas y defendidas las nuevas

⁶ Nos referimos a dos en particular: el II Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Salud Pública: “Plantas sagradas, cultura y derechos humanos”, que tuvo lugar en la Universidad Autónoma del Estado de México, del 3 al 5 de abril de 2014; y el Coloquio: Conocimiento y Práctica en Torno a un Cactus Sagrado, que tuvo cita en San Luis Potosí el 26 de febrero de 2016.

formas de espiritualismo globalizado, prácticas que varios antropólogos han visto con ojo crítico como una amenaza latente para los rituales nativos, en tanto generadoras de prácticas comerciales cuyos efectos pueden ser impredecibles. Dentro de estas problemáticas hay dos que en mi opinión cobran particular importancia: 1) la cuestión de la escasez del peyote (de su “disminución poblacional”), que va agravándose rápidamente debido al aumento de la demanda (sobre todo la que proviene del norte debido a la expansión de las iglesias nativas del peyote) y al impacto generado por una visión predatoria de la naturaleza que parece imparable; y 2) la cuestión de la legalización, que por haberse enfocado en las poblaciones indígenas ha terminado por discriminar a los usuarios no indígenas, quienes también reclaman sus derechos de libre consumo y de libre ejercicio de su espiritualidad. También hay que recordar que esta legitimación a medias ha obstaculizado la aplicación de algunas importantes medidas conservacionistas, como el cultivo, por ejemplo.

Al hablar de estos problemas hay que tener bien claro la existencia de escenarios muy variados que por comodidad expositiva podemos reducir a dos: el que refiere a los problemas de los integrantes de la Native American Church, que cuenta con posiciones bastante homogéneas respecto del uso y sus reivindicaciones; y el escenario mexicano, más heterogéneo en cuanto a problemáticas.

Pese a las diferencias, hay que subrayar que tanto en Estados Unidos como en México los nativos han logrado una conquista importante: el reco-

nocimiento de que, para ellos, el peyote no es una droga, sino que ocupa, dentro de su religión o bien de su ritualidad y cosmología, un lugar central o cuando menos un lugar de mucha importancia (véase a María Benciolini y Arturo Gutiérrez, cap. 10).

Queda pendiente el debate inherente a los derechos de los usuarios no indígenas. Desde un punto de vista jurídico y moral, es legítimo preguntarse, como lo hacen Labate y Guzmán, cuáles son los criterios que soportan la diferenciación. Por qué negarle a ese sector de usuarios el derecho —reconocido a otros— de ejercer su propia espiritualidad, prácticas que desde luego están afectadas por las “modas” que derivan de la crisis de valores así como de formas de identificación.

La cuestión de la escasez es reciente y de difícil resolución. Seguramente afecta más a los integrantes de la Native American Church, para quienes los “jardines” del sur de Texas ya no alcanzan para abastecer la creciente demanda de *Lophophora*, más que a los grupos indígenas mexicanos; pero en México también hay una preocupación creciente al respecto. En términos de política ambiental, que es nuestra manera de encarar el problema, varios de los colaboradores de la obra nos recuerdan que la escasez es un problema que no puede reducirse únicamente a un aumento de la demanda de peyote. Los problemas relacionados con otros usos del suelo, como la minería, la extracción de petróleo, la agricultura, la ganadería, o bien, la colecta inapropiada o con el tráfico ilegal, también son parte del problema. Particularmente, aquí en México, la visión depredadora de nuestro ecosiste-

ma está causando estragos importantes; sin embargo, no podemos olvidar —como nos recuerda Mauricio Guzmán— que, en muchos casos, esas formas de recolección son la única alternativa de trabajo y empleo para un sector de la población ubicado en los límites de la pobreza o de la extrema pobreza. Esto significa que toda medida enfocada a la protección ambiental y a la conservación de la cactácea también debe ofrecer alternativas económicas a los habitantes de la región que se quiere proteger. En ese sentido, el “turismo espiritual de Real de Catorce” puede convivir con el ritualismo huichol en el territorio sagrado de Wirikuta. De manera parecida, la idea de cultivar el peyote en México para vendérselo a los peyotistas de la Native American Church, bajo mecanismos de estricto control que encaren el problema de la conservación y de la redistribución de las ganancias responde a una estrategia de este tipo, al menos en el papel. El tema da para ser discutido, a pesar del rechazo profundo que puede suscitar la posible comercialización de algo sagrado. Además, muchos son los que opinan en contra de esta medida, ya que desplazaría el problema de la escasez del territorio estadounidense al mexicano.

Donde la propuesta de cultivar el peyote se hace urgente e inevitable es en Estados Unidos. No obstante, la DEA (Drug Enforcement Administration) aún no ha tomado carta en el asunto, y como nos recuerda el peyotista Robert Prue (cap. 7), muchos de sus compañeros consideran que no se puede actuar afuera de la legalidad. Otros, en cambio, reivindican el derecho a la autodeterminación; mientras que otros

más afirman, interpretando ciertas teorías nativas sobre los seres-plantas, que si el peyote quiere ser cultivado, encontrará la manera de comunicarlo.

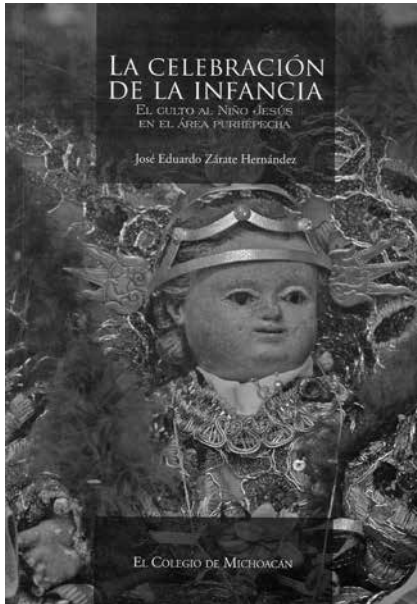
Esta posición me hace regresar al caso rarámuri, y no porque ellos estén interesados en el cultivo —medida absolutamente ajena a su manera de relacionarse con el peyote— sino por cuestiones relacionadas con el derecho de relacionarse con estos otros seres, a su manera también humanos, de acuerdo con sus propios principios cosmopolíticos; principios que desde luego responden a premisas ontológicas diferentes, ya que con estos otros seres la comunicación y la negociación política no sólo es posible sino que también es frecuente. Si como premisa asumimos que el peyote no es una planta-droga sino un ser-planta con intencionalidad y personalidad propia, gobernado por sus propias autoridades, que desempeña actividades semejantes a las nuestras, seres cuyas voluntades pueden ser conocidas a través de la comunicación chamánica, lo que a su vez implica la ingesta del cacto, entonces resultará lógico consultarlo con respecto a sus decisiones y ser consecuentes con ellas. Es evidente que este hipotético procedimiento, que desde luego no sería tomado en serio por las autoridades encargadas de desarrollar políticas ambientales, sólo puede funcionar a partir del respeto por la diversidad llevada a sus consecuencias extremas; que no sólo asume una diversidad de pensamiento (el multiculturalismo), sino y sobre todo, de una diver-

sidad ontológica (el multinaturalismo indígena); esto es, una diversidad de mundos para los cuales las leyes estatales —estadounidenses y mexicanas— valen menos que las intenciones de ciertos interlocutores.

A manera de conclusión, considero que la principal aportación de este libro es, no me cabe la menor duda, traer a colación nuevos argumentos y propuestas para que la reflexión sobre la conservación y la reglamentación del uso del peyote comience a mostrarnos su complejidad y comience a romper ciertos tabúes. Pero el panorama podría ser aún más complejo de lo que puede vislumbrarse en este libro, si llegáramos a considerar y sobre todo a multiplicar las voces y las propuestas de otros actores, así como las premisas ontológicas que las soportan. ¿Qué piensan, por ejemplo, los nativos mexicanos o estadounidenses respecto de la legalización del uso del peyote o acerca del uso de los territorios de aprovisionamientos por parte de otros usuarios?

Se entiende que esta publicación abre un tipo de debate urgente, y que a la vez tiene mucho camino por recorrer; pero si hay un tipo de problemas sobre los cuales urge reflexionar es cómo incorporar a los indígenas en el debate, a partir de sus propias teorías sobre la relación con el otro, sea éste una autoridad estatal, un animal o una planta.

CARLO BONFIGLIOLI
Instituto de Investigaciones
Antropológicas, UNAM



José Eduardo Zárate Hernández,
La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2017.

Con seguridad, el título de la obra que reseñamos en esta ocasión despertará el interés —y posiblemente algunas controversias— sobre el papel de la religión en la constitución de sujetos colectivos y su relación con el espacio público. El autor, José Eduardo Zárate, relegó los estudios académicos tradicionales sobre la etnicidad purhépecha y sobre los movimientos sociales a los que se había dedicado en la última década, para ensayar otras aproximaciones analíticas en torno a las desi-

gualdades sociales entre agrupaciones que pertenecen a diferentes polos de coherencia cultural en una comarca con una gran profundidad histórica, como Michoacán.

Una vez aclarado que el término secularización ha sido mal entendido y, hasta cierto punto, se ha abusado de su uso,¹ Eduardo Zárate advierte que ese concepto no significa dejar de ser religioso, sino dejar de atribuir a los fenómenos naturales una condición moral en sus procesos: por ejemplo, no considerar una catástrofe ‘natural’ o accidente humano como resultado de un “castigo” por un “pecado”, del mismo modo que la persistencia de las creencias místicas bajo diferentes formas es resultado justamente del avance de la racionalidad. En ese sentido, considera que la religión sigue influyendo en el orden social, ya que la experiencia religiosa tiene un papel en la conformación de comunidades sociales, y por tanto en el sentido de la acción social y la formación de sujetos colectivos. Con respecto al proceso de secularización en México, toma distancia de las posiciones que predecían el declive de la religión y mantiene que es un proceso incompleto, puesto que algunas prácticas y creencias católicas siguen permeando a las instituciones laicas. En nuestro

¹ En términos etimológicos, el vocablo secular refiere a la idea de que la religión sale del convento (se separa del mundo) y entra en el mundo de la vida. Karel Dobbelaere (*Secularización: un concepto multimodal. Materiales de cultura y religión*, México, UIA, 1994) argumenta que secularización es un concepto multidimensional que incluye otras nociones como laicización, cambio religioso y participación religiosa.

país, si bien el gobierno es secular, la cultura está enraizada en valores religiosos.

En lo tocante a las comunidades purhépechas, el autor plantea que a pesar del proceso de secularización en que estuvieron envueltas a lo largo del siglo XX —asociado al proyecto del Estado que buscaba desplazar la influencia de la religión en la configuración del sistema político y la cohesión social—, ha sido relativo el avance del secularismo. En algunas comunidades se regresó a un catolicismo moderado, en otras coexisten múltiples credos religiosos, mientras que en otras más han cobrado auge nuevas expresiones religiosas, como el culto al Niño Dios. Sostiene que si bien las celebraciones de Navidad, donde aparece la representación del niño Jesús, son muy antiguas, ahora se venera al Infante Divino, separado de otras imágenes y en otras fechas. Además de que el Niño Dios permanece en la casa del carguero el año entero.

La difusión del nuevo culto —sugiere el autor— se produce ante el descrédito de los proyectos políticos o el desdibujamiento de las formas de movilización social que contribuyeron en la década pasada al reconocimiento público de los indígenas purhépechas como actores políticos. En su etnografía quiere mostrar que la figura del Niño Dios, los valores y los símbolos que se le asocian son vividos e interpretados por los creyentes como objeto de fe y culto, llegando a conformar una comunidad religiosa, colectividad que puede coincidir con la comunidad política local, trascenderla o limitarse a una fracción de ella.

El anterior argumento está desarrollado con prolijidad en la “introduc-

ción”, mientras que en el segundo capítulo se presentan las características de la imagen del Niño Dios, revisando las fuentes iconográficas históricas que pudieron haber inspirado el surgimiento del culto a la infancia de Jesús, hasta el momento en que se construyó una modesta capilla dedicada a esa veneración en la ciudad de Morelia, a principios del siglo XX, y en fechas más recientes, su difusión en las comunidades purhépechas. El lector encontrará un examen detallado de la figura del Niño Dios desde una perspectiva estética —la mirada de un antropólogo sobre las imágenes y el arte— que quizá podría convertirse en la veta de una nueva investigación. En los siguientes capítulos, en cambio, gana peso el enfoque sociológico que destaca la eficacia simbólica y cohesionadora de las prácticas religiosas —en mi opinión se advierte en el planteamiento una fuerte influencia de E. Durkheim—. ² Por ejemplo, en el tercer capítulo se insiste en la función de integración social de la figura del Niño Dios, puesto que la disputa en Tingambato entre la institución eclesial y la sociedad local por la imagen revela que ésta es un bien colectivo que da sentido a la comunalidad. ³

² Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2000.

³ Una tensión constante casi en todas las comunidades, como Puácuaro o Tarecuato. Al respecto, véanse Claudia Tomic Hernández Rivera, “Estado, campo social y construcciones de comunidad: el caso de Puácuaro, Michoacán 1916-1936”, en Andrew Roth-Seneff (ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, y Carolina Rivera Farfán, *Vida nueva para Tarecuato:*

En los capítulos V y VI hay copiosas descripciones de las celebraciones en varias regiones purhépechas; en pueblos como Tingambato, Aranza o Pichátaro se le llevan flores o se acompañan las procesiones con música de banda, y las familias cooperan con el mayordomo; sin embargo, el autor parece dar por sentado que el culto puede ser leído como una “nueva” expresión religiosa específica del catolicismo romano de la Iglesia católica mexicana y como un movimiento religioso en el que se “transversaliza⁴ la religiosidad popular. El autor obvia, o más bien, no expone suficientemente las diferencias con respecto a las fiestas patronales, en las que existe un vínculo entre el ciclo ceremonial religioso y el ciclo de reproducción social dentro de las parentelas de una comunidad. Al lector le queda la tarea de deducir si la participación en las fiestas del Niño Dios, que giran en torno a la imagen del Niño y su relación con el nacimiento es un cargo que se tomó por “voto” dentro de un grupo doméstico, parentela, o incluso por una persona, y cómo esta celebración se integra al conjunto de fiestas del ciclo ceremonial, o si alrededor de un cargo

mayor hay una constelación de participantes por votos, como en las danzas de Los Moros.

En fin, si bien se sobreentiende que el autor es consciente de que las prácticas religiosas que estudia, tanto las asociadas a la Iglesia católica como las populares —que se han recreado desde la época colonial en los pueblos purhépechas—, tienen ahora algunas garantías para ser incorporadas en políticas de reconocimiento como usos y costumbres de pueblos originarios, desde mi punto de vista soslaya esa posibilidad. En lugar de ello, se torna más pesimista y propone otra lectura para examinar si desde abajo, en las localidades, encontramos los últimos reductos de creatividad y organización colectiva que permiten las reformas neoliberales, ya no a la vera de los movimientos políticos y las reivindicaciones étnicas que hace 20 años sacudieron al país, sino de las prácticas religiosas que se mueven o se transforman en el contexto de una tradición familiar y de celebración litúrgica.

CLAUDIA TOMIC HERNÁNDEZ RIVERA
Centro INAH-Veracruz

cabildo y parroquia ante la nueva evangelización, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

⁴ Jennifer Scheper Huges (“The Niño Jesús Doctor. Novelty and Innovation in Mexican Religion”, *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 16, núm. 2, 2012, pp. 4-28) revisa la producción de innovaciones religiosas, como el culto al Niño Doctor, y mantiene que ciertos mecanismos culturales, como las mayordomías, sustentan y facultan la apropiación de nuevas expresiones religiosas en México.

Los *tlatoque* en la *Decimatercia relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Yukitaka Inoue Okubo

Resumen: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl es un cronista del siglo XVII que escribió sobre la historia antigua mesoamericana y de la Conquista de México. Sus obras son fuente importante para nuestro conocimiento de la sociedad indígena antes de la llegada de los españoles, pero al mismo tiempo ha publicado estudios que profundizan las circunstancias coloniales en las que fueron escritas. En este artículo se analiza cómo en su *Decimatercia relación* describió a los *tlatoque* (reyes) indígenas, en especial los texcocanos, durante la intervención de los peninsulares. Así, se reconoce que Alva Ixtlilxóchitl era muy consciente al recurrir en sus crónicas, de manera cuidadosa, al uso de términos como emperador, rey, señor y capitán, dado que tenía que ver con la legitimidad política, la cual estaba ligada con los derechos de sus propios ancestros.

Palabras clave: Conquista, historiografía, colonial, indígena, rey.

Abstract: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl was a seventeenth-century chronicler who wrote about ancient Mesoamerican history and the conquest of Mexico. His works are important sources for our understanding of indigenous society before the arrival of the Spaniards, but at the same time he published studies that detail the colonial circumstances in which he wrote these works. This article analyzes how he described the indigenous *tlatoque* (kings), especially among the Texcocans, during the Spanish conquest in his *Decimatercia relación*. It reveals how this author was highly aware and careful in using terms such as emperor, king, lord, and captain, because these titles were intimately linked to political legitimacy, which had ties to the rights of his own ancestors.

Keywords: conquest, historiography, colonial, indigenous, king.

El relato cosmogónico del *Códice Vaticano A*. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica

Ana Díaz Álvarez

Resumen: Este trabajo tiene por objetivo analizar la sección que registra las eras cosmogónicas en el *Códice Vaticano A*, identificando la relación entre el discurso plástico y el escrito. Observa la manera en que temas clásicos presentes en el imaginario de los grupos nahuas del centro de México fueron reconfigurados para ser dados a conocer ante lectores ajenos a esta cultura visual dentro de un libro de formato europeo. Al tomar como modelo la crónica, los *tlacuiloque* reconfiguraron el relato cosmogónico y su estructura cronológica, resaltando la llegada de la tecnología sacrificial como el episodio central que definió la transición del Cuarto Sol a la quinta era. La importancia del sacrificio, fenómeno que replanteó la esfera ética de la nueva humanidad, se expresó plásticamente de una manera que contrasta con las representaciones brutales de sacrificios humanos plasmados en otras fuentes coloniales, reivindicando esta tradición a partir de cierta cercanía con las prácticas penitenciales cristianas.

Palabras clave: *Códice Vaticano A*, mitos cosmogónicos nahuas, códices coloniales del centro de México, sacrificio, cultura visual nahua.

Abstract: The objective of this work is to identify the relationship between the visual and written discourse in the section on the cosmogonic eras in the *Codex Vaticanus A*. Analysis focuses on how classic themes from the imagery of Nahua groups in Central Mexico were reconfigured to present them to readers unfamiliar with this visual culture in a completely new format: European books. Inspired by the chronicle genre, the *tlacuiloque* reconfigured the cosmogonic account and its chronological structure, highlighting the advent of sacrificial technology as the key episode that defined the transition from the Fourth to Fifth Sun or Era. The importance of sacrifice, the phenomenon that reshaped the ethical sphere of humanity in the new era, was visually expressed in a way that contrasts with the brutal representations of human sacrifice in other colonial sources, redeeming this tradition that was to a degree comparable to Christian penitential practices.

Keywords: *Codex Vaticanus A*, Nahua cosmogony, colonial codices from Central Mexico, human sacrifice, Nahua visual culture.

Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural

Berenice Alcántara Rojas

Resumen: La abundante documentación en lengua náhuatl, elaborada con fines doctrinales cristianos, nos permite conocer las transformaciones por las que atravesaron las sociedades indígenas y las relaciones establecidas entre los pueblos, corporaciones e individuos hablantes de esta lengua, con otros sectores que formaron parte de la sociedad novohispana. La *Psalmodia christiana* da muestra de los procesos de negociación intelectual y construcción de nuevos significados en el contexto de la colonización. Su estudio muestra la polifonía y la hibridación de diversas visiones del mundo, aspectos de sumo interés para la "historia cultural".
Palabras clave: *Psalmodia christiana*, colonización, negociación intelectual.

Abstract: The abundant documentation in the Nahuatl language, produced to play a role in converting the indigenous population to Christianity, provides insight into the transformations affecting indigenous societies and the relations between towns, corporations, and individual Nahuatl speakers with other sectors of society in New Spain. The *Psalmodia christiana* reveals the processes of intellectual negotiation and the construction of new meanings in the context of colonization. Studying it enables us to understand the polyphony and hybridization of different visions of the world, dimensions of supreme interest for Cultural History.

Keywords: *Psalmodia christiana*, colonization, intellectual negotiation.

Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos de la jurisdicción de Actopan, siglo XVIII

Annia González Torres

Resumen: Actopan es una de las cinco jurisdicciones que conforman el territorio conocido como valle del Mezquital. Su población fue mayoritariamente indígena durante el periodo virreinal, época cuando los cabildos fueron espacios de poder ocupados por las familias de caciques, quienes mantuvieron un margen de autonomía respecto de las autoridades virreinales, a pesar de que la reglamentación supeditaba esa jurisdicción a las instancias hispanas. El objetivo de este trabajo es aproximarnos a la dinámica política entre los caciques, los indios del común, y las autoridades españolas para analizar qué tipo de parámetros condicionaron la cultura política de Actopan en el siglo XVIII.

Palabras clave: cultura política, cabildos, caciques, gobierno.

Abstract: Actopan is one of the five jurisdictions in the Mezquital Valley. The population was primarily indigenous during the viceregal period, when *cabildos* or town councils were used by *cacique* families to leverage power by maintaining a degree of autonomy from the viceregal authorities, although regulations subordinated town councils to the Spanish authorities. The aim of this paper is to explore the political dynamics between *caciques*, ordinary indigenous people, and Spanish authorities to analyze the type of parameters that conditioned political culture in eighteenth-century Actopan.

Keywords: political culture, town councils, *caciques*, government.

De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728

Berenise Bravo Rubio

Resumen: El presente texto es un estudio de una fuente eclesiástica. Un inventario que aborda la documentación que existía en la curia episcopal desde 1527 hasta 1728. El estudio nos revela los asuntos que fueron de atención para el episcopado durante dos siglos, así como los manuscritos generados y resguardados por las autoridades religiosas. En el escrito se da muestra del esfuerzo de los prelados por establecer una Iglesia diocesana y su preocupación por una correcta evangelización

Palabras clave: Arzobispado de México, inventario, administración episcopal, evangelización.

Abstract: This paper is a study of an ecclesiastical source: an inventory of documents in the episcopal see from 1527 to 1728. The study sheds light on the matters that attracted the diocese's attention over two centuries, as well as the manuscripts produced and safeguarded by church authorities. The document shows the priests' efforts to establish a diocese Church and their concern that the evangelization be properly carried out.

Keywords: Archdiocese of Mexico, inventory, episcopal administration, evangelization.

Biografía y archivos: fray Baltazar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo XVII

Patricia Escandón

Resumen: La historia cultural ha recuperado el género de la biografía como un útil vehículo de análisis que navega en la frontera de la dicotomía sistemas-estructuras y subjetividad-experiencia. Así, a través del ejemplo de la vida del obispo Baltasar de Covarrubias (1560-1622), el artículo trata de hacer un juego vinculatorio entre las instituciones y mecanismos formales que posibilitaban el ascenso social de los individuos en el imperio hispánico de la época, así como el sentido y uso que les daban los sujetos particulares.

Palabras clave: biografía, historia cultural, Baltasar de Covarrubias, redes clientelares.

Abstract: Cultural History has recovered the biography genre as a useful vehicle of analysis to navigate the frontier of systems-structures and subjectivity-experience dichotomies. Thus, through the example of the life of Bishop Baltasar de Covarrubias (1560–1622), this paper attempts to seek ties between formal institutions and mechanisms that enabled social advancement in the seventeenth-century Spanish Empire, and the meaning and use that particular individuals gave to them.

Keywords: biography, Cultural History, Baltasar de Covarrubias, patronage networks.

Año 26, vol. 75, enero-abril, 2019

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Una contienda asimétrica: Zithû, sepulturero otomí de la teoría antropológica*
- ◆ *Relaciones socioeconómicas, alianzas y empresas en el sector minero de Pachuca a Zimapán, 1552-1620*
- ◆ *El ascenso en la administración virreinal rioplatense del letrado Pedro José Agrelo*
- ◆ *Los significados de la fotografía de "naturales mexicanos" en la Exposición Histórico-Americana de 1892*
- ◆ *"Yo participo, tú participas, ellos deciden". Nuevas rutas para la participación social en México*
- ◆ *Fotografías del pasado, espejos del presente: trabajadores del Museo Nacional*