

te t3 coco lla vani
xxx Mlxochitzi

ISSN 1870-9060
e-ISSN 2448-6922



ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA

66

ENERO-JUNIO 2022

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 66

ENERO-JUNIO 2022

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 1870-9060 • ISSN (ELECTRÓNICO) 2448-6922

EQUIPO EDITORIAL

Editor

Gerardo Lara Cisneros
novohispana@unam.mx

Editores asociados

María Teresa Álvarez-Icaza Longoria
Francisco Quijano Velasco

Editores técnicos

Lorena Pilloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Rosalba Alcaraz Cienfuegos

Revisión de textos en inglés

Sandra Elizabeth Betán Guerrero

Composición de forros y diseño editorial

Natzi Vilchis

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Ulrich's International Periodical Directory, Dialnet, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodical Index (HAPI), Latindex, SERIUNAM, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del Conacyt, Biblat, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Historical Abstracts, REDIB, SCIELO MÉXICO.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Historia Novohispana*, año 41, n. 66, enero-junio 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Certificado de licitud de título: 10479. Certificado de licitud de contenido: 7393. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2003-041612512700-102, otorgados por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, avenida del IMAN, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México. Idea original de forro: Ónix Acevedo. Composición y formación tipográfica: F1 Servicios Editoriales. Este número se terminó de imprimir el 24 de noviembre de 2021 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Precio por ejemplar \$180.00; 17 usd, más gastos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Ventas + 52 55 5622 7515 / libriih@unam.mx

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Historia Novohispana* se encuentran disponibles en acceso abierto en <https://novohispana.historicas.unam.mx> bajo una licencia creative commons Atribución-No comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), a menos que se especifique otra licencia, pues cada documento digital incluido en la revista puede tener definido su propio licenciamiento.



ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 66

año 41, enero-junio 2022

Estudios de Historia Novohispana es una revista científica arbitrada bajo el sistema doble ciego, de publicación semestral (enero-junio, julio-diciembre), del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, surgida en 1966. Difunde investigaciones originales de punta sobre la historia y la cultura de la Nueva España y los territorios que conformaron los dominios de la Corona española en América y Filipinas, entre fines del siglo xv y la primera parte del siglo xix.

Publica artículos de investigación original y reseñas críticas sobre la literatura académica más relevante en el área. Los trabajos publicados pertenecen, por lo general, al campo de la disciplina histórica, si bien se admiten también contribuciones con otras orientaciones científicas que aporten nuevos conocimientos sobre el ámbito de interés de la revista.

Estudios de Historia Novohispana busca ser un vehículo de comunicación científica entre especialistas de los estudios que competen a los dominios coloniales de España en América y Filipinas, y pretende contribuir a la conformación y consolidación de una comunidad académica mundial sobre dicho campo de estudios. Con ello, *Estudios de Historia Novohispana* y el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México cumplen con su compromiso imprescindible de producir y, en este caso particular, difundir el conocimiento científico, cuyo principal criterio es que se trate de trabajos de la más alta calidad académica evaluados por pares y sin restricción ni discriminación ideológica alguna.

La revista recibe y publica trabajos en español e inglés. Sus contenidos se encuentran disponibles de forma impresa y en versión digital en formatos PDF y XML. Se publica en línea en acceso abierto y en su formato impreso se encuentra disponible para intercambio académico y venta. La revista no cobra a los autores por el envío, procesamiento o publicación de artículos (o APC).

Consejo Editorial Interno

Gíbran Irving Israel Bautista y Lugo / Felipe Castro Gutiérrez / Iván Escamilla González / Virginia Guedea / María del Pilar Martínez López-Cano / Alicia Mayer / Ivonne Mijares / Rodrigo Moreno Gutiérrez / Patricia Osante / Diana Roselly Pérez Gerardo / Guadalupe Pinzón Ríos / Martín Ríos Saloma / José Rubén Romero Galván / Estela Roselló Soberón / Javier Sanchiz / Jorge E. Traslosheros / Iván Valdez-Bubnov / Gisela von Wobeser / Carmen Yuste

Consejo Editorial Nacional

Thomas Calvo, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Brian Connaughton, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Chantal Cramaussel, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Jaime Cuadriello, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México / Rafael Diego-Fernández Sotelo, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán / Enrique González González, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México / Johanna von Grafenstein, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Carlos Marichal, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México / Óscar Mazín Gómez, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México / Adriana Rocher Salas, Universidad Autónoma de Campeche / Antonio Rubial, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México / Mario Humberto Ruz, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México / Ernest Sánchez Santiró, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Consejo Editorial Internacional

Salvador Bernabéu Albert, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, España / Michel Bertrand, Université de Toulouse-Le Mirail, Francia / Diana Bonnett Vélez, Universidad de los Andes, Colombia / Jorge Cañizares-Esguerra, University of Texas en Austin, Estados Unidos / Macarena Cordero Fernández, Universidad de los Andes, Chile / Serge Gruzinski, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia / Carlos Martínez Shaw, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España / Sara Orтели, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina / José de la Puente Brunke, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú / Cynthia Radding, University of North Carolina, Chapel Hill, Estados Unidos / Gabriela Ramos, University of Cambridge, Reino Unido / Claudia Rosas Lauro, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú / Sonia Rose, Universidad de Toulouse-Jean Jaurès, Francia / José Javier Ruiz Ibáñez, Universidad de Murcia, España / Richard J. Salucci, Trinity University, Estados Unidos / Natalia Silva Prada, investigadora independiente, Estados Unidos / Eric Van Young, Universidad de California-San Diego, Estados Unidos

Editores anteriores

Josefina Muriel
Rosa Camelo
Ignacio del Río
Jorge Gurría
José Rubén Romero
Felipe Castro Gutiérrez
Pilar Martínez
Gisela von Wobeser
Carmen Yuste
Iván Escamilla González

ESTUDIOS DE HISTORIA NOVOHISPANA 66

año 41, enero-junio 2022

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ISSN (IMPRESO) 1870-9060 • ISSN (ELECTRÓNICO) 2448-6922

doi: <http://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.66>

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

OBITUARIOS/OBITUARIES

- Luis Fernando Granados. Una vida en busca de nuevas historias
Fernando Pérez-Montesinos
John Tutino 5-9

ARTÍCULOS/ARTICLES

- Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII
17th Century Peaceful Resistances in the Sierra de la Nueva Vizcaya
Sergio Delgadillo Galindo 11-45
- Sarabanda tenga que tenga...* Evidencias de prácticas religiosas bantú
en un villancico de la Catedral de Puebla del siglo XVII
Sarabanda tenga que tenga... Evidence of Bantu Religious Practices in
a Villancico in the 17th Century Puebla Cathedral
Claudio Ramírez Uribe 47-79
- El debate sobre las intendencias americanas: ¿modernos contra
anticuados o polémica entre reformadores? El caso del conde
de Tepa
The Debate on the American Intendencias: Modern versus Antiquated
or Polemic between Reformers? The Case of the Count of Tepa
Anne Dubet 81-120
- Políticas y prácticas de movilidad en los primeros siglos del Tabasco
novohispano. Poder real e imaginario
Politics and Practices of Mobility in Early Colonial Tabasco. Real and
Imaginary Power
Nicoletta Maestri 121-152

El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl <i>The Main Role of Tetzco in the Conquest Through the Perspective of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl</i> Clementina Battcock Sergio Ángel Vásquez Galicia	153-184
Idolatría en el <i>Manual de ministros de indios</i> de Jacinto de la Serna <i>Idolatry in the Manual de ministros de indios of Jacinto de la Serna</i> Víctor Manuel Ávila Ávila Cecilia López Ridaura	185-211

RESEÑAS/ REVIEWS

Sobre José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, <i>Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX</i> Ismael Jiménez Gómez	213-220
Sobre Edmundo O’Gorman, <i>El Diablo en la conquista</i> , edición de Manuel Ramos Medina Fernando Ciaramitaro	221-229
Sobre Seth Kimmel, “ <i>Tener el lobo por las orejas.</i> ” <i>Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos</i> Joerg Alejandro Tellkamp	230-234
Sobre Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., <i>De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México</i> María de los Ángeles Magaña Santiago	235-241
Sobre William B. Taylor, <i>Fugitive Freedom: The Improbable Lives of Two Impostors in Late Colonial Mexico</i> Felipe Castro-Gutiérrez	242-246
Normas para la presentación de originales.	247-256
Código de ética	257-260



Luis Fernando Granados

Una vida en busca de nuevas historias

Luis Fernando Granados Salinas nació en la ciudad de México el 12 de septiembre de 1968, tres semanas antes de la matanza de Tlatelolco —hijo de Marta Isabel Salinas Carrasco y Miguel Ángel Granados Chapa, originarios de barrios populares de Pachuca y Mineral del Monte, juntos en la capital en busca de una vida intelectual crítica en tiempos de crisis y desafíos—. Sólo podemos imaginar la mezcla de alegría por el niño y tristeza por México que entonces debió permear la casa del pequeño Luis Fernando —nacido con el reto de hacer un México mejor—. Desde su juventud hasta su lamentable muerte por cáncer en la época de covid el 10 de julio de 2021 (tenía 52 años), estuvo a la caza de historias más ciertas que iluminaran mejor los orígenes, las luchas y las vidas de las mexicanas y los mexicanos comunes.

Su padre llegó a hacerse célebre como una voz crítica en el mundo de la política y el periodismo nacional. Su madre vivió menos públicamente como etnóloga de culturas internacionales en el Museo Nacional de las Culturas —una vida con menos fama, pero mucho impacto—. Luis Fernando era el hijo mayor. El segundo, Tomás Gerardo, educado como matemático, sobresalió en el mundo editorial, llegando en un momento a ser director editorial del Fondo de Cultura Económica y ahora director de su propia editorial: Grano de Sal. Rosario Inés llegó más tarde, se especializó en historia del arte, teniendo un impacto transnacional como curadora de Arte de la América española en el Museo Blanton de la Universidad de Texas en Austin. Toda la familia dedicada a comprender mejor a los mexicanos y las mexicanas, a México y el mundo.

Todavía jóvenes, Luis Fernando y Tomás viajaron a Cuba y la URSS para ver de cerca sociedades alternativas en años de grandes transformaciones. Luis viajó después, en 1989, a Francia para vivir el bicentenario de la revolución francesa, escribiendo una serie de ensayos para *La Jornada*, publicados como *Amanecer: la revolución francesa* (1990). Después de la odisea internacional, Luis Fernando inició estudios de historia mexicana en la



UNAM —interesado también en el arte nacional—. Obtuvo su licenciatura en 1999 con una tesis titulada “Sueñan las piedras. Alzamiento ocurrido en la Ciudad de México el 14, 15, y 16 septiembre de 1847”. Ganó el premio Clavijero del INAH a la mejor tesis de historia, la cual sería publicada sin revisiones por Ediciones Era en 2003. Su insistencia en reescribir la historia de México enfocándose en comunidades y movimientos populares había llegado al público.

Con la tesis, ganó una beca para entrar al programa de doctorado en historia en Georgetown University. Estudió México con John Tutino, el mundo Atlántico con Alison Games, mundos urbanos y rurales de esclavitud con Adam Rothman —y Rusia con el distinguido Richard Stites—. Su tesis doctoral, “Cosmopolitan Indians and Mesoamerican Barrios in Bourbon Mexico City”, abrió nuevas visiones sobre la vida, el trabajo y la cultura de casi 30 000 indígenas de la ciudad entre 1800 y 1810. Ganó el Glassman Prize a la mejor tesis en humanidades de Georgetown en 2008.

En Georgetown, Luis Fernando se hizo de un grupo de amigos y amigas (sus colegas) con el que compartió ideas, inquietudes y experiencias. Aunque no lo aceptara ni buscara, se volvió una especie de guía informal para quienes se fueron integrando al programa de doctorado. Con aquel grupo —compuesto por una decena de estudiantes de distintas partes de América Latina y Estados Unidos—, dio rienda suelta a tres de sus más grandes pasiones. La primera, discutir con ojo crítico la política mexicana, latinoamericana, estadounidense e internacional. La segunda, conversar durante largas horas sobre la historia de México y su historiografía y sobre cómo podían ambas entenderse mejor usando las historias e historiografías de otras regiones del mundo. Y tercera, y no menos importante, su afición por el baile (sobre todo la salsa y el son cubano) y la música clásica (sobre todo la del siglo xx).

Al salir de Georgetown, Luis Fernando obtuvo un puesto como profesor posdoctoral en el programa de estudios latinoamericanos de la Universidad de Chicago entre 2008-2010 (puesto que luego habría de ocupar Rosario entre 2013-2015). Por aquel entonces, los historiadores de México estaban metidos de lleno en el bicentenario del grito de 1810. Mientras la mayoría se concentró en los líderes y sus sueños, y los innovadores insistieron en la importancia del liberalismo en ciernes de Cádiz, Luis Fernando decidió buscar en serio y a detalle a los insurgentes populares de 1810 en el Bajío. Comenzó con estudios locales para luego buscar una mirada comparativa que terminó por convertirse en transnacional cuando

publicó *En el espejo haitiano: los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina* (Era, 2016).

Tras un par más de estancias posdoctorales y un periodo en la Universidad Iberoamericana, llegó a ser profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana en Xalapa en 2015. Entre los años que van de Chicago a Xalapa, Luis Fernando encontró el tiempo para formar un proyecto político-académico junto con un grupo de estudiantes y colegas (historiadores e historiadoras, la mayoría). Nuevamente sin admitirlo ni pedirlo, se convirtió en cabeza de lo que se dio en llamar el Observatorio de Historia y su acompañante *El Presente del Pasado*, publicación electrónica que sirvió de ventana para dar salida a las ideas e iniciativas del grupo. Desde el comienzo (septiembre de 2012), Luis Fernando fue la pluma principal y el cerebro editorial de la publicación, cuyas páginas digitales le ofrecieron un medio ideal desde el cual fustigar con lucidez los vicios de la academia mexicana, los sinsentidos de los políticos y sus partidos y las trampas de la política cultural del Estado mexicano.

Luis Fernando podía brillar solo, pero siempre lo guió un espíritu de colaboración. No hacía nada sin antes formar grupo y complicidad. Poco antes de Xalapa, trabajó con Adolfo Gilly en los seminarios de posgrado que éste impartía en la UNAM sobre las revoluciones francesa, mexicana y rusa. Ya en Xalapa se dio a la tarea de dar vida a iniciativas que en voz de algunos de sus colegas y estudiantes más cercanos pronto se volvieron “un faro que nos guiaba en las tormentas más escarpadas sin dejar de ser [Luis Fernando] un tripulante más del barco”.¹ Lo mismo invitaba a autores y autoras de libros clásicos a discutir sus obras en persona, que a colegas con proyectos en ciernes en búsqueda de oídos críticos. Su Taller de Historiografía Contemporánea y luego sus seminarios sobre *El Mediterráneo* de Braudel y *El derecho a la ciudad* de Lefebvre fueron verdaderos ejercicios intelectuales para pensar (como le gustaba) en bola. Luis Fernando siempre sembraba acompañado.

Durante una carrera demasiado corta, Luis Fernando produjo cuatro proyectos de impacto: tres libros y una tesis doctoral. *Sueñan las piedras* (Era, 2003) ofrece una narrativa detallada de los alzamientos populares en los barrios de la ciudad de México en contra del ejército invasor estadounidense

¹ “Carta 5. Luis Fernando, el de la Veracruzana (1)”, *El Presente del Pasado*, 22 de julio de 2021: <https://elpresentedelpasado.com/2021/07/22/carta-5-luis-fernando-el-de-la-veracruzana/>.

de 1847. Mientras los que mandaban abandonaron la ciudad, miles de pobres trabajadores de los barrios lanzaron piedras desde las azoteas sobre las cabezas de los soldados marchando en las calles. El gobierno se escapó para rendirse; la gente resistió con la fuerza que tenía: sus brazos y unas piedras. Utilizando noticias del día y cartas escritas por soldados del norte, Luis Fernando construyó una narrativa personal, a veces emocional, de cómo la gente defendió sus comunidades y familias.

Para su tesis doctoral, buscó ver mejor la historia de las comunidades que se movilizaron en el 47. Descubrió padrones que detallaban la población indígena de las parcialidades de San Juan Tenochtitlán, Santiago Tlatelolco y la traza central española en 1807, un año antes de que todo rompiera en movilizaciones y represiones. Los padrones listaban hombres, mujeres y sus hijos; incluían datos sobre el trabajo, los lugares de residencia, las parroquias, y mucho más de casi 30 000 personas. Fue un trabajo enorme extraer los datos, persona por persona, familia por familia, barrio por barrio. Tomás, el matemático de la familia, facilitó el análisis cuantitativo. Al fin, Luis Fernando generó un texto de casi 600 páginas: un análisis sociocultural, basado en datos cuantitativos, detallando diversas comunidades y familias indígenas que sostenían la ciudad más rica, productiva y grande del continente americano. “Cosmopolitan Indians and Mesoamerican Barrios in Bourbon Mexico City” (Georgetown, 2008) documentó que los indígenas urbanos vivían vidas distintas a las de las mayorías rurales, vidas activas en la política, la producción y la cultura —todo escrito, otra vez, con claridad y pasión, esta vez en inglés—. Ese trabajo debe volverse libro y esperamos que pronto vea la luz.

Al terminar la tesis, Luis Fernando entró en los debates sobre 1810, buscando repensar los orígenes de México. Mientras otros reflexionaron acerca de los líderes o programas políticos, él buscó a los insurgentes populares de 1810. Documentó que la mayoría rebelde en el Bajío estaba clasificada como indios. No eran indígenas con cabildos y tierras, sino indios dependientes en un mundo comercial español. No lucharon por autonomías políticas. Demandaron vidas mejores. Luis Fernando concluyó que no eran tan distintos de los rebeldes que hicieron la revolución de Haití. Escribió una serie de ensayos sobre el Bajío, Haití y los vínculos de inspiración que produjeron las revoluciones populares que transformaron toda América entre 1791 y 1821: *En el espejo haitiano: los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina* (Era, 2016).

Después, entró en los debates sobre los orígenes de América. 1521 fue un año de conquista —para ser conmemorado en 2021—. Luis Fernando se unió a un grupo de historiadores para insistir en que la conquista era un mito, y un insulto a los pueblos indígenas. La idea de conquista imagina que menos de 1500 europeos dominaron a 25 millones de Mesoamericanos. Insiste en la superioridad de los españoles y la debilidad de los de América. Pero los historiadores e historiadoras saben que en las batallas de 1519 a 1521, los mexicas fueron derrotados por tlaxcaltecas y otras fuerzas indígenas —con pocos aliados españoles—. La mayoría de los muertos desde 1520 resultaron de la viruela y otras epidemias. Y los que sobrevivieron, señores y comunidades, negociaron su participación en el nuevo mundo de la plata y del cristianismo en el imperio español.

Luis Fernando leyó las llamadas cartas de Cortés con ojo crítico, probando que no eran historias como tales, sino polémicas para promover su propia importancia, negar la participación de poderes y pueblos indígenas, y ganar honores y riquezas para sí mismo. En los últimos días de su vida, publicó *Relación de 1520* (Grano de Sal, 2021), edición crítica de la segunda epístola de Cortés sobre los encuentros con los mexicas, demostrando que no existió conquista. De nuevo, Luis Fernando Granados demostró que no hay historia sin poderes, grupos populares, pueblos e indígenas.

FERNANDO PÉREZ-MONTESINOS
University of California, Los Ángeles

JOHN TUTINO
Georgetown University

Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII*

17th Century Peaceful Resistances in the Sierra de la Nueva Vizcaya

Sergio DELGADILLO GALINDO

<https://orcid.org/0000-0002-8650-6824>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos

sergiodelga.yohualli@gmail.com

Resumen

El objetivo principal de este artículo es mostrar la diversa gama de acciones no armadas que efectuaron grupos de acaxeos, xiximes y tepehuanes contra la imposición de la cultura occidental desde el periodo de transición hasta el siglo XVII. De igual forma, se abordarán sus repercusiones y trascendencia en el orden colonial y social tanto a nivel administrativo como en el aspecto ideológico. Debido a que las fuentes en fechas tempranas sobre este tema son escasas, se recurrió al análisis del poder mediante *discursos ocultos*. Se ha dividido el estudio en tres tipos de resistencias no armadas denominados como *rostros*: el religioso, el cotidiano y el de supervivencia.

Palabras clave: resistencias pacíficas, resistencia religiosa, resistencia cotidiana, resistencia por la supervivencia, acaxeos, xiximes, tepehuanes.

Abstract

This article shows a diverse range of unarmed actions carried out by groups of Acaxeos, Xiximes, and Tepehuanes against the imposition of Western culture during the period of transition up to the seventeenth century. These acts had repercussions and significance not just to an administrative extent, in the colonial order, but to the ideological extent through the social aspect too. Due to the scarce sources on this subject at an early date, I had to appeal to the discourse analysis of power through hidden discourses. Three types of unarmed resistance are identified: the religious, the quotidian, and the resistance for survival.

Keywords: *peaceful resistances, religious resistance, everyday resistance, survival, Acaxeos, Xiximes, Tepehuanes.*

* Este texto es un derivado de Sergio Delgadillo Galindo, "Las resistencias ante la conquista de la Sierra Madre Occidental (1563-1618). Los casos acaxee y xixime" (tesis de maestría, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2019).



Introducción

En 1563 el capitán vizcaíno Francisco de Ibarra, junto con indios auxiliares y laboríos (mexicas y purépechas), esclavos africanos y algunos franciscanos, fundó lo que sería la capital de la Provincia de la Nueva Vizcaya,¹ la Villa de Guadiana —hoy Victoria de Durango—. Con ello comenzó el devenir de la conquista espiritual² y militar³ de los tepehuanes, acaxeos y xiximes, grupos que habitaban gran parte de la actual Sierra Madre Occidental (véase el mapa 1).⁴ De inmediato se inició el repoblamiento y el repartimiento de nuevas tierras adjudicadas a la Corona española y se fundaron dos centros poblacionales de trabajo: uno agrícola conformado por los misioneros y nativos, y el otro minero, habitado por vizcaínos, nahuas, tarascos y africanos. Estos centros de trabajo impulsaron dos sistemas coloniales el misionismo y el minerismo.⁵

En este periodo de expansión europea, la economía del virreinato se basó en la explotación minera,⁶ lo que sirvió para que la Corona pudiera integrar nuevos fieles a su religión. El pretexto era que, gracias al descubrimiento de minas y a su aseguramiento, la religión podía llegar a los indios; es decir, el descubrimiento de minas expandía la religión y no al

¹ La Provincia de la Nueva Vizcaya abarcó los actuales estados mexicanos de Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Durango, Baja California y parte de Coahuila, sin tener una delimitación en el extremo norte. Véase J. Lloyd Mecham, *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya* (Durham, Duke University Press, 1927); Atanasio G. Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, introd., comp. e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, v. I (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978).

² La conquista espiritual se presenta cuando se funda, se consolida y se organiza la Iglesia en tierra de indios. Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay, 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

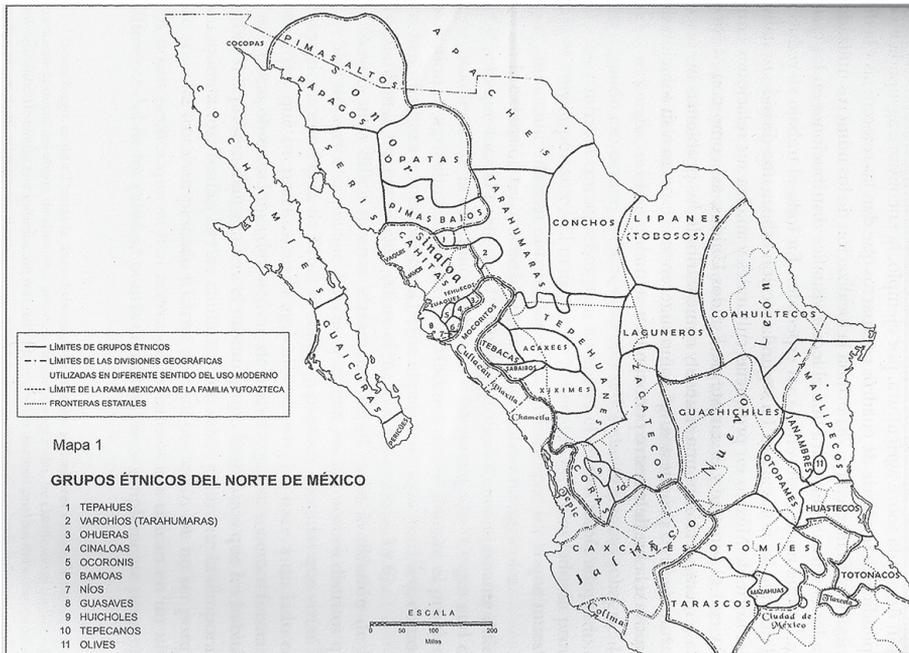
³ El término *conquista* invoca una victoria militar. Matthew Restall, “The New Conquest History”, trad. de Enrique Gamboa, *History Compass*, v. 10, n. 2 (2012): 151-160.

⁴ En este trabajo utilizo el término “serranos” para referirme a los habitantes de la sierra ya que los grupos de este estudio ocuparon gran parte de la actual Sierra Madre Occidental, región donde enfoco mi atención, y no en los valles de lo que fue la Provincia de la Nueva Vizcaya.

⁵ Sergio Delgadillo Galindo, “El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42. Disponible en <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/389>.

⁶ Véase Jaime J. Lacueva, “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631)”, *Historias*, n. 78 (Dirección de Estudios Históricos-INAH, 2011): 39-72.

Mapa 1 GRUPOS ÉTNICOS DEL NORTE DE MÉXICO



FUENTE: Ralph Beals, *Obras, 1. Etnohistoria del noroeste de México*, pról. de Robert V. Kemper, trad. de Victoria Schussheim (México: Siglo XXI, 2011).

revés.⁷ De hecho, los misioneros reclamaban ante la Corona que existía más el deseo por desentrañar las minas y sus tesoros que el aprovechamiento de las almas.⁸

Desde 1554 la presencia española estuvo en tierra tepehuana, y desde 1563 en tierra acaxee;⁹ sin embargo, sólo pocas ciudades estuvieron controladas por franciscanos evangelizadores y mineros que se dedicaban a la

⁷ El padre Hernando de Santarén, “Misión de los acaxees y serranía de Topia”, 1603, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁸ Relación que hizo el padre Jiménez de la misión de San Andrés y algo de la última del padre Cueto, 1633, AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, exp. 4.

⁹ Si bien es cierto que hubo presencia de mineros que vinieron de territorios italianos y portugueses, la mayoría eran españoles, sobre todo vizcaínos; no se han encontrado mestizos, por lo menos en fechas tempranas en la región de mi estudio. Por esa razón se utilizan los términos “españoles”, “occidentales” y “europeos” y no se especifican procedencias exactas. Para más información sobre su procedencia, véase “Informe de Francisco

explotación de las vetas con el trabajo de los indios laboríos y algunos acaxeos. Esta relativa paz serrana con poca presencia europea se vio afectada por los misioneros ignacianos, ya que desde 1590 comenzaron a llegar para sustituir a los franciscanos en la enseñanza del evangelio (véanse los mapas 2 y 3, y el cuadro 1).¹⁰

Así, a partir de 1600 los ignacianos comenzaron la guerra contra el “demonio”, que se vio reflejada en la destrucción de las representaciones de las deidades acaxeas.¹¹ Aunado a esto, las condiciones de los trabajadores en los yacimientos argentíferos eran poco diferentes a las de la esclavitud, con cargas de trabajo pesadas en inhumanas condiciones que en muchos casos les provocaba la muerte. El padre Albizuri atestiguó que los dueños de las minas hacían trabajar como esclavos a mujeres y niños y que, incluso, los mercaderes españoles se metían a las casas de los indios y abusaban de sus esposas.¹²

Las enfermedades también influyeron sobremanera en el sentimiento de malestar que los nativos tenían hacia la presencia europea, ya que en 1594 se propagó la epidemia de viruela y sarampión que afectó a tepehuanes, conchos, laguneros, acaxeos y xiximes, y que coincide con el levantamiento armado en Teboropa, Sinaloa. Seis años más tarde, en 1600, llega la malaria junto con la disentería, y de 1601 a 1602 la viruela y el sarampión, justo en las fechas en que los acaxeos se levantaron en armas. Finalmente,

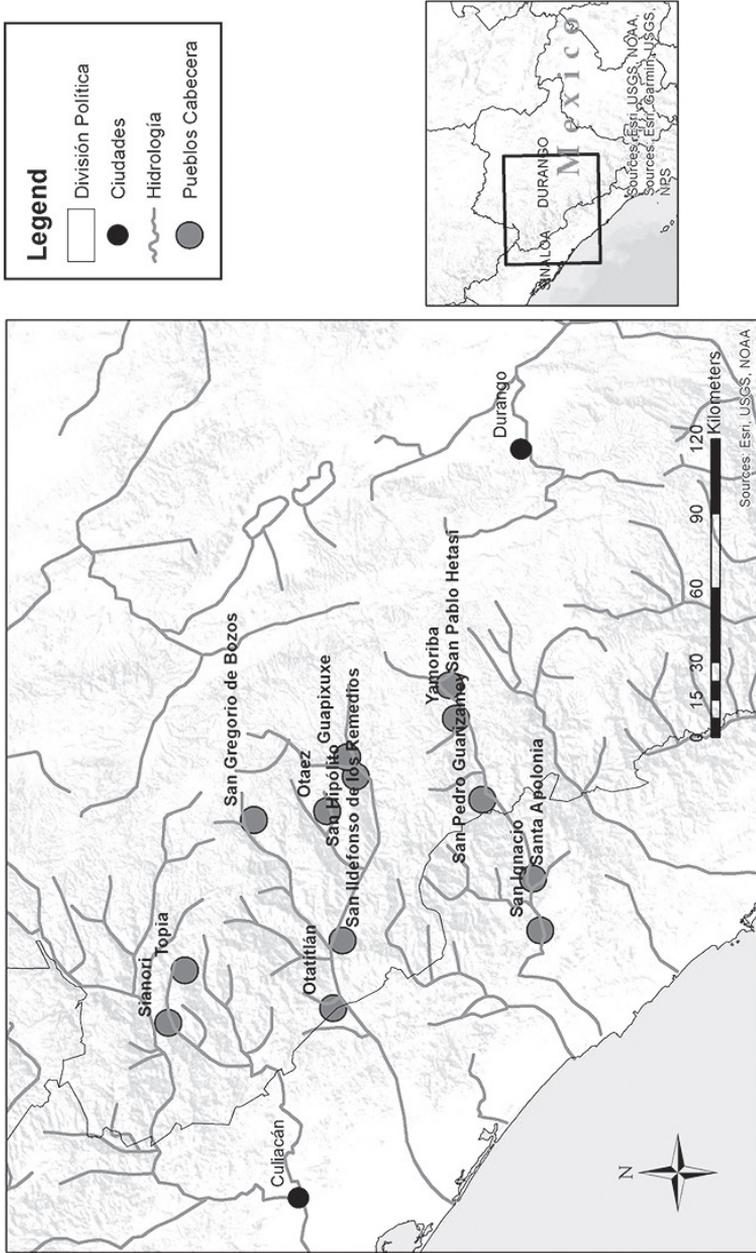
de Urdiñola dirigido al rey sobre los residentes extranjeros”, abril 6, 1607, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Guadalajara*, 28, r. 5, n. 23.

¹⁰ Numerosas investigaciones se han elaborado sobre el tema de las misiones en el noroeste novohispano, algunas importantes: Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, v. II (México: Porrúa, 1941); Sergio Ortega Noriega, *Breve historia de Sinaloa* (México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México; México: Fideicomiso Historia de las Américas, 1999); Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 17 (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997): 63-106; Miguel Vallebuena, “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753”, en *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009); Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas. Transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas, 1591-1790* (México: Siglo XXI; México: El Colegio de Sinaloa, 2010).

¹¹ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxes, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, *Historia* 20.

¹² José Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 2a. ed. (México: Jus, 1964), 65.

Mapa 3
 PUEBLOS CABECERA DE ACAXEES Y XIXIMES, SIGLO XVII



FUENTE: varias del AGN. Elaboró: autor.

Cuadro 1
CRONOLOGÍA DE LA FUNDACIÓN DE PUEBLOS DE MISIÓN*

<i>Año</i>	<i>Pueblos fundados</i>	<i>Nombres de los pueblos de misión</i>	<i>Misionero fundador</i>
1591	Entrada	Topia	Gonzalo de Tapia
1591	Entrada	Cuencamé y río Nazas	Gerónimo Ramírez
1594	Entrada	Cuencamé y la Laguna	Gerónimo Ramírez y Juan Agustín de Espinoza
1594	Entrada	Parras	Juan Agustín de Espinoza y Francisco de Arista
1596	Entrada	La Sauceda	Gerónimo Ramírez
1597	3	Santiago Papasquiario, Santa Catarina y Guanaceví	Gerónimo Ramírez
1598	3	Parras, Santa Ana y San Pedro de la Laguna	Juan Agustín de Espinoza
1600	10	Santa Ana, San Martín, San Pablo, San Diego, San Juan Naspeces, San Jerónimo, San Telmo, Otatitlán, Acapa, Ayepa	Hernando de Santarén y Guillermo Ramírez
1604	1	Tizonazo	Juan Forte
1604-1606	3	Tenerapa, Santos Reyes y Santa Cruz	Juan Forte
1614	1	Santa Cruz de la Sierra (Yamoriba)	Hernando de Santarén
1623	1	San Miguel de Bocas	Martín Larios

* Sobre la “red de misiones jesuíticas” para la región de mi estudio he encontrado los términos “pueblo”, “visita” y “cabecera” a veces sin especificar a qué se refiere cada uno; es decir que muchas veces se usaban indistintamente o simplemente no se especificaba, sobre todo en fechas tempranas de la presencia misionera.

Cuadro 1. *Continuación...*

Año	Pueblos fundados	Nombres de los pueblos de misión	Misionero fundador
1624	1	San Sebastián de Guaimino, San Francisco Xavier y Santiago Apóstol	Diego González de Cueto
1631	1	San Ignacio Otatitlán	Diego González de Cueto y Diego Ximenez
1632	4	Santa Apolonia, La Concepción San Juan Bautista y San Luis	Diego González de Cueto y Diego Ximenez
1634	2	San Pablo y San Pedro Guarisamey (?)	Pedro Gravina
1650	1	San Pablo Tepehuanes	Cornelio Godinez
1650	3	San Ildefonso de los Remedios, San Gregorio y Santa María de Otáez	

FUENTE: José de la Cruz Pacheco Rojas, *El sistema jesuítico misional en el noroeste novohispano. La Provincia Tepehuana, Topia y San Andrés (1596-1753)* (Durango: Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015), 293.

en 1610 la viruela atacó nuevamente a los acaxeos, año en que se da la guerra xixime contra los cristianos (véase el cuadro 2).¹³

Fue en este contexto que los serranos expresaron prácticas ante el poder dominador que no se vieron reflejadas abiertamente en las crónicas occidentales, en su mayoría las cartas anuas elaboradas por los ignacianos. Estos escritos servían de comunicación entre el preposito general que residía en Roma y los misioneros jesuitas. Se informaba sobre las actividades pastorales llevadas a cabo en los colegios y las residencias de las diferentes provincias, así como acerca de su tarea evangelizadora. El jesuita en el que principalmente me apoyé para este escrito fue Hernando de Santarén

¹³ Daniel Reff, *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), 140-147.

Cuadro 2
 EPIDEMIAS QUE AZOTARON EL ÁREA NUCLEAR DE NUEVA VIZCAYA

<i>Año</i>	<i>Epidemia</i>	<i>Área afectada</i>
1530-1534	Sarampión	Nayarit y Sinaloa.
1545-1548	Matlazáhuatl (tifo)	Toda Nueva España, Nueva Galicia, Sinaloa y zona chichimeca-guachichil.
1576-1581	Tifo, tifoidea y disentería	Durango, sur de Chihuahua, Mapimí y Parras.
1587-1588	Cocoliztli (viruela y sarampión)	Sinaloa, Durango y La Laguna.
1594-1600	Disentería y malaria	Sinaloa, Durango y la Laguna.
1601-1602	Viruela y sarampión	Sinaloa, Durango y Parral.
1604	Viruela	Tarahumaras y tepehuanes, Sinaloa.
1606-1607	Viruela	Acaxees, xiximes, tepehuanes, la Laguna devastada.
1612-1615	Tifo	Sinaloa y acaxees.
1623-1625	Viruela, neumonía, tifo o influenza	Acaxees, xiximes y devastación entre tarahumares, tepehuanes y laguneros.
1630-1634	Sarampión	Culiacán, acaxees y xiximes.
1636-1641	Viruela	Tarahumaras, tepehuanes, conchos, tobosos y ópatas.

FUENTE: Pacheco, *Sistema jesuítico*, 293.

(1567-1616),¹⁴ quien estuvo en contacto directo con los serranos. Otro ignaciano importante fue Andrés Pérez de Ribas,¹⁵ quien además de estar evangelizando en la sierra, recopiló las cartas del primero para escribir una obra por demás clásica referente a los grupos del noroeste novohispano y que se publicó en 1645. Su título, además de enaltecer el trabajo de la Compañía de Jesús, sintetizaba todo el pensamiento occidental referido a los indios septentrionales, “gentes las más bárbaras y fieras”.¹⁶

Si bien es cierto que el conocimiento de nuestro objeto de estudio está sesgado por clasificaciones y criterios normativos fuera de la cultura del mundo indio,¹⁷ al ser creados en un contexto colonial, que atendieron a las motivaciones de los narradores y a los fines de la Compañía de Jesús, éstos sí plasmaron algunos datos útiles que nos ayudan a analizar un dinamismo indígena mediante el contacto interétnico y la construcción de espacios, porque ello tendió a imponerse sobre la ideología y la administración colonial.¹⁸

Existen pocos estudios dedicados al tema de las resistencias armadas en el ámbito del noroeste novohispano en la Nueva Vizcaya. Esto, en gran medida se debe a la escasez de fuentes en periodos tan tempranos para los oficios jesuitas.¹⁹ El pionero en el tema fue el historiador Woodrow

¹⁴ Hernando de Santarén nació en la villa de Hueste, Castilla la Vieja, alrededor de 1567; arribó a Veracruz en 1588 para luego dirigirse a Culiacán en 1594. Un año más tarde entra a la Villa de San Felipe con los guasaves y estuvo ejerciendo su labor. En 1598 llega a Topia por comisión del padre Francisco Gutiérrez. Al principio le ayuda el padre Guillermo Ramírez y poco después el padre Alonso Ruiz. Véase Gutiérrez, *Santarén. Conquistador*, 53. Francisco Xavier Alegre (1729-1788), para realizar su obra, recopiló dos cartas de Santarén referentes a los años de 1597 a 1607; por ello, se verán referencias del tomo 2 de la obra de Alegre.

¹⁵ Estuvo en la sierra por más de dieciséis años, fungió como Rector del Colegio de San Pedro y San Pablo (1626); como Prepósito de la Casa Profesa (1632), y como padre provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España (1638). Véase Mónica Paola Acosta Carrillo, “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas” (tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).

¹⁶ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (1645), precedida de los naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, t. III (México: Editorial Layac, 1944).

¹⁷ Christopher Giudicelli, *Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique* (Paris: Université de Sorbonne Nouvelle; Paris: Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 2003).

¹⁸ Guillaume Boccara, ed., *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (Quito: Abya-Yala; Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002), 8.

¹⁹ María Isabel Estrada Torres, “Dos mundos distintos en zona de frontera. Tepehuanes y Jesuitas en la Provincia de Cinaloa según las Cartas Anuas, siglo XVI”, en *Lecturas desde las*

Borah,²⁰ quien dio a conocer en la historiografía la rebelión tepehuana de 1616. Le siguió Guillermo Porras Muñoz,²¹ quien en el capítulo referente al tema de la “defensa” se enfocó en las guerras que hicieron los grupos acaxeos, xiximes, tepehuanes y tarahumaras en contra de los españoles y sus diferentes causas.

Hay otros autores que abordaron la misma guerra tepehuana. Por ejemplo, Christophe Giudicelli²² no utilizó en su estudio los conceptos de “sublevación” o “rebelión” por tratarse de términos que impusieron los colonos y que generaron un discurso en el que los tepehuanes fueron vistos como los villanos de la historia; por lo que decide utilizar el término “guerra” para explicar lo que gira en torno a ella como son las estrategias y las alianzas. Chantal Cramaussel en su trabajo menciona que, en las fuentes, “alzamiento”, “levantamiento” o “sublevación” eran todo acto de desobediencia, ya fuera en el trabajo, en el campo, en las misiones, o en las minas, pero sólo los menciona sin abundar al respecto, se enfoca únicamente en la guerra.²³ De esa forma concluye que las causas fueron varias: el trabajo forzado, la esclavitud, la imposición de nuevas costumbres y una nueva religión, sin dejar a un lado la participación de los dioses serranos que ante la mirada europea eran el demonio. De ahí que subraye el hecho de que todos los jefes de las rebeliones eran hechiceros o chamanes. En cambio, José de la Cruz Pacheco Rojas tuvo al respecto una interpretación muy peculiar;²⁴ para él los chamanes, además de apropiarse de las imágenes religiosas cristianas, fueron “profetas y mesías”. Sin embargo, deja de lado el análisis sobre la figura sacerdotal de tales personajes, quienes transmitían los

cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica, coord. de María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera Nájera (México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020), 263.

²⁰ Woodrow Borah, “La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana”, *Historia Mexicana*, v. XVI, n. 1 (julio-septiembre 1966): 15-29.

²¹ Guillermo Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII* (México: Fomento Cultural Banamex, 1980).

²² Giudicelli, “Pour une géopolitique”; Giudicelli, “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 163-179.

²³ Cramaussel, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”, *La Sierra Tepehuana*, 181-187.

²⁴ José de la Cruz Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano* (México: Siglo XXI; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008).

mensajes divinos a los habitantes al ser los intermediarios entre dioses y seres terrenales.

La obra de Susan Deeds se enfoca en los procesos de conquista que se dieron en la Sierra Madre Occidental con los tepehuanes, tarahumaras, acaxeos y xiximes, las enfermedades adquiridas y las respuestas que dieron ante el contacto con los europeos.²⁵ En su investigación nos expone el motivo por el cual dos grupos indígenas desaparecieron y los otros dos pervivieron en la historia. Subraya que esto se debió a que grupos como los acaxeos y xiximes, quienes al momento del contacto tenían un sistema más estructurado culturalmente hablando, además de ser sedentarios, fueron afectados drásticamente por el cambio impuesto por los colonos, a diferencia de los tepehuanes y tarahumaras, quienes ocupaban una extensión más grande de territorio y se adaptaron mejor a las imposiciones culturales, ya fuera mediante la migración o el aculturamiento.

En ese mismo año (2003), salió a la luz la tesis doctoral de Irene Elizabeth Vásquez en la que examina los patrones de cambio cultural, resistencia y persistencia entre los pueblos tepehuanes, acaxee y xixime.²⁶ Su estudio se enfoca en la segunda mitad del siglo xvii y el xviii. En cuanto a las fuentes no consultó los documentos del Archivo General de la Nación —en su lugar revisó los archivos locales del estado de Durango y varios que se encuentran en el estado de California—, asimismo la historiografía con la que dialoga está cargada únicamente con la de los académicos estadounidenses.

Exceptuando los trabajos de Deeds y Vásquez, hasta ahora sólo se habían hecho estudios enfocados en las resistencias armadas, donde la guerra era el concepto a debatir y la acción a analizar. El aporte de esta investigación está en el enfoque que retomo. Para indagar en las acciones indígenas de resistencia pacífica, utilicé la propuesta de los “discursos ocultos” de James C. Scoot, que manifiestan un lenguaje no hegemónico, disidente y de oposición.²⁷ Además, analizo la aceptación del catolicismo como una

²⁵ Susan M. Deeds, *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2003).

²⁶ Irene Elizabeth Vásquez, “The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790” (Thesis Doctor of Philosophy in History, University of California, 2003).

²⁷ Estos *discursos ocultos* tienen tres características principales: 1. Se generan en un espacio social determinado por un conjunto de actores que carecen de poder y que reacciona frente al discurso público creando una subcultura y oponiendo su propia versión de la dominación social a la de la élite dominante, es decir que ambos son espacios de poder y de intereses. 2. No contienen sólo actos de lenguaje, sino también una extensa gama de

estrategia de supervivencia. Con ello pretendo devolverle protagonismo sociohistórico a los que alguna vez habitaron la sierra, sujetos que, a pesar de haber sido conquistados, se mantuvieron reacios a los invasores, mostrando diferentes rostros de resistencia pacífica.

En los siguientes tres apartados recuperó la propuesta de Mario Humberto Ruz para analizar las resistencias indígenas.²⁸ Comienzo con el *rostro religioso*, el cual consiste en todas aquellas acciones que los indios tomaron para conservar su propia religión al momento que se imponía el catolicismo. Continúo con el *rostro cotidiano*, el cual se mostraba siempre que los nativos actuaban en oposición a las actividades impuestas por los colonizadores, ya fuera en el trabajo —con la siembra, las minas, la construcción de casas— o en el rechazo a su presencia y la huida. No abordé el *rostro aguerrido* del propio Ruz porque ése lo traté en el tema de las resistencias armadas;²⁹ sin embargo, he agregado otro, el *rostro de la supervivencia*, el cual consiste en la aceptación de lo impuesto con la finalidad de sobrevivir, de eludir las muertes y evitar la guerra pues, como lo dijo Nathan Wachtel, la cristianización no fue conversión a secas ni abandono de las tradiciones ancestrales.³⁰

EL PODER DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN: EL ROSTRO RELIGIOSO

El sacerdote

La sociedad serrana, al igual que todas las culturas prehispánicas, reconocía formas de autoridad dual: la política-religiosa, es decir que la vida civil se regía por leyes divinas y sagradas.³¹ Los rituales, los sacrificios, los dioses, formaban parte de la vida cotidiana; sin embargo, había una línea delgada

prácticas. 3. Al ser creados por la práctica de la dominación se desarrolla un conflicto entre los poderosos y los dominados. Véase James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*, trad. de Jorge Aguilar Mora (México: Era, 2000), 22, 38, 53.

²⁸ Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz Sosa y José Ovidio Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

²⁹ Delgadillo, *Las resistencias ante la conquista*.

³⁰ Guillaume Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, *Memoria Americana*, n. 13 (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, enero-diciembre 2005): 24.

³¹ Pacheco, *Milenarismo*, 81.

entre lo civil y lo religioso que no podía ser transgredida; no cualquiera era especialista en religión ni podía estar en contacto con las deidades, sólo los chamanes o sacerdotes indígenas,³² a quienes en lengua náhuatl se les llamó *tlamatini*³³ cuyo significado es “sabio”.³⁴ Desafortunadamente no contamos con su traducción a la lengua acaxee o xixime.

En general, en las sociedades antiguas y en particular en esta área de estudio, los ancianos eran los únicos que ocupaban los cargos sacerdotales, eran los que tenían mayor importancia, además de que poseían el conocimiento de su pasado, de su historia, de los cimientos de su cosmovisión, de tradiciones y costumbres. Estos sacerdotes indígenas, al igual que los cristianos, estaban inmersos y actuaban en el ámbito de lo sagrado, por lo que debían tener actividades específicas que los alejaran de las profanas, como el ayuno.³⁵ Se comunicaban con sus dioses a través del uso de psicotrópicos, en sueños y/o directamente escuchaban sus voces; tenían revelaciones (mensajes) que debían interpretar. El sacerdote era el único capaz de hacer los sacrificios (ofrendas), y en el acto, al representar a la deidad, era necesario que consumiera la parte que le correspondía al dios y de esa forma tener el vínculo.³⁶ Por lo tanto, “dios y

³² El chamán en el mundo indígena, así como el sacerdote en el mundo occidental, son especialistas religiosos; ambos representan lo sagrado en el ámbito de lo profano y, viceversa, lo civil frente al entorno divino. Por lo tanto, tienen el rol de ser intermediarios. En este trabajo se utilizará el término sacerdote indígena como sinónimo de chamán, cuya figura la encontramos representada en las fuentes bajo la palabra “hechicero” y/o “brujo”, esto porque el sesgo cultural occidental no permitió asociar esos términos con los sacerdotes, se pensaba que el uso de la magia y su capacidad de sanar se debían al contacto que tenían con el demonio.

³³ “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 11, f. 120.

³⁴ *Gran diccionario náhuatl* [en línea], tomado de: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tlamatini&modulo=termino&action=search&queryEnDiccionarios%5B%5D=0&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>.

³⁵ Los ayunos eran muy rigurosos, porque de esa forma mantenían un estado sagrado, se hacían antes de todas las guerras. No podían consumir cosas que tuvieran sal ni tener contacto con otras personas; se debían mantener aislados y en completa inactividad. Podían comer un poco de maíz tostado o pinole diluido en agua que guardaban en un guaje que traían colgado en la cintura. Estos ayunos no solamente los hacían por las guerras, sino también para la siembra, las cosechas, la pesca, la caza o incluso en algunas comidas ceremoniales con bebidas fermentadas. Véase Santarén, “Misión de los acaxees y serranía de Topia”, 1603, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

³⁶ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de Calpulli entre los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 9, 18-19, 21.

hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente”; se transformaban en un *hombre-dios*, un personaje con la capacidad o el poder de ver y cambiar el futuro o el pasado, controlar los elementos, curar, matar, entre otras cosas.³⁷ Por ejemplo, en el caso particular de los serranos, el sacerdote, desde la perspectiva cristiana, curaba las heridas chupándolas —tal vez succionando la maldad o la energía negativa— hasta que sanaran sin otro tipo de medicina.³⁸

Aunque el estamento sacerdotal cumplía varios cargos dentro de la religiosidad, los caciques forzosamente ejercían los cargos de sacerdote y guerrero, era una condición de necesidad. Pero la función del guerrero y el sacerdote podían ejercerse por separado y de forma independiente. Dentro de las guerras y rebeliones los caciques tuvieron papeles de suma importancia;³⁹ sin embargo, la historiografía contemporánea los ha interpretado erróneamente, los ha concebido como seres que se autoproclamaban dioses cuando en realidad eran los representantes e intermediarios de ellos, es decir, los caciques en su dualidad de sacerdotes.⁴⁰

Pérez de Ribas señaló que, en la guerra de 1600, al cacique Perico del grupo sobaibo, hablante del acaxee, se le presentó su dios y que, posteriormente en la guerra xixime de 1610, al cacique que nombró “reyezuelo de Guapijuje” también se le apareció su deidad.⁴¹ Seis años después, en la guerra tepehuana, se registró también que otro dios adjudicado a la tierra se presentó frente “al cacique Gogojito”, con un espejo sobre el vientre, “en figura resplandeciente, con un arco y dos flechas en las manos” y que además hablaba varias lenguas. En los tres casos el mensaje era que veneraran a su respectivo dios patrón y regresaran a su antigua religión.⁴²

³⁷ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. La Sierra Gorda. Siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 185.

³⁸ Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, est. introd., edición y glosario de Eva María Bravo (Sevilla: Alfar, 1997), 62.

³⁹ Delgadillo, *Las resistencias ante la conquista*, 131-178.

⁴⁰ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán*, 227; Susan M. Deeds, “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, coord. de la obra de María Guadalupe Rodríguez López, coord. del t. 2 Miguel Vallebuena Garcinava (Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013), 126-161.

⁴¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 94.

⁴² “Residencia de Guadiana y rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 21, f. 111.

Rechazo al cristianismo

En el año de 1597, a siete años de la presencia jesuita, en una carta anua en la que no se registró ni pueblo, ni nombre del autor, el jesuita trató de explicar la razón del porque los indígenas de la sierra no acudían a la iglesia, y nos dice que esto se debía a que la concebían como la “casa de los muertos”. Lo anterior se entiende porque los cristianos enterraban a sus difuntos en ese lugar y los indios pensaban que, si entraban, la muerte les llegaría, decían que los vivos no podían estar seguros en casa de los muertos. De tal suerte que, para quitarles esa percepción, el padre en turno les enseñaba lo que significaba morir en vida cristiana e ir al paraíso junto a su dios; les daba una cruz para que la veneraran y le mandaba a un niño *temachtian* (maestro) para que les enseñara la doctrina.⁴³

En septiembre de 1599, hubo una temporada de sequía. Tras ese problema, un grupo de indios fue a consolarse con los padres. Estos últimos pidieron a los nativos que oraran el padre nuestro, hicieran procesiones y cantaran letanías. El acto lo hicieron tres días antes del 8 de septiembre (día de la celebración del nacimiento de la Virgen); cargaron su imagen desde una ermita hasta la casa de los jesuitas. Ese mismo día, nos cuenta el padre Váez que, “estando el cielo sereno y raso” se nubló y cayó “un aguacero” que duró dos horas y, según él, los indios quedaron consolados y agradecidos con los padres y dios. Sin embargo, una india se mostró enojada con los cristianos y dijo que “porque ella no quería, no llovía; y que con ciertas palabras deshacía y ahuyentaba los nublados”, lo que ocasionó que la llevaran a la iglesia y, delante del pueblo, el fiscal mandó castigarla y obligarla a mostrarse culpable de querer engañar a los demás.⁴⁴ El documento no nos dice si fue asesinada o la dejaron con vida.

Ejemplos similares fueron asentados por los padres, en los que se ve reflejado el rechazo, y la población intenta alejarse o apartar a los neófitos de la religión cristiana. Por ejemplo, se registró el caso de un indio que prohibía a su esposa asistir a misa y aunque fue reprendido por los jesuitas, por “el pecado que estaba cometiendo”, el indio no hizo caso y cada vez que su mujer iba a la iglesia, la regresaba a la fuerza “a la cueva donde vivían”. Cuenta el padre que escribió la carta anua que “esa misma noche

⁴³ “Anua de 1597”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 27-33.

⁴⁴ Padre Francisco Váez, “Carta anua de la provincia de México”, México 8 de abril 1600 (doc. 13), en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana (1599-1602)*, v. VII (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981), 219.

quiso dios que muriera, castigando la inhumanidad del bárbaro” y así dejaba libre a su mujer.⁴⁵

Otros ejemplos los encontramos en los ataques que se realizaban a los nuevos cristianos. Antes de las guerras contra los europeos, era normal que entre los diferentes grupos serranos hubiera combates, ya que desde su cosmovisión se consideraba una práctica necesaria; sin embargo, esto aumentó cuando ciertos grupos decidieron aceptar el cristianismo. Por lo tanto, dejó de ser una costumbre por tradición y se transformó en una por altivez; y es que al parecer el hecho de que los indígenas se convirtieran al cristianismo hizo que hubiera un gran desprecio hacia ellos por parte de quienes lo rechazaban. Esto provocaba que algunos grupos hicieran la guerra a los indios cristianos y no necesariamente a los colonizadores civiles. Tal fue el caso de los indios xiximes de Guapijuje, Xocotilma y los de la Campana Grande.⁴⁶

Otro acto de desprecio hacia la nueva religión y sus dioses lo encontramos en la rebelión tepehuana acaecida de 1616 a 1618. En Santiago Papasquiaro, los indios sacaron de la iglesia la imagen de la virgen y la de un crucifijo; a la primera le dieron azotes como si se tratara de una persona, y a la segunda la hicieron pedazos, de la misma forma que los misioneros lo hacían con sus dios. A esta cruz la “arrastraron a vista de los españoles, llamándole [...] ladrón, borracho y diciéndole otros mil oprobios”. A otra cruz que estaba en el cementerio de la iglesia la arrancaron y la hicieron pedazos para posteriormente ofrecer los restos como ofrenda a dos indias, una nahua y la otra tepehuana, a quienes habían colocado sobre las andas en las que estaban las imágenes católicas.⁴⁷ Esto nos permite ver que hubo un sentimiento de venganza al realizar los mismos actos que los europeos hacían con sus dioses.

DISCURSOS Y HUIDA: ROSTRO COTIDIANO

Para todo el siglo XVI no existen informes en esta área que provengan de la propia mano de indios sobre agravios y daños que recibían de los colonizadores civiles; éstos empezaron a surgir en el siglo XVIII y aunque ellos

⁴⁵ “Noticias de la Annu del año de 1595”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 22.

⁴⁶ Padre Santarén en Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 2 t. (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958), 84.

⁴⁷ “Residencia de Guadiana y rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 21, f. 113.

no los escribían, sí los firmaban.⁴⁸ Asimismo, existieron múltiples formas de manifestar su inconformidad con el sistema; por un lado encontramos las arengas con las que se buscaba la emancipación, y por el otro, las migraciones que se hacían con la finalidad de alejarse del control europeo. Sin embargo, debido a la escasa documentación no fue posible rastrear la resistencia cotidiana en aspectos como el culinario, la vestimenta, las relaciones sexuales, los cambios en la organización del tiempo o de la siembra; sólo la encontramos en acciones y discursos que para los ojos de los cristianos implicaban atraso en su labor misional.

Discursos serranos hacia una emancipación

Podemos estudiar el poder de la palabra a través de las distintas arengas o *tlatollis*⁴⁹ que los caciques tuvieron ante los coterráneos de la sierra para persuadirlos de lo necesario que era el desprendimiento del dominio español. Estos discursos se tienen gracias a que los misioneros jesuitas escribieron lo que les confesaban ciertos indígenas, lo que sabían de oídas, y/o hasta lo que ellos mismos en ocasiones presenciaban. Es importante resaltar que, aunque no podemos tomar literalmente las palabras que encontramos en las crónicas por ser registros en castellano de lo que expresaron o creyeron que expresaron los serranos en su lengua, sí podemos retomar y resaltar el sentido que cobraron en ciertos momentos dentro de una sociedad históricamente determinada.

Los *tlatolli* usualmente eran proclamados por ancianos que tenían mayor autoridad en la sociedad y se daban dentro de una plaza o espacio donde se concentraban a escucharlo. El anciano que hablaba caminaba alrededor de la plaza y “conforme crecía el calor de su discurso, aumentaba la velocidad del paso y el tono de su voz. Al terminar [le decían]: Mi abuelo, has hablado con acierto. Tu corazón y el nuestro están de acuerdo”.⁵⁰ Por lo que nos damos cuenta de que el discurso conmovía y persuadía a los oyentes

⁴⁸ “Denuncia contra el cura del partido de los remedios de San Andrés”, Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (en adelante AHAD), leg. 78, sección 4, caja 29, leg. 81; “Queja contra el Bach. José Antonio Chamorro, cura interino”, AHAD, sección 4, caja 30; AGI, México, 560. En esta última carta, firmada por dos indios en 1703, se pedía a los alcaldes mayores que vieran las injusticias que se cometían contra ellos.

⁴⁹ Pérez de Ribas, *Historia*, 34.

⁵⁰ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador*, 66.

de querer lo que el orador aludía. Probablemente estos *tlatolli* se decían no sólo para informar, sino para incitar o convencer a la comunidad a ejecutar algo, como la guerra. Es por ello que en este apartado utilizaremos ese término para referirnos a las arengas que emplearon ya no sólo los ancianos sino otros personajes, para incitar a la emancipación.

El ignaciano Diego González de Cueto registró en 1609 que, debido a la libertad que tenían algunos de los cristianos de tener contacto con otros pueblos aun entre “tierras de infieles”, dos años atrás, en 1607 habían recibido de los xiximes “malos *tlatolli*”, lo que había desencadenado entre los fieles el aborrecimiento de la paz y el rechazo a la construcción de iglesias. Pero también nos informa que estos discursos se fomentaron en parte por los malos tratos que los españoles habían dado a los xiximes.⁵¹

Fue por eso, continúa el padre González de Cueto, que un xixime recorrió la sierra y al ver que un grupo de cristianos se encontraba haciendo los preparativos para la construcción de iglesias en San Hipólito, les “hizo tal retórica entre ellos” y les informó que un misionero le había confesado llorando, que hasta entonces todos habían vivido engañados sobre “las cosas de la otra vida” y les señaló que los muertos y sus almas se quedan en el lugar donde los entierran (que no se van a otro lado). Y que por lo tanto era mejor no terminar la construcción porque la iglesia, los padres y los españoles eran los causantes de la hambruna, el *cocoliztli* y otras enfermedades.⁵²

Con este discurso no sólo los retrajo y apartó de hacer las iglesias, sino que, además, motivó a otros indios cristianos a levantarse en armas, y aunque el padre de San Hipólito envió a otro indio cristiano para evitar el amotinamiento, no pudo convencerlos de continuar con la edificación de la iglesia. Estos nuevos apóstatas, quienes se habían convencido del discurso del xixime, les dijeron a sus coterráneos que el estilo de los cristianos era echar por delante al padre para convencerlos de recibir la nueva religión, pero una vez bautizados entraban los soldados a darles tequio y trabajo sin paga, y les quitaban a sus mujeres e hijas. Los indios se aferraron a esto, así que el xixime y otros acaxees recorrieron parte de la sierra para amenazar de muerte a los que quisieran hacer iglesias.⁵³

⁵¹ Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁵² Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁵³ Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

Hubo otros padres que registraron que el demonio —los dioses indígenas— les había puesto en la cabeza que no se hicieran amigos de los cristianos ni se bautizaran, porque haciéndolo se iban a morir.⁵⁴ Y es que los nativos sabían que los propagadores de las enfermedades eran los españoles y que las muertes por ellas eran el agente número uno en diezmar a la población. Aunque ahora sabemos que los virus llegaban antes del contacto físico con los occidentales.⁵⁵

El padre Diego de Acevedo registró en una carta que en un pueblo de los sicurabas, hablantes del acaxee, se juntaron dentro de “una casa”, probablemente un templo, para pedirle a su dios patrón que los protegiera de la epidemia de la viruela. Acevedo menciona que, en respuesta a sus rezos, pronto se hicieron presentes cinco dioses, quienes escucharon las súplicas del sacerdote principal o chamán que tenía la estatura de un niño de diez o doce años. Este sacerdote les pidió a los enfermos que fueran a morir a los picachos, que huyeran lejos de los españoles porque no se acostumbraba que los antepasados fueran enterrados en sus iglesias.⁵⁶

Otro ejemplo interesante sobre los discursos serranos se dio a finales de la guerra tepehuana, cuando los humes, hablantes del xixime, se encontraron por primera vez con los españoles e indios auxiliares; los humes expresaron lo siguiente:

que no se espantase de aquel miedo y recato con el que se llegaban a ver y hablar a españoles porque además de que no los habían visto en su vida, por no haber salido en su vida de aquella quebrada, donde vivían contentos, los tepehuanes les habían dicho [que] eran [los] españoles una gente cruel feroz y carnícera que a modo de leones todo cuanto encontraban destrozaban y despedazaban y que se persuadían a ello por la matanza que pocos años antes hizo el gobernador pasado en los indios xiximes sus vecinos en Tocotilma.⁵⁷

En este ejemplo se trastoca el rol del observador y son aquí los indígenas quienes juzgan y describen a los españoles como gente bárbara y cruel

⁵⁴ “Avisa de que unos indios serranos llamados xiximes que nunca habían sido conquistados ni castigados de sus delitos habiendo dado la paz y obediencia a V. Majestad, sin querer recibir el agua del bautismo y la doctrina cristiana, diciendo que si se bautizasen y fuesen ellos nuestros amigos se morirían luego se han vuelto a rebelar matando a los indios cristianos que están de paz”, AGI, *Guadalajara*, 28, R. 5, N. 28.

⁵⁵ Reff, *Desease*, 150-160.

⁵⁶ Pérez de Ribas, *Historia*, 55.

⁵⁷ “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, 9 de mayo de 1618, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 11, f. 89v.

que aniquilaba todo lo que a su paso encontraba. Y si tuviéramos más fuentes que hablaran sobre los españoles desde el punto de vista nativo americano, probablemente muchas se expresarían de la misma forma con adjetivos no favorables.

En busca de tierras sin europeos

La resistencia más común a la labor de los misioneros fue la huida a los montes y a las regiones desérticas. Desconocemos el número de indios que optaron por esto, pero sus huellas aparecen en las cartas jesuitas.⁵⁸ Se tiene registro de que las curaciones que les obligaban a hacer los misioneros a los indios con algunas sangrías, purgas y sudores fueron motivo para que algunos escaparan de las misiones.⁵⁹

Los indios disidentes, “sublevados o rebelados” como aparecen en las fuentes, además de expresarse con los levantamientos armados, también lo hacían negándose a trabajar, ya que escapaban antes de cumplir con los plazos establecidos.⁶⁰

En el caso de los indios cristianos acaxeos, cuando se vieron afectados por los ataques de los no cristianos, les dijeron a los padres que si no los defendían “abandonarían las tierras de misión”, o en su defecto, se pasarían al bando de sus enemigos los xiximes para contraatacar a los españoles, pues sabían que, al haberse convertido en sus fieles vasallos, era deber de la Corona defenderlos.⁶¹

En el año de 1617, en la guerra tepehuana, el gobernador don Gaspar de Alvear había salido a la lucha con gente de la villa de Guadiana dejando a ésta prácticamente deshabitada. Fue entonces que los tepehuanes de ahí hicieron una junta con 700 indios y resolvieron irse a un pueblo llamado El Tunal, que distaba una legua de Guadiana. Sin embargo, la noticia llegó al teniente general y maestro de campo Rafael de Gascue quien, junto con el capitán Gonzalo Martín de Soria y 15 soldados más, fue en busca de ellos.

⁵⁸ Salvador Bernabéu Albert, “La religión ofendida. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California Colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20 (1994), 170.

⁵⁹ Carta del padre Luis de Ahumada dirigida al padre Martín Peláez, provincial de la compañía de Jesús, 13 de noviembre de 1608, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 10.

⁶⁰ Sara Ortelli, “Movimientos de población en misiones de tepehuanes (siglos XVII y XVIII)”, en *La Sierra Tepehuana*, 205-219.

⁶¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 99.

Al final, bajo amenazas y forzados, muchos tepehuanes regresaron a Guadiana, pero otros huyeron.⁶² Vemos así que con el paso del tiempo y a consecuencia de la invasión europea se van generando tierras despobladas fuera de los reales de minas y de los pueblos de misión.

Encontramos otros ejemplos similares en el alzamiento de los acaxeos, quienes migraban a rancherías donde brillaba la ausencia europea, lo que produjo despoblamiento en los pueblos donde sí la había.⁶³

A pesar de este rechazo a la presencia europea, las autoridades civiles y religiosas aparentaban encontrar en los diversos asentamientos indígenas una estabilidad y una armonía que reflejaban en sus crónicas. Sin embargo, “esta construcción ideal contrastaba con la dinámica real de la provincia, donde los indígenas reducidos se comunicaban frecuentemente con los gentiles” y no cristianos, incluso “los pueblos de indios no estaban habitados exclusivamente por gente congregada, pero eso no impedía que continuaran funcionando como tales”.⁶⁴

Al respecto tenemos un registro del corregidor Pedro Antonio Queipo de Llano sobre el tema de los apaches en el siglo XVIII. Nos cuenta que los sospechosos de robos dijeron que los indios asentados se movían, los alojaban y participaban en asaltos, de la misma forma que ellos, para después regresar a su lugar de asentamiento. “Esta dinámica de salida y retorno a pueblos y misiones convivía con la estrategia de quienes se iban para no volver y se asentaban de manera definitiva en las sierras ásperas y fragosas”. Ante esto, los religiosos tuvieron que prohibir la entrada a forasteros y averiguar de dónde provenían. Incluso existían permisos para ir a otros pueblos. Por tanto, nos damos cuenta de que lo que sabemos de los pueblos de misión es una construcción social idílica, ya que no estaban habitados exclusivamente por indios asentados. El asesor de la comandancia general Manuel Merino nos dice que existían dos destinos en la época: quedarse

⁶² “Relación breve y sucinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los tepehuanes de la gobernación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618”, AGI, *Guadalajara*, 28, R. 6, N. 32.

⁶³ Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁶⁴ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del septentrion novohispano”, *Antíteses* [en línea] 4, n. 8 (Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil, julio-diciembre 2011), 61 (consulta: 7 de mayo de 2018). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>.

como población flotante en haciendas y/o ranchos, o formar cuadrillas que se asentaban en las barracas de la sierra.⁶⁵

La huida de los reales de minas también formó parte de las estrategias serranas. El virrey Marqués de Montesclaros informó en 1606 que la explotación de los reales de minas de la Nueva Vizcaya tenía “grandes dificultades, siendo las mayores falta de gente, distancia grande, leguas y poca estabilidad de los naturales por cuya mano se han de beneficiar”.⁶⁶ La falta de trabajadores indígenas se explica, en gran medida, porque se rehusaban a estar sometidos y a trabajar para los españoles. En ese sentido, los españoles preferían trabajar con delincuentes a no tener producción mineral. Y así se decía que en estas tierras no se practicaba la ley castellana que prevalecía en la Nueva España, ni se les obligaba a ir a misa⁶⁷ y entonces cualquiera que quisiera alejarse, aislarse o huir de las ordenanzas se iba a los reales de minas de las sierras. De esta forma, el funcionamiento de los reales mineros recayó en los “vagos”, los forasteros, los sirvientes y los indios de repartimiento, quienes recibían un salario.

DEJAR DE SER PARA PERMANECER: ROSTRO DE LA SUPERVIVENCIA

Apropiación del catolicismo

Los serranos, obligados por la necesidad pero conscientes de su decisión, introdujeron en su civilización aspectos de la cultura española, lo que significó que hubo una transformación cultural en la que se dio un proceso de “anomia”, aun cuando el daño colateral fuera la degradación de sus valores y su identidad.⁶⁸

Ya hemos hablado de lo que significó para los serranos resguardar su memoria, su identidad, sus creencias, sus dogmas, y transmitirlo mediante

⁶⁵ Ortelli, “Movimientos de población”, 208.

⁶⁶ AGI, México, 26. El virrey marqués de Montesclaros a S. M., México, 6 de noviembre de 1606. Citado en Lacueva, “Marginalidad y marginación”, 47.

⁶⁷ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 2a. ed. (México: Pedro Robredo, 1940), 204.

⁶⁸ Entiéndase anomia como proceso en el que “una sociedad sufre una profunda desestructuración y se ve obligada a buscar alternativas de recomposición”. Lara Cisneros, *El cristianismo*, 12.

la oralidad por generaciones. Sin embargo, esta herencia histórica los perjudicó con el paso del tiempo. En esta nueva época de transición en la cultura, lo que conocían sobre el funcionamiento de lo sobrenatural y el cosmos eran transgresiones respecto a las nuevas normas e instituciones que se estaban forjando. Y ese legado ancestral, poco a poco se iba desvaneciendo a falta de incentivarlo, a causa del miedo provocado por los europeos y de la imposición de una nueva religiosidad que, a fin de cuentas, habían terminado por hacer suya a fuerza de soportarla. Por tal razón, tenemos que “los agentes sociales adaptan sus comportamientos a situaciones novedosas, en momentos de crisis, o a transformaciones profundas en la larga duración. En tales casos la adaptación llega a ser sinónimo de supervivencia material y social”.⁶⁹

Para los indios de la Nueva Vizcaya, adueñarse del cristianismo fue la oportunidad que tuvieron consciente o inconscientemente de rechazar la muerte y permanecer con vida. En el devenir de la conquista espiritual y militar que se dio a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, acaxeos, xiximes y tepehuanes tuvieron como destino la muerte ante su intento por combatir a los militares. Se dieron cuenta de que, si querían sobrevivir, era innecesaria la guerra y optaban por congregarse con los misioneros, ya que en un primer momento encontraron en ellos refugio y ausencia de guerras. Tal fue el caso de los tepehuanes en 1596, quienes se congregaron en las iglesias para estar cerca de los padres “por el miedo que le tenían a morir enfrentados a lucha armada con los soldados españoles”.⁷⁰

De hecho, algunos misioneros sabían que era mejor que las conversiones se hicieran sin necesidad de capitanes, ni soldados, para evitar la guerra y con ello la muerte de aquellos a quienes se pretendía convertir. De ahí que surgieran en 1597 las tres primeras misiones jesuitas en la Nueva Vizcaya; dos de ellas a cargo de los propios tepehuanes: Santiago Papasquiario y Santa Catalina.⁷¹

Los ignacianos sabían que si se evitaba la guerra se ahorrarían capital y así ese dinero proveería las necesidades de la evangelización, como

⁶⁹ Boccara, “Génesis y estructura”, 43.

⁷⁰ “Del Anua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. XIX, f. 11v. El estudio de Susan M. Deeds nos muestra que durante los dos siglos posteriores todavía las misiones sirvieron de refugio y de relaciones multiculturales. Véase Deeds, “Los tepehuanes en misiones jesuitas. Cambios étnicos y culturales en los siglos XVII y XVIII”, en *La Sierra Tepehuana*, 219-229.

⁷¹ Jean-François Genotte, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604). Las primeras misiones jesuitas”, en *La Sierra Tepehuana*, p. 137.

salarios para más sacerdotes y recursos para subsistir. Además, sabían que los nativos gustaban más de ver a los sacerdotes solos que acompañados con soldados.⁷²

Acaxeos, xiximes y tepehuanes no tardaron en darse cuenta de que, si realizaban las actividades cristianas, tenían la posibilidad de permanecer con sus prácticas sagradas, y las llevaban a cabo bajo las prácticas católicas. Por ejemplo, el padre Francisco de Arista, sin ser consciente de ello, menciona que en ceremonias, cuando se hacía el baile, se acompañaba con cantos y éstos los pronunciaban en su lengua; los serranos le decían que eran dirigidos hacia el dios cristiano.⁷³ Quizá era una forma de engañar a los religiosos para ocultar en los cantos mensajes a sus dioses sin que se los prohibieran.

Años más tarde se dio el caso de una curandera que con sus remedios sanaba bajo el nombre del Dios cristiano. Así, aunque se valía de las tradiciones ancestrales para curar, al hacerlo en nombre de la religión cristiana evitaba cualquier tipo de represalias.⁷⁴

Otra forma de apropiación fue la aceptación de los sacramentos, particularmente la llamada unción de los enfermos. Los indígenas eran persuadidos por los misioneros, con base en el miedo, de que al recibir los sacramentos escaparían del infierno y ganarían el paraíso. Fue así como encontraron en los sacramentos un auténtico bálsamo para paliar el sufrimiento provocado por la explotación a la que eran sometidos. Respecto de esto nos dice el padre Báez que cuando caían enfermos tenían la necesidad de pedir el sacramento de la penitencia; “porque no solamente hallan en él medicina para las enfermedades del ánimo, sino también, lo cual se ha experimentado, para las del cuerpo”.⁷⁵ Es decir, las confesiones les creaban —quizás en su imaginario— estabilidad mental y corporal. Los casos más representativos fueron los de los ancianos, quienes a más de conservar su cosmovisión, terminaban por aceptar —en el discurso— el cristianismo. Al respecto nos cuenta el padre Pérez, citando a Santarén, que hubo un hechicero, de más de ochenta años, a quien los indios reverenciaban como al dios del cielo y la tierra; éste cayó enfermo “por castigo divino” así que pidió ser bautizado. Santarén le mostró la efigie del Niño Jesús, le dijo que “era

⁷² Padre Juan Fonte, abril 22 de 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3.

⁷³ Francisco de Arista, 1597-1599, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana (1596-1599)*, v. VI (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), 690.

⁷⁴ “Misión a los indios tepehuanes”, 22 abril 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁷⁵ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 221.

la imagen del Señor que había venido del cielo a la tierra para redimirnos”, a lo que el hechicero respondió: “Señor ya te he hecho mi señor”.⁷⁶

En 1595, otro ignaciano quiso convencer a otro indio viejo de que se bautizara, pero éste se negó rotundamente. El padre le manifestó que si no se hacía cristiano se iría al infierno cuando muriese. El indio respondió que no temía por eso, porque él era inmortal y no podía morir, creía que al abandonar la vida terrenal la vida trascendía y continuaba. Ante esta respuesta el padre lo amenazó “con el castigo eterno del infierno, y el indio se marchó”. Tiempo después éste regresó a causa de una herida que le había hecho un animal; le dijo al padre que se había dado cuenta de que era mortal como todos. Y entonces le rogó que lo bautizara para que no se perdiera su alma.⁷⁷ Este ejemplo nos deja vislumbrar el poder del miedo sobre los serranos.

Al año siguiente un jesuita buscando enfermos que confesar en Santiago Papasquiario, se encontró en el camino a unos nativos que llevaban a un indio ladino envuelto en telas con una cruz hecha de palo. El padre descubrió el cuerpo y lo encontró vivo, aunque a punto de morir, buscó a un cristiano que pudiera darle oración en su idioma, “aunque fuera uno de los indiecillos ladinos que solía traer en su compañía”, mas no encontró a ningún cristiano. Sin embargo, el enfermo comenzó a dar muestras de vida y habló y escuchó “lo necesario para confesarse” (porque ya estaba bautizado) y “acabándole de absolver, espiró como quien no aguardaba sino aquel último efecto de su predestinación para ganar del fruto de ella”.⁷⁸

Otro de los métodos que utilizaron los sacerdotes para persuadir a los nativos de que aceptaran la nueva religión fue por medio de privilegios, otorgándoles algunos bienes como herramientas y cargos políticos.⁷⁹ Encontramos casos en los que acaxeos, xiximes y tepehuanes aceptaban la nueva religión valiéndose de los alimentos otorgados por los indios laboríos, quienes a su vez trabajaban para los misioneros. Por mencionar un ejemplo, todos los domingos y los días de fiesta, algunas administraciones de las iglesias daban de comer a los que llegaban de lejos a escuchar las misas. Los

⁷⁶ Santarén en Pérez de Ribas, *Historia*, 96.

⁷⁷ “Noticias de la annua del año de 1595”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 21-21v.

⁷⁸ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 19-20.

⁷⁹ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxeos, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, *Historia* 20, f. 185v, 188.

peregrinos llegaban al templo cantando la doctrina y algunos himnos con su cruz levantada, adornada de flores y plumas.⁸⁰

Otra de las razones que ayudaron a los indios a aceptar con mayor facilidad el cristianismo fue la conversión de los caciques-sacerdotes, pues al ser una figura emblemática, sus acciones eran ejemplo para los demás. Se tiene noticia de un cacique tepehuán, quien sentía aprecio por la fe cristiana por lo que participaba en la catequización y comunión de los neófitos cristianos.⁸¹

En uno de los pueblos donde jamás se había entrado a hacer labor misional, Santarén dio su sermón por vez primera en lengua indígena y nos dice que sus palabras animaron a dos de los principales acaxeos a que le pidieran el bautismo junto a “6 adultos, de los más principales” y 40 niños. A uno en particular lo convencieron de elegir y quedarse con sólo una mujer de las tres que tenía; eso sirvió de ejemplo para aquellos que estaban en la misma situación.⁸²

Hubo ocasiones en que la devoción de los nativos fue tanta que, en lugar de que se alegraran los misioneros, les provocaba pavor el hecho de que la iglesia y el espacio de convivencia se prestaran para la organización de una sublevación. El padre Juan Bautista Velazco escribió que luego de que convenció a los indios de ir a misa, “viendo cómo se juntaban todos en la iglesia para hacer disciplina, la cual tomaban con tanto rigor” y acudían con tanta puntualidad que era necesario “estorbarles que no la hiciesen cada día, como intentaban, porque no cobrasen después miedo y horror a un tan santo y loable ejercicio”.⁸³

Pueblos de misión y cómo aprenden el cristianismo

Los misioneros tenían una premisa que fijaban como meta: hacer a los indios primero “hombres y luego cristianos”; esto implicaba que los patrones de comportamiento y el *modus vivendi* de los “gentiles” debían seguir las normas impuestas por los occidentales cristianos.⁸⁴ Las consignas que debían

⁸⁰ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 220.

⁸¹ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 17.

⁸² Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁸³ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 225.

⁸⁴ David Rex Galindo, “‘Primero hombres, luego cristianos’: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas”, *Colonial Latin American Historical Review*, v. 19, n. 3 (2014): 413-414, disponible en: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>.

cumplir los misioneros para crear pueblos de misión eran: persuadir a los nativos de recibir la religión y de reconocer al dios cristiano. Se debía incentivar a que habitaran en pueblos cerca de ellos, apostando a su defensa ante los daños provocados por los no reducidos. Una vez congregados, se debía procurar la paz y la amistad con los demás indios vecinos. Debían apartarlos de los indios que tuvieran “vicios y [...] malos usos”. Ya después los hacían construir sus propias casas donde habitarían, así como los campos donde tendrían sus sementeras para el cultivo. Y no debían cobrarles tributo por espacio de diez años.⁸⁵

El padre Aquaviva, en una carta del 10 de junio de 1598, insistía en que en los colegios la prioridad era plantar virtud (buenas acciones, buen comportamiento) entre los párvulos y después la enseñanza de las letras. Lo que sin duda se hacía con el apoyo de los indios nahuas y tarascos.⁸⁶ Sin embargo, había la convicción de que durante el proceso de aprendizaje del evangelio y de las leyes cristianas, “no puede existir un pagano que renuncie de un solo impulso a sus cadenas todas y ponga en práctica las virtudes cristianas, si todavía no ha recibido los medios para ello”.⁸⁷ En ese sentido, los misioneros pretendieron cerciorarse de que los indios entendieran lo que estaban recibiendo para asegurar su compromiso con la nueva fe.⁸⁸ Sin embargo, muchos de los supuestos convertidos al catolicismo no entendían el significado de las palabras que pronunciaban en los rezos, cantos y/o confesiones; como era el caso de los tarahumaras quienes podían decir: “Santa María, *ora pro nobis*”, y al mismo tiempo pronunciaban otras palabras como “Mantequilla, Perro, Señor y otras al tono”, sólo para tratar de satisfacer a los misioneros.⁸⁹

De alguna manera, esa ausencia de entendimiento por parte de los indios era justificada en el caso de los ancianos y enfermos, pues según los cristianos: Dios no les pedía que supieran tanto de la religión por la alta probabilidad que tenían de morir; así que eso se tenía que compensar con

⁸⁵ AGI, *Guadalajara*, 230, L. 1.

⁸⁶ Pérez de Ribas, *Historia*, 17.

⁸⁷ G. Dufonteny, CSSR, “La Méthode d’Évangélisation chez les non-civilisés”, *Bulletin des Missions* de la abadía de San Andrés, noviembre-diciembre, 1927, citado en Ricard, *La conquista espiritual*, 71.

⁸⁸ Estrada Torres, “Dos mundos distintos”, 280-281.

⁸⁹ Copia de cuatro cartas del padre Juan María de Salvatierra de la Compañía de Jesús, misionero que fue en la Tarahumara, visitador de las misiones. Carta de 27 de noviembre de 1697, AGI, *México*, 560, ramo 3.

los “mosos y sanos” quienes debían trabajar más, pues tenían tiempo y capacidad para saber las cosas de la fe.⁹⁰

Tenemos el caso de un indio “gentil” xixime, quien cuenta que lo “despertó Dios” de la ceguera del demonio y así pudo hablar con sus coterráneos sobre la doctrina cristiana, de tal forma que incluso los indios ladinos y doctrinados cristianos se admiraron de él al ver su fidelidad. Este xixime junto con los ladinos, decidió cambiarse de residencia e irse con los acaxeos cristianos dado que donde habitaba corría riesgo de ser atacado por sus propios coterráneos que aún no estaban convertidos. A él se le unieron otros veinte de su grupo. Hizo su sementera en un puesto donde él había escogido, ahí construyó una iglesia. Y según el registro que quedó de él, expuso que antes de ser cristiano bautizado, lo era en su corazón. Y que si el Creador le había dado esa capacidad siendo un infiel, mejor estaría si lo practicara en el nuevo lugar donde se había mudado. Finalmente, esta reducción se agregó a la Misión de San Andrés.⁹¹

Por supuesto, aquellos que adoptaban la nueva religión adquirirían con ello las leyes que se implementaban a todos los bautizados. Por ejemplo, la embriaguez o borrachera era considerada delito, por lo cual se castigaba.⁹² Existe registro del caso de cuando Santarén castigó con azotes a todos los que estaban en un real de minas como penitencia para que rezaran en nombre de los cinco indios que se habían embriagado.⁹³

Los nuevos católicos fueron dejando las prácticas rituales, entre ellas la antropofagia, como lo mencionó el padre Alonso Ruiz, “comían gente y bebían sangre de cristianos”, pero ahora “la derraman con gran devoción por sus pecados”;⁹⁴ es decir que les enseñaron el acto de flagelarse hasta sangrar para mostrar arrepentimiento ante el Dios cristiano.

En 1608 se registraron casos de neófitos en los que, luego de recibir la doctrina cristiana, acudían a decir sus oraciones libremente sin ser obligados. Los adultos tepehuanes se bautizaban junto a sus hijos y los llevaban a la iglesia. Según el autor, muchos vivían tranquilamente bajo la administración cristiana porque no estaban en contacto con los españoles, por lo que podemos pensar que hubo casos similares entre los acaxeos y xiximes. En esta misma carta se menciona que los tepehuanes celebraban la pascua

⁹⁰ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 18v.

⁹¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 85-86.

⁹² Francisco Báez, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 221.

⁹³ Francisco Báez, “Mision de Topia”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII.

⁹⁴ Padre Alonso Ruiz, 26 de abril de 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

y las fiestas del año dentro de los atrios de las iglesias; hacían una rueda en la que danzaban y cantaban con letras cristianas y ritmos sonoros que bailaban sin derramamiento de sangre ni bebidas embriagantes. Según el misionero, dentro de esta comunidad tepehuana ya sólo se escuchaba pregonar el nombre del dios cristiano en comparación con otras comunidades en donde no sucedía.⁹⁵

CONCLUSIONES

Se han mostrado, a partir del análisis de la escasa documentación que tenemos, tres rostros de resistencia pacífica de los grupos serranos acaxeos, xiximes y tepehuanes; tres formas de actuar sin armas ante el dominio colonial, múltiples y variadas que muestran la capacidad inventiva y los diversos caminos tomados por los nativos para lograr una nueva configuración de identidades. Estas acciones tuvieron repercusión y trascendencia no sólo a nivel administrativo en el orden colonial, sino además en el aspecto ideológico.

Primero vimos la resistencia religiosa, donde la figura sacerdotal nativa tuvo un papel importante, porque defendió y mantuvo viva la memoria ancestral mediante la práctica y la continuidad de rituales y costumbres, aun con las prohibiciones y castigos que ello implicaba. La defensa de su religión y el rechazo de la fe cristiana fueron las primeras manifestaciones de resistencia. La huida y el aislamiento fueron otras prácticas congruentes con la idea de la emancipación.

En un segundo momento hablamos sobre la resistencia cotidiana. Un ejemplo de ello se estudió a través de los discursos de los disidentes que intentaban persuadir a los neófitos de alejarse y rechazar el cristianismo. Hubo otros casos en los que el repudio al cristianismo se vio reflejado en los ataques que se les hacían a los indios cristianos, no necesariamente a los europeos. Y finalmente encontramos otras acciones en las que simplemente se decidía alejarse de la presencia occidental y del trabajo en las minas, al tiempo que buscaban tierras donde no estuvieran ellos.

En un tercer momento se mostró la resistencia a la muerte, y es que la apropiación del catolicismo también figuró como una forma de resistencia, ya que, para poder seguir siendo, era menester dejar de ser, es decir que

⁹⁵ “Misión a los indios tepehuanes”, 22 de abril de 1608, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 3.

para no morir tuvieron que dejar paulatinamente sus conocimientos y todo aquello que les daba identidad. Aquellos que aceptaron el cristianismo cambiaron su forma de organización social y alteraron sus patrones de vida. Y aunque hubo casos en los que fueron atraídos mediante algunos beneficios y prebendas, también el miedo inculcado y los castigos motivaron a los serranos a aceptar la nueva religión.

De esta manera, mediante la apropiación de lo ajeno en beneficio de la supervivencia, se inició el proceso con el que desaparecieron dos culturas a finales del siglo XVIII, los acaxeos y los xiximes, mientras algunos tepehuanes pudieron refugiarse en la Sierra Madre y lograron conservar su identidad hasta encontrarse actualmente con una densidad mayor en el municipio del Mezquital, Durango, como grupo que mantiene viva su cultura frente al asedio cada vez mayor de los valores propios del mundo occidental.⁹⁶

FUENTES

Documentales

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
AGN Archivo General de la Nación, México.
AHAD Archivo Histórico del Arzobispado de Durango, Durango, México.

Bibliografía

- Acosta Carrillo, Mónica Paola. “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas.” Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Bernabéu Albert, Salvador. “‘La religión ofendida’. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California colonial.” *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20 (Editorial Complutense, Madrid, 1994): 169-180.
- Boccard, Guillaume, ed. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala; Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

⁹⁶ Deeds, “Los tepehuanes en misiones”, 229.

- Boccaro, Guillaume. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel." *Memoria Americana*, n. 13 (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, enero-diciembre 2005): 21-52.
- Borah, Woodrow, "La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana." *Historia Mexicana*, v. XVI, n. 1 (julio-septiembre 1966): 15-29.
- Cramaussel, Chantal. "La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Orтели, 181-187. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Cramaussel, Chantal, y Sara Orтели, coord. *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Crespo, María Fernanda, y Guillermo Antonio Nájera, coord. *Lecturas desde las cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.
- Decorme, Gérard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. II. México: Porrúa, 1941.
- Deeds, Susan M. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2003.
- Deeds, Susan M. "Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo." En *Historia de Durango. Tomo 2. La Nueva Vizcaya*, coord. de la obra María Guadalupe Rodríguez López, coord. del t. 2 de Miguel Vallebuena Garcinava, 126-159. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Deeds, Susan M. "Los tepehuanes en misiones jesuitas. Cambios étnicos y culturales en los siglos XVII y XVIII." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Orтели, 219-229. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Delgadillo Galindo, Sergio. "El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII." *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42. Disponible en: <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/389>.

- Estrada Torres, María Isabel. “Dos mundos distintos en zona de frontera, tepehuanes y jesuitas en la provincia de Cinaloa según las Cartas Annuas, siglo xvi.” En *Lecturas desde las cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. Coord. de María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera, 259-286. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.
- Galindo, David Rex. “‘Primero hombres, luego cristianos’: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas.” *Colonial Latin American Historical Review*, v. 19, n. 3 (2014): 413-414. Disponible en: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>.
- Genotte, Jean-François, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604). Las primeras misiones jesuitas.” En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 129-146. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Giudicelli, Christophe. *Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 2003.
- Giudicelli, Christophe. “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619.” En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 163-179. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Gutiérrez Casillas, José. *Santarén. Conquistador pacífico*. 2a. ed. México: Jus, 1964.
- Hausberger, Bernd. “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano.” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 17 (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1997): 63-106.
- Lacueva, Jaime J. “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631).” *Historias*, n. 78 (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, México, 2011): 39-72.
- Lara Cisneros, Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena. La Sierra Gorda. Siglo xviii*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas. Transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas, 1591-1790*. México: Siglo XXI; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010).

- Mecham, J. Lloyd. *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*. Durham, Duke University Press, 1927.
- Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 2a. ed. México: Pedro Robredo, 1940.
- Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*. Estudio introductorio, edición y glosario de Eva María Bravo. Sevilla: Alfar, 1997.
- Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa*. México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.
- Ortelli, Sara. "Movimientos de población en misiones tepehuanes (siglos xvii y xviii)." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 205-219. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Ortelli, Sara. "Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del septentrión novohispano." *Antíteses* [en línea] 4, n. 8 (Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil, julio-diciembre 2011). [Fecha de consulta: 7 de mayo de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>>,61.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*. México: Siglo XXI; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008.
- Pastrana Flores, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (1645), precedida de los naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, t. III. México: Editorial Layac, 1944.
- Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo xvii*. México: Fomento Cultural Banamex, 1980.
- Reff, Daniel. *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.
- Restall, Matthew. "The New Conquest History", traducción de Enrique Gamboa. *History Compass*, v. 10, n. 2 (2012): 151-160.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. de Ángel María Garibay, 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

- Rodríguez López, María Guadalupe, coord. *Historia de Durango*. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Ruz, Mario Humberto, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano.” En María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz Sosa y José Ovidio Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Saravia, Atanasio G. *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. Introd., compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, v. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*. Trad. de Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 2000.
- Vallebueno, Miguel. “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753.” En *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Vallebueno Garcinava, Miguel, coord. del t. 2. *Historia de Durango. Tomo 2. La Nueva Vizcaya*. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Vásquez, Irene Elizabeth. “The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790.” Thesis Doctor of Philosophy in History, University of California, 2003.
- Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana (1599-1602)*, v. VII. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.
- Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana (1596-1599)*, v. VI. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.

SOBRE EL AUTOR

Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Ciencias y Humanidades con terminación en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango. Estudiante de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Su tema de investigación actual es el universo sexual *tlatatkime* en la sierra de Puebla. Su publicación más reciente: “El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropológica entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42.

Sarabanda tenge que tenge...
**Evidencias de prácticas religiosas bantú en un villancico
en la catedral de Puebla del siglo XVII**

Sarabanda tenge que tenge...
*Evidence of Bantu Religious Practices in a Villancico
in the 17th Century Puebla Cathedral*

Claudio RAMÍREZ URIBE

<https://orcid.org/0000-0001-6345-3494>

Universidad Complutense de Madrid (España)

clramire@ucm.es

Resumen

Este artículo presenta el análisis del texto del villancico *Guineo a 5, Eso rigor e repente* escrito por Gaspar Fernandes, maestro de capilla de Puebla, a comienzos del siglo XVII. En dicha composición se pueden percibir ciertos elementos que remiten a la realidad cotidiana y a la visión que la sociedad tenía de los africanos y afrodescendientes en la ciudad de Puebla y la Nueva España. Destaca en este análisis la identificación de elementos de pensamiento espiritual y religioso africano o afrodescendiente (principalmente bantú) en el villancico, probablemente como una referencia a las prácticas de religiosidad católica afrodescendiente realizadas por esta población. Puebla fue un espacio urbano donde hubo cofradías de negros y músicos afrodescendientes dentro de la capilla musical catedralicia al momento en que se escribió y estrenó este guineo.

Palabras clave: villancico, estereotipo, bantú, espiritualidad, resignificación.

Abstract

This paper analyzes the content of the villancico Guineo a 5, Eso rigor e repente, written by Puebla's chapel master, Gaspar Fernandes, at the beginning of the seventeenth century. Inside this composition, some textual elements reflect the daily reality and the vision that society in the city of Puebla and the New Spain had about the African and Afro-descendant populations. Through the villancico lyrics analysis, it stands out the identification of African or Afro-descendant religious and spiritual thinking elements (specially Bantu), probably as a reference to the Afro-descendant catholic religious practices made by this community. Puebla was an urban space with black brotherhoods and Afro-descendant musicians inside the Cathedral musical chapel by the time this guineo had been written and presented.

Keywords: villancico, stereotype, Bantu, spirituality, resignification.



Introducción

Este artículo, que emana de una investigación mayor y actualmente en curso, gira en torno al análisis del contenido del texto del villancico *Guineo a 5 [Eso rigor e repente]*, del maestro de capilla Gaspar Fernández.¹ La aproximación del análisis parte desde los lentes de la etnohistoria y la historia a través de fuentes secundarias. Las fuentes primarias, principalmente el conocido como *Cancionero musical de Oaxaca*, están siendo revisadas en este momento.² Los resultados del estudio musicológico y literario, sobre la dicha fuente primaria, se están preparando para un trabajo posterior, donde el foco metodológico se centre en examinar los distintos aspectos formales de la composición.

Se eligió el villancico *Guineo a 5 [Eso rigor e repente]* por haber sido compuesto en un momento temporal y espacial específicos (1615).³ Con esto me refiero a que, en la capilla de la catedral de Puebla, durante las primeras décadas del siglo xvii, hubo personas de origen africano trabajando en el servicio musical: cantando y presentándose fuera de la capilla.

Igualmente, en su texto se recrea un panorama cotidiano y social que refleja no sólo la visión que se tenía de los africanos y sus descendientes por parte de los grupos hegemónicos, sino que, a su vez, se pueden identificar algunas expresiones culturales afrodescendientes como la danza, la música o algunas reminiscencias del pensamiento espiritual africano, principalmente de aquellos esclavizados en el África Central o bantú, los cuales

¹ Ha habido una discusión en torno al apellido de este maestro de capilla y junto con él, del de su origen. Margit Frenk ha propuesto nombrarlo como “Fernández”. Margit Frenk, “El *Cancionero de Gaspar Fernández* (Puebla-Oaxaca)”, en *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, ed. de Mariana Masera (Barcelona: Azul Editorial; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 19-35, 19. En cuanto a su posible origen Omar Morales lo señala como guatemalteco. Omar Morales Abril, “A presença de música e músicos portugueses no vice-reinado da Nova Espanha e na província de Guatemala, nos séculos xvi-xvii”, *Revista Portuguesa de Musicologia*, v. 2, n. 1 (2015): 151-174. Por otro lado, Aurelio Tello ha señalado un origen portugués del compositor, nombrándolo como “Fernandes”. Aurelio Tello, *Cancionero musical de Gaspar Fernandes. Tomo primero* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical, 2001); “Fernandes, Gaspar”, en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, coord. de Emilio Casares, v. 5 (Madrid: SGAE, 1999), 25-27. Se decidió utilizar el apellido “Fernández” por lo actual de las investigaciones que lo postulan.

² Gaspar Fernández: “Guineo a 5 [Eso rigor e’ repente]”, en *Cancionero musical de Gaspar Fernández*. Oaxaca: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera Oaxaca (en adelante AHAAO), f. 243v-244r.

³ Tello, “Fernandes, Gaspar”, 27.

fueron llevados en grandes cantidades a la Nueva España. Sobre todo, se hizo mediante los asientos portugueses de 1590 a 1640.

En los espacios públicos y privados novohispanos, los afrodescendientes se vieron forzados a recrear y adaptar sus tradiciones dentro del sistemático proceso de deculturación y aculturación al que eran expuestos, llevado a cabo por la evangelización forzosa y el concepto mismo del tráfico de esclavizados a gran escala. De esta dinámica, que sin duda fue dramática y cruel, se desgranaron procesos transculturales, casi nunca neutros: desde la resistencia de los esclavizados de origen subsahariano y desde el mismo proceso de evangelización.

Me refiero a la creación o adaptación de referentes simbólicos y semánticos, alusivos al entorno cultural de los esclavizados, dentro del discurso de adoctrinamiento católico. Un ejemplo muy claro de estos procesos transculturales fue la fundación de cofradías de negros y mulatos, así como la participación de músicos afrodescendientes en las fiestas públicas y privadas (tanto religiosas como populares) en la Nueva España.

Todo esto se ve reflejado en el imaginario del teatro y la literatura del Siglo de Oro español, dentro del que se encuentra el *Guineo a 5* [*Eso rigor e repente*], de Gaspar Fernández, y que alimentó al personaje del “negro”. No obstante, al realizar el análisis del contenido del texto de esta composición, apoyado en la información previamente presentada, se puede comenzar a interrogarse si, todo lo que se refleja en la letra de esta composición es imaginario o no.

El reflejo de los antepasados en el espejo de un villancico poblano

La presencia del elemento cultural de los y las africanas y afrodescendientes en el territorio que hoy es llamado México se inició justo a la par del europeo, pues dentro de las huestes españolas lideradas por Hernán Cortés había esclavos de origen africano, provenientes de la isla de Cuba.⁴ Ya instaurado el poder hispano en la forma del virreinato de la Nueva España, las autoridades peninsulares, tanto políticas como religiosas, viajaron para ocupar sus nuevos puestos administrativos, acompañados muchas veces por la servidumbre que ya tenían en España. Un par de ejemplos son las

⁴ Úrsula Camba Ludlow, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conducta y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII* (México: El Colegio de México, 2008), 47.

licencias otorgadas para transportar consigo a sus esclavos a Alonso de Estrada, tesorero de la Nueva España en 1522, y al oidor Alonso de Peralta en 1527, respectivamente.⁵

Los afrodescendientes llegados al territorio novohispano en la primera mitad del siglo XVI ya estaban asimilados dentro del sistema social, político y cultural de la península ibérica y sus círculos de influencia sociocultural. No obstante, la introducción de mano de obra esclavizada a la Nueva España sufrió un dramático incremento por dos motivos entrelazados: 1) la gran crisis demográfica novohispana, provocada por la caída de la población nativa, tanto por las guerras de conquista como por las epidemias; 2) los descubrimientos de ricos yacimientos mineros⁶ y de amplias zonas de cultivo en el interior del territorio novohispano.

La gran dificultad para explotar la mano de obra indígena, provocada por el descenso demográfico y por las leyes promulgadas en contra de dicha explotación, reafirmadas en 1550,⁷ propició que las autoridades virreinales, presionadas por grupos económicos novohispanos fuertes (como los mineros y hacendados)⁸ solicitaran a la Corona española el ingreso masivo de esclavos africanos. Así, el tráfico negrero, realizado a través de los llamados “asientos”⁹ (controlados por agentes comerciales genoveses o alemanes¹⁰) desde el Consejo de Indias y la Casa de Contratación en Sevilla,¹¹ fue rápidamente rebasado por la demanda de los virreinos americanos.¹²

El incremento de esta insistente demanda de esclavizados africanos coincidió con la anexión española de Portugal en 1580. Los portugueses mantenían en África una presencia continua desde el siglo XV, fundando enclaves a lo largo de la costa atlántica africana con propósitos comerciales, entre ellos la captura y compraventa de esclavizados. Este aumento de la

⁵ Mario Alberto Nájera, “Los afrojaliscienses”, *Estudios Jaliscienses*, n. 49 (agosto 2002): 21.

⁶ Nicolás Ngou-Mve, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994), 76.

⁷ Arturo Chávez Hayhoe, *Guadalajara en el siglo XVI. Tomo primero* (Guadalajara, Jalisco: Publicaciones del Banco Refaccionario de Jalisco, 1953), 30.

⁸ Nájera, “Los afrojaliscienses”, 23.

⁹ Así fueron conocidos los contratos de exclusividad de la trata esclavista africana, otorgados por la Corona española.

¹⁰ La función de estos individuos era servir de intermediarios entre las autoridades españolas y los comerciantes portugueses que controlaban el tráfico de esclavos en África.

¹¹ Ngou-Mve, *El África*, 39. Organismos creados en 1503 con el propósito de servir y administrar los intereses políticos y comerciales españoles en sus nuevos territorios americanos.

¹² Nájera, “Los afrojaliscienses”, 23-26.

necesidad de fuerza de trabajo llegó a tal importancia que, en 1474, la Corona toma el control del tráfico.¹³ Las islas de Cabo Verde y Santo Tomé, y el castillo de San Jorge de Mina fueron algunos de los enclaves que, poco a poco, se convirtieron en grandes centros de captación, distribución y explotación de esclavizados.¹⁴ Inclusive, al momento en que llegaban los barcos negreros portugueses a los puertos de América en el siglo XVI se señalaba, comúnmente, que los africanos provenían de estas zonas particulares y no de donde fueron capturados en una primera instancia.¹⁵

Poco a poco, los intereses portugueses fueron llegando más al sur, hasta el reino del Congo y sus jefaturas aledañas del África Central o bantú.¹⁶ Es tal la penetración portuguesa en la región, que algunos reyes adoptaron el catolicismo y las costumbres lusas.¹⁷ Esto favoreció que, para la segunda mitad del siglo XVI, el tráfico negrero se estableciera con fuerza en las zonas del Congo, Pombo y Angola, con sus salidas en los puertos de Mpinda, Loango y Luanda.¹⁸

España salió muy beneficiada de esta dinámica del comercio esclavista en África Central. Este beneficio fue una consecuencia directa de la anexión de Portugal y sus territorios a los dominios de su imperio, pues como lo señala Nicolás Ngou-Mve: “Así, al permitir que los portugueses accedieran al mercado hispanoamericano, se consigue liberar los antagonismos hispano-portugueses. Los negros se encontraban en África y África seguía siendo un monopolio portugués”.¹⁹

A partir de este momento, los comerciantes de esclavos en la región comenzaron a dejar muy en claro que las zonas de captura de los africanos

¹³ Camba Ludlow, *Imaginario*, 44-45.

¹⁴ Ngou-Mve, *El África*, 36.

¹⁵ Alejandra Cárdenas Santana, “Un acercamiento a la presencia africana en México”, en *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, coord. de Carlos Ruiz Rodríguez (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016), 19.

¹⁶ Sobre el nominativo etnolingüístico “bantú”, Jesús Fuentes Guerra y Grisel Gómez señalan que: “El plural del término *protobantu muntu* (“hombre”, “persona”) es *bantu* (“hombres”, “gentes”, “pueblo”) y fue introducido en las ciencias del lenguaje por el curioso libro de Ciudad del Cabo, Wilhem Bleek, cuando estudiaba comparativamente los idiomas hablados en Sudáfrica. Su obra, inconclusa, se llamó *A Comparative Grammar of South African Languages* (1862-1869)”. Jesús Fuentes Guerra y Grisel Gómez, *Cultos afrochubanos. Un estudio etnolingüístico* (La Habana: Instituto Cubano del Libro; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009), 3.

¹⁷ Fuentes Guerra y Gómez, *Cultos*, 19.

¹⁸ Ngou-Mve, *El África*, 57.

¹⁹ Ngou-Mve, *El África*, 95.

llevados a los mercados americanos provenían directamente de Angola.²⁰ Por lo tanto, la mano de obra esclava que cubrió las necesidades novohispanas hasta 1640 (momento en que se independiza Portugal de España) fue secuestrada, en su gran mayoría, del centro de África.

Los asientos que otorgó la Corona española a los portugueses para el transporte de africanos a América fueron siete; seis de ellos para negreros con intereses en Angola: Pedro Gomes Reynel (30 de enero de 1595), João Rodrigues Coutinho (13 de mayo de 1601), Gonçalo Vaez Coutinho (16 de octubre de 1604), Antonio Fernandes de Elvas (27 de septiembre de 1615), Manuel Rodrigues Lamego (1 de abril de 1623) y Melchor Gomes Angel junto con Cristóbal Mendes de Sossa (25 de septiembre de 1631).²¹

Coincidentemente, entre el inicio y el fin del monopolio portugués de la trata negrera fue el tiempo en que fue llevada la mayor cantidad de africanos a la Nueva España.²² Éstos se emplearon en los más diversos oficios y profesiones: 1) en espacios rurales: dentro de la ganadería, la agricultura y la minería; 2) en la vida urbana fueron introducidos prácticamente en todo su espectro: zapateros, cocheros, mozos, aguadores, comerciantes, prostitutas, cocineras, amas de cría, barrenderos, artistas, artesanos, músicos, etcétera. La distribución espacial de los africanos y los afrodescendientes en la Nueva España fue sumamente diversa y dinámica, especialmente de aquellos que habitaban en los espacios urbanos más densamente poblados, sobre todo en los centros de obispado como lo fueron Tlaxcala, Oaxaca, Valladolid (hoy Morelia), Guadalajara, Puebla, Veracruz y la ciudad de México, entre otras.²³

Este gran espectro social creaba, para los africanos y sus descendientes, escenarios propicios para el intercambio y la interacción sociocultural, no sólo con los distintos grupos poblacionales dentro del virreinato (indígenas y europeos principalmente junto con los asiáticos), sino, también entre ellos mismos, ya que provenían de sitios y culturas africanas diversas. Por lo tanto, fue una necesidad importante para las autoridades españolas el impedir el desarrollo de una identidad colectiva entre los grupos dominados. Esto último hubiera podido poner en peligro la vida misma del dominio español en América.

²⁰ Ngou-Mve, *El África*, 56.

²¹ Ngou-Mve, *El África*, 97.

²² Nájera, "Los afrojaliscienses", 23.

²³ Álvaro Ochoa Serrano, *Afrodescendientes (sobre piel canela)* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2011), 138-139.

Lo interesante es que, en algunas ocasiones, las medidas tomadas por las autoridades no tuvieron los efectos deseados (como veremos más adelante). Me refiero a que ciertos rasgos culturales africanos se siguieron manifestando en la Nueva España y otros lograron un secretismo con los demás agentes culturales, mediante un proceso de transculturación, con los que interactuaban en su cotidiano. Sobre la influencia africana y afrodescendiente en el sincretismo religioso novohispano, Luz María Martínez Montiel señala: “...se debe hacer notar que agregaron a las formas religiosas mexicanas —que ya constituían una extraña simbiosis de supersticiones indígenas, ritos católicos, brujas y demonios importados del medioevo español— muchas formas de hechicería africana”.²⁴

Por parte del brazo secular se redactaron *ordenanzas* donde se limitaba la acción y el comportamiento de los negros y sus castas, tanto esclavos como libres.²⁵ Por el brazo religioso, el siempre vigilante Santo Oficio de la Inquisición, establecido formalmente en la Nueva España en 1571,²⁶ regulaba, entre otras cosas, que las normas y preceptos católicos que les enseñaban los párrocos y misioneros a los africanos y sus descendientes en la doctrina,²⁷ no tuviera desviaciones o que éstos regresaran a sus prácticas “idólatras” africanas.²⁸

Igualmente se redactó, a comienzos del siglo xvii, una *Instrucción* para la evangelización de los negros, la cual fue llevada a cabo por la orden jesuita y difundida desde Sevilla a algunos de los centros administrativos y ciudades americanas más importantes de la época: entre ellas, México y Puebla de los Ángeles. En este proceso evangelizador cabe señalar la importancia que tenía para los jesuitas en América aprender la “lengua de Angola”,²⁹ lo que es un indicativo de la fuerte presencia humana y cultural de los esclavizados provenientes del África bantú.

²⁴ Luz Martínez Montiel, *Afroamérica III. La tercera raíz. Presencia africana en México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cultura UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interdiscipliniedad, 2017), 47.

²⁵ Chávez Hayhoe, *Guadalajara*, 125.

²⁶ Lara Mancuso, *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo xviii* (México: El Colegio de México, 2007), 40.

²⁷ Mancuso, *Cofradías*, 40.

²⁸ Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630* (México: El Colegio de México, 2001), 19.

²⁹ Francisco Borja Medina, “La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y sus repercusiones en América”, en *La esclavitud*

Las cofradías de negros: renacimiento y continuidad en comunidad

Entre las autoridades administrativas y religiosas se decidió instaurar la cofradía como un elemento de adoctrinamiento y control en la Nueva España. Esto ya había sido probado de manera efectiva en la asimilación de grupos sociales no católicos durante la guerra de reconquista en la península ibérica.³⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán señala que en el caso particular del sometimiento e inclusión en la dinámica social novohispana de los africanos y afrodescendientes: "...hubo un esfuerzo decidido por cristianizar y ladinizar al bozal³¹ con el fin de integrarlo a la economía colonial como proletario".³² Por otro lado, Estela Roselló precisa la participación activa de las poblaciones africanas y afrodescendientes en el proceso evangelizador católico:

...este fenómeno se vivió como un proceso dinámico en el que los propios negros y mulatos participaron de manera activa. Su integración al universo de ritos y símbolos católico, así como la apropiación e internalización de las ideas y creencias propias de la religiosidad católica se llevaron a cabo mediante prácticas cotidianas...³³

Las cofradías funcionaban como organizaciones laicas donde se producía una idea de cohesión social entre sus miembros.³⁴ En ellas se ofrecía ayuda económica y material en casos de necesidad, así como oración y penitencia por la ayuda espiritual de los cofrades. Esta ayuda podía llegar

negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII, comp. Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco (Granada: Comares, 2010), 76-77 y 86.

³⁰ Isidoro Moreno Navarro, "Plurietnicidad y poder: las cofradías de negros en Sevilla y la península ibérica y su influencia en América", en *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidad*, coord. de Teresa Eleazar Serrano Espinoza y Ricardo Jarillo Hernández (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 22.

³¹ Bozal fue el término que se usó para nombrar a los africanos recién llegados de África. Igualmente, se le conoció así a la forma en que pronunciaban el castellano.

³² Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, La medicina popular y otros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica; Xalapa: Universidad Veracruzana; México: Instituto Nacional Indigenista; Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994), 191.

³³ Estela Roselló Soberón, "Relevancia y función de las cofradías en el fenómeno de la evangelización de los negros y mulatos: el caso de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz", en *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto. Tomo 1*, coord. de Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; San Luis Potosí: Red Columnaria-Nodo América Hispánica Septentrional, 2020), 338.

³⁴ Mancuso, *Cofradías*, 16.

para personas necesitadas que pudieran, o no, ser miembros; esto en el caso de obras pías.³⁵

Adscritas a una capilla y dedicadas a un santo patrón o imagen religiosa, las cofradías ayudaron, en muchos sentidos, a desarrollar un catolicismo popular a través de las fiestas públicas del calendario litúrgico.³⁶ Una parte muy importante de sus funciones era el culto y la preservación de las referidas figuras de sus santos patronos, creando fuertes referentes simbólicos de cohesión y comunidad. En el caso de las cofradías de negros y mulatos las imágenes más usuales fueron, tanto en la península ibérica como en sus colonias: San Benito de Palermo, Nuestra Señora de los Reyes, Nuestra Señora del Rosario³⁷ y Santa Ifigenia, entre otras.

Estas organizaciones proveyeron también de un espacio particular para el desarrollo de una cultura de resistencia, como en la que se estaba convirtiendo la de los africanos y sus descendientes. En ellas, este grupo poblacional (tanto libre como esclavizado) se pudo desenvolver dentro y fuera del espectro de influencia hegemónico. Pablo Miguel Sierra propone que estas corporaciones de laicos afrodescendientes fueron utilizadas como referentes de poder y liderazgo, y como un nicho para la formación de una “élite simbólica afrodescendiente”, basada en tres puntos que diferenciaban a sus miembros: el color de la piel, el estatus de libertad y el poder adquisitivo.³⁸

Un ejemplo de las cofradías de negros y mulatos novohispanos fue el de la cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes.³⁹ Esta organización, estudiada por Cristina V. Masferrer, fue fundada por negros de Guinea. Entre sus actividades, Masferrer destaca la reunión de limosnas para pedir por las “ánimas de los negros bozales”. Esto último significa, para la autora, que los cofrades (dentro del dogma católico aprendido) seguían recordando y rindiendo culto a sus antepasados y familiares que se quedaron del otro lado del mar.⁴⁰ Podría tratarse también de un homenaje a los africanos esclavizados muertos al desembarcar en el virreinato, o bien que hubieran muerto en el viaje trasatlántico.

³⁵ Carolina Verónica Masferrer León, *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013), 99.

³⁶ Masferrer León, *Muleke*, 99.

³⁷ Moreno Navarro, “Plurietnicidad”, 26.

³⁸ Pablo Miguel Sierra Silva, “Culto, color y convivencia: las cofradías de pardos y morenos en Puebla de los Ángeles, siglo xvii”, en *Africanos y afrodescendientes*, 385-386.

³⁹ Masferrer León, *Muleke*, 108.

⁴⁰ Masferrer León, *Muleke*, 108-109.

Podemos asumir que el templo católico fue convertido por los miembros de esta cofradía en un espacio de recreación de nociones y conceptos espirituales tan elementales y tan profundas para los africanos como: “antepasado” o “dios-ancestro”,⁴¹ “familia” y “comunidad”. Aunque el elemento transmisor del rezo y el culto a dichos antepasados esté enmarcado dentro de la norma católica imperante. Sobre la familia y los antepasados en el pensamiento de los pueblos bantú, Nicolás Ngou-Mve nos dice:

La sangre de nuestros mayores que corre por las venas no es algo sobre lo que tengamos una noción real [...] sólo tenemos el encargo de transmitirlo [...] pues, aquello a lo que nos envía en un primer tanteo la sangre de los antepasados: la noción de Dios. Después, el respeto que debemos a esta sangre y la necesidad de perpetuarla mandan sobre todos los actos de la vida del hombre bantú. Empezando [...] por la creación de la familia.⁴²

Este es quizás uno de los aportes más interesantes de las cofradías como elemento integrador del africano y sus descendientes en las sociedades iberoamericanas. Lo “negro” se convirtió en un elemento de cohesión social, que no era así en África, pues dicho concepto de “negro” como lo pensaron los europeos no existía. Pero que, dadas las situaciones tan apremiantes, ayudó a la integración de un nuevo concepto de “familia” y “comunidad” en torno a nuevos referentes: como el color de la piel y la condición esclava, por ejemplo. Esta nueva identidad también comenzó a tener sus manifestaciones culturales dentro de las festividades católicas.⁴³

Una de las fiestas públicas y populares más importantes en las que se involucraron las cofradías de negros, junto con prácticamente la totalidad de la población, fue la del Corpus Christi. Sin embargo, aquellas organizaciones formadas por negros fueron siempre reconocidas dentro de la fiesta por sus bailes y la música que tocaban a lo largo de la procesión. Sobre los grupos de danzas de negros en las fiestas de Corpus en la Sevilla de mediados del siglo XVI y XVII, Isidoro Moreno señala que:

⁴¹ Aguirre Beltrán ubica esta noción espiritual como un punto en común entre el pensamiento congo (África Central) y guineo (África Occidental). Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1963), 57-58.

⁴² Ngou-Mve, *El África*, 23.

⁴³ Dejando de lado aquellas relacionadas con la magia o la medicina que se desarrollaban en ambientes privados y que también fueron perseguidas por la Inquisición.

Tenían, entre otros, los expresivos nombres de “Los negros”, “Los negros de Guinea”, “La cachumba de los negros”, “Los reyes negros”, o “La batalla de Guinea”. Esta última, por ejemplo, estaba compuesta por “ocho hombres y cuatro mujeres, y un tamboril y una guitarra, los cuatro con panderetas y sonajas y los otros cuatro con atabalillos y las cuatro mujeres con sonajas y banderas”.⁴⁴

Incluso dentro de la península ibérica, en el centro administrativo de las Indias, como lo fue la ciudad de Sevilla, las danzas de los descendientes de africanos tuvieron características que las diferenciaban de las demás hermandades, cofradías o grupos de danzas. Éstas, al ir desarrollándose a finales del siglo XVI y el XVII, fueron motivo de censura y recelo. Aguirre Beltrán precisa un ejemplo de estas quejas en contra de los bailes y fiestas de negros en la Puebla novohispana: “...de mediados del siglo XVII, cuando alcanzó su ápex la inmigración negra a Nueva España, data una denuncia al Santo Oficio en la que se afirma: ‘fueron por las calles públicas los negros y mulatos, con toallas al hombro turibulando las imágenes en esta ciudad, abuso introducido de pocos años a esta parte en la ciudad [de Puebla]⁴⁵ de los Ángeles...’”⁴⁶

A través de estas organizaciones, donde varios individuos de procedencias africanas diversas convivieron entre ellos, se fraguaron reconfiguraciones de códigos culturales y sociales que desencadenaron el inicio de una nueva identidad, ya no la del africano sino la del “negro”, donde convergieron no sólo elementos traídos de África, sino también europeos y en el caso americano, indígenas y hasta asiáticos. Este proceso transcultural tan intenso se materializó, junto con otras manifestaciones, en la música, los bailes y las danzas populares: como el paracumbé y la zarabanda.⁴⁷

Músicos negros en las iglesias novohispanas: Juan de Vera

Grupos de músicos negros y mulatos fueron empleados por las autoridades eclesiásticas, en muchos sitios de las colonias americanas, para ocasiones solemnes. Un ejemplo fue la inauguración de la Universidad de Santo Tomás en la Santa Fe de Bogotá de 1639. En esa ocasión, un conjunto de ministriles esclavos se encargó de tocar sacabuches, flautas y bajones (conjunto

⁴⁴ Moreno Navarro, “Pluriethnicidad”, 26.

⁴⁵ Los corchetes son míos.

⁴⁶ Aguirre Beltrán, *El negro*, 191.

⁴⁷ Moreno Navarro, “Pluriethnicidad”, 37.

conocido como de chirimías).⁴⁸ Otro ejemplo fueron las fiestas realizadas en Valladolid, Nueva España, a principios del siglo XVIII con motivo del traslado de las monjas Catalinas a un nuevo convento (ca. 1739).⁴⁹

Del mismo modo, músicos negros y mulatos (tanto esclavos como libres) ocuparon puestos diversos dentro de algunas capillas novohispanas: en la catedral de Oaxaca el maestro de capilla Juan de Rivera⁵⁰ logró, entre los años de 1652 y 1653, que se contratara como ministriles a dos de sus esclavos: Pedro de Rivera (bajonero) y Francisco de Rivera (corneta).⁵¹ Por otro lado, en la catedral de Durango se designó al mulato Alonso Ascencio como maestro de capilla, después de haber sido bajonero de 1623 a 1654 en la catedral de México.⁵²

Estos ejemplos nos llevan a hablar de uno de estos músicos afrodescendientes en particular, ya que habitó en la ciudad de Puebla de los Ángeles y trabajó como músico y cantor en la capilla de la catedral. Juan de Vera fue un hombre esclavizado y capón,⁵³ adquirido por la catedral de Puebla por la suma de 1 400 pesos para que se desempeñase como arpista y cantor. De igual forma ejerció extraoficialmente el puesto de maestro de capilla entre 1604 y 1606⁵⁴ y participó a su vez en las festividades del día de Corpus de la ciudad de Puebla en 1590:

Que la capilla vaya en la procesión del Corpus Christi. Y que canten y que asistan en los tablados de las comedias con chanzonetas y motetes. Y que Juan de Vera

⁴⁸ Rafael Antonio Díaz Díaz, “La diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos”, en *Historia de la vida privada en Colombia. Tomo 1. Las fronteras difusas, del siglo XVI a 1880*, dir. de Jaime Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez (Bogotá: Taurus, 2011), 246-247.

⁴⁹ Alejandro Martínez de la Rosa, “Casta, baile o instrumento musical. Presencia afro-mestiza en la lírica tradicional de Guerrero”, en *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, coord. de Carlos Ruiz Rodríguez (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016), 91-116, 70.

⁵⁰ Ryszard Rodys, “Capilla musical de la catedral de Oaxaca (siglos XVI al XIX)”, en *Ritual Sonoro en catedral y parroquias*, coord. de Sergio Navarrete Pellicer (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Secretaría de Cultura, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical, 2013), 91-93.

⁵¹ Robert Stevenson, “Baroque Music in Oaxaca Cathedral”, *Inter-American Music Review*, n. 1 (1978-1979): 181-182.

⁵² Javier Marín López, “Música y músicos entre dos mundos: la catedral de México y sus libros de polifonía (siglos XIV-XVIII)” (tesis de doctorado en Historia y Ciencias de la Música (Granada: Universidad de Granada, 2007), 157.

⁵³ Denominación usada para llamar a un hombre que fue castrado en su infancia; esta era una costumbre común en el ámbito eclesiástico católico para la preservación de las voces de los niños cantores.

⁵⁴ Morales Abril, “A presença”, 156-157.

cante y haga lo que le mandaren en este día y en la octava e infraoctava, con instrumentos, so pena que serán penados. Y que vengan a probar todas las chanzonetas en la sacristía de los curas.⁵⁵

Omar Morales señala que este músico llegó a la catedral de Puebla en los años de su infancia, al ser esclavo del padre Francisco de Céspedes (contratado como capellán del Hospital de San Pedro el 25 de noviembre de 1575).⁵⁶ Con el tiempo pasó a manos del canónigo Antonio de Vera, quien en su testamento estipuló, entre otras cosas, que su esclavo Juan de Vera fuese heredado a Francisco y Antonio de Vera, niño.⁵⁷ Todo parece indicar que a partir de la designación oficial del padre Gaspar Fernández como maestro de capilla de Puebla en 1606,⁵⁸ Juan de Vera pasó a convertirse en su principal fuente de inspiración para componer sus villancicos guineos pues, como lo señala Omar Morales, en los villancicos de negro de Fernández la voz solista es generalmente la aguda (tiple),⁵⁹ destinada a los capones.⁶⁰

Como podemos ver, la manifestación musical de africanos y afrodescendientes se hizo patente en el día a día de la vida católica novohispana. Esta relación tan estrecha del empleo cotidiano de los afrodescendientes y africanos en la práctica musical religiosa, la presencia de las cofradías de negros como organizaciones estructuradas y las manifestaciones musicales populares y cotidianas de estos grupos humanos se vieron reflejadas en la gran cantidad de villancicos “guineos” o “negrillas” de los maestros de capilla. No sólo novohispanos, sino de varias capillas a lo largo del Imperio español.⁶¹

⁵⁵ Omar Morales Abril, “El esclavo negro Juan de Vera: cantor, arpista y compositor de la catedral de Puebla (*floreuit* 1575-1617)”, en *Música y catedral: nuevos enfoques, viejas temáticas*, coord. de Raúl H. Torres Medina (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Coordinación de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, 2016), 33.

⁵⁶ Morales Abril, “El esclavo”, 22-32.

⁵⁷ Morales Abril, “El esclavo”, 22-32.

⁵⁸ Según las investigaciones de Robert Stevenson, este músico, nacido entre 1565 y 1570 en Évora, Portugal, fue contratado el 16 de julio de 1599 como organista catedralicio en Guatemala y en 1602 como maestro de capilla de la catedral. Tello, *Cancionero*, xxv-xxvi. Aunque en investigaciones más recientes, Omar Morales Abril ha puesto en duda los orígenes portugueses de este maestro de capilla. Morales Abril, “A presença”, 157-165.

⁵⁹ Morales Abril, “El esclavo”, 36.

⁶⁰ Morales Abril, “El esclavo”, 37-38.

⁶¹ Ejemplos de estos villancicos pueden ser *Tambalagumbá* y *Vengan, que lo plegona la negla*. Andrés Camilo Suárez Garzón, “Fiesta, libertad e igualdad en los villancicos de negros en la época colonial durante la noche de Navidad”, *Goliardos. Revista estudiantil de investigaciones históricas*, n. 21 (2017): 34-41, 39.

Villancicos guineos

Owen Rees señala que el villancico es una composición poética y musical de temática amorosa o pastoril (tanto coral como con acompañamiento de vihuela) de la segunda mitad del siglo xv. A lo largo del siglo xvi fue asimilada dentro del ámbito religioso y de la música y la poesía profanas cultas.⁶² Sobre la estructura de los villancicos, Margit Frenk explica lo siguiente:

Desde el siglo xv el término *villancico* designó una estructura poética y musical consistente en una estrofito —“cabeza”, “núcleo” o “estribillo”— que se desarrollaba en una “glosa”: una o más estrofas, normalmente octosílabas o —con menos frecuencia— hexasílabas, que en sus últimos versos repetían la letra final de la cabeza. La forma, que solía tener dejes popularizantes, se usaba lo mismo para asuntos profanos que para temas religiosos [...] En el curso del siglo xvii la forma misma del villancico religioso fue cambiando, haciéndose más compleja, añadiéndole a veces una introducción, ampliando la cabeza, etcétera. [...] en los famosos “pliegos de villancicos” [...] coexisten formas diferentes: villancicos, romances, romancillos, “ensaladas” y también poemas en metros italianizantes.⁶³

A finales del siglo xvi y comienzos del xvii, el villancico sacro comenzó a adquirir mayor relevancia. Igualmente, el término villancico pasó a asociarse a las festividades religiosas, quedando el de “letrilla” o “letra” para la misma forma poético-musical, pero de temas profanos.⁶⁴ Sobre el uso del villancico sacro, Omar Morales señala:

...ocupaba el lugar de los responsorios de Maitines del oficio divino en las fiestas más relevantes del calendario litúrgico [...] Los villancicos de Maitines se componían en grupos de ocho o nueve, tres por cada uno de los tres nocturnos del oficio (pudiendo omitirse el noveno cuando se cantaba el himno *Te Deum laudamus* en el lugar del último responsorio).⁶⁵

⁶² Owen Rees, “Villancico”, en *Diccionario enciclopédico de la música*, coord. de Allison Latham (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 1572-1573.

⁶³ Frenk, “El Cancionero”, 27.

⁶⁴ Frenk, “El Cancionero”, 27.

⁶⁵ Omar Morales Abril, “Villancicos de remedo en la Nueva España”, en *Humor, pericia y devoción: villancicos en la Nueva España*, coord. de Aurelio Tello (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Bellas Artes, Centro de Investigación, Documentación e Información Musical, 2013), 13.

Dentro del repertorio del villancico sacro surgió un subgénero conocido como “villancico de remedo”, o “villancicos de personajes”.⁶⁶ Sobre estas composiciones Margit Frenk señala que: “La presencia viva del pueblo en esos textos es también la del pueblo multirracial...”.⁶⁷ Al hundir sus influencias en el teatro de la época, el villancico de remedo representaba, de manera satírica, situaciones que ocupaban generalmente a individuos dominados por los castellanos: vizcaínos, gallegos, portugueses, negros, indios, mestizos, etcétera.⁶⁸ Éstos, al ser estereotipados por los grupos hegemónicos (en este caso los castellanos y la Iglesia católica), adquirieron una identidad de inferioridad dentro del imaginario colectivo de la época.

Como lo comenta Andrés Camilo Suárez, las festividades de adoración y de actitudes de veneración pública católica fueron los espacios idóneos para la representación de los distintos elementos socioculturales y étnicos dentro del Imperio español.⁶⁹ Esto cobró una dimensión mucho más grande después de las reformas tridentinas. La Iglesia Universal debía reflejarse, en lo público y lo privado, como abarcadora, mundial, total.

El Imperio español, defensor de la fe católica, al seguir este concepto, incentivó que todos sus súbditos se vieran reflejados dentro de dicho discurso evangelizador católico y su imaginario, aunque demarcando una clara diferencia entre todos ellos:⁷⁰ desde los esclavizados subsaharianos y los indígenas americanos hasta los propios castellanos; estos últimos justo en la cima de la escala social y religiosa. Sobre esto, Margit Frenk rescata dos ensaladillas de Gonzalo de Eslava: “Una se llama ‘Ensalada del tiánguez’ (núm. 90) y trata el tema del mercado del mundo [...] En la ‘Ensalada del Gachopín’, el gachupín, o sea, el español recién llegado de la península, es nada menos que Cristo, que llega desde ‘la celestial Castilla’”.⁷¹

Mediante los recursos literarios del Siglo de Oro, los letristas y compositores de estos villancicos⁷² se convirtieron, a través de la comedia, en

⁶⁶ Frenk, “El Cancionero”, 23.

⁶⁷ Margit Frenk, “Poesía y música en el primer siglo de la Colonia”, en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, coord. de Mariana Masera (Barcelona: Azul Editorial; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002), 25.

⁶⁸ Morales Abril, “Villancicos”, 13.

⁶⁹ Suárez Garzón, “Fiesta, libertad”, 36.

⁷⁰ O bien ejerciendo una tenaz intolerancia, como fue el caso de la expulsión de los judíos y los moriscos y la dura persecución de sus descendientes dentro de los territorios españoles.

⁷¹ Frenk, “Poesía y música”, 25.

⁷² Una panorámica de la difusión de la literatura y la poesía española de los siglos XVI y XVII en la Nueva España es presentada por Margit Frenk: “...se cultivaba abundantemente la poesía lírica [...] era lógico que ese cultivo de la poesía española condujera [...] a una ejerci-

transmisores de la visión imperante que se tenía de las poblaciones africanas y afrodescendientes, así como de otros grupos socioculturales o étnicos del Imperio español: “...se monta una pequeña escena, en que los personajes —casi siempre, pastores o negros— suelen cantar y bailar. Son las ‘letrillas dialogadas’ que Robert Jammes (1983) ha considerado piezas teatrales en miniatura”.⁷³ Andrés Camilo Suárez presenta un extracto de un villancico donde, en “habla bozal”,⁷⁴ aparecen caricaturizados “zagales (pastorcillos) y negros”: “Tanto zagal que alegramo / a noso siñol e Dioso / tanto negliyo gozoso / que asemo fiesta y meneo / Dansando turo el guineo / con lo branco que ay está”.⁷⁵

Los africanos y sus descendientes, en el espectro novohispano, estuvieron atrapados entre dos visiones: una era la de las autoridades civiles y religiosas, que siempre los vieron con temor y recelo⁷⁶ y la otra, la del teatro y la comedia, cuya visión de las personas de piel negra es “de desobedientes, locuaces, poco racionales, infantiles, apasionados por el baile, la guitarra y los tambores y “extravagantes y graciosos en cuanto piensan y dicen”.⁷⁷ Francisco de Quevedo, incluso, recomendaba que “si escribes comedias y eres poeta sabrás guineo en volviendo las RR LL y al contrario: como Francisco, *Flancisco*: primo, *plimo...*”.⁷⁸ No obstante, y a pesar del imaginario hegemónico español, ciertos elementos culturales reales de los africanos y sus descendientes sí se plasmaron dentro de los villancicos guineos. Dentro de la forma de hablar un castellano deforme, también conocido como “habla bozal”, existen palabras que se pueden asociar a fuertes significados espirituales para las personas que fueron esclavizadas en África. Estos elementos encontraron su reflejo imaginario en el discurso transmitido dentro del ritual católico que permeaba el pensamiento colectivo del Imperio español.

Justamente, el villancico *Guineo a 5 [Eso rigor e repente]* de Gaspar Fernández es un ejemplo muy claro y puntual para poder analizar todo lo aquí

tación poética autóctona al estilo de aquélla. A partir de mediados del siglo XVI van proliferando las menciones de poetas, criollos, indios y mestizos...” Frenk, “Poesía y música”, 18-19.

⁷³ Frenk, “El Cancionero”, 30.

⁷⁴ Este término es explicado más adelante.

⁷⁵ Suárez Garzón, “Fiesta, libertad”, 36.

⁷⁶ Camba Ludlow, *Imaginario*, 58.

⁷⁷ Moreno Navarro, “Plurietnicidad”, 37.

⁷⁸ Carolina Santamaría, “Negrillas, negros y guineos y la representación musical de lo africano”, *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, v. 2, n. 1 (octubre 2005-marzo 2006): 9-10.

presentado. En él se describe una escena de Navidad: un grupo de negros se prepara para ir a adorar al recién nacido Jesús, a quien piensan agasajar con regalos y música. La distribución de las voces, dentro de la composición son: tiple; alto I; alto II, tenor; bajo. Su estructura poética y musical, puede ser entendida como de tres partes: A) Una introducción llevada a cabo por el tenor y los dos altos. B) El estribillo donde el compositor despliega todas las voces del coro.⁷⁹ C) Las coplas a 3, desarrolladas por el tenor y los dos altos. Éstas están divididas por breves intervenciones del tiple. Su letra, tomada de la tesis doctoral de Glenn Swiadon, es la siguiente:

[Introducción]⁸⁰

Eso rigor e repente,
 juro aquí, seniyo siquito
 que, aunque nace poco branquito,
 turu somo noso parente.
 No tenemo branco grande,
 Tenle, primo, tenle calje.
 Husihé, husihá, paraçia.
 Toca negriyo, toca negriyo,
 tamboritiyo.
 Canta parente,

[Estribillo]⁸¹

Sarabanda, tenge que tenge,
 Sarabanda, tenge que tenge.
 Sumbacasú, cucumbé cucumbé
 sumbacasú cucumbé cucumbé.

Esse noche branco seremo.
 ¡O, Jesús! ¡Que risa tenemo!
 ¡O, Jesús! ¡Que risa tenemo!
 ¡O, que risa, santo Tomé!
 ¡O, que risa, santo Tomé!

Copla a 3

Vamo negro de Guinea
 a lo pesebrito sola,
 no vamo negro de Angola,
 que sa turu negla fea.
 Queremo que niño vea
 negro pulizo y galano,
 que, como as nosso hermano,
 tenemo ya fantasía.
 Toca viyano y folía

⁷⁹ De acuerdo con lo señalado por Margit Frenk y Omar Morales, esta sección de la composición, también llamada “cabeza”, sería el comienzo de la forma del villancico. Anastasia Krutitskaya, “El *Cancionero* de Gaspar Fernández. Entrevista a Margit Frenk y Omar Morales Abril”, en *Celebración y sonoridad en las catedrales novohispanas*, coord. de Anastasia Krutitskaya y Édgar Alejandro Calderón Alcántara (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Morelia, 2017), 30-36. Aunque, como también comenta Frenk, la denominación de “villancico” en el siglo XVII, insertada plenamente en el espacio sacro hispanoamericano, se complejiza más allá de la forma cabeza/estribillo-mudanzas/coplas, solidificada en el siglo XVI. Krutitskaya, “El *Cancionero*”, 31-32.

⁸⁰ Los corchetes son míos.

⁸¹ Los corchetes son míos.

baylaremos alegremente,
 gargantiya re granate,
 yebamo a lo siquitiyo,
 manteyya rebocico,
 confite curubaçate,
 [y] de curia te faxue,
 la guante camisa,
 capisayta de frisa,
 canutiyo de tabaco.
 Toca preso, pero beyaco,
 Guitarria alegremente.

Toca parente,
 Sarabanda, tenge que tenge,
 Sarabanda, tenge que tenge.
 Sumbacasú, cucumbé cucumbé
 sumbacasú cucumbé cucumbé.
 Esse noche branco seremo.
 ¡O, Jesús! ¡Que risa tenemo!
 ¡O, Jesús! ¡Que risa tenemo!
 ¡O, que risa, santo Tomé!
 ¡O, que risa, santo Tomé!⁸²

En el caso de los topónimos, se nombra a Santo Tomé; esto hace alusión a la isla homónima. Como se comentó previamente, durante los siglos xvi y xvii fue un gran centro de captación y distribución de esclavizados controlado por los portugueses y, junto con Cabo Verde, se dividía el tráfico negrero en las costas atlánticas africanas. Su jurisdicción iba “desde el reino de Benín hasta Angola”.⁸³

En los primeros versos de las Coplas, el villancico describe cómo eran percibidas por los españoles las personas provenientes de dos zonas africanas concretas (La Guinea y Angola). En el texto, los guineos se ven a sí mismos como superiores a aquellas personas provenientes de Angola:

Vamo negro de Guinea
 a lo pesebrito sola,
 no vamo negro de Angola,
 que saturu negla fea.⁸⁴

La relación de este verso con una posible realidad histórica puede ser encontrada dentro del tratado *De instauranda aethiopia salute*,⁸⁵ escrito por el jesuita Alonso de Sandoval en el siglo xvii, quien estaba encargado de evangelizar a los africanos esclavizados a su arribo al puerto de Cartagena de Indias. Sus escritos se han convertido en una fuente importante para el estudio de la

⁸² Glenn Swiadon Martínez, “Los villancicos de negro en el siglo xvii” (tesis de doctorado en Literatura (Española), Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), XLVI-XLVIII.

⁸³ Ngou-Mve, *El África*, 48.

⁸⁴ Swiadon Martínez, “Los villancicos”, XLVI-XLVIII.

⁸⁵ Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, ed. de Enriqueta Vila Vilar (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

percepción de la época de las diversas zonas geográficas africanas de donde provenían los esclavizados, así como de sus etnias y cómo éstas eran apreciadas dentro del comercio esclavista y la visión europea de la época.

Al hablar de los negros de Santo Tomé, Sandoval demuestra lo que se pensaba de los esclavizados de Guinea, del Congo y de Angola: “Estos negros son de menor calidad que los del río de Guinea y valen menos. Pero valen todavía más que los de Congo y Angola y trabajan más”.⁸⁶ Sobre los esclavizados centroafricanos bantú, el mismo Sandoval escribió: “Estos negros son de menor valor que los otros y los más inútiles. Son los que más espuestos [*sic*] están a enfermedades [...] mueren fácilmente”.⁸⁷

La principal repercusión de estas perspectivas de las capacidades y aptitudes de los africanos fue evidente en los precios del mercado negrero. Martínez Montiel señala que: “los de Cabo Verde y Guinea, por ejemplo, se cotizaban más que los de Angola; los primeros costaban 250 pesos en un mercado de Cuba en el periodo de los asientos, en tanto que uno de Angola, en la misma época, sólo valía 200”.⁸⁸

Desde el siglo XVI, los esclavizados provenientes de Guinea, vía Cabo Verde, eran muy apreciados por sus grandes capacidades en la ganadería y en la agricultura, especialmente del arroz.⁸⁹ A estas habilidades se suma la de la música, ya que se pensaba, como lo deja ver Andrés Camilo Suárez, que entre las personas capturadas y esclavizadas en “La Guinea” había muchos músicos de buena calidad.⁹⁰ Los precios menores de los esclavizados de Angola pueden deberse al gran número que llegó durante los “asientos” portugueses, ya que el gran flujo de esta gente pudo haberla abaratado como mano de obra esclavizada.

Por lo tanto, dentro de *Guineo a 5*, se aprecia un reflejo de una realidad económica y sociocultural que se vivía no sólo en la Puebla novohispana al momento de ser escrito, sino en todo el Imperio español. En este espacio la presencia bantú fue muy grande y sostenida al menos de 1580 a 1640; al grado que esta es, para Antonio García de León, la población que sirvió de modelo principal para el estereotipo del negro en el Siglo de Oro (durante el siglo XVII):

⁸⁶ De Sandoval, *Un tratado*, 40.

⁸⁷ De Sandoval, *Un tratado*, 133.

⁸⁸ Martínez Montiel, *Afroamérica*, 119-120.

⁸⁹ Carlos Ruiz Rodríguez, “El ensamble instrumental del fandango de artesana y el occidente sudánico africano”, en *La presencia africana en la música de Guerrero*, 178-179.

⁹⁰ Suárez Garzón “Fiesta, libertad”, 39.

La “parla bantú” o “jerga bozal” de Cuba, el “guineo” o “afroespañol” de Puerto Rico [...] aparecerán a menudo en la literatura y el teatro del Siglo de Oro, [...] en el siglo xvii se habían extendido incluso a la Nueva España y al Perú, asociados sobre todo a la población africana originaria de Angola y el Congo (hablante sobre todo del kimbundu y el kikongo) que habían llegado con los *asientos* portugueses.⁹¹

De la misma manera en que la pronunciación del castellano tiene un posible nexo con los africanos esclavizados de origen bantú y no sólo es una exageración estereotípica hispana, los bailes que se nombran como cantadas o bailadas por los negros dentro de *Guineo a 5* pueden también ser tomadas de una realidad cotidiana de la época. Se identifica que en los versos del estribillo: *Sarabanda tenge que tenge / Sumbacasú cucumbé*,⁹² aparecen los dos bailes que Isidoro Moreno identifica como asociadas a los negros del sur de España en el siglo xvi: la zarabanda y el paracumbé.

Bailes “negros” para un villancico de navidad

Cucumbé puede tratarse de una variante de las palabras “cumbé” o “paracumbé”. En el caso del “cumbé”, Alejandro Martínez de la Rosa recoge varias posibles procedencias afrodescendientes del término. Entre ellas: 1) “...*Diccionario de autoridades* de 1729, donde “cumbé” aparece definido como “baile de negros, que se hace al son de un tañido alegre, que se llama del mismo modo, y consiste en muchos meneos de cuerpo a un lado y a otro...”;⁹³ 2) danza homónima en Guinea Bissau; 3) un tambor llamado “cumbé” en la isla Annobón;⁹⁴ 4) un tambor homónimo en Sierra Leona.⁹⁵

Este posible origen africano del término es apoyado por la página especializada en definiciones y etimologías *Definiciona* ya que su entrada de “Cumbé” señala: “danza o baile empleado por los habitantes de Guinea Ecuatorial [...] otros se pueden denominar como chuchumbé y aparecieron también por los teatros españoles durante el siglo xvi y usaba un tambor llamado kinkí durante la conquista de Fernando Poo. Sonido o son sobre la

⁹¹ Antonio García de León, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto* (México: Siglo Veintiuno Editores; Chetumal: Estado Libre y Soberano de Quintana Roo; Chetumal: Universidad de Quintana Roo; París: Unesco, 2002), 34-35.

⁹² Swiadon Martínez, “Los villancicos”, XLVII.

⁹³ Martínez de la Rosa, “Casta”, 101-102.

⁹⁴ Martínez de la Rosa, “Casta”, 102.

⁹⁵ Martínez de la Rosa, “Casta”, 102.

danza”.⁹⁶ Tanto la Guinea Ecuatorial como las islas Annobón y Fernando Poo están geográficamente muy cercanas de la isla de Santo Tomé. Por lo tanto, es asumible suponer que la danza o el tambor en sí pudieron ser reproducidos en Hispanoamérica por esclavizados concentrados en Santo Tomé.

Sobre el paracumbé, Rolando Pérez Fernández lo identifica como un baile tenido como angolano en el sur de España durante los siglos XVI y XVII:

Pues se decía “paracumbé de Angola” [...], en el teatro del siglo de XVII es frecuente hallar *negras* de Angola o del Congo. [...] Ya Ortiz ha anotado que los negros y esclavizados introducidos en España “fueron principalmente manicongos y angolanos y ellos originaron los bailes que se hicieron populares” (1952a: 258).⁹⁷

Probablemente, el mestizaje entre los ritmos y danzas hispanas y las africanas se deba a las similitudes en los pulsos rítmicos en los que se sistematiza la música. Sobre esto, Rolando Pérez Fernández señala:

El fácil paso del compás de tres por cuatro al de seis por ocho —destaca Jones— es completamente familiar al africano, y es “un factor definitorio en la construcción de su música” (1959:23). Este ritmo es desconocido en los folclores musicales de Europa Occidental, salvo en España, donde su tradicionalidad data del siglo XV (Torner 1938:6), siendo particularmente frecuente en Andalucía.⁹⁸

Este compás “sesquiáltero”⁹⁹ hispano-africano, que menciona Pérez Fernández y que, acorde con Jane Bellingham era el componente métrico de la Zarabanda,¹⁰⁰ también fue descrito por Luis de Narváes en sus métodos de vihuela:

El sesquiáltero parece ser de origen árabe, o introducido en España por los árabes [...] Éste se fusionó, como veremos, con el sesquiáltero africano, creando preferen-

⁹⁶ [S/a], “Cumbé”, en *Definiciona. Definición y etimología*, [en línea], [2020], <https://definiciona.com/cumbe/> (consulta: 2 de mayo de 2021).

⁹⁷ Rolando Pérez Fernández, *La música afromestiza mexicana* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1990), 28.

⁹⁸ Pérez Fernández, *La música*, 69.

⁹⁹ Sesquiáltero se refiere a la simultaneidad o a la intercalación, en una línea temporal metrorrítmica musical, de un compás de acentuación binaria y otro ternario.

¹⁰⁰ Jane Bellingham, “Sarabande”, en *Diccionario enciclopédico de la música*, 1336-1337.

cias mestizas en la adopción del ternario en América. Luys de Narváez en su *Delphin* explica este ritmo de 3/2 como de “tres a dos que es proporción sesquiáltera”.¹⁰¹

Concretamente sobre la danza de la Zarabanda, Jane Bellingham la describe como una danza originada en las Américas y llevada a España en el siglo XVI, en metro alternado de 3/4 y 6/8 —sesquiáltero—, acompañada por guitarras y castañuelas y de reputación lasciva.¹⁰² De la misma manera, Mariana Masera hace patente la popularidad de esta danza en América y Europa, al grado que se convirtió en una danza de corte.¹⁰³ Inclusive, para esta autora, el villancico que estamos analizando es la “primer versión musicalizada del baile de ‘La Zarabanda’...”¹⁰⁴

En el *Cancionero* de Fernández hay varios ejemplos de bailes populares de la época insertados dentro de los villancicos; no obstante, las citaciones de estas pecaminosas expresiones del pueblo eran reinterpretadas y ofrendadas “a lo divino”.¹⁰⁵ En este trabajo se propone que un ejemplo de este proceso de sacralización de lo popular en el espectro novohispano e hispanoamericano es el villancico guineo analizado en este trabajo y su citación de los bailes de la zarabanda y el cumbé enmarcados en la “divinización” que señala Frenk.¹⁰⁶

Dentro del mundo pluricultural del Imperio español, la danza africana sufrió un sincretismo con las músicas y tradiciones propias de los grupos humanos con los que los africanos compartieron sus vidas. Así, podemos considerar al cumbé y la zarabanda como una síntesis de elementos afro-hispánicos.¹⁰⁷ Aunque, cabe recordar que, estas y otras danzas de origen africano siempre fueron sujetas de objeciones y censura por parte de las autoridades.¹⁰⁸ Por otro lado, y siguiendo a Antonio García de León, ya existía un referente novohispano de una zarabanda “a lo divino”, compuesta por Pedro de Trejo a mediados del siglo XVI.¹⁰⁹ Por lo tanto, Gaspar

¹⁰¹ García de León, *El mar*, 129-130.

¹⁰² Bellingham, “Sarabande”, 1336-1337.

¹⁰³ Mariana Masera, *Bailar, saltar y brincar. Apuntes sobre el cancionero tradicional hispánico* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013), 34.

¹⁰⁴ Masera, *Bailar*, 34.

¹⁰⁵ Frenk, “El Cancionero”, 31.

¹⁰⁶ Krutitskaya, “El Cancionero”, 28-29.

¹⁰⁷ Fernando Ortiz, *La africanía de la música folklórica cubana* (La Habana: Letras Cubanas, 2001), 14.

¹⁰⁸ Ortiz, *La africanía*, 20.

¹⁰⁹ García de León, *El mar*, 246-247.

Fernández se ciñe a una tradición de referencias y citas musicales y poéticas que abrevaban de lo popular.

¿Habla bantú dentro del villancico de Gaspar Fernández?

En el caso del origen de la palabra “zarabanda” y su significado, existen varias fuentes que sustentan su procedencia bantú. En primer lugar, Jorge Amós Martínez propone que el significado puede provenir del culto del Palo Mayombe afrocubano: “Dentro del mismo panteón de deidades (del palo Mayombe y la Santería) se encuentra Zarabanda Briyumba,¹¹⁰ dios de la guerra y los metales asociado a San Pedro”.¹¹¹

En segundo lugar, Ivor L. Miller, al hacer una comparación entre autores, llega a la conclusión de que “Sarabanda” en kikongo puede significar “realizar un encantamiento o hechizo para una prenda”¹¹² si proviene de la unión de los vocablos *nsala*¹¹³ -*banda*¹¹⁴ o puede significar, a su vez, “hacer o trabajar algo sagrado” si proviene de *sala*¹¹⁵ (trabajo) -*Bánda* (algo sagra-

¹¹⁰ Sobre el significado de Briyumba en Cuba, Lydia Cabrera consigna en su vocabulario congo que puede referirse a la fuerza mágica o de los espíritus que moran dentro de los calderos (*nkisi*) de los *Tata Ngangas* del Palo. Lydia Cabrera, *Vocabulario congo (El bantú que se habla en Cuba)* (Miami: Ediciones Universal, 2000), 48 y 70.

¹¹¹ Jorge Amós Martínez Ayala, “Danzas afromorelianas: el sangüengüe, el saraguandingo y el tango”, en *Una bandolita de oro, un bandolón de cristal... Historia de la música en Michoacán*, coord. de Jorge Amós Martínez Ayala (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo; Morelia: Secretaría de Desarrollo Social, 2004), 144.

¹¹² Dos de las entradas para la palabra *prenda* que presenta Lydia Cabrera son: “Prenda: La Nganga, el Nkiso, su wanga, domina la vida del Padre y de sus protegidos [...] Prenda: Nganga. Nkisi. Fuerza mágica, fetiche, aceptando este nombre lo dieron los portugueses del siglo xv a las estatuillas y otros objetos que vieron en manos de los negros. Es un objeto influido por la Nganga o habitado [...] del alma del difunto que toma cuerpo en aquel objeto”. Cabrera, *Vocabulario*, 117.

¹¹³ Los distintos significados que presenta Lydia Cabrera en el vocablo congo-cubano para la palabra *nsala* son: “Trabajo, hechizo u operación que hace el Ngangulero. Baño de limpieza. Limpieza, purificación. Lunes”. Cabrera, *Vocabulario*, 255.

¹¹⁴ Lydia Cabrera señala en su vocabulario congo que, en Cuba, *banda* puede significar “sube”. Cabrera, *Vocabulario*, 159.

¹¹⁵ Lydia Cabrera señala que *sala* puede significar limpieza o purificación. Cabrera, *Vocabulario*, 270. Igualmente se ha pensado que *sala* puede provenir de un préstamo del árabe *salam*. Probablemente se deba a una relación cultural con los pueblos de Nigeria, quienes tenían mayor contacto con el islam. También es posible que este préstamo lingüístico y simbólico tenga también una relación con el tráfico esclavista llevado a cabo por los árabes desde las costas orientales del África y tuvieron contactos con los pueblos bantú. Recomiendo consultar la siguiente fuente: Tidiane N’Diaye, *O genocidio ocultado. Investigación histórica sobre o tráfico*

do).¹¹⁶ Una tercera opinión es la de Joseph C. E. Adande. Al igual que Miller, propone que la zarabanda está ligada a los rituales mágico-religiosos de los descendientes de los congos en Cuba:

En la isla de Cuba, cuando los líderes de un ritual *Kongo* desean realizar el importante encantamiento de Zarabanda (Ki-Kongo *nsala-banda*, realizar un encantamiento para una prenda), lo inician dibujando un crucifijo en el fondo de una cacerola con tiza blanca.¹¹⁷

Finalmente, Rolando Pérez Fernández, al hablar del origen de la zarabanda, la ubica como una danza del siglo *xvi* y cuyo nombre proviene de la unión de *nsala* que significa principio de vida y *banda* “golpear” o *mbanda* “ritmo” —como verbo—,¹¹⁸ vocablos provenientes del tronco lingüístico bantú. *Nsala-Mbanda* podría ser, para Pérez Fernández, “la danza de la energía vital” o “el ritmo de la energía vital”.¹¹⁹ Sobre el significado, no sólo semántico, sino espiritual y religioso de *Nsála*, el autor señala lo siguiente:

Nsála, literalmente “principio de vida; vida; la vida interior y oculta” [...] representa, ni más ni menos, uno de los conceptos cardinales en las religiones del África negra [...] constituye una auténtica filosofía africana [...] Nos referimos al concepto de *fuerza vital*.¹²⁰

Por último, la palabra *tenge*, que aparece en el estribillo del villancico: *Sarabanda tenge que tenge*, puede provenir del kimbundu: *tende* que en

negreiro árabo-muçulmano, trad. de Tiago Marques (Lisboa: Gradiva, 2019). En Cuba los descendientes de congos usan *salamaleko maleko nsala* como saludo. Cabrera, *Vocabulario*, 270.

¹¹⁶ Ivor L. Miller, *Voice of the Leopard. African Secret Societies and Cuba* (Jackson: University Press of Mississippi, 2009), 279.

¹¹⁷ On the island of Cuba, when Kongo ritual leaders wished to make the important *Zarabanda* charm (Ki-Kongo: *nsala-banda*, a charm-making kind of cloth), they began by tracing, in white chalk, a cruciform pattern at the bottom of an iron kettle. [Traducción del autor]. Joseph C. E. Adande, “Influence of African Art on American Art”, en *From Chains to Bonds* (New York: Berghahn Books; París: Unesco, 2001), 321.

¹¹⁸ Rolando Pérez Fernández, “Del nombre de una danza, un concepto arcano” (conferencia magistral, en Congreso Internacional Indígenas, africanos, roma y europeos. Ritmos transatlánticos en música, canto y baile, Puerto de Veracruz, Centro Veracruzano de las Artes “Hugo Argüelles”, 11 de abril de 2019).

¹¹⁹ Pérez Fernández, “Del nombre”.

¹²⁰ Rolando Pérez Fernández, “El son jarocho como expresión musical afromestiza”, en *Musical Cultures of Latin America: Global Effects, Past and Present*, ed. de Steven Loza, Jack Bishop y Francisco J. Crespo (Los Ángeles: University of California, 2003), 54-55.

portugués quiere decir *teso*,¹²¹ lo que en español significa: apretado; rígido; duro. Igualmente, el “palo tengue” es una de las maderas “fuertes” utilizadas dentro de los rituales de Palo congo cubano.¹²² Si entendemos *tende* como duro o fuerte, y asumimos el posible uso de los idiomas kimbundu y kikongo de manera simultánea, este adjetivo, que en un principio se consideraba como parte del “habla de negro” o “habla bozal” y sin ningún significado aparente (más allá del de la parodia), puede estar funcionando como un intensificador del concepto *Nsála-Mbanda* que propone Pérez Fernández como el origen etimológico de la zarabanda.

Las cuatro interpretaciones etimológicas de zarabanda (a lo que se suma el significado de *tenge*) poseen un fuerte significado espiritual y mágico para los descendientes de los esclavizados provenientes del África bantú. Es muy posible que esta alusión a la semántica espiritual-filosófica bantú fue utilizada, dentro del discurso evangelizador católico, como un referente para el adoctrinamiento sobre todo de los esclavizados recién llegados a la Nueva España.

De esta manera se creó un fuerte nexo entre las tradiciones y creencias espirituales de los reinos y jefaturas de las costas del África Central bantú (hablantes en su mayoría de kikongo y kimbundu) con la nueva religión que les era impuesta. Esta idea cobra otra dimensión si recordamos que, a comienzos del siglo xvii, el arribo de población centroafricana esclavizada a Puebla y la Nueva España es sumamente intenso. A esto se le suma la ya referida *Instrucción* jesuita, redactada expresamente para la evangelización de los negros y que fue conocida en la Angelópolis.

Sin embargo, es importante señalar que el significado que se le dio en Cuba, sobre todo en las religiones afrocubanas difiere del que tenía la zarabanda en el siglo xvi, pues el *nsala* que propone Pérez Fernández como principio de vida pudo haber sido modificado en Cuba con el paso del tiempo. Aunque sí es posible que guarde una relación importante con las traducciones que ofrecen Miller o Adande como “realizar algo sagrado”.

Precisamente, los cultos afrocubanos de origen bantú comenzaron a cobrar mayor fuerza en Cuba en el siglo xix, cuando los vínculos rituales y festivos de los esclavizados bantú con sus lugares de procedencia (o de sus padres, madres, abuelos y abuelas) se mantenían por la continuación

¹²¹ [S/a], *Dicionário kimbundu-Português*, [s/l], [s/n], [157].

¹²² Lydia Cabrera, *El monte* (La Habana: Instituto Cubano del Libro; La Habana: Letras Cubanas, 2018), 547 y 587-588.

del sistema esclavista en la isla.¹²³ Es por esto que debemos tratar con cautela la idea de que la zarabanda del siglo xvi tenga el mismo significado que el que tiene la zarabanda del Palo congo cubano.¹²⁴

Posiblemente esta última tuvo su origen en el significado que propone Pérez Fernández para el baile popular del siglo xvi reportada tanto en la península ibérica como en las Américas y posteriormente fue cambiando o ampliando su significado. Sin embargo, en lo que no me cabe duda es en que el origen del término se encuentra dentro de las lenguas del tronco lingüístico bantú, como el kikongo y el kimbundu: ambas lenguas habladas por una gran cantidad de esclavizados en la Nueva España en la época en que Gaspar Fernández compuso *Guineo a 5* [*Eso rigor e repente*].

Reflexiones finales

Del análisis del contenido de la letra del villancico *Guineo a 5* [*Eso rigor e repente*] de Gaspar Fernández podemos extraer que se presentan elementos que rebasan el imaginario español en torno a los negros. Ya que muchas palabras que pudieran sonar meramente como onomatopeyas para los letristas y compositores de villancicos, para los africanos y sus descendientes sí poseían una fuerte carga simbólica y cultural, que mantenía un vínculo espiritual-filosófico e intelectual con sus zonas de procedencia, o las de sus antepasados, en África.

Este trabajo, por lo tanto, propone un primer acercamiento que debe ser profundizado mediante el trabajo musicológico, filológico y literario, el cual brinda herramientas que permiten ahondar sobre las aportaciones musicales de ascendencia africana, comenzando específicamente con otros villancicos “guineos”. Si asumimos que la presencia de los africanos y afro-

¹²³ Por lo tanto, aunque el origen de la presencia de palabras de origen bantú en México/ Nueva España o Cuba pueden partir del mismo hecho (la esclavitud e importación masiva de esclavizados centroafricanos), los discursos de “autenticidad” u “origen” que parten del elemento cultural “negro” irán cobrando distintos significados históricos, historiográficos y culturales. Con esto en mente, podemos usar los vínculos en común entre ambas visiones del objeto de estudio, pero no olvidar que el impacto del africano en ambas regiones fue distinto y en distintos periodos históricos.

¹²⁴ No obstante, Joel James Figarola señala que los antecedentes del palo congo pueden rastrearse en Cuba hasta los siglos xvi y xvii. Joel James Figarola, *La brujería cubana: El palo monte. Aproximación al espectro abstracto de la cubanía* (Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro; Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009), 203 y 253.

descendientes fue marginal y cuando se hizo presente en las artes cultas estuvo sujeta a la visión que se tenía de ella, sin ninguna representación o manifestación propia, sería quitarle de facto la voz a una población que en el mundo novohispano fue sumamente importante. Podría ser que, a través de negar su impacto cultural y social en la época que nos ocupa ¿estamos también metiendo en cadenas su memoria histórica?

Tanto danza y música como pensamiento africano y afrodescendiente fueron reflejados (con matices) en el imaginario del Siglo de Oro, creando un estereotipo aplicado a todos los “negros” del Imperio. Dicho estereotipo también fue insertado en los villancicos de remedo, convirtiéndose a su vez en vehículo de control social. No obstante, dentro de estas composiciones que buscaban hacer sátira y mofa de los “negros”, es posible encontrar versos que nos hablan de algo más que del imaginario general hispánico existente en torno a ellos.

En la composición analizada en este trabajo se nombran sitios de concentración y embarque de esclavizados tan importantes como Santo Tomé. También se distingue la visión que se tenía de los distintos esclavizados en relación con su procedencia y su impacto en el mercado esclavista. Finalmente, se pueden evidenciar, tras los resquicios del “habla bozal”, palabras como *tenge*, *cucumbé* y *sarabanda* (o zarabanda), las cuales, a todas luces, poseían un fuerte significado para los esclavizados, sobre todo para aquellos provenientes del Congo y Angola, hablantes en su mayoría de kimbundu y kikongo.

A través de este recorrido analítico, se muestra un panorama histórico que estuvo presente en prácticamente toda la América hispánica, espacio donde existió una presencia importante de africanos y sus descendientes, en especial de aquellos del África Central o bantú. De igual forma se visibiliza cómo lograron desarrollar una cohesión social a través de esquemas y organizaciones hegemónicas como lo fueron las cofradías, donde conceptos como “familia” y “antepasado” fueron cobrando nuevos significados, acordes a la realidad que estaban viviendo los esclavizados de origen subsahariano. Igualmente, las fiestas populares y públicas, auspiciadas por la Iglesia católica, sirvieron como espacios de recreación de algunos elementos africanos y afrodescendientes y su sincretismo con los demás grupos con los que compartían espacios, creando nuevas identidades transculturales y mestizas.

La herencia espiritual, artística e intelectual, llevada en las mentes de hombres, mujeres y niños esclavizados, no pudo ser jamás detenida por grilletes y cadenas, ni por *ordenanzas* y restricciones religiosas. Al final, la

faceta de la condición humana de adaptarse y sobrevivir a ambientes adversos fue más fuerte que todas aquellas penurias y desazones, y permitió que, a través de la resistencia cotidiana y de aquella lucha por no dejarse despojar de su identidad, los africanos y sus descendientes pudieran encontrar nuevos espacios para recrear su pasado y reinventar su presente y futuro, un futuro y un presente de los que considero, nosotros, como humanidad, tenemos aún mucho que aprender y valorar.

FUENTES

Documentales

Fernández, Gaspar. “Guineo a 5 [Eso rigor e repente]”, en *Cancionero musical de Gaspar Fernández*, Oaxaca, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera Oaxaca (AHAAO), f. 243v-244r.

Bibliografía

Adande, Joseph C. E. “Influence of African Art on American Art.” En *From Chains to Bonds. The Slave Trade Revisited*. Ed. de Doudou Diène. New York: Berghahn Books; Paris: Unesco-Publishing, 2001.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El negro esclavo en Nueva España, La formación colonial, La medicina popular y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica; Xalapa: Universidad Veracruzana; México: Instituto Nacional Indigenista; Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.

Bellingham, Jane. “Sarabande.” En *Diccionario enciclopédico de la música*. Coord. de Allison Latham. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, 1336-1337.

Borja Medina, Francisco. “La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y sus repercusiones en América.” En *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII*. Comp. Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco. Granada: Comares, 2010, 75-94.

Cabrera, Lydia. *Vocabulario congo (El bantú que se habla en Cuba)*. Miami: Ediciones Universal, 2000.

- Cabrera, Lydia. *El monte*. La Habana: Instituto Cubano del Libro; La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018.
- Camba Ludlow, Úrsula. *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias. Conducta y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de México, 2008.
- Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México: El Colegio de México, 2001.
- Cárdenas Santana, Alejandra. "Un acercamiento a la presencia africana en México." En *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*. Coord. de Carlos Ruiz Rodríguez, 17-29. México: Secretaría de Cultura; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Chávez Hayhoe, Arturo. *Guadalajara en el siglo XVI, tomo primero*. Guadalajara, Jalisco: Publicaciones del Banco Refaccionario de Jalisco, 1953.
- Díaz Díaz, Rafael Antonio. "La diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos." *Historia de la vida privada en Colombia. Tomo I. Las fronteras difusas, del siglo XVI a 1880*. Dir. de Jaime Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez, 226-253. Bogotá: Taurus, 2011.
- Figarola, Joel James. *La brujería cubana: El palo monte. Aproximación al espectro abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro; Santiago de Cuba: Oriente, 2009.
- Frenk, Margit. "El Cancionero de Gaspar Fernández (Puebla-Oaxaca)." En *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Ed. de Mariana Masera, 19-35. Barcelona: Azul Editorial; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Frenk, Margit. "Poesía y música en el primer siglo de la Colonia." En *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*. Coord. de Mariana Masera. Barcelona: Azul Editorial; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Fuentes Guerra, Jesús, y Grisel Gómez. *Cultos afrocaribeños. Un estudio etnolingüístico*. La Habana: Instituto Cubano del Libro; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.
- García de León Griego, Antonio. *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*. México: Siglo Veintiuno Editores; Chetumal: Estado Libre y Soberano de Quintana Roo; Chetumal: Universidad de Quintana Roo; París: Unesco, 2002.
- Krutitskaya, Anastasia. "El Cancionero de Gaspar Fernández. Entrevista a Margit Frenk y Omar Morales Abril." En *Celebración y sonoridad en las catedrales novohispanas*. Coord. de Anastasia Krutitskaya y Édgar Alejandro Calderón

- Alcántara, 23-36. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Morelia, 2017.
- Mancuso, Lara. *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2007.
- Marín López, Javier. “Música y músicos entre dos mundos: la catedral de México y sus libros de polifonía (siglos XIV-XVIII).” Tesis de doctorado en Historia y Ciencias de la Música, Universidad de Granada, España, 2007.
- Martínez Ayala, Jorge Amós. “Danzas afromorelianas: el sangüengüe, el saraguandingo y el tango.” En *Una bandolita de oro, un bandolón de cristal... Historia de la música en Michoacán*. Coord. de Jorge Amós Martínez Ayala, 139-148. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, Secretaría de Desarrollo Social, 2004.
- Martínez de la Rosa, Alejandro. “Casta, baile o instrumento musical. Presencia afromestiza en la lírica tradicional de Guerrero.” En *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*. Coord. de Carlos Ruiz Rodríguez, 91-116. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Martínez Montiel, Luz. *Afroamérica III. La tercera raíz. Presencia africana en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cultura UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interdisciplinaria, 2017.
- Masera, Mariana. *Bailar, saltar y brincar. Apuntes sobre el cancionero tradicional hispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- Masferrer León, Carolina Verónica. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Miller, Ivor L. *Voice of the Leopard. African Secret Societies and Cuba*. Jackson: University Press of Mississippi, 2009.
- Morales Abril, Omar. “Villancicos de remedo en la Nueva España.” En *Humor, pericia y devoción: villancicos en la Nueva España*. Coord. de Aurelio Tello, 11-38. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Bellas Artes, Centro de Investigación, Documentación e Información Musical, 2013.
- Morales Abril, Omar. “A presença de música e músicos portugueses no vice-reinado da Nova Espanha e na província de Guatemala, nos séculos XVI-XVII.” *Revista Portuguesa de Musicologia*, v. 2, n. 1 (2015): 151-174.
- Morales Abril, Omar. “El esclavo negro Juan de Vera: cantor, arpista y compositor de la catedral de Puebla (florebit 1575-1617).” En *Música y catedral: nuevos*

- enfoques, viejas temáticas*. Coord. de Raúl H. Torres Medina, 17-38. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Coordinación de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, 2016.
- Moreno Navarro, Isidoro. "Pluriétnicidad y poder: las cofradías de negros en Sevilla y la península ibérica y su influencia en América." En *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidad*. Coord. de Teresa Eleazar Serrano Espinoza y Ricardo Jarillo Hernández, 21-56. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Nájera, Mario Alberto. "Los afrojaliscienses." *Estudios Jaliscienses*, n. 49 (agosto 2002): 20-32.
- Ngou-Mve, Nicolás. *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Ochoa Serrano, Álvaro. *Afrodescendientes (sobre piel canela)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2011.
- Ortiz, Fernando. *La africanía de la música folklórica cubana*. La Habana: Letras Cubanas, 2001.
- Pérez Fernández, Rolando. *La música afromestiza mexicana*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1990.
- Pérez Fernández, Rolando. "El son jarocho como expresión musical afromestiza." En *Musical Cultures of Latin America: Global Effects, Past and Present*. Ed. de Steven Loza, Jack Bishop y Francisco J. Crespo, 39-56. Los Ángeles: University of California, 2003.
- Pérez Fernández, Rolando. "Del nombre de una danza, un concepto arcano. Conferencia magistral." En Congreso Internacional Indígenas, africanos, roma y europeos. Ritmos transatlánticos en música, canto y baile, Centro Veracruzano de las Artes Hugo Arturo Argüelles, 11 de abril de 2019.
- Rees, Owen. "Villancico." En *Diccionario enciclopédico de la música, 1572-1573*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Rodys, Ryszard. "Capilla musical de la catedral de Oaxaca (siglos XVI al XIX)." En *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, 75-129. Coord. de Sergio Navarrete Pellicer. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Secretaría de Cultura, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical, 2013.
- Roselló Soberón, Estela. "Relevancia y función de las cofradías en el fenómeno de la evangelización de los negros y mulatos: el caso de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz." En *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto. Tomo I*. Coord. de Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara, 337-358. San Luis

- Potosí: El Colegio de San Luis; San Luis Potosí: Red Columnaria (Nodo América hispánica septentrional), 2020.
- Ruiz Rodríguez, Carlos. “El ensamble instrumental del fandango de artesa y el occidente sudánico africano.” En *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*. Coord. de Carlos Ruiz Rodríguez, 175-214. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Ed. de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Santamaría, Carolina. “Negrillas, negros y guineos y la representación musical de lo africano.” *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, v. 2, n. 1 (octubre 2005-marzo 2006): 4-20.
- Sierra Silva, Pablo Miguel. “Culto, color y convivencia: las cofradías de pardos y morenos en Puebla de los Ángeles, siglo xvii.” En *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto. Tomo I*. Coord. de Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara, 385-420. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; San Luis Potosí: Red Columnaria (Nodo América hispánica septentrional), 2020.
- Stevenson, Robert. “Baroque Music in Oaxaca Cathedral.” *Inter-american Music Review*, n. 1 (1978-1979): 179-203.
- Suárez Garzón, Andrés Camilo. “Fiesta, libertad e igualdad en los villancicos de negros en la época colonial durante la noche de Navidad”, en *Goliardos. Revista estudiantil de investigaciones históricas*, n. 21 (2017): 34-41.
- Swiadon Martínez, Glenn. “Los villancicos de negro en el siglo xvii.” Tesis de doctorado en Literatura (española), Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Tello, Aurelio. “Fernandes, Gaspar.” En *Diccionario de la música española e hispano-americana*. Coord. de Emilio Casares, 25-27, v. 5. Madrid: SGAE, 1999.
- Tello, Aurelio. *Cancionero musical de Gaspar Fernandes. Tomo primero*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical, 2001.
- [S/a]. *Dicionário kimbundu-português*. [S/l], [s/n], [157].
- [S/a], “Cumbé”, en *Definiciona. Definición y etimología* [en línea]. [2020], <https://definiciona.com/cumbe/>. Consulta: 2 de mayo de 2021.

SOBRE EL AUTOR

Musicólogo y músico mexicano. Licenciado en Música con perfil en musicología por la Universidad Veracruzana y egresado del máster en Música Española e Hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente cursa el programa de doctorado en Musicología de la Universidad Complutense de Madrid. Sus líneas de investigación se centran en la diáspora africana en América, con énfasis en sus músicas y en las interconexiones musicales caribeñas con México. Entre sus publicaciones recientes destacan: “‘La mestiza’: realidades yucatecas con sabor a la cubana. Recepción y reinención de los géneros musicales cubanos en la península de Yucatán como vehículo de una nueva identidad regional”, *Revista Argentina de Musicología*, v. 22, n. 1 (2021); “...Que aunque negro, gente somo... Una aproximación al estereotipo ‘negro’ en los villancicos novohispanos del xvii siglo”, *Visioni LatinoAmericani*, n. 24 (2021).

El debate sobre las intendencias americanas: ¿modernos contra anticuados o polémica entre reformadores? El caso del conde de Tepa*

The Debate on the American Intendencias: Modern versus Antiquated or Polemic between Reformers? The Case of the Count of Tepa

Anne DUBET

<https://orcid.org/0000-0002-0755-5653>

Université Clermont-Auvergne (Francia)

Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

anne.dubet@uca.fr

Resumen

Suele considerarse que el o los "reformismos borbónicos", en la península y en las Indias, se enfrentan a una oposición monolítica cuya postura se resumiría en una defensa interesada de la tradición. Esta es la lectura usual del "Dictamen reservado" en que el conde de Tepa rechazó, en 1773, el proyecto de intendencias forjado por José Gálvez para Nueva España en 1768. Critico esta interpretación basándome en el análisis de varios memoriales de Tepa y comparando sus propuestas con las de los reformadores y los ilustrados de su tiempo. Mi hipótesis es que defiende una reforma alternativa, inspirada parcialmente en el proyecto político-institucional del marqués de La Ensenada y en propuestas afines a las de Pedro Rodríguez de Campomanes. El debate se da entre reformadores, más que entre reforma y "viejo sistema".

Palabras clave: intendentes, Real Hacienda, Audiencias, marqués de La Ensenada, Tepa, Campomanes, Nueva España, siglo XVIII.

Abstract

Recent research argues that the "Bourbon reformism(s)" in the Iberian Peninsula and in Hispanic America faced a monolithic opposition that defended tradition in a self-serving way. This is the usual appraisal of the "Dictamen reservado" in which the Count of Tepa rejected, in 1773, the intendancy project forged by José Gálvez for New Spain in 1768. I criticize this interpretation by analyzing various of Tepa's memorials and comparing his proposals with those of the reformers and the enlightened writers of his time. My hypothesis is that Tepa represented an alternative reform approach, partly inspired by the political-institutional project of the Marquis of La Ensenada and by proposals related to those of Pedro Rodríguez de Campomanes. The actual debate was between reformers rather than between the reformist proposal and the "old system".

Keywords: Intendants, Royal Treasury, Audiencias, Marqués de La Ensenada, Tepa, Campomanes, New Spain, Eighteenth Century.

* Este artículo debe mucho a la lectura crítica que el doctor Ernest Sánchez Santiró hizo de su primer borrador. Los errores, por supuesto, son míos.

Recepción: 6 de noviembre de 2020 | Aceptación: 9 de abril de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

La prolífica investigación reciente sobre el “reformismo borbónico” demuestra el carácter múltiple de los proyectos contemplados, si bien ciertos actores promovieron sucesivamente varios de ellos o los combinaron.¹ Por otra parte, los especialistas de la tradición “austracista” no la reducen a la nostálgica añoranza de la forma de gobierno de Carlos II. Los herederos intelectuales de los austracistas cambiaron, asumiendo parte del lenguaje reformador atribuido comúnmente a los pro borbónicos, permeabilidad a veces recíproca.² Estas afinidades podrían explicar por qué ciertos austracistas ejercieron una influencia política en Madrid durante el reinado de Fernando VI, respaldados por el marqués de La Ensenada.³ Sabido es, por otra parte, que el “reformismo borbónico” de España cohabitó en Europa con un cameralismo en ningún modo reaccionario. Éste interesó a los círculos dirigentes españoles a principios del reinado de Carlos III y tal vez ya desde el ministerio de La Ensenada.⁴ Estos aportes invitan a dejar de leer los conflictos ligados al cambio político en la monarquía española del siglo XVIII en términos binarios, como el enfrentamiento entre reformismo(s) y conservación. Una reedición de la querrela de los antiguos y los modernos

¹ Véanse en particular José Miguel Delgado Barrado, *Aquiles y Teseos. Bosquejos del reformismo borbónico (1701-1759)* (Granada: Universidad de Granada; Jaén: Universidad de Jaén, 2007). Josep M. Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales (1650-1796). España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*. Barcelona: Bellaterra, 2007. Diego Téllez Alarcía, *Absolutismo e ilustración en la España del siglo XVIII: el despotismo ilustrado de D. Ricardo Wall*. Fundación Española de Historia Moderna, 2010. Ernest Sánchez Santiró, “Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión”, *Revista de Historia del Caribe*, v. 11, 29 (2016): 19-51. Joaquim Albareda y Núria Sallés Vilaseca, “Fragmentos de Estado. España en el siglo XVIII”, *Magallánica*, n. 5/9 (2018): 1-6. Anne Dubet y Sergio Solbes Ferri, *El rey, el ministro y el tesorero. El gobierno de la Real Hacienda en el siglo XVIII español*. Madrid: Marcial Pons, 2019.

² Pablo Fernández Albaladejo, “A propósito de *La guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, de Joaquim Albareda Salvadó”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 27 (2014): 355-367. José María Iñurrítegui Rodríguez, “*Desdichada España*. Despotismo y crisis política en el *Memorial historial* de fray Benito de la Soledad”, *Cuadernos Dieciochistas*, v. 15 (2014): 109-133. Roberto Quiros Rosado, *Monarquía de Oriente: la corte de Carlos III y el gobierno de Italia durante la guerra de Sucesión española* (Madrid: Marcial Pons, 2017). Joaquim Albareda, “A vueltas con el austracismo y con la guerra de Sucesión”, en *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, coord. de Julio A. Pardos, Julián Viejo Yharrassarry, José María Iñurrítegui Rodríguez, José María Portillo Valdés, Fernando Andrés Robres, 571-582. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2017.

³ Lo hizo en el gobierno militar: Thomas Glesener, *L'empire des exilés. Les Flamands et le gouvernement de l'Espagne au XVIIIe siècle* (Madrid: Casa de Velázquez, 2018).

⁴ Ernest Lluch, “El cameralismo ante la Hacienda de Carlos III: influencia y contraste”, *Hacienda Pública Española*, Monografías 2 (1990): 73-93. Glesener, *L'empire*.

en virtud de la cual, en general, los reformadores piensan, proyectándose hacia el porvenir, mientras que sus contendientes sólo son capaces de acciones-reflejo de defensa de sus intereses sociales y políticos.

No obstante, seguimos contando con excepciones historiográficas. Una de ellas es la lectura común de la famosa crítica que el alcalde del Crimen de la Audiencia de México, Francisco Leandro de Viana, futuro conde de Tepa (1775), hizo en julio de 1773 del proyecto de intendencias que el visitador general de Nueva España José de Gálvez formulara en 1768, en un “Dictamen reservado” dirigido a su protector, el virrey de Nueva España Antonio María de Bucareli (septiembre de 1771-abril de 1779).⁵ Tepa⁶ (Lagrán, 1730-Madrid, 1804) inició su carrera en Filipinas como fiscal de la Audiencia (1756-1765).⁷ La continuó en México como alcalde del Crimen (1765-1769) y —bajo la autoridad y protección de Gálvez y el marqués de Croix— visitador de las cajas reales de Acapulco en los procedimientos dados en México.⁸ En 1773, era oidor de la Audiencia de México desde 1770. En marzo de 1774, Bucareli recogió sus argumentos para condenar el proyecto de Gálvez en una carta enviada al secretario del Despacho de Indias, Julián de Arriaga (julio de 1754-enero de 1776).⁹ Aunque el virrey incluyó los argumentos de otro letrado, Francisco Javier de Gamboa,¹⁰ la prosa de

⁵ “Dictamen dado reservadamente al virrey de Nueva España don Antonio Bucareli por el conde de Tepa sobre el establecimiento de las intendencias”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 1973. El INAH de México conserva una copia (Ernest Sánchez Santiró, “Constitucionalizar el orden fiscal en Nueva España: de la ordenanza de intendentes a la Constitución de Cádiz (1786-1814)”, *Historia Mexicana*, v. LXV, n. 1 (2015): 127. Tepa da la fecha exacta en su carta al ministro Antonio Valdés y Bazán (27/09/1787), en Luis Navarro García, *Intendencias en Indias* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1959), 30. Según su memorial de servicios (10/11/1787), fue confidente de Bucareli (José María Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina. El Nuevo Código de Leyes de las Indias* (Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2016), III, 3896-3898).

⁶ A continuación, lo llamo Tepa para evitar confundirlo con su biógrafo Viana Pérez.

⁷ Despachó “por sí solo los negocios civiles, criminales, gubernativos y de Real Hacienda”, Relación de servicios de 10/11/1787, en Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina*, t. III, 3896.

⁸ Philippe Castejón, *Réformer l’empire espagnol au XVIII^e siècle: le système de gouvernement de José de Gálvez (1765-1787)* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2020), 117.

⁹ Carta de 27 de marzo de 1774: *cfr.* Rómulo Velasco Ceballos, *La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursúa, cuadragésimo sexto virrey de México*, t. I (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1936), 186-204. Se parafrasea en AGI, México, 1973, f. 47-190.

¹⁰ Gamboa dio un parecer a 26 de junio de 1773. Sobre su trayectoria y su relación con Bucareli: David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015) (1a. ed.: 1975), 67, 70, 106-109. James Higham Brucker, “Reform and Regalism: Francisco Leandro de Viana, First Count of Tepa, and Spanish

Tepa es la más comentada. El resultado fue el entierro provisional del proyecto de intendencias.¹¹ Como indicó *a posteriori* Tepa, su “Dictamen” le ganó la inquina de su antiguo protector, Gálvez.¹² No obstante, el ministro tardó en enterarse de la existencia del texto.¹³ Entretanto, lo nombró consejero de Indias (13 de mayo de 1776), miembro de la “Junta del Nuevo Código de Indias” formada desde 1776 (1778) y de la comisión encargada de revisar las ordenanzas para las intendencias novohispanas (octubre de 1778), trabajo concretado en las ordenanzas de las intendencias de Buenos Aires (1782) y Nueva España (1786).¹⁴

En las historias de las intendencias americanas, la interpretación usual es que Bucareli y Tepa defendían un “viejo sistema” de gobierno. En el caso novohispano, la oposición entre un grupo de “conservadores” afectos a la “tradicional administración” porque “vivían del sistema” —o sea, por mero interés— y los “ilustrados” abiertos a la “novedad” y deseosos de “modernizar” fue diseñada por Alain Vieillard-Baron a mediados del siglo xx. El historiador se atenía al análisis de los dictámenes dados en Madrid por los ministros consultados acerca del proyecto de intendentes redactado por Gálvez y el marqués de Croix, virrey de Nueva España, en enero de 1768.¹⁵ El esquema no tardó en aplicarse a Tepa, a Bucareli o a los dos, incluso en trabajos que renunciaron al clásico paradigma del Estado moderno. El oidor y el virrey aparecían como “viejos conservadores”, aunque Luis Navarro García y el biógrafo de Bucareli, Bernard E. Bobb, señalaron sus aportes

Colonial Administration under the Bourbons” (tesis de doctorado en Historia, The Pennsylvania State University, 1978), 101-104. Castejón, *Réformer l’empire*, 104-105, 130 y 164.

¹¹ Navarro García, *Intendencias*, 20-21, 29, 30, 54-55, 92-93, 111-112.

¹² Tepa a Valdés y Bazán, Madrid, 27/09/1787 (Navarro García, *Intendencias*, 30). Brucker, “Reform and Regalism”, cap. 4, 122-125. Sobre la protección de Gálvez y Croix durante la visita general: Croix a Grimaldi, México, 29 de agosto de 1768, BNE, ms. 17 859, s. f.; Francisco Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana, un togado en Indias al servicio del rey” (tesis de doctorado en Historia, Universidad del País Vasco, 1994), 427-430. Castejón, *Réformer l’empire*, 117.

¹³ Philippe Castejón revisó toda la correspondencia entre Gálvez y Tepa. Me señala que en 1778 todavía era amistosa. Le agradezco su amabilidad.

¹⁴ Navarro García, *Intendencias*, 38-39, 72. Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina*. Castejón, “Reformar el imperio: el proceso de toma de decisiones en la creación de las intendencias americanas”, *Revista de Indias*, v. LXXVII, n. 271 (2017): 791-821, y *Réformer l’empire*, 59-60, 256.

¹⁵ Alain Vieillard-Baron, “Informes sobre establecimientos de Intendentes en Nueva España”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, v. 19 (1948-1949): 526-533.

benéficos a Nueva España.¹⁶ En el caso de Tega, su primer biógrafo, James Higham Brucker, observó un giro en un hombre que en Filipinas fue reformador. La clave era el interés político, social y económico: Tega, como miembro de la Audiencia de México, cliente del virrey, defendió las prerrogativas de los dos; sobre todo, casó en 1771 con una rica heredera cuya familia tenía intereses en la cría de la grana, las pulquerías y los tráficos de los alcaldes mayores.¹⁷ El argumento hizo escuela.¹⁸ En cuanto a Bucareli, se sabía que el marqués de Esquilache lo designó como gobernador y capitán general de Cuba; además, era el gran amigo de O'Reilly,¹⁹ subinspector de las milicias y tropas regulares de Cuba (1763-1765), uno de los dos artífices de las reformas militares y administrativas iniciadas por Esquilache en la isla, al lado del conde de Ricla. No obstante, prevaleció la tesis de Allan Kuethe, para quien Ricla y O'Reilly, por negociar sus reformas con la “sacarocracia”, revelaban su conservadurismo.²⁰

Con Bucareli, el secretario Arriaga y Tega, formaban así un bando “contrarreformista”.²¹ En algunos casos, bastaba con identificar a un individuo como miembro del alto clero o de la aristocracia para explicar su oposición al bando reformador de Esquilache y Gálvez, sin estudiar sus razones, siendo el interés el único motivo de la conservación.²²

Esta lectura dejó de aplicarse al conjunto de la discusión sobre las intendencias novohispanas posterior a su institución en 1786,²³ pero en el

¹⁶ Navarro García, *Intendencias*, 20-21, 29, 30, 54-55, 92-93, 111-112. Bernard E. Bobb, *The Viceregency of Antonio María Bucareli in New Spain, 1771-1779* (Austin: Texas Pan American, 2012), cap. 8. Brading, *Mineros*, 75-78, 82. Carmen Yuste, “El conde de Tega ante la visita de José de Gálvez”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11 (1991): 132.

¹⁷ Brucker, “Reform and Regalism”, 95-97.

¹⁸ Yuste, “El conde de Tega”. Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales*, 498-502.

¹⁹ Bobb, *The Viceregency*, cap. 1.

²⁰ Allan J. Kuethe y Kenneth J. Andrien, *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2018). Juan Bosco Amores Carredano matiza esta lectura en *Política, Hacienda y sociedad en Cuba. La intendencia y los intendentes de La Habana (1764-1814)*, en prensa, cap. 1-4.

²¹ Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales*, cap. 8, en particular 286-293.

²² Es el caso del presidente de Castilla, el arzobispo Rojas, en 1766, según Kuethe y Andrien, *El mundo atlántico*, cap. 7.

²³ En particular, el segundo conde de Revillagigedo, virrey en 1789-1794, apoyó a las intendencias provinciales, pero reclamó la superintendencia del virreinato y el nombramiento de los subdelegados de los intendentes para los virreyes (dos propuestas centrales de Tega). No se suelen leer sus aportaciones como la defensa de una plurisecular tradición, lo mismo que la prosa de Eusebio Ventura Beleña, una de sus fuentes de inspiración. Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España* (México: Fondo de

caso de la intervención de Tapa apenas se ha criticado. El segundo biógrafo de Tapa, Francisco Viana Pérez, no la asume, pero no enuncia argumentos en contra, al no caracterizar su aporte sobre las intendencias.²⁴ Sánchez Santiró señala sin embargo que la oposición entre Gálvez y Tapa procede de visiones diferentes de la “constitución” del virreinato, no de un antagonismo entre antiguos y modernos, abriendo la puerta a otra lectura.²⁵ Me adentraré en esta senda. Pienso que la interpretación binaria expuesta hace caso omiso de la relativa autonomía de las ideas políticas de los hombres de la Ilustración y de la complejidad del debate sobre las intendencias americanas. En el caso de Tapa, es útil examinar el contenido que confiere al “sistema” que defiende en su dictamen de 1773, más allá de la crítica de la “novedad”. En las páginas sucesivas, me atenderé a sus memoriales más acabados escritos en Filipinas y al “Dictamen”, buscando reconstruir su coherencia. Me interesaré no sólo por sus puntos de divergencia con Gálvez sino también por sus convergencias con él y otros reformadores. Defenderé la hipótesis de que, en 1773, más allá de su estrategia de autopromoción y de su sensibilidad a sus intereses, Tapa tiene una visión de la acción política que no se reduce a la defensa de una tradición bisecular. Su polémica con Gálvez es un debate entre reformadores animados no sólo por intereses, sino también por proyectos político-institucionales diversos.

REFORMADOR EN MANILA

El momento heroico de la vida de Tapa en Filipinas es su participación en la resistencia a la ocupación inglesa de Manila.²⁶ Sus biógrafos destacan

Cultura Económica, 1996), 276-284. Ricardo Rees Jones, *Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984), XXXI-LII. Yovana Celaya Nández, “‘En su nombre, poder y facultad’: el segundo conde de Revillagigedo y el gobierno de la Hacienda regia”, en prensa.

²⁴ Resume linealmente la prosa de Tapa. Los capítulos filipinos describen un justiciero hostil a la corrupción. Sobre el tema que nos ocupa, el historiador estima que Bucareli es realista y Tapa se basa en un conocimiento personal del mundo que lo rodea. Lo justifica indicando que el tiempo confirmó que era difícil abolir los repartimientos forzosos. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II y 493-504.

²⁵ Sánchez Santiró, “Constitucionalizar el orden fiscal”, 125-126.

²⁶ José Montero y Vidal, *Historia general de Filipinas, desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, t. II (Madrid: Viuda e hijos de Tello, 1894), cap. 2 y 3. Brucker, “Reform and Regalism”, cap. II. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte I.

también su actividad constante de memorialista.²⁷ En efecto, en el marco de sus comisiones de fiscal de la Audiencia, se interesó por las formas de control del comercio y la fiscalidad, lo que lo llevó a abordar cuestiones más políticas —en particular la política a seguir con el clero regular y las atribuciones de las autoridades locales—. Producto de su actividad, son varias cartas, informes, consultas y memoriales, algunos de los que reunió en volúmenes en una evidente estrategia de autopromoción.²⁸ Esta prolífica prosa permite reconstruir el perfil de un buen conocedor de la Hacienda real y de las ideas económicas de su tiempo, quien comparte algunos de los objetivos de reforma de los ministros de Fernando VI y Carlos III.

Economía e Ilustración

Tepa no pretende construir un razonamiento original, pero sí participa de las ideas de su tiempo. Se ha estudiado su activa promoción de una visión del comercio libre comparable a la de algunos miembros de la junta reunida en España en 1764-1765 a iniciativa de Grimaldi, Esquilache y Campomanes,²⁹ aunque tal vez Tepa no sepa nada de su actividad entonces. Él se presenta como un buen conocedor de las prácticas comerciales locales del Galeón de Manila, versado en particular en las formas del tráfico de “boletas”, las autorizaciones dadas para participar en éste, así como las técnicas de los fraudes sobre los derechos que gravan el comercio.³⁰ De hecho, varios historiadores lo usan como una fuente fiable al respecto.³¹ Desde 1764,

²⁷ Montero y Vidal, *Historia*, cap. iv; Brucker, “Reform and Regalism”, cap. ii; Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte ii, cap. 3-7.

²⁸ La BNE custodia un volumen manuscrito de “Libro de consultas” de 1758-1760 (ms. 23 217). Por otra parte, el virrey Croix envió a Grimaldi desde México la “Demostración”, las “Demostraciones” y la “Representación” a 29 de agosto de 1768 (BNE, ms. 17 859). Se usan títulos abreviados para aligerar el aparato de notas, los títulos completos aparecen en la bibliografía. El AGI conserva otras copias de estos discursos (Luis Alonso Álvarez, *El costo del imperio asiático: la formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009), 334). Conozco dos copias del “Dictamen” (AGI e INAH).

²⁹ Víctor Peralta Ruiz, *Patrones, clientes y amigos. El poder burocrático indiano en la España del siglo XVIII* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006), cap. 4.

³⁰ Brucker, “Reform and Regalism”, 17-26. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte ii, cap. 4.

³¹ Alonso Álvarez, *El costo*, 317. María Lourdes Díaz Trechuelo, *La Real Compañía de Filipinas* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1965). Manuel Pérez Lecha, “El Galeón de Manila y la élite colonial filipina: 1769-1821”, en *Culturas políticas en la contem-*

reclama un comercio libre entre las islas y el continente americano, previendo los reparos del Consulado de Cádiz, y propugna en particular la creación de una nueva compañía de Filipinas que, imitando las de Francia, Holanda e Inglaterra, se encargaría del comercio, siendo reconocido su papel decisivo por los especialistas del tema. Cuando se forma la compañía dos décadas después, acompaña su implantación desde el Consejo de Indias, aunque el diseño no es exactamente el suyo.³²

En estos discursos, Tapa hace alarde de su conocimiento de la literatura europea en francés, aunque no siempre la cita con precisión. Sus fuentes incluyen referencias clásicas, pero reeditadas a menudo en el siglo XVIII. Se trata de los escritos de “M. De Thou” sobre el comercio inglés en el Mediterráneo y “los historiadores franceses” sobre la Antigüedad,³³ de la obra de Savary (sin duda el *Dictionnaire universel de commerce* de Savary des Brûlons, 1723) y la de Ricard (sin duda Samuel Ricard, *Traité général du commerce*, 1700).³⁴ Otras referencias son más difíciles de localizar, como “algunos autores” que describieron el comercio de las ciudades hanseáticas o la fuente de la anécdota de Pedro de Rusia, quien viajó de incógnito en Europa para “civilizar” e inclinar a sus súbditos a la política, las ciencias, las bellas artes, el comercio y la navegación.³⁵

Por otra parte, el fiscal habla la lengua de la Ilustración. En sus “Apuntes” (1764), asimila la felicidad de las islas y de la monarquía al fomento de la actividad económica. La “Demostración” precisa el contenido del “fomento”: éste requiere iniciar una ingente tarea de educación de los indígenas, lo que a su vez obligará a reducir las facultades del clero regular.³⁶

poraneidad: discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites, coord. de José Antonio Caballero Machí, Raúl Mínguez Blasco, Vega Rodríguez-Flores Parra (Barcelona: Universitat de València, 2015), 71-74.

³² Brucker, “Reform and Regalism”, 37-49. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, 295-317. Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales*, 323, 331. Alonso Álvarez, *El costo*, 317. Díaz Trechuelo, *La Real Compañía*. Ana Crespo Solana, “La Compañía holandesa de las Indias Orientales (voc) y los proyectos españoles con Filipinas a través del Cabo de Buena Esperanza (1609-1784)”. *Vegueta*, v. 20 (2020): 115.

³³ “Demostración”, f. 70. La obra de Thou podría ser la *Histoire universelle*, en la versión traducida a partir de la nueva edición latina de Londres desde 1734, reeditada varias veces.

³⁴ “Demostración”, f. 89-90.

³⁵ “Demostración”, f. 70-74. Tapa no se limita a economistas. En materia militar, cita “el Belidor y otros célebres autores” (“Demostración”, 1, cap. 3). Se tratará de la *Science des ingénieurs* (1729) de Bernard Forest de Belidor. En el *Reglamento* (21-23), cita su *Architecture hydraulique* (1720). Las dos se reeditaron varias veces.

³⁶ “Demostración”, 1, cap. 4.

Como escribe Tapa a Carlos III en 1767, los religiosos alimentan la ignorancia de los naturales, prohibiéndoles hablar español para controlarlos mejor, asentando así su “despotismo”.³⁷ El retrato de los indígenas es desolador, aunque el rey hizo de ellos “de brutos racionales, de gentiles cristianos, de pobres ricos”, dándoles tribunales, instituciones de gobierno y eclesiásticas y los “muchos privilegios que contienen las leyes de Indias”.³⁸ En efecto, viven en la ociosidad y el vicio del juego de gallos, siguiendo el mal ejemplo de la “república de libertinaje” de los españoles.³⁹ En particular, hacen mal uso de su dinero, siendo más ricos de lo que parecen: “para todo tiene dinero el indio, sin embargo de su gran ociosidad”.⁴⁰ Estos motivos se aplicarán a los indios novohispanos en 1773. Como remedio, Tapa se propone “civilizarlos”: la empresa requiere un “comercio” (un trato social) con ellos;⁴¹ además, como lo ilustra la anécdota del zar Pedro, también el comercio mercantil tiene una función civilizadora.

En suma, al “fomento”, el comercio en sus dos acepciones, la “enseñanza” y la “civilización”, se oponen la “ignorancia” y el “despotismo” alimentados por el clero regular. De modo general, el conocimiento tiene valor de por sí. Lo explica en 1787, incluyendo en sus servicios los estudios que le permitieron ser más “útil” al rey.⁴² Asimismo, Tapa comparte la convicción de los ilustrados de que la discusión entre ingenios claros permitirá mejorar la calidad de su propuesta, idea que Campomanes explotará para justificar la multiplicación de las Sociedades Económicas de Amigos del País.⁴³ Utiliza el argumento en su retórica de seducción del lector, reclamándole una “rigurosa crítica que no perdone por motivo alguno el más mínimo de mis yerros” para ayudarlo a corregir defectos y resolver dudas.⁴⁴ Estos conceptos no permiten situar a Tapa en una corriente particular de la Ilustración, pero tampoco lo relegan en la añoranza del siglo xvii.

³⁷ Tapa al rey, Manila, 01/05/1767. Emma Blair y James Alexander Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1803*, v. I (Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clark Company, 1907), 118-136 (versión inglesa de la carta de Tapa de 01/05/1767).

³⁸ “Demostración”, f. 58.

³⁹ Temas ya esbozados en carta al rey de 05/06/1760. “Consultas”, f. 66-70.

⁴⁰ “Apuntes” y “Demostración”, f. 58-60.

⁴¹ Tapa al rey, Manila, 01/05/1767. Blair y Robertson, *The Philippine*.

⁴² Tapa a Valdés Bazán, 10/11/1787. En Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina*, t. III, 3896-3898.

⁴³ Campomanes, 1775, xvii. Sobre la fortuna de la idea, Jesús Astigarraga y Javier Usoz, coord., *L'économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières* (Madrid: Casa de Velázquez, 2013).

⁴⁴ “Representación.”

El conocimiento de la Hacienda

Otra característica de Tega en sus años filipinos es su interés por el funcionamiento de la Hacienda real, incluida en el vasto conocimiento de “la ciencia política y de Estado”.⁴⁵ Él lo valora *a posteriori* en su relación de servicios.⁴⁶ Desde sus primeras memorias sobre los fraudes de los oficiales reales, los mercaderes y a veces el gobernador de Filipinas en el comercio con Acapulco, describe las formas de recaudación del almojarifazgo, justificando las ventajas de una tarifa no basada en declaraciones (siempre mentirosas) sobre el valor de la mercancía.⁴⁷ Sus “Demostraciones” sobre la política a seguir para reducir los gastos del rey y elevar el producto fiscal se basan en un conocimiento de las tarifas en uso en la cobranza del tributo de los indígenas y los distritos de recaudación (las “cabecerías”), de su producto total y su reparto entre diversas categorías de tributo (como el de las encomiendas). Alonso Álvarez, especialista de la Hacienda filipina, lo considera como una fuente fiable al respecto.⁴⁸

Estos saberes se asocian a veces a una forma de aritmética política, aunque Tega no emplea el sintagma, en una época en que la difusión europea de la obra de Jean-François Melon da nueva vida a las propuestas de William Petty.⁴⁹ Así, demuestra que hay fraudes comerciales que se basan en una estimación del coste de un viaje de Manila a Acapulco y deduciendo cuánto se debe transportar para no perder dinero. Asimismo, estima el coste medio de una carga de mercancías, comparándolo con los valores medios declarados, muy inferiores —prueba fehaciente de los fraudes—.⁵⁰ Para estimar el fruto a esperar de la media anata de oficios, calcula el número

⁴⁵ “Demostración”, I, cap. 5.

⁴⁶ Tega a Valdés Bazán, 10/11/1787. En Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina*, t. III, 3896-3898.

⁴⁷ Memorias de 1760, citadas por Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, 192-195. Reitera la idea en los “Apuntes”. Conoce los derechos que gravan el comercio por experiencia, ocupándose en los “avalúos” de las naves que salen para Acapulco: *cfr.* Tega a José Ignacio de Goyeneche, 08/07/1759, y al rey, 04/05/1760, “Consultas”, f. 30-31, 43-51.

⁴⁸ Alonso Álvarez, *El costo*, 210.

⁴⁹ Delgado Barrado, “La transmisión de escritos económicos en España: el ejemplo de la *Erudición política* de Teodoro Ventura Argumosa Gándara (1743)”, *Cromohs*, n. 9 (2004): 1-11. Jesús Astigarraga, Niccolo Guasti y Juan Zabalza, “The Spanish Debate on Public Finance: A Privileged Laboratory for Enlightened Reforms”, en *The Spanish Enlightenment revisited*, coord. de Jesús Astigarraga (Oxford: University Press, 2015), 169-181.

⁵⁰ Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, 190-195.

medio de empleos por pueblo.⁵¹ No pretendo atribuirle la menor innovación, sino observar cómo, para dar fe de su dominio de la Hacienda, acude a un método valorado por los economistas de su tiempo.

Pero su saber en materia de Hacienda es más preciso aun. En efecto, elabora varios planes de reducción de gastos en los que debió de basarse en relaciones de valores y cargas dadas por los contadores del rey.⁵² Las “Demostraciones” no sólo pormenorizan los gastos anuales del rey en Filipinas, declinado por categorías de beneficiarios —para demostrar que la dotación del clero regular es excesiva—. Sobre todo, llama la atención la idea precisa que tiene Tepa de lo que significan los documentos contables. En particular, describe los elementos que no figuran en ellos, como las deducciones fiscales concedidas a los contribuyentes, el dinero perdido por los alcaldes mayores al recaudar el tributo indígena, los gastos de conducción de los fondos.⁵³ Además, conoce bien el “debido cobrar” —las cantidades que los oficiales reales debieron cobrar y no recaudaron por razones variadas—.⁵⁴ El concepto es relativamente novedoso. Figura en cuentas filipinas desde el inicio del siglo.⁵⁵ No obstante, desde la época de Ensenada se hacen esfuerzos en ambos continentes para que figure todo el “debido cobrar” sistemáticamente como una categoría aparte en la documentación contable. Este es uno de los objetos de las instrucciones dadas por el contador general de Indias, Tomás Ortiz de Landázuri, en 1766 y 1767.⁵⁶ Esta soltura de Tepa en su uso de la documentación contable revela así su conocimiento práctico de la

⁵¹ “Demostraciones”, f. 133-134.

⁵² En particular, el “Plan de ahorros y aumentos de la real Hacienda” (“Demostración”, cap. 4).

⁵³ “Demostraciones”, cap. 3.

⁵⁴ “Demostraciones”, cap. 3 y 6.

⁵⁵ Alonso Álvarez, “Los problemas de la Hacienda filipina y el estanco de tabaco, siglos XVI-XVIII”, en *Tabaco y economía en el siglo XVIII*, coord. de Agustín González Enciso y Rafael Torres Sánchez (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999), 61-62, y “El ‘alivio de las Indias’. La Real Hacienda filipina, 1565-1800”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, v. 45 (2019): 59-60.

⁵⁶ Ernest Sánchez Santiró, *Corte de caja. La Real Hacienda de Nueva España y el primer reformismo fiscal de los Borbones (1720-1755). Alcances y contradicciones* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2013) y “Ordenar las cuentas. La reforma contable de Tomás Ortiz de Landázuri (1766-1767) y su aplicación en la Real Hacienda de Nueva España”, en *Hacienda e instituciones*, coord. de Yovana Celaya Nández y Ernest Sánchez Santiró (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; Xalapa: Universidad Veracruzana, 2019), 129-172. Dubet y Solbes Ferri, *El rey*. Anne Dubet, “Reformar el gobierno de las Haciendas americanas antes de Gálvez: la actividad de la Contaduría General de Indias (1751-1776)”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, v. 18, n. 2 (2018): 1-22.

Hacienda y su trato cotidiano con quien la maneja. Característica no tan rara en los letrados,⁵⁷ pero que lo aparta del retrato usual de éstos.

Objetivos compartidos

Tepa pone estos talentos al servicio de proyectos en parte compartidos con ministros tradicionalmente concebidos como reformadores. Plantea la necesidad de la reforma en términos dramáticos, el “conflicto” entre dos imperativos contrarios, preservar las islas y no arruinar la monarquía. Así, se deberá abandonar el archipiélago si no se pueden costear fuerzas de defensa respetables, vendiéndolo como las Molucas; no obstante, sería ventajoso defenderlo para proteger a la monarquía. De modo previsible, Tepa elige la reforma. Cree posible costear la defensa sin recurrir al situado mandado desde México combinando reducción de ciertos gastos, fomento económico y reforma fiscal.⁵⁸ Los dos biógrafos de Tepa pormenorizan el contenido de su proyecto reformador. Destacaré sus afinidades con el proyecto del equipo de Esquilache. Además de su voluntad de reformar el monopolio comercial, sobresalen cuatro rasgos: la aceptación de un incremento del gasto militar, la defensa de un monopolio del tabaco, el regalismo y la promoción de una intendencia de Hacienda.

Después del episodio inglés, Tepa asume la necesidad de costear un “plan de fuerzas” que evite exponer las islas a la vergüenza de otra invasión y a la “burla que tiempos ha nos hacen los moros”. Otro objetivo es el mantenimiento del orden: al darse una medida concreta del poder del rey, se facilitará la “reducción de los pueblos”.⁵⁹ Así, debe seguirse “el plan de fortificaciones a la moderna que diesen los ingenieros”. También se establecerá una tropa permanente y disciplinada, que Tepa reparte entre las provincias. Los soldados procederán de Nueva España, pues la “experiencia” muestra que los “americanos” son sumamente resistentes, además de un

⁵⁷ Gálvez eligió letrados para visitar cajas reales. Castejón, *Réformer*. Un caso de letrado diestro en todo negocio de Hacienda en el siglo xvii: Sébastien Malaprade, *Des châteaux en Espagne, mobilité sociale et gouvernement des finances au xviiè siècle* (Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2018).

⁵⁸ “Consultas”, “Representación” y “Demostración”, parte i, cap. 1.

⁵⁹ Tepa no menciona la sublevación de los indígenas de la isla de Luzón, en 1762, en sus exordios, pero dedica largas páginas a las dificultades de la provincia de Pangasinán en su “Demostración”.

socorro peninsular, y se elevará la paga para que sirvan “con gusto”.⁶⁰ De este modo, Tega se inscribe en la línea de hombres como O’Reilly que, con el respaldo de Esquilache y ministros de la junta de comercio, promueven la formación de suficientes fuerzas permanentes y su financiación con recursos fiscales locales.⁶¹

Uno de los objetos es la equidad: americanos y filipinos no contribuyeron al crecimiento fiscal causado por la competencia entre las naciones.⁶² El razonamiento se aplica en particular a los naturales de Filipinas: su tributo, inferior al americano,⁶³ no se elevó desde 1602; así, pagan menos que en tiempos de sus “tiranos”.⁶⁴ El remedio pondrá fin a la injusticia: desde 1760, Tega propone lograr que el archipiélago deje de necesitar el situado de Nueva España.⁶⁵ Una primera solución consiste en elevar el tributo. La medida tendría virtudes disciplinarias al incitar a los indígenas a trabajar; además, se impondrían alzas individuales para castigar delitos. Posteriores proyectistas recogerán la idea.⁶⁶ Unas medidas complementarias elevarán la capacidad fiscal de los indios: además de las formas de coerción mencionadas, una mejor evangelización a cargo del clero secular y disposiciones incitativas, como dar empleos de “gobernadorcillo” a los que trabajen su tierra.⁶⁷ Tega adaptará estas soluciones al caso novohispano. Otro gran remedio consiste en instituir en Filipinas un monopolio del tabaco.⁶⁸ Al propugnar esta solución, Tega se sitúa en la continuidad de la política de Ensenada, quien inició la implantación del monopolio en Perú y Nueva España. También está en sintonía con el equipo de Esquilache.⁶⁹ Como se sabe, Gálvez consolida el monopolio en Nueva España, poniéndolo en administración directa, y lo instituye en Guatemala (1765). En Cuba, se adopta

⁶⁰ “Demostración”, I, cap. 3 y 4.

⁶¹ Delgado Ribas, *Dinámicas*, cap. 7. Kuethe y Andrien, *El mundo atlántico*, cap. 7. Amores Carredano, *Política*, cap. 1.

⁶² “Demostración”, f. 56.

⁶³ Lo confirma Alonso Álvarez, “Los problemas”, 64-65.

⁶⁴ Tega al rey, 05/06/1760. “Consultas”, f. 68-69. “Demostración”, parte I, cap. 5.

⁶⁵ Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II, cap. 4. “Consultas”, f. 51-70.

⁶⁶ Alonso Álvarez, *El costo*, 334.

⁶⁷ “Demostración”, parte I, cap. 5.

⁶⁸ “Demostraciones”, cap. 6.

⁶⁹ Se creó en Perú durante su ministerio y en Nueva España durante el de Esquilache. Alfredo Moreno Cebrián, *Conde de Superunda. Relación de gobierno de Perú (1745-1761)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), 94-99. Antonio del Valle Menéndez, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas. Primer conde de Revillagigedo. Virrey de México* (Santander: Librería Estudios, 1998), 552-558; Sánchez Santiró, *Corte*, 335-337.

asimismo la administración directa en 1760. En Filipinas, la iniciativa del gobernador Anda y Salazar —amigo de Tapa— desde 1770 se debe precisamente a Tapa; no cunde, sin embargo, antes de 1782.⁷⁰

La reforma descrita debe completarse reduciendo el gasto destinado al clero regular, acusado de recoger toda la “utilidad” de las islas.⁷¹ Desde 1760, Tapa insiste en que las religiones ya pueden costear de modo autónomo sus misiones, sus gastos en aceite y vino de misa y su transporte desde España.⁷² Las “Demostraciones” pormenorizan lo que los regulares reciben del rey: la reducción de este gasto compensará una supresión del situado. No falta la pulla contra los jesuitas, acusados de dispendio excesivo por tener más de una cátedra de *instituta*.⁷³ Según Yuste, esto le vale la ira de la Compañía.⁷⁴ Asimismo, Tapa describe los ingresos del clero regular que no figuran en las relaciones de rentas reales porque los regulares reciben dinero directamente de los fieles. De paso, moviliza argumentos anticlericales clásicos, evidenciando la riqueza y la inmoralidad de los religiosos: usan fondos de cofradías en las que se incluyen muertos, desvían fondos de sepulturas y practican la usura.⁷⁵ El razonamiento, coherente, completa la reflexión sobre la fiscalidad: como consecuencia, los indios no pueden pagar un tributo suficiente, concentrándose el peso de la financiación de tribunales y ejércitos sobre los demás súbditos.⁷⁶ Por eso, además de las disposiciones fiscales, el fiscal propone que las doctrinas sean visitadas por el clero secular,

⁷⁰ Yovana Celaya Nández, “José de Gálvez: pensamiento, evaluaciones, proyectos en la Hacienda novohispana, 1765-1786”, en *Pensar la Hacienda pública*, coord. de Ernest Sánchez Santiró (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2014), 43-72. Juan Bosco Amores Carredano, “El intendente de La Habana Juan Ignacio de Urriza y la política imperial de Carlos III”, en *Navarros en la monarquía española en el siglo XVIII*, coord. de Agustín González Enciso (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007), 185-214. Alonso Álvarez, “Los problemas”, 72-73; Santiago Luxán Meléndez, “El proceso de construcción del estanco imperial hispánico 1620-1786. Las reformas borbónicas del siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 65 (2019): 1-26.

⁷¹ “Demostraciones”, cap. 3.

⁷² Viana al rey, 05/06/1760. “Consultas”, f. 66. Brucker, “Reform and Regalism”, 17-26. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II, cap. 4 y 6.

⁷³ Montero y Vidal, *Historia*, 115-140; Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II, cap. 6.

⁷⁴ Yuste, “El conde de Tapa”, 121.

⁷⁵ “Demostraciones”, cap. 1 a 4.

⁷⁶ Alonso Álvarez (“Alivio”) muestra que, al contrario, la financiación de Filipinas descansa en los hombros de los campesinos indígenas.

que también organizará nuevas reducciones de indígenas.⁷⁷ Pero también Tapa añade a la artillería anticlerical clásica los argumentos de los regalistas de su tiempo. Así, se indigna ante unos regulares que incitan a los naturales a desobedecer al rey, controlando regiones distantes en las que ni siquiera se hacen conversiones.⁷⁸ Además, el propio clero regular desobedece al rey en todos los ámbitos (en particular el Patronato Real y la administración de los sacramentos) y deja de poner en obra la deseable reducción de los indígenas. Sobre éstos, ejerce su “despotismo”, obstaculizando su trato con los españoles y la enseñanza del castellano.⁷⁹ Posteriormente, Tapa refinará sus argumentos regalistas, en particular en la “Junta del Nuevo Código”.⁸⁰ Sus ideas no son originales. En Filipinas, el clero secular las utiliza en sus conflictos con el regular, como lo refiere el propio Tapa —lo que podría revelar una acción conjunta—. ⁸¹ La afinidad con los argumentos usados en el círculo de Campomanes y Floridablanca para expulsar a los jesuitas es evidente.

El último elemento de afinidad con los reformadores de Madrid es su apuesta a favor de una reforma en las instituciones de gobierno de la isla. Su propuesta va cambiando, tal vez en función de la calidad de sus relaciones con el gobernador en activo. Así, no se priva de criticar a ciertos gobernadores.⁸² A Pedro Manuel de Arandía (1752-1759), le reprocha su “despotismo” concretado en su negación a recurrir a votos consultivos del Real Acuerdo y en sus intromisiones en la jurisdicción de la Audiencia en procedimientos judiciales contra los oficiales de la caja real. Además de los vicios y fraudes del individuo, el abuso fue facilitado por el mal uso que hizo Arandía de una cédula dada en tiempos de Ensenada (1747 y 1752) que invitaba a la Audiencia a no obstaculizar las disposiciones del gobernador, “sin embargo de que sean contrarias a la práctica y costumbre establecida por las reales cédulas y ordenanzas de VM”. Tapa espera, por tanto, su abrogación.⁸³ Ante todo, el problema reside en el conflicto de competencias con la Audiencia,

⁷⁷ Viana al rey, 01/05/1767, en Blair y Robertson, *The Philippine*, 130-133. Brucker, “Reform and Regalism”, 17-26.

⁷⁸ “Apuntes”, en Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II, cap. 6.

⁷⁹ “Demostración”, parte I, cap. 4; Blair y Robertson, *The Philippine*.

⁸⁰ Ismaël Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990), 161; Vallejo García-Hevia, *La segunda Carolina*.

⁸¹ “Demostraciones”, cap. 5. Sobre las tensiones entre cleros regular y secular en Filipinas: Montero y Vidal, *Historia*, 115-140; Coello de la Rosa, 2013.

⁸² Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte II.

⁸³ Cartas de 1759, en “Consultas”, f. 2-41. En particular, Tapa al rey, 14/11/1758, f. 2-4.

cuyas facultades y prerrogativas Tepa desea preservar⁸⁴ e incluso ampliar, confiándole la provisión de las magistraturas locales y los empleos del galeón y el control sobre los alcaldes mayores en la cobranza del tributo indígena.⁸⁵ No obstante, propone consolidar la autoridad de los buenos gobernadores con tal de que se delimite su jurisdicción de la de la Audiencia. No sólo se trata de darles una tropa para sostener su autoridad y debilitar al clero secular, sino también de conferirles autonomía respecto a Madrid, ya que la menor consulta requiere tres años de espera.⁸⁶

Su proyecto de reforma institucional se precisa —y tal vez se modifica— en su carta al rey de 1767. En ella, Tepa expone las insuficiencias respectivas de los gobernadores, que no suelen tener ni la formación legal suficiente ni un buen conocimiento de las reglas del buen gobierno local, y de los oidores, que conocen las leyes, pero no el gobierno provincial. El remedio pasó desapercibido entre los historiadores, tal vez por no figurar en los volúmenes más asequibles de los textos de Tepa, sólo Brucker los menciona.⁸⁷ Consiste en separar tres esferas: el gobernador de Filipinas se concentrará en lo militar; la Audiencia, en la administración de la justicia; por fin, una nueva Superintendencia o Intendencia tendrá a su cargo la Hacienda.⁸⁸ El objeto es organizar un armonioso reparto entre las jurisdicciones del intendente y de la Audiencia; además, los dos tribunales colaborarían en la elección de gobernadores provinciales, corregidores y alcaldes mayores. La idea, que Tepa no parece explicar más, ofrece similitudes con los proyectos formulados por O'Reilly y Ricla para Cuba en 1764 y aplicados desde 1765.⁸⁹ Dada la fecha de la carta (mayo de 1767), caben dos conjeturas: 1) Tepa conoce esta previa experiencia, inspirándose en ella por saber que la Corona le dio su apoyo —lo informarán sus contactos

⁸⁴ Señala que oidores y fiscal son inferiores en “graduación” al gobernador, pero sus “personas” no lo son. *Loc. cit.*

⁸⁵ Tepa al rey, 05/06/1760, “Consultas”, f. 64-65, 68.

⁸⁶ “Demostración”, f. 51.

⁸⁷ Brucker, “Reform and Regalism”, 16-25. El autor cita erróneamente la “Demostración”.

⁸⁸ “These serious and notorious difficulties can be avoided only by separating from the government the superintendency of the exchequer —which is the department of business that is most neglected and is most worthy of attention— and establishing ordinances [...] for the secure furtherance of the royal interests and of the administration of justice in the provinces, leaving the absolute cognizance of the latter to the royal *Audiencia* and of the former to an intendant, and forbidding them to the governors, who have more than enough field for action in military and purely political affairs in which to display their zeal”. Blair y Robertson, *The Philippine*, 126. Traducción de los editores.

⁸⁹ Kuethe y Andrien, *El mundo atlántico*, cap. 7; Amores Carredano, *Política*, cap. 1-3.

personales en México, Madrid o tal vez Cuba—;⁹⁰ 2) las afinidades de ideas se explican por una referencia común más antigua, como el proyecto inicial de Ensenada de crear intendentes separados de los virreyes.⁹¹ A falta de mayor información sobre la circulación de ideas que contribuyó a la formación y la información de Tapa y sobre su red, es preciso atenerse a la comprobación de su proximidad con el proyecto reformador apoyado por el rey y sus ministros.

En vísperas de su salida para México, Tapa aparece como un buen conocedor de la Hacienda filipina incluso en sus aspectos técnicos, aunque no reivindica una superioridad de este saber ni lo opone a sus talentos de letrado. Al contrario, lo incluye en una “ciencia de Estado” más amplia. Intenta combinarlo con una reflexión económica encaminada a favorecer el “fomento” para contribuir a la “felicidad” de la monarquía, “civilizando” a sus habitantes, inscribiéndose plenamente en la Ilustración. Por fin, las similitudes observadas entre su proyecto y los del equipo gobernante de Madrid son relevantes. Tales rasgos impiden reducir a Tapa a la defensa de sus intereses y del “viejo sistema” que los preservaría.

EL “DICTAMEN RESERVADO”: OPOSICIÓN Y AFINIDADES

En Nueva España, Tapa es inicialmente miembro de la red del virrey Croix y de Gálvez. Sus biógrafos no explican la ruptura con el visitador, sin duda anterior a junio de 1773, reflejada en el “Dictamen”.

Desde su edición por Navarro García, se conoce bien el objeto del conflicto, el proyecto de intendencias presentado en enero de 1768 por Croix y Gálvez.⁹² Por tanto, sólo recordaré qué prerrogativas confieren al virrey y a las Audiencias, ya que constituyen puntos de fricción. El texto afirma la autoridad del virrey sobre los futuros intendentes. Éstos serían sus “subalternos” y tanto la intendencia general y de ejército como las de provincias estarían “privativamente sujetas al virrey como Supremo Jefe del Reino y Superintendente General de las Rentas que componen el Erario”. Estos tí-

⁹⁰ En 1759, se carteaba con el confesor del rey Manuel Quintano Bonifaz y con el duque de Alba, presidente del Consejo de Indias (“Consultas”, f. 6-14, 29-31).

⁹¹ Navarro García, *Intendencias*, 17-18; Anne Dubet, “El marqués de Ensenada y la vía reservada en el gobierno de la Hacienda americana: un proyecto de equipo”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 55 (2016): 99-116.

⁹² Navarro García, *Intendencias*, 164-176.

tulos parecen inscribir el proyecto en la continuidad de lo que hizo Ensenada cuando, en 1747 y 1751, redondeó las facultades de los tres virreyes como “Superintendentes Reales de la Real Hacienda” de sendos virreinos, subordinándoles ramos que permanecían separados (los azogues y las casas de moneda). Su intención no era dar autonomía a los tres virreyes sino, al contrario, subordinarlos en esta tarea al secretario del Despacho de Indias, asimilado a un “ministro de Hacienda” de Indias. Al mismo tiempo, consolidó la vía reservada de Indias creando un contador general de Indias que dependía de ella, fuera del Consejo de Indias.⁹³ Consciente de esta filiación, en su “Informe” remitido a Bucarely a fines de 1771, Gálvez recuerda que el “jefe superior del reino” es el virrey por tener la “Superintendencia General de todos los [ramos]”, sujetándosele los intendentes. Añade que la ceca, las rentas del tabaco, de los azogues, de tributos y de alcabalas se incluyen en su “jurisdicción general”, citando las disposiciones de Ensenada.⁹⁴ No obstante, el proyecto de 1768 marca una neta inflexión respecto a cómo Ensenada concibió la implementación de la vía reservada en América. En efecto, la designación de los subdelegados de los intendentes sería facultad “expresa” de éstos —no del virrey—. ⁹⁵ Gálvez, por tanto, no renuncia del todo al proyecto más radical que expusiera a Esquilache en 1765: entonces, quería separar las intendencias de los virreyes, limitando a éstos a sus facultades de capitanes generales⁹⁶ —como en Cuba—. Varios de los ministros invitados a evaluar el proyecto en 1768-1771 entienden la intención. El arzobispo de México, Francisco Lorenzana, favorable a la reforma, elogia a Croix por “el desinterés de Vuestra Excelencia que quiere privarse de las regalías que han disfrutado sus anteriores”.⁹⁷ Juan Gregorio Muniain, secretario de Guerra, vislumbra el conflicto potencial: el virrey deberá ser superintendente general de todas las rentas “para oviar [sic] disputas”.⁹⁸ En 1773, Gamboa denuncia la usurpación de las facultades del virrey.⁹⁹ Croix y Gálvez

⁹³ Anne Dubet, “El control del ‘Ministro de Hacienda’ de Indias: el Marqués de Ensenada, las cuentas y las cajas americanas (1743-1754)”, *De Computis, Revista Española de Historia de la Contabilidad*, n. 25 (2016): 35-64; “El marqués de Ensenada”; “Reformar el gobierno”.

⁹⁴ José de Gálvez, *Informe general que en virtud de real orden instruyó y entregó el Excmo. Sr. marqués de Sonora, siendo visitador general de este reino, al Excmo. Sr. virrey frey d. Antonio Bucarely y Ursúa, con fecha de 31 de diciembre de 1771* (México: Imprenta de Santiago White, 1867), 14, 17, 43, 76-77, 90, 98, 104, 108.

⁹⁵ Navarro García, *Intendencias*, 171.

⁹⁶ Brading, *Mineros*, 74-76. Castejón, “Reformar el imperio”, 798-799.

⁹⁷ Navarro García, *Intendencias*, 176-179.

⁹⁸ Vieillard-Baron, “Informes”, 546.

⁹⁹ Brucker, “Reform and Regalism”, 101-104.

no usan de tanta prudencia con otros cuerpos. Las Audiencias, explican, “no alivian las peculiares y grandes obligaciones del Virrey, y no pocas veces se embarazan en examinar y disputar recíprocamente sus facultades”. El virrey, por tanto, designará intendentes sin participación de la Audiencia.¹⁰⁰ Aunque no describen las otras facultades de las que se privaría a las Audiencias, es patente la amenaza. A este respecto, prolongan la línea de Ensenada, que se esforzó por reducir la intervención de los cuerpos de letrados en el manejo de la Hacienda. En cuanto a los alcaldes mayores, son el blanco principal del ataque de Gálvez y Croix, deseosos de sustituirlos por intendentes.

Virulenta e ilustrada crítica

La respuesta de Tepa es una sañuda crítica que, además de invalidar lo esencial del proyecto de 1768, desacredita a su principal autor.¹⁰¹ Así, hace omisiones curiosas. Sólo se refiere al proyecto de enero de 1768 y a las cartas de prelados que lo acompañaron, resumiéndolos fielmente (§ 26-47). También cita la orden dada por Bucareli —a instancias del ministro de Indias, Arriaga— para que se reuniese una junta en México encargada de diseñar los distritos de las intendencias (§ 211-212). No refiere otros documentos recibidos por Bucareli: los dictámenes de diversos ministros de Madrid¹⁰² y el informe preparado por la junta formada en México en torno a Gálvez en octubre de 1770.¹⁰³ Tepa aún lamenta la ausencia de este informe (§ 48). Dada su proximidad con Bucareli, cabe preguntarse si desconoce estos documentos o si los omite porque podrían obligarlo a matizar su prosa.

La crítica de la indigencia intelectual del proyecto de Gálvez es recurrente: no describe cada “clase de los ramos de intendencias” (§ 48); no detalla casos regionales ni delimita las provincias (§ 100, 103) —lo que sí hizo la junta de 1770—. Comete errores groseros sobre el tamaño del reino (§ 59), lo que molesta a Tepa, amante de la cartografía.¹⁰⁴ Asimismo, Tepa hace alarde de un conocimiento preciso del número y reparto geográfico de

¹⁰⁰ Navarro García, *Intendencias*, 166.

¹⁰¹ Localizo las referencias indicando los números de los párrafos (§) en la copia de AGI, *México*, leg. 1973, f. 47-190.

¹⁰² Vieillard-Baron, “Informes”.

¹⁰³ Navarro García, *Intendencias*, 28. Según el informe de Gálvez, Bucareli conoce estos documentos (Gálvez, *Informe*, 18).

¹⁰⁴ Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, 543-544.

habitantes de España y Nueva España, cuando Gálvez menciona 3 millones redondos (§ 92-93). Tega refiere en varias ocasiones la promesa del visitador de centuplicar las rentas: el cálculo, “muy alegre”, no se basa en ningún cómputo seguro o probable (§ 36, 39, 98-99, 138). Al ataque directo, suma la ironía. Gálvez tendrá razones eficaces, pero su utilidad “se oculta a[1] limitado entendimiento” de Tega (§ 188). En Sonora, donde ya hay un intendente, “ni se puede esperar que [la fiscalidad] produzca el 100 por 1 ni aun 1 por 100” (§ 139-140). En un párrafo liminar, Tega confiesa “ingenuamente lo arduo y difícil de este informe que es empresa superior a [sus] luces”, siendo “obra de una profunda reflexión, de conocimientos muy altos y de combinaciones bien calculadas” (§ 3). La ironía descarada que irriga el resto del “Dictamen” confiere a este elogio un sabor agrio.

A cada imprecisión o defecto de información reprochado a Gálvez, Tega opone pormenorizadas explicaciones. En éstas, aflora la cultura de un ilustrado, aunque cita pocos títulos.¹⁰⁵ En particular, para mostrar que el modelo de las intendencias españolas, procedente de Francia, cambió en sus dos siglos de existencia, Tega traduce —sin decirlo— amplios trozos de la entrada “Intendans & Commissaires départis” del *Dictionnaire raisonné* de Diderot y D’Alembert (§ 5-14).¹⁰⁶ La referencia refleja su interés por la Ilustración europea, ya observado en Manila. En este caso, probablemente accedió a la obra mediante la agencia local de la Real Vascongada Sociedad de Amigos del País.¹⁰⁷ En efecto, fue miembro activo de ella, contribuyendo a asentarla en México y correspondiéndose con Peñaflores una vez instalado en Madrid.¹⁰⁸ Nótese, de paso, que su *Reglamento para preaver y extinguir en México los incendios de sus casas*, redactado antes de

¹⁰⁵ Menciona la *Política indiana* (1647) de Juan de Solórzano Pereira (§ 23, 155, 157, 158, 164, 170, 171, 178, 229) y su edición ampliada en 1736 por Francisco Ramírez Valenzuela (§ 158). Se les añaden Acosta —sin duda el jesuita, en su *Historia natural y moral de las Indias*, 1590 (§ 158)— y un tal Martínez (§ 198). Probablemente la *Colección de memorias y noticias del gobierno general y político del Consejo* (Madrid, 1764) de Antonio Martínez Salazar, citada en Tega, *Reglamento*, VI-VII.

¹⁰⁶ Antoine-Garpard Boucher d’Argis, “Intendans & Commissaires départis pour S. M. dans les provinces & généralités du royaume”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* (Neuchâtel, Suiza: Samuel Faulcher et Compagnie, 1755), t. VIII, 807-810.

¹⁰⁷ Josefina María Cristina Torales Pacheco, *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los amigos del País* (México: Universidad Iberoamericana, 2001), 158-160.

¹⁰⁸ Brading, *Mineros*, 162-163. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte III, cap. 8. Torales Pacheco, *Ilustrados*, 73.

1777 (*Reglamento: VII-VIII*), confirma su interés por obras francófonas.¹⁰⁹ Entre ellas, destacan las *Instituciones políticas* del barón de Bielfeld (1760), escritor de referencia para la Ilustración,¹¹⁰ al que lee en francés (*Reglamento: 1, 17, 20*). Esta relación de Tega con la Ilustración europea merecería un estudio sistemático.¹¹¹ Por otra parte, en Oaxaca, desarrolla algunas de las actividades de fomento esperadas en las Sociedades de Amigos, en relación con sus intereses familiares, lo que también se refleja en las menudas prescripciones para la crianza de la grana dadas en su memorial.¹¹² Aquí también, sin duda, Tega desea realzar el contraste con la sencillez del discurso de Gálvez.

Por otra parte, abre su ataque con una petición de principios hostil a la novedad, muy citada.¹¹³ La combinación de este rechazo de la novedad y de la virulencia del ataque probablemente hizo perder de vista la complejidad de la postura de Tega, restringiéndola a una reacción de defensa. Sin embargo, su propuesta no se reduce a la preservación del “viejo sistema”, salvo que resulte “viejo” lo iniciado tres décadas atrás. Es útil, por tanto, rastrear en el “Dictamen” tanto las divergencias como los puntos de acuerdo con Gálvez.

América versus España

La mayor divergencia concierne a la posibilidad de aplicar en América una reforma que, supuestamente, funcionó en Europa. Los tres argumentos de Tega no son el monopolio de los partidarios del “viejo sistema”.

¹⁰⁹ Cita y traduce trozos de Nicolas Delamare (*Traité de la police*, 1705) y sus ediciones ampliadas por Le Cler du Brillet desde 1729. Brucker, *Reform*, cap. 3.

¹¹⁰ Ernest Lluch, “El cameralismo ante la Hacienda de Carlos III: influencia y contraste”, *Hacienda Pública Española*, Monografías 2 (1990): 73-93. Ciertas entradas de la *Encyclopédie méthodique* utilizan trozos de sus obras. Anne Dubet, “Bielfeld”, en *Dictionnaire historique de la comptabilité publique*, dir. científica de Marie-Laure Legay (Rennes: Presses Universitaires de Rennes), 52.

¹¹¹ Lo esboza Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte III, cap. 8. En 1788 Tega es uno de los suscriptores de un tomo de historia natural traducido de la *Encyclopédie méthodique*, t. 1 (Gregorio Manuel Sanz y Chanas, *Enciclopedia metódica. Historia natural de los animales*, trad. por [...] (Madrid: Antonio de Sancha, 1788), s. n.).

¹¹² Yuste, “El conde de Tega”, 122. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte III, cap. 8.

¹¹³ “[A]un cuando la mutación sea útil, perturba la novedad y suele convenir más el no inmutar lo establecido por las leyes aunque padezcan algunos vicios, que no innovar” (§ 3).

El primero concierne a los objetos de la administración de la Hacienda. “No hay ejército ni quintas ni levas.” Por eso, la Hacienda militar pesa menos que en la península —el número de libramientos es inferior— y apenas hay justicia militar (§ 122-124, 207). Aquí, es tentador hablar de la ignorancia o el conservadurismo de Tapa: no ve o no quiere la política de incremento la presencia militar en las Indias y su resultado, la inflación de las operaciones de pago y de compensación entre cajas americanas y peninsulares, patente en los años setenta del siglo XVIII.¹¹⁴ No obstante, un contemporáneo, el contador general de Indias Francisco Machado Fiesco (1777-1794), buen cliente de Gálvez, nada sospechoso de ignorancia u hostilidad a las reformas, usa el argumento de la menor importancia de la Hacienda de guerra en América no para rechazar las intendencias sino para darles una forma distinta de la cubana y la peninsular.¹¹⁵

El segundo y principal argumento contra la imitación de las reformas hispanas es la profunda diferencia de “constitución”, en la acepción clásica de la palabra, entre españoles y franceses por un lado y “americanos” por otro (§ 96-97). Tapa subraya la relativa uniformidad existente entre Francia y España, que podría justificar (aunque lo criticará después) la implantación de intendencias en la península, comparando sus características étnicas y culturales, su organización territorial (el predominio de ciudades), y su “clima”. Tales criterios, en cambio, hacen de América un mundo distinto (§ 18-25, 92-94, 229). No se trata de calibrar la validez de estos argumentos —Gálvez los usa en sentido opuesto—. Sí interesa notar que los criterios elegidos reflejan las preocupaciones de los filósofos ilustrados, en particular Montesquieu.¹¹⁶

¹¹⁴ Rafael Torres Sánchez, “Tejiendo una Hacienda imperial. ‘Unir los manejos de la Real Hacienda de España y América’ en el reinado de Carlos III”, en *Cambio institucional y fiscalidad. Mundo hispánico, 1760-1850*, coord. de Michel Bertrand y Zacarías Moutoukias (Madrid: Casa de Velázquez, 2014), 43-63.

¹¹⁵ Francisco Javier Machado Fiesco, *Papel de consideraciones en que se trata del método de cuenta y razón [...] (22 de junio de 1780)*, ed. de Alberto Donoso Anes, *Documentos relativos a la implantación de la contabilidad por partida doble en las Cajas Reales de Indias (1784)* (Sevilla: Asociación Española de Contabilidad y Administración de Empresas, Ilustre Colegio Central de Titulados Mercantiles y Empresariales de Madrid, 2010), 85-136. Sobre su trayectoria, véase la excelente introducción del editor.

¹¹⁶ *L'esprit des lois* es la principal referencia de la entrada “Climats” del *Dictionnaire raisonné*, a la hora de evocar “la influencia del clima en las costumbres, el carácter y las leyes de los pueblos”. Jean le Rond d’Alembert, “Climats”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, coord. de Denis Diderot

La mayor diferencia entre América y España procede de las características de los indios. El retrato reproduce el de los filipinos (ociosos, carentes de la codicia necesaria para trabajar y de “civilidad”), añadiéndole la incapacidad para hacer previsiones y la poca fiabilidad en los préstamos (§ 23-24, 156-170, 178, 230). Ahora bien, no es original. Lo comparten promotores de la reforma de Gálvez, Francisco Lorenzana, arzobispo de México, y Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, aunque invierten la argumentación —las intendencias permitirán “civilizar” a los indios—. ¹¹⁷ Por tanto, el argumento, reversible, no permite incluir a un individuo en el bando reformador o en el conservador.

El tercer argumento consiste en cuestionar el principio de la imitación. Según Tapa, se basa en una visión impropia del modelo a imitar. Por una parte, las intendencias españolas dejaron de ser las de Gálvez desde la disposición de 1766, que las separó de los corregimientos (§ 122, 192, 196). La mención de la reforma iniciada por Campomanes ¹¹⁸ podría responder —entre otras razones— a una voluntad de ganarse el apoyo de éste, quien, en 1771, respaldó otro proyecto novohispano de Gálvez —la reforma de las cajas reales de Veracruz—. ¹¹⁹ Por otra parte, al comentar el ejemplo francés copiado, como supone, en España, Tapa asume la crítica del *Dictionnaire raisonné* plagiado: las intendencias cambiaron, derivando en un odiado recurso del despotismo (§ 5-14). Así, Tapa discute la idoneidad y la naturaleza de la institución a imitar. ¹²⁰ Cabe preguntarse si este rechazo de la imitación de lo peninsular en América podría tener que ver, también, con una reticencia ante una nueva concepción de las Indias como “colonias”,

y Jean le Rond d’Alembert, t. III (París: Briasson, David l’ainé, Le Breton, Durand, 1753), 532-534.

¹¹⁷ Vieillard-Baron, “Informes”. Navarro García, *Intendencias*, 176-181. El obispo de Oaxaca, al contrario, rechaza el argumento, condenando los repartimientos forzosos: Brading, *Míneros*, 80-82.

¹¹⁸ Carlos E. Corona, “Los ‘Cuerpos’ de Zaragoza según el marqués de Avilés, Intendente de Zaragoza en 1766: el problema de la jurisdicción de los Intendentes”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, n. 37-38 (1980): 99-116. José Vicente Lorenzo Jiménez, “La jurisdicción de Hacienda a finales del Antiguo Régimen”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, v. 82 (2012): 683-716. María López Díaz, “Intendencia, Justicia y Gobierno: la real cédula de 5 de marzo de 1760. ¿Nuevo triunfo del orden tradicional?”, *Obradoiro de Historia Moderna*, v. 29 (2020): 79-108. Piedras Albas ya señaló en 1768 que todavía se discutía la unión o separación entre intendencias y corregimientos: Vieillard-Baron, “Informes”, 544-545.

¹¹⁹ Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales*, 313-321.

¹²⁰ La crítica del *Dictionnaire raisonné* refleja las nuevas aspiraciones de la nobleza provincial en Francia: Marie-Laure Legay, “Tres modelos de gestión de las haciendas provinciales. Francia, siglos XVII-XVIII”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 27 (2014): 189-213.

adoptada por Gálvez y algunos miembros de la junta del comercio de 1764, pero desestimada por otros —entre ellos, Campomanes—. ¹²¹ De hecho, Tapa apenas usa el término simétrico de “metrópoli” en su “Dictamen”, reservándolo a citas del proyecto de Gálvez (§ 3, 27, 51, 61, 193, 203).

En suma, la alegación de la diferencia americana —el argumento más decisivo de la oposición de Tapa— se presta a una lectura ambivalente, pues Tapa comparte sus razones con reformadores, cuando no ilustrados.

La promoción de la Audiencia

Donde Tapa se separa radicalmente de Gálvez y, antes de él, Ensenada, es en la promoción política de las Audiencias, en particular la de México. Demuestra aquí cierta constancia, pues hizo lo propio en Manila.

Para él, la diferencia entre España y Nueva España justifica el mantenimiento de los alcaldes mayores, propuesta central del “Dictamen”. Los repartimientos forzosos de mercancías a los que proceden tienen a la vez una función disciplinaria (obligan al indio a trabajar) y económica, satisfaciendo la necesidad de mercancías (§ 61, 151, 160). ¹²² Así, se asimilan a comerciantes (§ 58). Tapa —haciendo caso omiso de la coacción— utiliza los argumentos de los economistas del tiempo: la relación entre alcaldes mayores e indios es análoga a una “sociedad” comercial, invirtiendo, unos, dinero y, otros, trabajo (§ 181); el interés privado de los primeros contribuye a la utilidad pública, favoreciendo “el bien del giro y circulación de este dinero” (§ 57). Por tanto, abolir las alcaldías mayores y suprimir los repartimientos crearía un vacío, pues ningún comerciante se atreve a tratar con sujetos tan poco fiables (§ 171-180). Por tanto, como en toda buena política, aunque algunos alcaldes mayores cometen abusos, conviene elegir el mal menor (§ 56).

Para reducir los abusos, Tapa propone estrechar el control sobre los alcaldes mayores, dándoles una nueva instrucción (§ 192-194, 241). Aunque

¹²¹ José Muñoz Pérez, “La idea de América de Campomanes”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. x (1953): 209-264. Philippe Castejón, “*Colonia*, entre appropriation et rejet. La naissance d’un concept, 1760-1808”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n. 43-1 (2013): 251-271. Federica Morelli, “La redefinición de las relaciones imperiales: en torno a la relación reformas dieciochescas/independencia de América”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Débats* (2017). El término figura en el proyecto de 1768: Navarro García, *Intendencias*, 165 y 174.

¹²² Sobre esta práctica: Brading, *Mineros*, 77-80. Christoph Rosenmüller estudia la discusión relativa a la legitimidad de estos repartimientos en *Corruption and Justice in Colonial Mexico, 1650-1755* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), cap. 3.

no indica quién la redactaría, cabe suponer que sería la Audiencia de México. Como complemento, se tasarán los precios de las mercancías (§ 150-152). Ahora bien, lo que reclama Tega, de modo explícito —citando a los virreyes de Perú y Nueva España nombrados por La Ensenada (§ 185-186)— es que se aplique la reforma promovida por este ministro desde 1751, consistente en regular los precios de los repartimientos. Aplicada en Perú, suscitó resistencias en Nueva España.¹²³ Sin embargo, se aleja de la visión de La Ensenada al confiar la dirección de su reforma a la Audiencia de México. En efecto, se hará lo que, según Tega, hace falta en el proyecto de intendencias: se rediseñará el mapa de las alcaldías mayores para que den medios de vida decentes a sus titulares —previniendo los abusos— (§ 62-63) y su juez de residencia evaluará la decadencia u “aumento” de su distrito (§ 241); se repartirán los alcaldes mayores en clases controlando los ascensos (§ 141, 240); nuevas ordenanzas provinciales les darán a conocer las leyes (§ 237-238). Además, se garantizará el acceso de los indios a los oficios de “república” de sus pueblos y a la tierra.¹²⁴ Por fin, ordenanzas particulares fomentarán la producción de la grana en Oaxaca (§ 105-109).¹²⁵ La Audiencia de México ocupará la cúpula del edificio. Tega niega la intensidad de sus conflictos de competencias con el virrey alegada por Gálvez (§ 53). La compara con los tribunales supremos de Madrid, el Consejo de Hacienda (§ 200) y el de Castilla —tendrá funciones análogas a las de éste, dándose a cada oidor una superintendencia y la correspondencia con una región del virreinato (§ 195, 214-220, 239)—. De paso, Tega omite recordar la tutela del Consejo de Indias sobre las Audiencias americanas, señal del importante protagonismo que quiere dar a éstas.

Obviamente, la oposición con Gálvez y Ensenada es radical en este punto. Con todo, conviene matizar la idea de una vuelta atrás. Tega no admite que los negocios financieros y económicos sean objeto de una inteligencia de Hacienda reservada a expertos, como creía Ensenada.¹²⁶ Supone que los letrados, como él, están a la altura y los detalles expuestos sin

¹²³ Brading, *Mineros*, 79; Kuethe y Andrien, *El mundo atlántico*, cap. 6. Horst Pietschmann, “Las reformas fiscales novohispanas del siglo XVIII en sus dimensiones históricas múltiples”, *Tempus. Revista en Historia General*, 4 (2016): 205-238.

¹²⁴ § 221-236. Yuste, “El conde de Tega”.

¹²⁵ Yuste, “El conde de Tega”, 122. Viana Pérez, “Francisco Leandro de Viana”, parte III, cap. 8.

¹²⁶ Estima en particular que los repartimientos forzosos, que no constituyen una renta del rey, ofrecen un recurso necesario para indemnizar a sus alcaldes mayores, son económicamente útiles y por tanto legítimos. Estos agentes, aunque son letrados, están a la altura para organizarlos,

duda buscan demostrar esta capacidad.¹²⁷ Los intendentes de Gálvez serían menos capaces que los magistrados y empleados actuales, por tener “menos graduación” e “inferior carácter” (§ 55 y 60). En cuanto a los alcaldes ordinarios, los subdelegados y “subintendentes” llamados por Gálvez a sustituir a los alcaldes mayores, serían gente mediocre, dados sus ínfimos salarios (§ 133-136). De este modo, el tribunal y los agentes que controla son capaces de obtener la ejecución virtuosa de las leyes. Así, Tega recoge un objetivo tradicionalmente atribuido al “reformismo borbónico” —la buena “ejecución” de la voluntad real—, confiando su puesta en obra a magistrados en lugar de expertos de la Hacienda. Su postura no es original. En particular, Campomanes parece compartir esta visión, al promover la reforma de las intendencias españolas y la participación del Consejo de Castilla en el control sobre las finanzas municipales, en la década de 1760.¹²⁸

Es innegable la oposición entre Gálvez y Tega, pero éste no se limita a rechazar la novedad. Sus razones remiten a una visión ilustrada de las diferencias entre América y España compartida por promotores de las intendencias e incluyen la adhesión a un gobierno ejecutivo de individuos bien formados, aunque Tega lo quiere confiar a letrados. Convendría examinar si su proyecto implica reformar las Audiencias. Los alcaldes mayores que defiende son los ideados por La Ensenada, no los de un “viejo sistema”. Las afinidades con Gálvez permiten precisar su posición.

Las afinidades con reformadores

Uno de los puntos de acuerdo más destacados de Tega y Gálvez es su hostilidad al clero regular. Sabido es que Gálvez quiso prolongar la secularización

así como para fomentar la cría de la grana. Ensenada consideró, en cambio, que los juristas no tenían pericia en materia de hacienda y economía. Dubet y Solbes Ferri, *El rey*, parte I.

¹²⁷ Describe minuciosamente las alcaldías mayores, sus cabeceras, las distancias geográficas, evaluando su coste salarial y comparándolo con lo que costaría el personal que —conociendo el número de pueblos y las distancias— sería necesario si se creasen intendencias (§ 100, 104, 110-114, 121, 126-131). Comenta las “numeraciones” de los indios tributarios y los productos de la renta (§ 87-88).

¹²⁸ Carmen García, *La crisis de las haciendas locales: de la reforma administrativa a la reforma fiscal (1743-1845)* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996). Vallejo García-Hevia, *La monarquía y un ministro, Campomanes* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), 140-148, 178-179. María López Díaz, “Intendencia y justicia: una visión comparada de las ordenanzas de 1718 y 1749”, *Mediterranea. Ricerche Storiche*, v. XVI, n. 47 (2019): 588.

de las doctrinas de los regulares, comenzada por La Ensenada¹²⁹ y, en 1768, puso los novenos en administración directa.¹³⁰ El protector de Tepa, Bucareli, continúa esta política, aunque debe negociarla.¹³¹ Además, siguiendo la iniciativa del contador general de Indias Ortiz de Landázuri, establece un control directo sobre las cuentas de los diezmos, criticando unos cabildos catedrales que pretenden ser “absolutos” en su manejo.¹³² Tepa no comenta el tema en 1773, probablemente porque no lo aborda el proyecto de intendencias de 1768, pero la proximidad con la política que él promoviera en Manila llama la atención. Tomémosla como una invitación a buscar otras afinidades con los reconocidos reformadores.

Para justificar la inutilidad de crear intendentes y demostrar que es falso pretender que el virrey no tiene más “auxilio” que los alcaldes mayores (§ 52, 100), Tepa describe las instituciones de Nueva España, explicando que, en regla general, garantizan una buena administración, limitando el fraude y acrecentando las rentas reales. La selección es significativa: lejos de validar el “viejo sistema” del siglo xvii, valora órganos creados o consolidados desde mediados del siglo.

Así, el oidor enfatiza la eficacia del control contable novohispano, subrayando que algunos de sus métodos equivalen a los usados en España en el marco de la Tesorería General, a la que conoce bastante bien (§ 201). Ahora bien, comparte los objetivos asignados por los ministros reformadores al control en la península:¹³³ se debe conocer siempre “lo cobrado, lo distribuido y lo existente con arreglo a las instrucciones del año de 18” (§ 201). Valora en particular el antiguo uso de las arcas de tres llaves en

¹²⁹ Rodolfo Aguirre Salvador, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, v. 60, n. 122 (2008): 487-505. Christoph Rosenmüller, “‘The Indians... Long for Change’: the Secularization of Regular Parishes in Mid Eighteenth-Century New Spain”, en *Early Bourbon Spanish America. Politics and Society in a Forgotten Era (1700-1759)*, coord. de Francisco Eissa-Barroso y Ainara Vázquez Varela (Leiden: Brill, 2013). Navarro García, *Intendencias*, 172.

¹³⁰ Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia. *Historia de Real Hacienda*, 6 v. (México: Imprenta de Vicente G. Torres, 1845-1853), v. III, 218-220; Gálvez, *Informe*, 122-124.

¹³¹ Bobb, *Viceregency*, cap. 3.

¹³² Dubet, “Reformar”; Élica Tedesco, “La introducción de funcionarios reales en la administración decimal de la catedral de México (1774). Cambios en el registro contable de los diezmos y en el funcionamiento de la Contaduría”, en *Hacienda e instituciones. Los erarios regio, eclesiástico y municipal en Nueva España: coexistencia e interrelaciones*, coord. de Yovana Celaya Nández y Ernest Sánchez Santiró (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; Xalapa: Universidad Veracruzana, 2019), 209-230.

¹³³ Sobre estas reformas del control: Dubet y Solbes Ferri, *El rey*, parte I.

las cajas reales novohispanas. No promueve aquí ninguna innovación, pues las arcas de tres llaves se experimentaron en España y Europa en la época moderna.¹³⁴ No obstante, el propio Tega señala con razón que la obligación de usarlas se impuso a los tesoreros y administradores de las rentas reales en España en 1764 (§ 197) —sin indicar que la iniciativa vino de Esquilache—. ¹³⁵ Cabe añadir que, en las Indias, el arca de tres llaves se presenta como una novedad en la intendencia de Cuba.¹³⁶ Además, aunque Gálvez y Croix no lo mencionan en 1768, el ministro de Hacienda Miguel Múzquiz, examinando su proyecto, sí considera que habrá que asociarlas a las intendencias en Nueva España, siguiendo el nuevo uso peninsular.¹³⁷ En 1780, el contador general Machado Fiesco piensa a su vez que el arca de tres llaves es un instrumento valioso usado en las Indias y aconseja conservarla en la ordenanza de intendentes.¹³⁸

No obstante, más allá de estas similitudes, para Tega, el control financiero es más “infalible” en América que en España. En las cajas reales, la clave reside en la mancomunidad entre los oficiales, en la correspondencia entre sus libros y en reglas “más perceptibles, simples, sencillas, claras y seguras” (§ 200-204). Asimismo, los oficiales presentan fianzas, como hacen el contador de tributos y los alcaldes mayores (§ 85, 137-128, 205). En estas condiciones, es imposible ocultar “lo cobrado ni debido cobrar” (§ 202), concepto al que ya encontramos. Así, el argumento de la oposición a las intendencias es que los objetivos de la reforma —que Tega considera lícitos— ya se alcanzaron. La razón dada podría ser especiosa. Ahora bien, otra vez, el reformador Machado Fiesco justifica con idénticos argumentos la superioridad del método indiano en 1780 —y nadie duda de su sinceridad.

A estas reflexiones generales, Tega añade comentarios puntuales sobre los logros del gobierno de la Hacienda novohispana, enfatizando la centralización de la información y la seguridad dada al rey. Detallando la actividad del contador de tributos, valora su precisión en la numeración de los tributarios, el control de diversos agentes sobre los documentos elaborados y la

¹³⁴ Anne Dubet y Marie-Laure Legay, “Clef”, en *Dictionnaire historique*, 92-94.

¹³⁵ Dubet y Solbes Ferri, *El rey*, 289. En 1780, Machado Fiesco la cita como una innovación (*Papel*, 123).

¹³⁶ José María Zamora y Coronado, *Registro de legislación ultramarina y ordenanza general de 1803 para intendentes y empleados de Hacienda en Indias* (La Habana: Imprenta del Gobierno y Capitanía General por SM, 1839), § 108-112.

¹³⁷ Parecer dado a 07/06/1768. Vieillard-Baron, “Informes”, 534-537.

¹³⁸ Machado Fiesco, *Papel*, 89-91, 95. La conservan las *Ordenanzas* de Buenos Aires (§ 37) y Nueva España (§ 43).

exigencia de fianzas de los alcaldes reales, que participan en la cobranza, así como la fiabilidad del procedimiento del Tribunal de Cuentas para descubrir las “resultas” (las cantidades que el que maneja fondos del rey le debe al final del juicio de su cuenta) por el “debido cobrar” (§ 66-84). Situándose este contador directamente debajo del Tribunal de Cuentas, el virrey y el Real Acuerdo, cada vez que el virrey desea conocer “lo cobrado y lo próximo a cobrar y el dinero de que Vuestra Excelencia puede disponer para los fines del real servicio”, le puede enviar “un plan muy exacto y ciertamente no estaría Vuestra Excelencia tan bien servido si hubiese de esperar los mapas¹³⁹ de todos los intendentes para tomar una providencia” (§ 86). La superioridad sobre las intendencias, menos centralizadas, es patente. Ahora bien, este cargo de contador se creó en 1597.¹⁴⁰

Más significativo es el parecer de Tega sobre las alcabalas: no critica la administración directa —implantada en México bajo La Ensenada—,¹⁴¹ aunque el arrendamiento también funciona en otras provincias. Sobre todo, estima que el contador general es “como un intendente” (§ 143-145). El reglamento de Gálvez para el control de las Haciendas municipales merece su aprecio (§ 209).¹⁴² Admite la creación del estanco del tabaco, obra de Gálvez (1765), aunque no aceptaría la participación de los intendentes (§ 93). Subraya la utilidad del regente del Tribunal de Cuentas, cuyas facultades se podrían ampliar para que sea la vía de comunicación con el virrey (§ 187). Precisamente, el equipo de La Ensenada ideó la reforma.¹⁴³ Asimismo, observando la provincia de México, Tega explica que el virrey ejerce su autoridad directa sobre el corregidor, el regente del Tribunal de Cuentas, los superintendentes de la Casa de Moneda, de los azogues y de la aduana, los oficiales reales, el contador de tributos, el de alcabalas, el director de la renta del tabaco y los comisionados de las rentas de pólvora, naipes y gallos (§ 100). Ahora bien, la lista remite implícitamente a reformas recientes: los

¹³⁹ “Mapa” significa “cuadro”.

¹⁴⁰ Sánchez Santiró, *Corte*, cap. 4.

¹⁴¹ Brading, *Mineros*, 84; Guillermina del Valle Pavón, “El Consulado de comerciantes de la ciudad de México y las finanzas novohispanas” (tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1997), 133-134. Sánchez Santiró, *Corte*, 318-321.

¹⁴² Sobre esta reforma: Celaya Nández, “Administrar y gobernar la hacienda local: Contaduría, intendentes y regidores en el siglo xviii”, en *Fiscalidad e instituciones. Los erarios regio, eclesiástico y municipal en Nueva España: coexistencia e interrelaciones*, coord. de Ernest Sánchez Santiró y Yovana Celaya Nández (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018), 259-292.

¹⁴³ Dubet, “Control”, 43-44.

superintendentes de azogues y de la ceca, objetos de importantes reformas bajo Alberoni y Patiño,¹⁴⁴ fueron sujetos al virrey por La Ensenada; Gálvez, aplicando la política iniciada por Esquilache desde 1761, creó el estanco del tabaco.¹⁴⁵ Tapa suscribe el proyecto de centralización de la información y el control. De este modo, su desacuerdo con Gálvez no concierne tanto a la finalidad de su reforma como a los medios. No promueve una vuelta al “viejo sistema” del siglo xvii, sino un mantenimiento de parte de lo adquirido mediante las reformas de La Ensenada o de Esquilache y Gálvez.

El papel central conferido al virrey permite concretar su posición. Al contrario de lo que propusiera en Filipinas, Tapa afirma que, en Nueva España, el virrey debe seguir siendo superintendente general de la Hacienda real. La idea implica que la distribución de los fondos corresponde al virrey —objetivo prioritario de La Ensenada—: “ni los oficiales reales de la matriz ni los foráneos pueden pagar un solo real sin decreto del señor virrey como Superintendente General” (§ 203). Tapa aclara el propósito equiparando a este virrey-superintendente general de la Hacienda con el secretario de Hacienda de España: Bucareli “ejerce aquí las mismas funciones que el secretario de Estado y del Despacho Universal de Hacienda como Superintendente General” (§ 204). En efecto, desde los años 1720, la Superintendencia General de Hacienda se confía al secretario del Despacho de Hacienda, también a menudo gobernador del Consejo de Hacienda, llamándose al titular “ministro de Hacienda”.¹⁴⁶ Ensenada, en su tiempo, hizo igual paralelo para realzar la nueva autoridad fiscal conferida a los virreyes —aunque quería subordinarlos como superintendentes al secretario del Despacho de Indias—.¹⁴⁷ Tapa desea prolongar esta política, con el decisivo bemol ya señalado: la obligada colaboración con una Audiencia asimilada a los Consejos de Hacienda y Castilla. Sería interesante saber si esta inflexión refleja los acomodos a que llegaron los sucesores de Revillagigedo para aplicar la política ensenadista.

¹⁴⁴ Antonia Heredia Herrera, *La renta del azogue en Nueva España (1709-1751)* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978); Michel Bertrand, *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos xvii y xviii* (México: Fondo de Cultura Económica 1999); Sánchez Santiró, *Corte*; Dubet, “José Patiño y el crédito de Felipe V: ¿un proyecto global?”, *Obradoiro de Historia Moderna*, v. 29 (2020): 17-50.

¹⁴⁵ Luxán Meléndez, “El proceso”. Gálvez, *Informe*, 19-54.

¹⁴⁶ Anne Dubet, *La Hacienda real de la nueva planta (1713-1726), entre fraude y buen gobierno. El caso Verdes Montenegro* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015). Dubet y Solbes Ferri, *El rey*, parte 1.

¹⁴⁷ Dubet, “El marqués de Ensenada”.

CONCLUSIÓN

La prosa de Tega merecería un examen más extenso. No obstante, el estudio de sus discursos de Filipinas y su “Dictamen” de 1773 autoriza a revisar su “antirreformismo”. Su perfil es más bien el de un letrado ilustrado, interesado por la economía, buen conocedor de los entresijos de la Hacienda. Comparte algunos de los objetivos del equipo de Esquilache —un acendrado regalismo, el libre comercio, la necesidad de incrementar la presencia militar permanente en las Indias costeándola con recursos locales—. Asimismo, asume el proyecto de centralización del gobierno de la Hacienda y la distribución de los fondos y la necesidad, para conseguirlo, de contar con instrumentos contables que den cuenta de su estado presente y del “debido cobrar”. Una parte significativa de las instituciones novohispanas que defiende en 1773 no proceden tanto del siglo xvii como de reformas ideadas o aplicadas desde el ministerio de La Ensenada o incluso la visita general de Gálvez. Su principal diferencia con éste concierne al papel que desea conferir al virrey —siguiendo a Ensenada, quiere que continúe siendo superintendente general de la Hacienda— y a la Audiencia. En el caso de la Audiencia, se aparta tanto de La Ensenada como de Gálvez, proponiendo potenciar su control sobre la actividad de los alcaldes mayores en cuestiones económicas y fiscales. No obstante, en su aceptación de la capacidad de los magistrados para velar sobre el desempeño de la administración local en negocios de Hacienda, así como, tal vez, su rechazo de una relación colonial, podría tener afinidades con la posición de Campomanes.

Por estas razones, creo oportuno concebir a Tega como el defensor de una reforma alternativa, más propensa que Gálvez, sin duda, a buscar acuerdos con los cuerpos novohispanos y sus intereses. Esto podría explicar por qué, al participar en la junta sobre las ordenanzas de las intendencias, no se sabe que haya obrado para obstaculizar el proyecto.¹⁴⁸ Queda en pie la cuestión de saber si su postura refleja la de un grupo cohesionado cuya influencia convendría examinar.

¹⁴⁸ Por desgracia, no se conoce el tenor de las discusiones de la junta formada en octubre de 1778 (Navarro García, *Intendencias*, 72). Brucker hace hipótesis verosímiles sobre el aporte particular de Tega (“Reform and Regalism”, 125).

FUENTES

Documentales

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España. Fondo: *México*.
- BNE Biblioteca General de España, Madrid, España. Fondo: *Sección de Manuscritos*.
- INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.

Memoriales de Francisco Leandro de Viana citados

- “Libro de consultas hechas al rey Nuestro Señor por don Francisco Leandro de Viana, del Consejo de SM y su fiscal de la Real Audiencia de Manila, con inserción de las cartas escritas a los secretarios de la vía reservada y del Consejo de Indias, como también de otras concernientes a las mencionadas consultas”, Biblioteca Nacional de España (BNE), *Cartas y consultas de 1758-1760*, ms. 23217.
- “Apuntes de lo que se pueden [*sic*] hacer en las islas Filipinas para que sean felices y para un aumento de los reales intereses”, 20/05/1764. Comentado en Viana Pérez, Francisco, 283-295.
- “Representación hecha al Superior Gobierno de Manila, y sirva de proemio”, 20/03/1765, BNE, ms. 17 859, f. 29-34.
- “Demostración del mísero y deplorable estado de las islas Filipinas: de la necesidad de abandonarlas o mantenerlas con fuerzas respectables [*sic*]; de los inconvenientes de lo primero y ventajas de lo segundo; de lo que pueden producir a la Real Hacienda; de la navegación, extensión y utilidades de su comercio. Con reflexiones que convencen la utilidad de formar una compañía bajo la real protección para hacer feliz y gloriosa la monarquía española y privar a sus enemigos de las ganancias con que la destruyen en paz y en guerra. Por don [...], colegial del viejo de San Bartolomé el Mayor de la Universidad de Salamanca, rector que fue del mismo colegio, graduado en la capilla de Santa Bárbara de la referida Universidad, del Consejo de SM y su fiscal en esta Real Audiencia de Manila”, 10/06/1765, BNE, ms. 17 859, f. 35-121.
- “Demostraciones de lo que contribuyen a SM los naturales de las islas Filipinas, de lo que se gasta en su administración espiritual, de lo que el estado eclesiástico percibe de el rey y de los indios y de los diversos ahorros y aumentos que puede tener la Real Hacienda para mantener estos dominios, con fuerzas respectables [*sic*] sin necesidad de el real situado que anualmente viene de México y

con la ventaja de que el real erario resarza en lo sucesivo los gastos hechos en los 202 años que han corrido desde la conquista de dichas Indias. Por don [...], colegial del viejo de San Bartolomé el mayor de la Universidad de Salamanca, rector que fue de dicho colegio graduado de licenciado por la capilla de Sta Bárbara de el Consejo de SM, su fiscal en la Real Audiencia de Manila y promovido a plaza de alcalde de el Crimen de la de México. 10/07/1766, BNE, ms. 17859, f. 123-138.

“Dictamen dado reservadamente al virrey de Nueva España don Antonio Bucareli por el conde de Tepa sobre el establecimiento de las intendencias”, 01/07/1773, AGI, México, 1973, f. 47-190. Existe copia en el INAH, *Fondo Antiguo*, exp. 55, f. 8.

Reglamento para precaver y extinguir en México los incendios de sus casas, y edificios públicos, dedicado a la Princesa Nuestra Señora, Madrid, por Joaquín Ibarra, 1782, BNE, 2/7922.

Bibliografía

Blair, Emma Helen, y James Alexander Robertson. *The Philippine Islands, 1493-1803*. T. L. Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clark Company, 1907, 118-136 (versión inglesa de la carta de Tepa de 01/05/1767).

Boucher d'Argis, Antoine-Gaspard. “Intendants & Commissaires départis pour S. M. dans les provinces & généralités du royaume”. En *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*. T. VIII, 807-810. Neuchâtel, Suiza: Samuel Faulcher et Compagnie, 1755.

D'Alembert, Jean le Rond. “Climats.” En *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*. Coord. de Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, t. III, 532-534. París: Briasson, David l'ainé, Le Breton, Durand, 1753.

Fonseca, Fabián de, y Carlos de Urrutia. *Historia general de Real Hacienda*, 6 v. México: Imprenta de Vicente G. Torres, 1845-1853.

Gálvez, José de. *Informe general que en virtud de real orden instruyó y entregó el Excmo. Sr. marqués de Sonora, siendo visitador general de este reino, al Excmo. Sr. virrey frey d. Antonio Bucarely y Ursúa, con fecha de 31 de diciembre de 1771*. México: Imprenta de Santiago White, 1867.

Machado Fiesco, Francisco Javier. *Papel de consideraciones en que se trata del método de cuenta y razón [...] (22 de junio de 1780)*. (2010). En *Documentos relativos a la implantación de la contabilidad por partida doble en las Cajas Reales de Indias (1784)*. Ed., notas y estudio crítico de Alberto Donoso Anes, 85-136. Madrid:

- Asociación Española de Contabilidad y Administración de Empresas, Ilustre Colegio Central de Titulados Mercantiles y Empresariales de Madrid, 2010.
- Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el virreinato de Buenos Aires*. Madrid: Imprenta Real, 1782.
- Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España*. Madrid: 1786.
- Sanz y Chanas, Gregorio Manuel. *Enciclopedia metódica. Historia natural de los animales*. Trad. de [...], t. I. Madrid: Antonio de Sancha, 1788.
- Zamora y Coronado, José María. *Registro de legislación ultramarina y ordenanza general de 1803 para intendentes y empleados de Hacienda en Indias*. La Habana: Imprenta del Gobierno y Capitanía General por SM, 1839.

Historiografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo. “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749.” *Hispania Sacra*, v. 60, n. 122 (2008): 487-505, [HTTPS://DOI.ORG/10.3989/HS.2008.V60.I122](https://doi.org/10.3989/HS.2008.V60.I122).
- Albareda, Joaquim. “A vueltas con el austracismo y con la guerra de Sucesión.” En *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*. Coord. de Julio A. Pardos, Julián Viejo Yharrassarry, José María Iñurritegui Rodríguez, José María Portillo Valdés, Fernando Andrés Robres, 571-582. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2017.
- Albareda, Joaquim, y Núria Sallés Vilaseca. “Fragmentos de Estado. España en el siglo XVIII.” *Magallánica*, v. 5, n. 9 (2018): 1-6.
- Alonso Álvarez, Luis. “Los problemas de la Hacienda filipina y el estanco de tabaco, siglos XVI-XVIII.” En *Tabaco y economía en el siglo XVIII*. Coord. de Agustín González Enciso y Rafael Torres Sánchez, 55-77. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- Alonso Álvarez, Luis. *El costo del imperio asiático: la formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009.
- Alonso Álvarez, Luis. “El ‘alivio de las Indias’. La Real Hacienda filipina, 1565-1800.” *Estudis. Revista de Historia Moderna*, n. 45 (2019): 35-67.
- Amores Carredano, Juan Bosco. “El intendente de La Habana Juan Ignacio de Urriaza y la política imperial de Carlos III.” En *Navarros en la Monarquía española en el siglo XVIII*. Coord. de Agustín González Enciso, 185-214. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

- Amores Carredano, Juan Bosco. *Política, hacienda y sociedad en Cuba. La intendencia y los intendentes de La Habana (1764-1814)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, en prensa.
- Astigarraga, Jesús, Niccolo Guasti y Juan Zabalza. "The Spanish Debate on Public Finance: A Privileged Laboratory for Enlightened Reforms." En *The Spanish Enlightenment Revisited*. Coord. de Jesús Astigarraga, 169-181. Oxford: University Press, 2015.
- Astigarraga, Jesús, y Javier Usoz, coord. *L'économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*. Madrid: Casa de Velázquez, 2013.
- Bertrand, Michel. *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012 (ed. original: 1999).
- Bobb, Bernard E. *The Viceregency of Antonio María Bucareli in New Spain, 1771-1779*. Austin: Texas Pan American, 2012 (1a. ed.: 1962).
- Brading, David A. *Miñeros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015 (1a. ed.: 1975).
- Brucker, James Higham. "Reform and Regalism: Francisco Leandro de Viana, First Count of Tepa, and Spanish Colonial Administration under the Bourbons." Tesis de doctorado en Historia, The Pennsylvania State University, 1978.
- Castejón, Philippe. "Colonia, entre appropriation et rejet. La naissance d'un concept, 1760-1808." *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n. 43-1 (2013): 251-271.
- Castejón, Philippe. "Reformar el imperio: el proceso de toma de decisiones en la creación de las intendencias americanas." *Revista de Indias*, v. LXXVII, n. 271 (2017): 791-821, <https://doi.org/10.4000/mcv.7667>.
- Castejón, Philippe. *Réformer l'empire espagnol au XVIIIe siècle: le système de gouvernement de José de Gálvez (1765-1787)*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2020.
- Celaya Nández, Yovana. "José de Gálvez: pensamiento, evaluaciones, proyectos en la Hacienda novohispana, 1765-1786." En *Pensar la Hacienda pública*. Coord. de Ernest Sánchez Santiró, 43-72. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2014.
- Celaya Nández, Yovana. "Administrar y gobernar la hacienda local: contaduría, intendentes y regidores en el siglo XVIII." En *Fiscalidad e instituciones. Los erarios regio, eclesiástico y municipal en Nueva España: coexistencia e interrelaciones*. Coord. de Ernest Sánchez Santiró Ernest y Yovana Celaya Nández, 259-292. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018.
- Celaya Nández, Yovana. "'En su nombre, poder y facultad': El segundo conde de Revillagigedo y el gobierno de la Hacienda regia." En prensa.

- Coello de la Rosa, Alexandre. "Los conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y los jesuitas por las doctrinas de indios (siglos XVI-XVIII)." *Boletín Americanista*, v. 6 (2013): 105-124.
- Corona, Carlos E. "Los 'Cuerpos' de Zaragoza según el marqués de Avilés, intendente de Zaragoza en 1766: el problema de la jurisdicción de los intendentes." *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, n. 37-38 (1980): 99-116.
- Crespo Solana, Ana. "La Compañía holandesa de las Indias Orientales (voc) y los proyectos españoles con Filipinas a través del Cabo de Buena Esperanza (1609-1784)." *Vegueta*, v. 20 (2020): 113-143.
- Delgado Barrado, José Miguel. "La transmisión de escritos económicos en España: el ejemplo de la *Erudición política* de Teodoro Ventura Argumosa Gándara (1743)." *Cromohs*, n. 9 (2004): 1-11, <http://dx.doi.org/10.13128/Cromohs-15646>.
- Delgado Barrado, José Miguel. *Aquiles y Teseos. Bosquejos del reformismo borbónico (1701-1759)*. Granada: Universidad de Granada; Jaén: Universidad de Jaén, 2007.
- Delgado Ribas, Josep M. *Dinámicas imperiales (1650-1796). España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*. Barcelona: Bellaterra, 2007.
- Díaz Trechuelo, María Lourdes. *La Real Compañía de Filipinas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1965.
- Dubet, Anne, y Marie-Laure Legay. "Clef." En *Dictionnaire historique de la comptabilité publique*. Dir. científica de Marie-Laure Legay, 92-94. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Dubet, Anne. "Bielfeld." En *Dictionnaire historique*. Dir. científica de Marie-Laure Legay, 52. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Dubet, Anne. *La Hacienda Real de la Nueva Planta (1713-1726), entre fraude y buen gobierno. El caso Verdes Montenegro*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Dubet, Anne. "El control del 'ministro de Hacienda' de Indias: el marqués de Ensenada, las cuentas y las cajas americanas (1743-1754)." *De Computis, Revista Española de Historia de la Contabilidad*, n. 25 (2016): 35-64.
- Dubet, Anne. "El marqués de Ensenada y la vía reservada en el gobierno de la Hacienda americana: un proyecto de equipo." *Estudios de Historia Novohispana*, v. 55 (2016): 99-116, <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehn.2016.09.001>.
- Dubet, Anne. "Reformar el gobierno de las Haciendas americanas antes de Gálvez: la actividad de la Contaduría General de Indias (1751-1776)." *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, v. 18, n. 2 (2018): 1-22, <https://doi.org/10.24215/2314257Xe073>.

- Dubet, Anne. "José Patiño y el crédito de Felipe V: ¿un proyecto global?" *Obradoiro de Historia Moderna*, v. 29 (2020): 17-50, <https://doi.org/10.15304/ohm.29.6576>.
- Dubet, Anne, y Sergio Solbes Ferri. *El rey, el ministro y el tesorero. El gobierno de la Real Hacienda en el siglo XVIII español*. Madrid: Marcial Pons, 2019.
- Fernández Albaladejo, Pablo. "A propósito de *La guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, de Joaquim Albareda Salvadó." *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 27 (2014): 355-367, <http://dx.doi.org/10.5944/etfiv.27.2014.13712>.
- García, Carmen. *La crisis de las haciendas locales: de la reforma administrativa a la reforma fiscal (1743-1845)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996.
- Glesener, Thomas. *L'empire des exilés. Les Flamands et le gouvernement de l'Espagne au XVIII^e siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2018.
- Heredia Herrera, Antonia, *La renta del azogue en Nueva España (1709-1751)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
- Iñurrategui Rodríguez, José María. "Desdichada España. Despotismo y crisis política en el *Memorial historial* de fray Benito de la Soledad." *Cuadernos Dieciochistas*, v. 15 (2014): 109-133, <https://doi.org/10.14201/cuadiec201415109133>.
- Kuethe, Allan J., y Kenneth J. Andrien. *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2018 (ed. orig.: 2014).
- Legay, Marie-Laure, dir. científica. *Dictionnaire historique de la comptabilité publique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Legay, Marie-Laure. "Tres modelos de gestión de las haciendas provinciales. Francia, siglos XVII-XVIII." *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 27 (2014): 189-213, <https://doi.org/10.5944/etfiv.27.2014.13706>.
- Lluch, Ernest. "El cameralismo ante la Hacienda de Carlos III: influencia y contraste." *Hacienda Pública Española*, Monografías 2 (1990): 73-93.
- López Díaz, María. "Intendencia y justicia: una visión comparada de las ordenanzas de 1718 y 1749." *Mediterranea. Ricerche Storiche*, v. XVI, n. 47 (2019): 570-600, [10.19229/1828-230X/4772019](https://doi.org/10.19229/1828-230X/4772019).
- López Díaz, María. "Intendencia, justicia y gobierno: la real cédula de 5 de marzo de 1760. ¿Nuevo triunfo del orden tradicional?" *Obradoiro de Historia Moderna*, v. 29 (2020): 79-108, <https://doi.org/10.15304/ohm.29.6570>.
- Lorenzo Jiménez, José Vicente. "La jurisdicción de Hacienda a finales del Antiguo Régimen." *Anuario de Historia del Derecho Español*, v. 82 (2012): 683-716.
- Luxán Meléndez, Santiago. "El proceso de construcción del estanco imperial hispánico 1620-1786. Las reformas borbónicas del siglo XVIII." *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 65 (2019): 1-26.
- Malaprade, Sébastien. *Des châteaux en Espagne, mobilité sociale et gouvernement des finances au XVIII^e siècle*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2018.

- Montero y Vidal, José. *Historia general de Filipinas, desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, t. II. Madrid: Viuda e hijos de Tello, 1894.
- Morelli, Federica. “La redefinición de las relaciones imperiales: en torno a la relación reformas dieciochescas/independencia de América.” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Débats (2017). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.32942>.
- Moreno Cebrián, [Alfredo], ed. *Conde de Superunda. Relación de gobierno de Perú (1745-1761)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- Muñoz Pérez, José. “La idea de América de Campomanes.” *Anuario de Estudios Americanos*, v. x (1953): 209-264, DOI:10.3989/aeamer.
- Navarro García, Luis. *Intendencias en Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1959.
- Peralta Ruiz, Víctor. *Patrones, clientes y amigos. El poder burocrático indiano en la España del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.
- Pérez Lecha, Manuel. “El Galeón de Manila y la élite colonial filipina: 1769-1821.” En *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites*. Coord. de José Antonio Caballero Machí, Raúl Minguéz Blasco, Vega Rodríguez-Flores Parra, 71-74. Barcelona: Universitat de València, 2015.
- Pietschmann, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 (ed. orig.: 1972).
- Pietschmann, Horst. “Las reformas fiscales novohispanas del siglo XVIII en sus dimensiones históricas múltiples.” *Tempus. Revista en Historia General*, v. 4 (2016): 205-238.
- Quiros Rosado, Roberto. *Monarquía de Oriente: la corte de Carlos III y el gobierno de Italia durante la guerra de Sucesión española*. Madrid: Marcial Pons, 2017.
- Rees Jones, Ricardo. *Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Rosenmüller, Christoph. “‘The Indians... Long for Change’: the Secularization of Regular Parishes in Mid Eighteenth-Century New Spain.” En *Early Bourbon Spanish America. Politics and Society in a Forgotten Era (1700-1759)*. Coord. de Francisco Eissa-Barroso y Ainara Vázquez Varela, 143-163. Leiden: Brill, 2013.
- Rosenmüller, Christoph. *Corruption and Justice in Colonial Mexico, 1650-1755*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Sánchez Bella, Ismaël. *Iglesia y Estado en la América española*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.
- Sánchez Santiró, Ernest. *Corte de caja. La Real Hacienda de Nueva España y el primer reformismo fiscal de los Borbones (1720-1755). Alcances y contradicciones*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2013.

- Sánchez Santiró, Ernest. "Constitucionalizar el orden fiscal en Nueva España: de la ordenanza de intendentes a la Constitución de Cádiz (1786-1814)." *Historia Mexicana*, v. LXV, n. 1 (2015): 111-165. <http://dx.doi.org/10.24201/hm.v65i1.3135>.
- Sánchez Santiró, Ernest. "Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión." *Revista de Historia del Caribe*, v. 11, n. 29 (2016): 19-51, <http://dx.doi.org/10.15648/hc.29.2016.3>.
- Sánchez Santiró, Ernest. "Ordenar las cuentas. La reforma contable de Tomás Ortiz de Landázuri (1766-1767) y su aplicación en la Real Hacienda de Nueva España." En *Hacienda e instituciones*. Coord. de Yovana Celaya Nández y Ernest Sánchez Santiró, 129-172. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; México: Universidad Veracruzana, 2019.
- Tedesco, Éliada. "La introducción de funcionarios reales en la administración decimal de la catedral de México (1774). Cambios en el registro contable de los diezmos y en el funcionamiento de la Contaduría." En *Hacienda e instituciones. Los erarios regio, eclesiástico y municipal en Nueva España: coexistencia e interrelaciones*. Coord. de Yovana Celaya Nández y Ernest Sánchez Santiró, 209-230. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; México: Universidad Veracruzana, 2019.
- Téllez Alarcía, Diego. *Absolutismo e ilustración en la España del siglo XVIII: el despotismo ilustrado de D. Ricardo Wall*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2010.
- Torales Pacheco, Josefina María Cristina. *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los amigos del País*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- Torres Sánchez, Rafael. "Tejiendo una Hacienda Imperial. 'Unir los manejos de la Real Hacienda de España y América' en el reinado de Carlos III." En *Cambio institucional y fiscalidad. Mundo hispánico, 1760-1850*. Coord. de Michel Bertrand y Zacarías Moutoukias, 43-63. Madrid: Casa de Velázquez, 2014.
- Valle Menéndez, Antonio del. *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas. Primer conde de Revillagigedo. Virrey de México*. Santander: Librería Estudios, 1998.
- Valle Pavón, Guillermina. "El Consulado de Comerciantes de la ciudad de México y las finanzas novohispanas." Tesis de doctorado en historia, El Colegio de Historia, Centro de Estudios Históricos, 1997.
- Vallejo García-Hevia, José María. *La monarquía y un ministro, Campomanes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Vallejo García-Hevia, José María. *La segunda Carolina. El nuevo código de Leyes de las Indias*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2016.

- Velasco Ceballos, Rómulo. *La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursúa, cuadragésimo sexto virrey de México*, t. I. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1936.
- Viana Pérez, Francisco. “Francisco Leandro de Viana, un togado en Indias al servicio del rey.” Tesis de doctorado en Historia, Universidad del País Vasco, 1994.
- Vieillard-Baron, Alain. “Informes sobre establecimientos de intendentes en Nueva España.” *Anuario de Historia del Derecho Español*, v. 19 (1948-1949): 526-546.
- Yuste, Carmen. “El conde de Tepa ante la visita de José de Gálvez.” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11 (1991): 119-134, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1991.011>.

SOBRE LA AUTORA

Anne Dubet es catedrática en la Université Clermont-Auvergne de Clermont-Ferrand (Francia) e investigadora del Centre d’Histoire “Espaces et Cultures” en la misma universidad. Sus últimas publicaciones versan sobre los proyectos de reforma del gobierno de las haciendas hispánicas, tanto en la península como en las Indias, en el siglo XVIII. En sus trabajos examina en particular la cultura política de los actores y su reflexión sobre las relaciones entre las haciendas de los dos espacios territoriales. Una de sus últimas obras es Anne Dubet y Sergio Solbes Ferri, *El rey, el ministro y el tesorero. El gobierno de la real Hacienda en el siglo XVIII español* (Madrid: Marcial Pons, 2019).

Políticas y prácticas de movilidad en los primeros siglos del Tabasco novohispano Poder real e imaginario

Politics and Practices of Mobility in Early Colonial Tabasco Real and Imaginary Power

Nicoletta MAESTRI

<https://orcid.org/0000-0002-0058-7564>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

nicoletta.maestri78@gmail.com

Resumen

Tabasco, con su geografía fragmentada por una intrincada red hidrográfica, así como por su bajo porcentaje demográfico, constituía en los primeros siglos del virreinato un paisaje que escapaba al control de las autoridades coloniales. A través del análisis de mapas y fuentes escritas, el presente estudio se propone desarticular las políticas de movilidad que subyacieron a la nueva organización sociopolítica de la región de Tabasco, así como poner en luz posibles prácticas de resistencia al nuevo orden colonial.

Palabras clave: Tabasco, políticas de movilidad, transporte, resistencia, navegación.

Abstract

The fragmented geography of Tabasco, characterized by challenging hydrography and low population levels, constituted a landscape at the onset of colonial domination that escaped from the direct control of the government authorities. Through the analysis of maps and written sources, the aim of this study is to disentangle the politics of mobility that underlay the new socio-political organization of the region and to highlight possible practices of resistance to the new colonial order.

Keywords: Tabasco, politics of mobility, transportation, navigation, resistance.



Introducción

Alrededor de 1694 un pequeño grupo de familias mayas chontales, tributarias de Atasta de la Real Corona, en la provincia de Tabasco, huyen de su pueblo para escapar de un brote de sarampión y de los pesados tributos y, viajando a lo largo de la laguna de Términos, se instalan cerca del antiguo asentamiento de Xicalango. Aquí viven varios años, tratando de mantenerse alejados de los piratas y cortadores de palo de tinte ingleses que, desde su base en la isla de Jamaica, se habían asentado en la laguna. Después de varios años las autoridades españolas mandan una expedición para capturarlos y devolverlos a Atasta, donde su huida había afectado la recaudación de tributo, y al mismo tiempo logran temporalmente desalojar a los ingleses de la laguna de Términos.¹ Este episodio, descrito por José Manuel Chávez Gómez, deja entrever varios aspectos importantes acerca de las políticas de movilidad en la región de Tabasco y Campeche en los primeros siglos de la Colonia. Por ejemplo, a pesar de la organización política española, la cual implicaba la fundación de nuevas cabeceras, encomiendas y reducciones para controlar la producción económica y limitar el movimiento de la población nativa, en la práctica, la limitada autoridad directa en la región permitía: 1) la presencia y libre movimiento de corsarios europeos a lo largo de la costa y tierra adentro por lagunas y ríos; 2) “migraciones” continuas de pequeños grupos de población local hacia las montañas del sur para escapar del yugo de tributos y piratas. La región costera de Tabasco y Campeche emerge, en los documentos, como una región de frontera donde el control de las autoridades españolas no era tan firme. En este sentido, Tabasco, con su geografía fragmentada por una intrincada red de ríos, esteros, y lagunas, así como por su bajo porcentaje demográfico, constituía en los primeros siglos del virreinato un paisaje que escapaba a un control sólido por parte de las autoridades coloniales y facilitaba unas prácticas y políticas de movilidad más fluidas de lo que las fuentes presentan.

Con el término “políticas de movilidad” me refiero a un conjunto de relaciones de poder que subyacen a la organización y al acceso diferencial

¹ José Manuel A. Chávez Gómez, “Waterways, Legal Ways and Ethnic Interactions. The Rios District of Tabasco during the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en E. R. Medrano y S. Kellogs, eds., *Negotiations within Domination. New Spain’s Indian Pueblos Confront the Spanish State* (Boulder: University Press of Colorado, 2010), 209-211.

del movimiento.² Estas políticas de movilidad siempre son históricamente definidas y se pueden entender sólo estudiando el contexto sociocultural en el cual el movimiento, sus narrativas, representaciones y prácticas se desenvuelven. La movilidad, siguiendo una tendencia reciente en las ciencias sociales, incluye prácticas sociales relacionadas con la circulación de gente, bienes e ideas, y sus razones subyacentes.³ Lejos de ser una superestructura neutral, desligada de las condiciones históricas contingentes, la movilidad, en la corriente de los *mobility studies*, es considerada un aspecto de las políticas y negociaciones que moldean la organización social de una región en una determinada época.⁴ Los defensores de esta tendencia enfatizan los cambios sociales y del paisaje a lo largo del tiempo y reconocen la existencia de múltiples perspectivas, incluyendo a varios actores (los que tenían libertad de movimiento, los que estaban forzados a moverse y quienes tenían una movilidad limitada o controlada) y, por ende, este enfoque pone particular atención a las relaciones de poder.

Desde esta perspectiva, el objetivo del presente estudio es dilucidar las políticas de movilidad que subyacen a la nueva organización sociopolítica de la región de Tabasco-Campeche en los primeros siglos de la historia novohispana, abordando las siguientes preguntas: ¿Cómo cambia la organización de la circulación fluvial y la relación de las poblaciones locales con su entorno a raíz del nuevo orden colonial? ¿Qué continuidades y rupturas hay? ¿Cómo se apropian los europeos del espacio geográfico en cuestión y cómo controlan el movimiento sobre este paisaje?

Para abordar estas preguntas, el presente trabajo pretende analizar algunos documentos históricos, mapas, relaciones geográficas, diarios de viajeros y eclesiásticos, en cuyas entrelíneas emergen aspectos ligados al movimiento, para interpretarlos a través de la lente de los estudios de movilidad. Entender las políticas de movilidad de la primera época colonial en la región de Tabasco-Campeche puede arrojar nueva luz sobre procesos históricos de más amplia duración; por ejemplo, la reorganización social, y económica, y posibles estrategias de resistencia existentes en el sistema novohispano.

² Tim Cresswell, "Towards a Politics of Mobility", *Environment and Planning D: Society and Space*, 28 (2010): 17-31, doi: 10.1068/d11407.

³ Tim Cresswell, "Towards a Politics"; Mimi Sheller y John Urry, "The New Mobilities Paradigm", *Environmental and Planning A*, n. 38 (2006): 207-226. doi: 10.1068/a37268; John Urry, *Mobilities* (Cambridge: Polity Press, 2007).

⁴ Cresswell, "Towards a Politics", 26

Políticas de movilidad

El término “políticas de movilidad” describe una serie de relaciones sociales que subyacen a la organización y al acceso diferencial al movimiento, sus narrativas y experiencias; también incluye la falta o la limitación de la circulación; por eso, un estudio de la movilidad debería considerar aquellas infraestructuras, prácticas, discursos y relaciones de poder que organizan, facilitan o bloquean el libre flujo de gente, objetos e ideas.⁵ Sin embargo, estas políticas de movilidad, según Tim Cresswell, una vez constituidas, no son fijas, más bien, se moldean dependiendo de las cambiantes relaciones y negociaciones sociales.⁶ En varios contextos históricos, la capitalización del movimiento ha constituido una estrategia fundamental en la organización de las relaciones sociales. Siguiendo a teóricos como Michel Foucault, varios trabajos han tratado de desentrañar las relaciones de poder implícitas en el acceso al movimiento a través del control sobre el territorio.⁷ En este sentido, me parece útil el concepto de “poder de” y de “poder sobre”,⁸ y aplicarlo al movimiento. Si consideramos al movimiento como una práctica social, podemos hablar de *poder de* movimiento y *poder sobre* el movimiento. Al primero lo considero como la habilidad y el derecho al movimiento, también como forma de resistencia a otras prácticas sociales; mientras que el poder sobre el movimiento es una fuerza coercitiva que se materializa a través de controlar, limitar, forzar o dirigir el movimiento. Esta fuerza coercitiva puede tomar formas materiales o inmateriales y se puede cumplir con una serie de prácticas o estrategias por parte de diferentes actores sociales.

En el contexto de la Nueva España, Nancy Farriss afirma que:

Las haciendas españolas se desarrollaron y crecieron tan lentamente en Yucatán que, durante la mayor parte de la época colonial (y en algunas regiones hasta mucho después), había gran cantidad de tierras y espacios baldíos. Los mayas podían

⁵ Cresswell, “Towards a Politics”, 21; Mimi Sheller y John Urry, “The New Mobilities Paradigm”.

⁶ Cresswell, “Towards a Politics”, 21.

⁷ Cfr. Jeremy W. Crampton y Stuart Elden, comp., *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography* (Aldershot, UK: Ashgate, 2007); James Delle, “Power and Landscape: Spatial Dynamics in Early-Nineteenth Century Jamaica”, en M. O’Donovan, ed., *The Dynamics of Power*, Occasional Paper n. 30 (Carbondale: Southern Illinois University Carbondale, Center for Archaeological Investigations, 2002), 341-361.

⁸ Daniel Miller y Christopher Tilley, “Ideology, Power and Prehistory: An Introduction”, en D. Miller y C. Tilley, ed., *Ideology, Power and Prehistory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1-15, doi: 10.1017/CBO9780511897443.

circular con facilidad y lo hacían, y los pueblos de otras regiones de Mesoamérica parecen haber tenido una movilidad semejante, aunque en menor grado.⁹

Es decir, las diferencias geográficas y políticas al interior del vasto territorio de la Mesoamérica del siglo XVI, así como el desfase en los tiempos de conquista y colonización entre las varias regiones, permitieron que en el primer siglo de formación de la Nueva España, el control sobre los espacios conquistados se manifestara de manera diferente. Como se discute en el siguiente apartado, las características geográficas, económicas y demográficas de las regiones de Tabasco y Campeche, moldearon una política colonial que, si por un lado llevó a la creación de unos territorios con fronteras porosas, por el otro resultó en un interés más intenso en controlar la movilidad de la poca población sobre amplios terrenos baldíos. Estos últimos se transforman en áreas de refugios para los indígenas inconformes con el régimen colonial, y otros actores sociales, a través de prácticas de resistencia.

Varios elementos en las fuentes documentales y en la historiografía de Tabasco hacen entrever la importancia sobre el control de movimiento. Una de las características de la conquista y colonización de esta provincia es la importancia de su conformación geográfica para plasmar prácticas y legislaciones. Después de la ilusión inicial de la presencia de metales preciosos, fue claro para los españoles que Tabasco no abundaba en ninguna manera de las fortunas con las cuales fantaseaban. Su territorio se caracteriza, ahora como en la Colonia, por llanuras bajas inundables y una compleja red hidrográfica de ríos, lagunas y pantanos, ceñidas al sur por las primeras estribaciones de la Sierra de Chiapas. Este paisaje, que había sido aprovechado por los mayas chontales y otros grupos indígenas, creando una importante red de comercio local e interregional, con el altiplano de México, así como con áreas de Centroamérica, no constituía para la mentalidad española un lugar altamente rentable. Fue claro desde temprano en el proceso colonizador que la única riqueza presente en estos territorios eran los amplios terrenos cultivables, el cacao y las mismas poblaciones nativas como fuerza de trabajo o esclavos para los mercados de Europa y el Caribe. Paulatinamente, a estas actividades se fueron añadiendo las grandes estancias de ganado, sobre todo vacuno, que caracterizarán la economía

⁹ Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Artes de México (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012), 21.

de Tabasco en los siglos posteriores.¹⁰ En este panorama, la creación y la implementación excepcionalmente larga de encomiendas y las reducciones de poblaciones se pueden interpretar como una política de movilidad enfocada a limitar la circulación de la población nativa y concentrar y capitalizar su fuerza de trabajo. Otro cambio importante en la organización del territorio en el Tabasco colonial fue, según Martín Ortiz, una creciente preponderancia de los caminos terrestres a expensas de las rutas fluviales.¹¹ En su investigación, el autor recolectó amplia información acerca de la abertura y mantenimiento de nuevos caminos en la época virreinal, con un creciente desinterés en las rutas fluviales. En el primer siglo de la Colonia, los españoles dominaron sólo marginalmente las técnicas de transporte nativas, navegación en ríos y el uso de canoas, más bien se aprovecharon del trabajo y el conocimiento de los indígenas para moverse y controlar el territorio, para luego adaptarlo a sus nuevas necesidades. Aunque es posible que la preferencia española por vías de comunicación terrestres, aunado a la progresiva baja de población indígena y abandono de las zonas costeras por su creciente inseguridad, haya socavado la importancia de la comunicación fluvial, como propone Ortiz,¹² también es posible que las prácticas indígenas simplemente hayan encontrado un menor espacio en los documentos oficiales, y que se hayan mantenido por un tiempo más largo de lo que las fuentes sugieren. Es notoria la escasez de fuentes documentales acerca de la historia indígena de Tabasco, y esta laguna abarca también la organización del transporte.¹³ Veremos en algunos de los ejemplos cómo la movilidad fluvial y costera se mantuvo para las poblaciones originarias

¹⁰ Mario Humberto Ruz, *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994), 64-65; Mario Humberto Ruz, *Los linderos del agua. Francisco de Montejo y los orígenes del Tabasco colonial* (Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1991); Francisco Jiménez Abollado, *Entre ríos, pantanos y sierra. Marginalidad y subsistencia en la provincia de Tabasco (1517-1625)*, edición Kindle (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015), posición: 4123, 4130, 4137.

¹¹ Martín Ortiz, *Los caminos de Tabasco. Las vías de comunicación terrestre y la historia de Tabasco desde la época prehispánica hasta 1850* (Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1988), 14-15, y 34.

¹² Ortiz, *Los caminos de Tabasco*, 47.

¹³ Ruz menciona varias razones posibles para la escasez de fuentes del primer siglo de la Colonia en Tabasco: naturales, como el clima húmedo que no facilita la preservación de documentos de archivo, y culturales, los numerosos cambios de ubicación de la capital tabasqueña, y por ende de sus archivos oficiales; los ataques piratas y consecuentes incendios de edificios gubernativos en Santa María de la Victoria y Villahermosa. *Cfr.* Ruz, *Un rostro encubierto*, 18-20.

como un importante sistema de transporte y de trabajo por lo menos en la primera época colonial.

Otro cambio en el sistema de movilidad de Tabasco fue el progresivo abandono de la costa, primero a través del despoblamiento de los centros prehispánicos, a causa de las epidemias y de la ruptura de la red de intercambio marítima. En un segundo tiempo, el frecuente acoso de piratas y las condiciones insalubres provocaron un desplazamiento de las poblaciones hacia las zonas serranas del sur. Este proceso de abandono hizo que la región costera se convirtiera, desde finales del siglo xvi, en un blanco fácil para piratas y corsarios europeos que trataban de infiltrarse en la rica red de comercio de monopolio de la Corona española. En conclusión, la costa de Tabasco pasó de ser un área importante de transporte y comercio a finales de la época prehispánica a ser una frontera olvidada, pobre y despoblada de la Nueva España.

Los cambios en la organización del territorio, de la infraestructura y rutas de transporte, no fueron la única estrategia de control sobre la movilidad. El declive poblacional general, debido a epidemias y abusos, hizo que las autoridades políticas y eclesiásticas trataran de limitar la movilidad de los indígenas, no solamente con las políticas de reducciones, congregando a pueblos que anteriormente permanecían separados, sino también con prácticas hacia grupos sociales específicos, obligando, por ejemplo, a las mujeres a moverse para trabajar al servicio de los españoles como sirvientas, y a los canoeros indígenas a transportar, a veces forzosamente, primero a las huestes de conquistadores y luego las mercaderías de los españoles. En este último caso, hay evidencia de que en algunas circunstancias, los transportadores fueran vendidos como esclavos junto con la carga hacia los puertos del Caribe y Europa.¹⁴

Hasta ahora se han descrito algunas de las estrategias de la Corona para ejercer el poder sobre el movimiento. Sin embargo, las mismas características del territorio tabasqueño —amplias áreas despobladas, una intrincada red fluvial, fronteras porosas con los colindantes territorios insumisos de la montaña, una general baja densidad de población, y la lejanía de los principales centros de poder colonial (político y eclesiástico)— limitaron la capacidad de control directo sobre su territorio, dejando un amplio espacio para prácticas de resistencia. Es decir, el *poder de movimiento* se manifestó a través de la huida hacia zonas de refugio, como las áreas de selva al sureste, conocidas

¹⁴ Ruz, *Un rostro encubierto*, 64-65.

como las montañas o “el despoblado”, y a las zonas de pantano alrededor de la laguna de Términos, áreas sólo nominalmente bajo el dominio colonial.

A continuación, se presentan algunos documentos, tales como relaciones oficiales, diarios, cartas y mapas donde las informaciones acerca de la infraestructura, medios, prácticas y narrativas del movimiento se entrelazan para reconstruir la política de movilidad de esta región en la primera época colonial. El análisis de la manera en que estas políticas fueron aprovechadas o resistidas por los varios actores involucrados puede arrojar una visión más fluida sobre las relaciones y negociaciones sociales que subyacen a varios aspectos de la historia novohispana de Tabasco.

Infraestructura y medios de transporte: el sistema de movilidad

El primer elemento por analizar para entender las políticas de movilidad es el sistema de movilidad; es decir, la infraestructura y medios de transporte en uso en un determinado tiempo y espacio.¹⁵ Ya vimos cómo antes de la llegada de los españoles la región de Tabasco era un territorio interconectado, gracias a la importancia de su red comercial. Desde épocas antiguas había un sistema de comunicación terrestre, marítimo y fluvial que conectaba esta región con el altiplano de México, Yucatán y Centroamérica.¹⁶

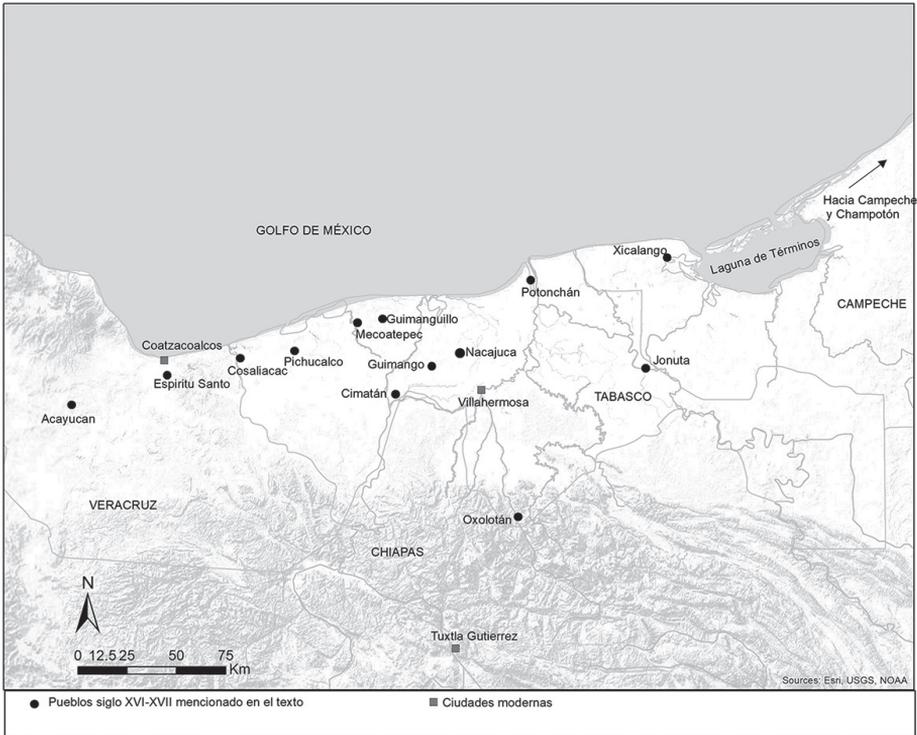
Asentamientos como Potonchán, capital de los mayas chontales, en la desembocadura del río Grijalva; Xicalango, importante puerto de intercambio con fuerte presencia mexicana en la laguna de Términos, y Los Cimatanes, en el extremo meridional de la Chontalpa, cerca de la confluencia de los ríos Grijalva y Cunduacán, eran los más importantes entre los nodos de comercio y comunicación donde convergían rutas terrestres y acuáticas¹⁷ (véase el mapa 1).

¹⁵ Urry, *Mobilities*, 12-16.

¹⁶ Thomas A. Lee, “The Historical Routes of Tabasco and Northern Chiapas and their Relationship to Early Cultural Development in Central Chiapas”, en Thomas A. Lee y Carlos Navarrete, coords., *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. Papers of the New World Archaeological Foundation n. 40 (Provo, Utah: Brigham Young University, New World Archaeological Foundation, 1978), 49-66; Ernesto Vargas Pacheco y Lorenzo Ochoa, “Navegantes, viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 14 (1982), 69-118, doi: 10.19130/iifl.ecm.1982.14.551.

¹⁷ R. C. West, N. Psuty y B. G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México* (Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1985).

Mapa 1
 PROVINCIA DE TABASCO Y REGIONES COLINDANTES,
 CON PUEBLOS MENCIONADOS EN EL TEXTO Y LOCALIDADES MODERNAS



FUENTE: De la Garza *et al.*, *Relaciones histórico-geográficas*; West *et al.*, *Las tierras bajas de Tabasco*. Elaboración de la autora.

Las principales eran una ruta interior, que empezaba en Coatzacoalcos y llegaba hasta la Chontalpa, conectando varios pueblos (Ocuapan, Mecoatepec, Ostitán y Pichucalco); otra ruta tierra adentro salía desde Acayucan, en Veracruz, llegaba a Huimanguillo y aquí se dividía en un tramo que continuaba hacia el sur y la sierra, llegando a Chiapas, y otro que continuaba al este hacia Yucatán.¹⁸

La segunda ruta era la vía costera, que partiendo de la villa de Espíritu Santo, continuaba hacia el este, cruzando los Ahualulcos, la Chontalpa hasta Yucatán, conectando asentamientos costeros como Potonchán, Xicalango,

¹⁸ Ortiz Ortiz, *Los caminos de Tabasco*, 30-31.

Chamotón, Campeche y Cabo Catoche. Esta ruta, que tenía un ramal hacia el sur, conectándose con el asentamiento de Itzamkanak, sobre el río Candelaria, era el camino seguido por los pochtecas mexicas, y por Cortés en su viaje de 1524-1525 hacia Las Hibueras (Honduras) para apagar la sublevación de Cristóbal de Olid.¹⁹ El camino probablemente pasaba sobre los terrenos más altos y secos a lo largo de los antiguos cordones litorales, y fue tomado por Cortés y sus numerosos acompañantes por ser el más adecuado para huestes con caballos. La misma ruta fue utilizada por Bernal Díaz del Castillo y Rodrigo Rangel en su entrada a los Cimatanes para someter a esas poblaciones.²⁰

Conquistadores como Cortés y Díaz del Castillo fueron los primeros en aportar información acerca del sistema de movilidad de Tabasco. Frecuente es la mención en sus escritos de tener que mezclar medios de transportes de tradición indígena y europea. La práctica de utilizar animales de carga, en primer lugar caballos, que se mueven con dificultad en terrenos pantanosos, hace que desde su llegada, los españoles tuvieran que negociar medios de transporte conocidos con un paisaje novedoso, combinando el uso de caballos, canoas y la construcción de puentes.²¹

En la quinta carta escrita por Cortés al emperador Carlos V, encontramos cierta información valiosa acerca de la organización de la movilidad para los primeros momentos de la conquista. Es claro que en estas primeras experiencias, los españoles se apoyaran completamente en el sistema de movilidad, y en la infraestructura indígena. La tradición europea de transporte “choca” con la infraestructura y la geografía locales, y en varios puntos del texto hay comentarios acerca de la impracticabilidad de los caminos. Al mismo tiempo, los españoles “fuerzan” en el territorio su sistema de movilidad, abriendo brechas, caminos nuevos y construyendo puentes.²²

Cortés describe Tabasco como: “tierra muy baja y de mucha ciénega; tanto que en tiempo de invierno no se puede andar, ni se sirven sino en canoas y con pasarla yo en tiempo de seca, desde la entrada hasta la salida

¹⁹ Cortés, *Quinta Carta de relación*.

²⁰ Ciprián Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco. Textos* (Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1987), 70; France V. Scholes y Ralph L. Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centros de Estudios Mayas; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996), 86.

²¹ Scholes y Roys, *Los chontales...*, 85.

²² Cabe la posibilidad de que estos puentes fueran de balsas.

de ella se hicieron más de 50 puentes”.²³ El conquistador es atento en mencionar al monarca que abrió muchos caminos “donde antes no había ninguno”,²⁴ ya que “en toda aquella tierra no se hallaba camino para ninguna parte, [...] porque todos se sirven por el agua a causa de los grandes ríos y ciénegas que por la tierra hay”.²⁵

En varios puntos de su descripción menciona que desde numerosos pueblos llegaban en canoas para ayudarlos a cruzar los ríos, y en caso de no encontrar canoas disponibles, los españoles y sus guías se sirvieron de la construcción extemporánea de balsas.

Por ejemplo, al cruzar a caballo el río Mazapa (el río Dos Bocas, actualmente río Seco) en la cercanía del actual Paraíso, Cortés afirma que con “una canoa y con balsas que hicieron de madera comencé a pasar el fardaje por aquel río”.²⁶

A pesar del mapa o “figura” proporcionado a Cortés por los señores de Xicalango y Potonchán, se repiten en el texto las voces de los pueblos encontrados en el camino, que afirman que “por tierra no se podía andar”.²⁷ Sería interesante reflexionar si estas afirmaciones no hayan sido, en algunos casos, una estrategia por parte de los indígenas para disuadir al conquistador a continuar con la misión, más que una verdadera falta de conocimiento de rutas alternativas terrestres.

Una vez concluida la fase de conquista, y empezada la colonización, las autoridades españolas de Tabasco impulsaron la ampliación de las rutas terrestres existentes a Yucatán, Chiapas y Coatzacoalcos, y crearon nuevos caminos más acordes a sus medios de transporte, para integrar las varias regiones productivas de la región.²⁸ Por esta razón, y por el progresivo aumento de suelos pantanosos, para finales del siglo XVI, “la ruta costera de Cortés” había caído en desuso, y se estaba impulsando, en su lugar, “la ruta de Tierra Adentro”.²⁹ Ésta, como hemos visto, iba desde la Villa de Espíritu Santo, a la Chontalpa, y aquí se dividía en un ramal que iba hacia la Sierra de Chiapas al sur y otro que continuaba hacia Campeche y Yucatán,

²³ Cortés, *Cartas de relación*, 223.

²⁴ Cortés, *Cartas de relación*, 225.

²⁵ Cortés, *Cartas de relación*, 225.

²⁶ Cortés, *Cartas de relación*, 224.

²⁷ Cortés, *Cartas de relación*, 223.

²⁸ Ortiz, *Los caminos de Tabasco*, 34.

²⁹ Ortiz, *Los caminos de Tabasco*, 34.

facilitando el transporte no sólo entre Chiapas y Tabasco, sino de Guatemala, vía Huehuetenango, a Coatzacoalcos.³⁰

Un testimonio importante de este proceso se puede encontrar en el conocido texto de las *Relaciones histórico-geográficas de la alcaldía mayor de Tabasco*, el cual incluye la *Relación de la Provincia de Tabasco y la Relación de la Villa de Santa María de la Victoria*.³¹ Las *Relaciones histórico-geográficas* son documentos en su mayoría redactados en las últimas décadas del siglo XVI, bajo petición del rey Felipe II. Éstas constituyen la respuesta a una encuesta de 50 preguntas enviadas a los funcionarios coloniales para conocer la historia, la geografía, los recursos naturales, la infraestructura y la demografía de los territorios de ultramar. Algunos de estos documentos cumplieron con el requisito de ser acompañados por “pinturas” que representarían los espacios coloniales. Esta empresa respondía a una voluntad imperial de proyectar una imagen unificada y de legitimación sobre los territorios conquistados.³²

La *Relación de Tabasco*, completada en 1579 por el alcalde mayor Vasco Rodríguez, está acompañada por el famoso mapa circular atribuido a Melchor de Alfaro Santa Cruz, encomendero de los pueblos de Guavizalco y Tabasquillo. El texto sobre la provincia de Tabasco presenta datos importantes acerca del sistema de movilidad en la región en la primera época colonial, mencionando, por ejemplo, cuales ríos son navegables, el estado de los caminos terrestres y la existencia de algunos pueblos donde se encuentra personal especializado en el transporte de viajeros y comerciantes de un lado al otro de los ríos. Por ejemplo, el punto siete de la *Relación*, que describe la distancia entre la provincia de Tabasco a la ciudad de Mérida, menciona: “Hay de esta provincia a la ciudad de Mérida, donde está la catedral, ciento y veinte leguas de esta provincia, poco más o menos; van por la mar costeando; también hay camino por tierra que es muy trabajoso...”³³

En el segundo texto, relativo a la Villa de la Victoria, la respuesta a la pregunta ocho de la encuesta, que se refiere a la distancia entre los varios asentamientos de españoles, dice:

³⁰ Ortiz, *Los caminos de Tabasco*, 34.

³¹ Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo y María del Carmen León, ed., *Relaciones histórico-geográficas de la alcaldía mayor de Tabasco. Relación de la provincia de Tabasco, Relación de la villa de Santa María de la Victoria* (Villahermosa: Representación del Gobierno del Estado de Tabasco en México, 1988).

³² Raymond B. Craib, “Cartography and Power in the Conquest and Creation of the New Spain”, *Latin American Research Review*, v. 35, n. 1 (2000), 16-17.

³³ De la Garza et al., *Relaciones histórico-geográficas*, 20.

Está la villa y puerto de San Francisco de Campeche [Campeche], de la dicha provincia de Yucatán, cincuenta leguas de esta villa poco más o menos por la mar, a causa de que por tierra no se camina por se haber despoblado el pueblo de Xicalango que estaba sobre unas lagunas, y en este pueblo se daba el avío necesario de comida y canoas para ir a atravesar unas lagunas que dicen de Términos e ir al pueblo de Tichel [Tixchel], de la dicha provincia de Yucatán. Este pueblo de Xicalango era una de las fuerzas de Montezuma [Moctezuma], y por estar despoblado este dicho pueblo se va por el rodeo referido en el segundo capítulo, y así el camino común y ordinario es por la mar de aquí a la villa y puerto de Campeche [Campeche], el cual está a la parte del este.³⁴

Estos dos fragmentos refuerzan una idea de movilidad propia de los españoles, es decir, principalmente vía terrestre. El hecho de que el sistema de movilidad indígena priorizara una circulación acuática hace que los nuevos ocupantes del territorio transmitan una percepción de este territorio como inviable y de difícil acceso.

Otro aspecto que sobresale en las *Relaciones histórico-geográficas* es la mención de medios e infraestructura de apoyo a la navegación. En un pasaje que habla de la isla de Chiltepec, cerca de la desembocadura del río Dos Bocas, se dice:

Está sobre esta boca de Dos Bocas, en la misma isla de Chiltepec, una casa en que asisten tres y cuatro indios que sirven de pasar el dicho río en unas canoas a los pasajeros que por ahí van y vienen de la Nueva España o Guazacualco [Coatzacoalcos] a esta dicha villa, a los cuales se les paga conforme a lo que ahí en un arancel les tiene tasado la justicia, y en aquella casa se acogen y albergan los viandantes [...] Prosiguiendo al oeste la costa adelante, a seis leguas, está otro río y puerto que se dice Copilco [...] es despoblado este río; fórmase de unas ciénegas y pantanos que vienen de la tierra adentro; están unos poblezuelos arredrados de este río la tierra adentro como cuatro leguas, seis y ocho, que se dicen los Copilcos, de los cuales proveen de lo necesario a tres indios que asisten en el río de Copilco para pasar, según que los de Dos Bocas, para lo cual tienen sus canoas ahí.³⁵

Es evidente que la organización del transporte fluvial sigue a cargo de los indígenas, los cuales, a pesar del impulso dado por las autoridades al desarrollo de los caminos terrestres, mantienen un papel clave en el sistema de movilidad de la región, a través de los medios tradicionales de navegación

³⁴ De la Garza et al., *Relaciones histórico-geográficas*, 43.

³⁵ De la Garza et al., *Relaciones histórico-geográficas*, 46.

en canoas. En este sentido, el texto abunda en referencias al hecho de que varias partes de la región no son transitables sino en canoas u otras embarcaciones. Esto hace vislumbrar un proceso de apropiación del espacio y de control sobre el territorio por parte de los europeos que aún no se ha completado, a pesar de la conquista formal de la provincia concluida varias décadas antes.

En esta fase temprana de colonización, otro ejemplo que refuerza la apropiación aún débil del territorio por parte de los españoles es la mención, en el texto de la *Relación*, de uno de los primeros episodios de incursión corsaria en la provincia:

Habrá 8 o 9 años [es decir 1570-1571] estuvo en este río [Dos Bocas] un navío de ingleses corsarios, de donde quisieron prender a un soldado que acaso venía de la ciudad de la Veracruz, el cual conociéndoles se apartó y fue de ellos; los cuales escribieron de allí una carta para un Roberto que estaba en la México; [...], la cual [carta] trajeron a esta villa [Santa María de la Victoria] dos hombres de la mar que ellos tenían consigo y les habían preso en el río de Puerto Escondido [en la laguna de Términos] de la provincia de Yucatán, [...] estaban sondeando los puertos de esta costa y tomando agua y leña... cuando estos corsarios estuvieron sobre este río sondándole, esta villa estuvo en mucho aprieto, así por el trabajo que se tenía en la guarda y custodia de esta villa en la ordinaria de la costa y playa, demás de verse sin ninguna fuerza para se poder resistir, por no tener como no tienen siquiera una pieza para hacer alguna apariencia de guerra a los enemigos.³⁶

Es interesante aquí notar la declaración de falta de infraestructura de defensa en la costa y las dificultades en proteger la villa de Tabasco de ataques extranjeros. Como argumenta Francisco Jiménez Abollado, el débil control del territorio por parte de las autoridades coloniales se debe a varios factores, todos relacionados con la condición de marginalidad y zona de frontera de la provincia; por ejemplo, los bajos índices de población española e indígena, la lejanía de los centros de poder, y los frecuentes cambios jurisdiccionales, entre otros.³⁷ Estos problemas internos facilitaron los ataques corsarios y la presencia de cortadores ilegales de palo de tinte en la laguna de Términos desde las primeras décadas de la Colonia. En términos de poder de movilidad, este panorama permitía que actores extranjeros, enemigos de la Corona española, tuvieran libre acceso a la región, y por

³⁶ De la Garza et al., *Relaciones histórico-geográficas*, 45.

³⁷ Jiménez Abollado, *Entre ríos*, pos. 510.

ende, un conocimiento y aprovechamiento mayor que los legítimos ocupantes del territorio.

Actores que, en cambio, tenían una libertad de movimiento “legítima” en el territorio colonial eran los frailes misioneros. En la historia eclesiástica colonial de México, Tabasco siempre ha tenido un papel marginal en la actividad evangelizadora, probablemente por su cualidad de zona de frontera, alejada geográficamente del centro de México y de las ciudades importantes en el sureste como Mérida y Ciudad Real.³⁸ Jiménez menciona cómo la actividad evangelizadora en Tabasco sufrió por las condiciones físicas del territorio, las dificultades de moverse, junto a la escasa población indígena, a la que debía adoctrinar, y de población española a la cual apoyar.³⁹ Debido a esta marginalidad, la provincia de Tabasco vivió una serie de cambios jurisdiccionales de carácter político y eclesiástico, entre las entidades de Chiapas y Yucatán, cambios que afectaron el establecimiento de doctrinas y visitas por las órdenes religiosas.⁴⁰

Hay pocos documentos acerca de viajes misioneros en Tabasco. En general, lo que se percibe de estas fuentes es la imposibilidad de llevar a cabo la obra evangelizadora en Tabasco por su territorio fragmentado, cruzado por ríos y por la oposición de los encomenderos y las autoridades locales, que encontraban en los frailes unos fieros opositores a sus prácticas de abusos y maltratos hacia los naturales.⁴¹

Uno de los primeros testimonios sobre esta actividad evangelizadora, en las primeras décadas del periodo colonial, es el diario del fraile dominico Tomás de la Torre. El diario describe el viaje que el fraile emprendió entre 1544-1545 para acompañar al nuevo obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, en su viaje desde España a Ciudad Real.⁴² El texto, no sólo proporciona una descripción temprana y muy detallada de las condiciones sociales y geográficas de Tabasco, también ofrece diferentes

³⁸ Ruz, *Un rostro encubierto*; Francisco Jiménez Abollado, “Los cambios jurisdiccionales eclesiásticos en la provincia de Tabasco durante el siglo XVI y principio del XVII”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 36 (2007): 83-99, DOI: 10.22201/iih.24486922e.2007.036.3660.

³⁹ Jiménez Abollado, “Los cambios jurisdiccionales”, 83-86.

⁴⁰ Jiménez Abollado, “Los cambios jurisdiccionales”, 83-86.

⁴¹ Francisco Morales Valerio, “Fray Jacobo da Tastera (1490?-1542). Un notable misionero en Tabasco”, *Arqueología Mexicana*, v. XI, n. 61 (2003): 58-61. Al mismo tiempo hay reportes de vejaciones y abusos por parte de las mismas autoridades eclesiásticas en la provincia, véanse los casos reportados por M. Humberto Ruz, *Un rostro encubierto*, 139-142.

⁴² Fray Tomás de la Torre, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje 1544-1545*, pról. y notas de Franz Blom (México: Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1974); Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 163-236.

elementos sobre la organización y las políticas de la movilidad. En la sección del diario relativa a la llegada a las costas de la Nueva España, el fraile describe las rutas, la infraestructura y el sistema de movilidad entre la costa y el interior de Tabasco a través de sus ríos.

Al principio de esta sección, que describe la navegación en el mar Caribe desde la isla de La Española hasta Campeche, encontramos lo que probablemente es uno de los primeros testimonios de la presencia de piratas en el golfo de México: “Íbamos con gran miedo de franceses y así de día nos metíamos en alta mar y de noche nos acercábamos a tierra con temor siempre de franceses... [...] que ni llevábamos tiros, ni armas, ni defensa alguna...”⁴³

Este pasaje deja entrever la falta de protección con la que viajaba la mayoría de las embarcaciones españolas de pasajeros en el golfo de México. Llegando a la costa de Campeche, el texto ofrece una interesante descripción de las embarcaciones, que muestra un uso de medios de transporte mixtos de origen local (canoas) y europeo (bateles) para ayudar a los religiosos a desembarcar. El viaje es complicado y trágico, marcado por un naufragio y muerte de algunos de los frailes en la laguna de Términos. Varios pasajes describen la organización del transporte en esta región, basada sobre todo en canoas, y en la tecnología de navegación de los mayas chontales. De nuevo, como en las cartas de Cortés, un tema que se repite es la falta de caminos establecidos por vía terrestre y la necesidad de moverse en canoa, mencionando que los guías indígenas sólo saben los caminos por agua, “llevar por tierra decían que no podía ser por las grandes ciénegas y lagunas que hay...”⁴⁴

Fray Tomás describe el uso mixto de barcos (algunas aparentemente con cubierta) de estilo europeo que navegan a lo largo de la costa, así como de canoas manejadas por indígenas, e incluye la presencia de infraestructura en apoyo a la navegación, ya que navegando a lo largo de la costa entre la laguna de Términos y la desembocadura del Grijalva, el fraile menciona “una lumbre” que ayudó al piloto a entrar en el río.

El domingo de mañana amaneció buen tiempo, y el señor obispo se fue en la barca [...] Aquel día tuvieron calma, y á la tarde tuvieron tan bravo norte que pensaron perderse y los que quedamos en la isleta les tuvimos gran temor. Quisieron meterse en la boca de un gran rio que llaman San Pedro y San Pablo pero no quiso el

⁴³ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 168.

⁴⁴ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 184.

arraes o piloto porque era de noche y no sabía aquel río, y así fueron sin saber dónde; [...] y el viento parecía hacer pedazos la barca que por ir mal cargada corría más peligro. En esto se les apareció o descubrió en tierra una lumbré con que conocieron que estaban cerca del río de Tabasco y que entraban por él [...].⁴⁵

Otra mención de apoyo a la navegación en este sector de la región costera fue documentada por el obispo de Yucatán Diego de Landa. En su viaje para tomar posesión de su cargo en Yucatán, entre 1575 y 1576, se queda varios meses en Tabasco, y describe la presencia de señales en los árboles para guiar el tráfico en el enredo de vías acuáticas entre Tabasco y Campeche.⁴⁶

Desde la Villa de Tabasco, el viaje de fray Tomás y sus compañeros sigue por río a lo largo del Grijalva, gracias a la generosidad de algunos vecinos que “donan” unas canoas a los frailes. A este propósito sería interesante aclarar si las canoas son de los vecinos españoles o si ellos simplemente “prestan” el trabajo de los indígenas que tienen encomendados para acompañar y guiar a los frailes.

Tacotalpa representa el término de la navegación y el camino de los frailes continuará ahora vía terrestre, subiendo la sierra Zoque entre Tabasco y Chiapas, y siguiendo luego hasta Ciudad Real. El camino se vuelve difícil, por el clima y las cuestas que deben subir y los ríos que deben atravesar, a pie o cargados por los guías indígenas. Al respecto, menciona el fraile que algunos de los religiosos, muy afectados por el viaje, son transportados en “hamacas [que] usan ellos para llevar a sus señores y principales y a los enfermos y en estas andan ahora las mujeres de Castilla que van en camino y aun los españoles se hacen llevar en estas cuando van a sus pueblos, especialmente cuando es mal camino por donde no pueden ir a caballo...”⁴⁷

El largo y difícil viaje emprendido por fray Tomás de la Torre y sus compañeros deja vislumbrar varios aspectos interesantes acerca de la organización de la circulación en las primeras décadas de la Colonia, que se refiere tanto a los medios de transporte y a la infraestructura, así como a las prácticas de movilidad.

Por ejemplo, en la descripción de las embarcaciones por parte de los frailes, se distingue una gran variedad, como barcas, bateles y canoas, es decir una tecnología mixta de tradición europea e indígena. Refiriéndose a

⁴⁵ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 197-198.

⁴⁶ Tozzer 1941:5, cit. en Lee, “The Historical Routes”, 61.

⁴⁷ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 219.

un segundo grupo de frailes que se había demorado en Xicalango para recuperar lo salvable del naufragio, fray Tomás dice que el grupo retoma el camino hacia la villa de Tabasco “Vía mar donde tenían canoas para ir a Tabasco por la mar [...] aquella tarde entráronse en las canoas y entráronse bien dentro la mar [...] después vino un bravísimo norte y volviendo las espaldas tomáronlo en popa porque las canoas llevaban velas y salieron en tierra.”⁴⁸

Esta mención de canoas con velas es de lo más sugerente: por un lado, podría tratarse de una mala interpretación, por parte del fraile, de una embarcación de estilo europeo; por el otro, podría hacer referencia a una técnica mixta, que adapta el uso de velas a una canoa indígena.⁴⁹

Aunque en varios pasajes del texto el fraile mencione la presencia de personajes a caballo, que se ofrecen a ayudarlos, éstos son escasos y su uso es limitado a colonos españoles;⁵⁰ por lo general, la movilidad presupone transporte acuático o a pie. Esto habla de un territorio aún no completamente adaptado a la movilidad europea, ya que en estas primeras décadas de la Colonia, los caminos por la vía terrestre siguen siendo escasos, y por ende, los españoles se apoyan casi totalmente en el sistema de transporte indígena.

Una situación similar es descrita para las provincias de Tlacotalpan y Coatzacoalcos, en Veracruz, por Mariana Favila. La autora, reportando una descripción de Motolinía, menciona que el principal medio de comunicación entre los pueblos era la canoa, y que “estas barcas o acales salen a recibir y llevar a los frailes de un pueblo al otro”.⁵¹ Es muy probable que las canoas descritas por fray Tomás de la Torre sean el mismo tipo de “acalli” (término que significa literalmente “casa sobre agua” en náhuatl) es decir, embarcaciones monóxilas,⁵² descritas por Motolinía.

Un último aspecto importante en referencia al sistema de movilidad para la primera época colonial es la escasa presencia de infraestructura de vigías y control de las costas. Aparte de algunas formas rudimentarias de

⁴⁸ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 212-213.

⁴⁹ Agradezco a la doctora Mariana Favila por sugerir la posibilidad de una canoa indígena con vela (comunicación personal, 9 de noviembre 2020).

⁵⁰ A este propósito es interesante mencionar que unas décadas después las autoridades coloniales obligaban a los nobles indígenas a comprar cédulas para montar a caballo, *cfr.* Ruz, *Un rostro encubierto*, 115.

⁵¹ Fray Toribio de Benavente, 1971:227, cit. en Mariana Favila, *Veredas de mar y río. Navegación prehispánica y colonial en Los Tuxtlas, Veracruz*, Colección Posgrado (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado, 2016), 200-201.

⁵² Canoa fabricada de una sola pieza de madera.

vigías y señalación para la navegación, lo que emerge de las fuentes es una infraestructura limitada para finales del siglo xvi y buena parte del siglo xvii. La costa de Tabasco no solamente es abandonada a nivel demográfico, sino también descuidada a nivel de defensa. Este desinterés hará que desde finales del siglo xvi, la región costera de Tabasco sea víctima de numerosos ataques de piratas y corsarios europeos. Estos personajes, al contrario, construyen infraestructura de transporte y vigilancia en la laguna de Términos, para llevar a cabo intereses comerciales propios y de gobiernos europeos enemigos de la Corona española.

A este propósito, es iluminante el testimonio del pirata inglés William Dampier que, para finales del siglo xvii, describe las instalaciones de los cortadores de palo de tinte ilegalmente establecidos en la laguna. Estas infraestructuras incluyen un fuerte, varias cabañas, parapetos de defensa, además de embarcaciones y artillería.⁵³ Sólo a finales del siglo xvii se contará con un esfuerzo real por parte del gobierno virreinal para alejar a los corsarios y cortadores de tinte de las costas de Tabasco-Campeche. Esto se une a una nueva política de movilidad, donde se refleja una mayor capitalización del territorio costero, a través de la construcción de vigías, instituciones de impuestos para mantener guardias a lo largo de la costa y la constitución, en 1635, de la armada de Barlovento, para limitar la libre movilidad de los corsarios y proteger el comercio de la Corona.⁵⁴

Este desinterés hacia la costa y la evidente predilección por una estrategia tierra adentro en el sistema de movilidad que se vislumbra en las fuentes del siglo xvi, emerge también en las prácticas y narrativas de movilidad, y en los mapas contemporáneos, donde el interés parece enfocado hacia la consolidación de un territorio interno, mientras que la red costera de ríos y lagunas es abandonada.

Prácticas de movilidad, prácticas de resistencia

El movimiento vivido y practicado a través del cuerpo constituye el segundo elemento de las políticas de movilidad.⁵⁵ El acceso diferencial al movimiento, las razones voluntarias u obligadas por las cuales la gente se mueve,

⁵³ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 235-276.

⁵⁴ Véase para este propósito, María Ángeles Eugenio Martínez, *La defensa de Tabasco, 1600-1717* (México: Gobierno del Estado de Tabasco, Consejo Editorial, 1988).

⁵⁵ Cresswell, "Towards a Politics", 20.

dejan rastro en la organización social y política. Ya se ha mencionado cómo a través de las encomiendas y las reducciones, el dominio colonial pudo controlar y limitar el libre movimiento de los indígenas. Al mismo tiempo, las fuentes documentales a menudo dejan ver ejemplos de prácticas y experiencia de movimiento de diferentes actores, y cómo estas prácticas responden, se adaptan, fomentan, o se oponen a las relaciones de poder establecidas. Un claro ejemplo de resistencia a las formas de inmovilidad o movilidad forzosa impuesta por la Corona es la “huida” a la montaña por parte de los grupos indígenas del sureste para evitar ser obligados a vivir en los pueblos reducidos y escapar al yugo de la encomienda y del repartimiento forzoso de mercancías. Esta práctica, que en los primeros encuentros entre europeos e indígenas parece una táctica para evitar momentáneamente el apoyo a los españoles en sus actividades de conquista,⁵⁶ se vuelve luego una estrategia de sobrevivencia con la formación de pueblos de huidos, que por décadas logran sustraerse del yugo colonial. Para Tabasco, un ejemplo de este fenómeno es la sublevación de varios pueblos en el Partido de los Ríos, en la segunda mitad del siglo xvii, los cuales para escapar de las vejaciones de las autoridades provinciales, sobre todo la práctica de los repartimientos forzosos, y de los frecuentes ataques por parte de los piratas de la laguna de Términos, abandonan sus asentamientos, con el apoyo de los indios insumisos “del monte”, y logran instalarse —temporalmente— en territorios libres.⁵⁷

En este sentido, el testimonio de Dampier, que entre 1675 y 1688 vive y trabaja con piratas y cortadores de palo de tinte en la laguna de Términos, lugar que se había vuelto la base de operaciones de contrabando de esta fuente de colorante muy apreciada en Europa, deja entrever prácticas de movilidad mucho más fluidas de lo que aparentan las fuentes oficiales. En el texto, Dampier describe un lugar que llama Beef Island, donde él y otros cortadores iban a cazar. Este lugar —de acuerdo con la descripción— corresponde a la península de Xicalango, al oeste de la laguna de Términos. Aquí, según el pirata, hay árboles frutales que, dice, “fueron recientemente

⁵⁶ Cortés, *Cartas de relación*, 225-226.

⁵⁷ Francisco Jiménez Abollado, “Rebelión en el Partido de los Ríos, 1668-1671”, en M. Humberto Ruz, ed., *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces* (Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 117-139; véase también, Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1680* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001).

plantados por una colonia de indios que se sublevaron contra los españoles y se establecieron aquí”.⁵⁸ En el pasaje siguiente continúa:

...No es novedad entre los indios de estas regiones madereras de América que emigren pueblos completos a la vez y que se establezcan en las selvas poco frecuentadas para gozar de libertad, y si accidentalmente fueran descubiertos se mudarán de nueva cuenta [...ya que...] la selva les asegura alguna subsistencia [...] Habían estado aquí [en la isla] durante casi un año antes de que fueran descubiertos por los ingleses.⁵⁹

El pirata menciona también que los indígenas “Tienen caminos a los plantíos que nadie conoce sino ellos”,⁶⁰ y que “no hacen veredas, pero dejan marca a lo largo del camino”.⁶¹ Además, afirma que, si son “descubiertos por otros indígenas que todavía viven entre los españoles, o desconfían de ellos, inmediatamente llevan sus viviendas a otro lado”.⁶² Estas anécdotas nos hacen entrever las fallas en el control de este territorio por parte de las autoridades españolas, y —al mismo tiempo— nos hablan de las prácticas de resistencia de indígenas y piratas.

Otra práctica importante en el marco de las políticas de movilidad concierne a las formas de movilidad forzosa. Un ejemplo interesante es la figura de los indios remeros y cargadores que aparece en varios documentos. Para el periodo prehispánico, el cargador o *tlameme* es una figura conocida, sobre todo en relación con los mercaderes mexicas y mayas del periodo posclásico. El papel de los “indios remeros” o “cargadores” en los albores de la Colonia, cuando aún los animales de carga no eran abundantes, o en áreas donde ir a caballo no era viable, como por ejemplo en las zonas pantanosas y de selva del sureste, merece un estudio más atento.

Un ejemplo interesante sobre estos personajes y sus prácticas de navegación, lo encontramos nuevamente en el diario de fray Tomás de la Torre. En su narración del traslado en la laguna de Términos, el fraile menciona caravanas de canoas, atadas de dos en dos para mantener una navegación conjunta y evitar peligros; en varios momentos del viaje los remeros tenían que jalar las canoas por el bajo nivel del agua.⁶³

⁵⁸ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 251.

⁵⁹ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 252.

⁶⁰ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 252.

⁶¹ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 252.

⁶² Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 252.

⁶³ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 208.

Una vez llegados a la villa de Tabasco, algunos compañeros de fray Tomás son ayudados en el viaje por Francisco Gil, un vecino español que “tenía su casa y hacienda en el cabo de aquel río, o por mejor decir en el principio y hallose aquí [en la Villa de Tabasco] a la sazón con canoas y aunque la tenía para otra cosa, dejola y llevó consigo a los religiosos”.⁶⁴

Otro grupo de frailes recibe “en dono” por parte de algunos vecinos de la villa unas canoas (con los canoeros) para seguir su viaje hacia Chiapas, sin aclarar cuál será la suerte de estos indígenas una vez que los frailes lleguen al fin de la navegación. Un pasaje interesante, que deja entrever una posible práctica de resistencia a esta forma de trabajo, es la mención durante la navegación a lo largo del río Grijalva del mismo grupo de frailes de una canoa que cambia de rumbo metiéndose en otro brazo del río: “Hízoles entender Francisco Gil que uno de los ríos [el Teapa] que habían visto entrar a aquel río [el río de la Sierra o Tacotalpa donde iban] iba a dar al pueblo de a donde eran aquellos indios remeros y que solo Dios bastara para hacerles ir sino por el camino de su pueblo y que después habían de pasar todos por él y allí hallarían a aquellos padres...”⁶⁵

Este fragmento parece aludir al hecho de que no siempre el trabajo de remero fuera voluntario y que en ocasiones los indígenas, forzados a llevar a cabo esta actividad, trataran de regresar a su pueblo.

El mismo texto del fraile, así como un pasaje de la *Relación histórico-geográfica* de la Villa de la Victoria mencionan que estos indios remeros proceden de localidades específicas de Tabasco, es decir, de los pueblos de Tlacotalpa y Teapa, en la sierra, y de la región de Chiltepec.⁶⁶

Otra referencia, esta vez de la región de los Ríos, es presentada por Jan De Vos en su texto sobre fray Pedro Lorenzo, fundador del pueblo de Palenque y misionero en Chiapas y Tabasco.⁶⁷ Figura mal vista por las autoridades dominicas de Chiapas, por su libertad de movimiento e independencia, fray Pedro participa, con Feliciano Bravo, escribano oficial de Yucatán, alrededor de 1580, en dos expediciones a la tierra de los itzaes, pueblo insumiso del

⁶⁴ Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 208.

⁶⁵ Los frailes iban navegando río arriba en el río la Sierra o Tacotalpa, mientras que el segundo grupo se adentró en un brazo de éste, el río de Teapa, Cabrera Bernat, *Viajeros en Tabasco*, 214.

⁶⁶ De la Garza et al., *Relaciones histórico-geográficas*, 46.

⁶⁷ Jan De Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco* (México: Fondo de Cultura Económica; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010).

Petén guatemalteco, para convencer a estas poblaciones a salir de la selva y aceptar vivir en pueblos reducidos. Para las dos expediciones —sin éxito— en que el fraile se embarca se sirve del apoyo de indios remeros de las poblaciones del Usumacinta, los cuales forman la frontera cristiana con las tierras de guerra de El Petén. Al parecer, las expediciones fracasan no solamente por la escasez de víveres y por haber caído enfermo fray Pedro, sino también por la negativa de los guías remeros de seguir prestando sus servicios y ausentarse más tiempo de sus pueblos.⁶⁸ Es interesante subrayar que en la relación escrita por fray Pedro, e incluida en el texto de Jan De Vos, se insiste en el justo pago y horas de descanso que los indios, guías y remeros, de la expedición recibieron.

Es evidente que a pesar de que la actividad de guía y remero en teoría implicara un salario, en la práctica se convierte, en muchos casos, en trabajo forzoso. La práctica se vuelve tan frecuente que las autoridades tienen que intervenir oficialmente para evitar tales abusos. En 1591, encontramos una orden del virrey al alcalde mayor de Tabasco en donde se prohíbe forzar a los nativos de los pueblos de Tabasco a trabajar como canoeros contra su voluntad para cargar mercancías y mercaderes de los españoles, prohibiendo que remen por 24 horas al día, y ordenando que se les pague un salario justo.⁶⁹

En conclusión, aunque el empleo de *tamemes* y canoeros para transportar mercancía y viajeros remontaba al periodo prehispánico, en la Colonia esta práctica parece volverse más explotadora, ya que los españoles “se hacen llevar en estas [hamacas] cuando van a sus pueblos, especialmente cuando es mal camino por donde no pueden ir a caballo”.⁷⁰ Además de recurrir a las vías legales, como se ve en la orden del virrey arriba mencionada, otras prácticas de resistencia para enfrentar estos abusos es la ya mencionada “huida” a las montañas.

⁶⁸ Documento 5. *Relación que hace fray Pedro Lorenzo de su entrada a El Petén en 1580. Palenque, 26-IV-1580* (AGI, México 109) fragmento incluido en Jan De Vos, *Fray Pedro Lorenzo*, 75-77.

⁶⁹ Documento 6. “Mandamiento del Virrey al Alcalde Mayor de la villa de Tabasco, para que no consienta que los indios de Cauatlán y Astapa sean compelidos a dar, contra su voluntad, canoas y remeros. 14 de octubre de 1591” (AGN, *Indios* v. 5, exp. 942) incluido en Ruz, *Un rostro encubierto*, 302-303.

⁷⁰ De la Torre, *Diario*, 152-153.

Representaciones de la movilidad: el mapa de la provincia de Tabasco de Melchor de Alfaro Santa Cruz

La tercera esfera en que se refleja una determinada política de movilidad concierne a las representaciones y narrativas creadas alrededor del movimiento. En este sentido, los mapas representan objetos clave para entender los discursos de control sobre un territorio, y, por ende, sobre el movimiento. El acto de nombrar, representar y clasificar el espacio en un mapa transforma este espacio en un objeto que se puede comprender y colonizar. Por esta razón, los mapas son implicados directamente en la creación de la realidad que presumen revelar.⁷¹

En el primer siglo de la historia novohispana de México, como en otros contextos de imperios coloniales emergentes, la producción de mapas era una herramienta eficaz en las manos de la autoridad para materializar su control real e “imaginario” sobre los territorios ultramarinos. Una de las primeras manifestaciones de este control son los mapas que acompañan las ya mencionadas *Relaciones histórico-geográficas*.⁷² Entre los mapas que han sobrevivido, los estudiosos reconocen “pinturas” de autores españoles, que siguen la tradición europea, “pinturas” de autores indígenas, más cercanas a la tradición pictórica indígena, y formas “mixtas”, aunque en casi todas se pueden reconocer influencias recíprocas.⁷³

El mapa que acompaña la *Relación* de Tabasco pertenece al primer grupo.⁷⁴ La imagen es contenida en un marco circular, forma que comparte con algunas otras pinturas de estos documentos.⁷⁵ El mapa de Tabasco, que lleva

⁷¹ Craib, “Cartography”, 10-13.

⁷² Para una discusión sobre el origen y los propósitos de los mapas que acompañan las *Relaciones histórico-geográficas*, véase Barbara Mundy, *The Mapping of New Spain* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996); Carmen Manso Porto, “Los mapas de las Relaciones geográficas de Indias de la Real Academia de la Historia”, *Revista de Estudios Colombinos*, n. 8 (junio 2012): 23-52; Enrique Delgado López, “Paisaje y cartografía en la Nueva España. Análisis de dos mapas que acompañan al corpus de las Relaciones geográficas (1577-1583)”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 28 (2003): 77-102.

⁷³ Mundy, *The Mapping*.

⁷⁴ Para un estudio detallado sobre el mapa de Tabasco y su autor, véase Flora Salazar Ledesma, *Figura de una tierra, de la forma y manera según que está* (Villahermosa: Instituto Nacional de Antropología e Historia de Tabasco, 2010).

⁷⁵ Para un análisis de los mapas circulares de las *Relaciones histórico-geográficas*, véase Delgado López, “Paisaje y cartografía”; Alessandra Russo, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana, siglos XVI y XVII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005); Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*.

la fecha del 26 de abril de 1579, es uno de los pocos de los cuales se conoce el autor, el encomendero Melchor de Alfaro Santa Cruz, aunque hay opiniones contrastantes sobre si el autor trabajó solo, ayudado por un cartógrafo indígena o si se apoyó en un mapa local preexistente.⁷⁶ Los cuatro lados del mapa están marcados con los puntos cardinales, y aunque la pintura parece orientada al este, la mayoría de los textos contenidos en los numerosos cartuchos, así como el título, se leen poniendo el sur arriba. Este aspecto ha llevado a varios estudiosos a proponer una lectura multiorientada de estos mapas circulares, que presupone una visión a 360 grados hacia el horizonte y una predisposición hacia el movimiento y rumbos direccionales.⁷⁷ Flora Salazar, estudiosa del mapa, argumenta que “en la pintura de Alfaro Santa Cruz hay entonces una combinación entre los sentidos de ubicación, de dirección fija y de rumbo y así están plasmados en la circularidad de la imagen”.⁷⁸

En general, en la imagen destacan la orografía y la hidrografía de la provincia, con particular referencia a la ubicación de pueblos, encomiendas, estancias de ganados, cultivos de cacao, vías de comunicación, serranías y ríos. Las anotaciones nombran y describen los elementos del paisaje, con información acerca de la distancia entre los pueblos y la navegabilidad de los ríos.

En términos de sistema de movilidad, el aspecto más sobresaliente del mapa es la representación de la red de cuerpos de agua y de líneas oscuras que indican las rutas terrestres que unen a los pueblos. Hacia 1579, como se ha mencionado antes, la provincia de Tabasco cuenta con una red de caminos implementada por los españoles que conectan los asentamientos, las encomiendas y las principales estancias ganaderas y cacaoteras (véase el mapa 2). Según las anotaciones en el mapa, parece que la red hidrográfica sigue siendo la mayor arteria de comunicación para los indígenas, aunque, las mismas anotaciones dejan entrever que esta red de comunicación fluvial-lagunar-costera está lejos de ser aprovechada en su totalidad por los españoles.

A pesar de la gran dinámica hidrogeológica que ha caracterizado Tabasco desde la Colonia hasta el presente, Salazar ha podido identificar la mayoría de las corrientes fluviales con ríos actuales.⁷⁹ Emerge en la pintura el

⁷⁶ Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*, 19-21.

⁷⁷ Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*, 19-21; Delgado, “Paisaje y cartografía”, 90.

⁷⁸ Salazar Ledesma, *Figura de una tierra...*, 89.

⁷⁹ Flora Salazar Ledesma, “Rasgos significativos de la hidrografía y del proceso de poblamiento español de la cuenca baja del Mazapa en Tabasco en 1579”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya* 12, t. II (Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2004), 400-416.

lugar central que ocupan los ríos Grijalva y Mazapa, y su importancia como ejes articuladores de movilidad. Por ejemplo, en referencia a la navegación a lo largo del Grijalva, una de las anotaciones dice “Por este río desde el primer pueblo de la sierra hasta la villa de Tabasco hay treinta leguas”.⁸⁰

A pesar de estas informaciones detalladas, varios autores han señalado la orientación imprecisa de varios sectores del mapa, por ejemplo la región de la Sierra, que aparece al este en lugar de estar al sur.⁸¹ En relación con este último punto, Salazar propone que el autor, más que demostrar un interés en la ubicación exacta de algunas áreas, prefiere indicar la dirección a tomar para alcanzar dichos lugares,⁸² creando —en mi opinión— un mapa que presupone el movimiento a lo largo del territorio. La idea de un espacio vívido hecho para moverse y ser conocido a través de la movilidad, terrestre y fluvial, emerge también de las numerosas anotaciones que ofrecen informaciones acerca de distancias, rumbos y medios para moverse en este paisaje. Por ejemplo, acerca del pueblo de Tamulté, ubicado en el sector central de la provincia, se lee: “Hay de aquí a la villa [de Tabasco] doce leguas, van por río no hay camino”. Esta expresión “van” por río me parece de lo más interesante. El autor pasa de la forma impersonal típica de otras anotaciones al “van”, refiriéndose a terceros ¿Serán estos “ellos” los indígenas que se mueven prevalentemente por agua, para diferenciarlos de los españoles?

Otro aspecto que podría indicar, desde la perspectiva de los españoles, un proceso de apropiación del espacio y un control sobre la movilidad que aún no se ha completado son los numerosos comentarios del autor acerca de la dificultad de trasladarse en la región. Por ejemplo, al lado del cartucho que indica el norte, donde está ubicada la villa de Tabasco, hay una anotación que dice “todo esto aquí adentro es de tierra de grandes ciénegas y anegadizo, no se puede andar” (véase el mapa 3). Este sector representa una zona inundable, caracterizada por el delta de los ríos Grijalva y Usamacinta, donde el comentario “no se puede andar” podría reflejar una práctica española, la de moverse vía terrestre, a pie o a caballo, y no de las

⁸⁰ La transcripción de las anotaciones del mapa de Melchor de Alfaro Santa Cruz es reportada en el texto paleográfico de las relaciones histórico-geográficas, en De la Garza *et al.*, *Relaciones histórico-geográficas*.

⁸¹ Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*; Ana Luisa Izquierdo y Gerardo Bustos, “La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo xvi”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 15 (1984): 143-177, DOI: 10.19130/iifl.ecm.1984.15.569.

⁸² Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*, 84.

Mapa 2
PROVINCIA DE TABASCO POR MELCHOR DE ALFARO SANTA CRUZ, 1579



- PUEBLOS_ASC_1579
- CAMINOS_ASC_1579

FUENTE: AGI, *Mapas y Planos*, ES.41091. AGI//MP-MÉXICO, 14. Mapa modificado por la autora, resaltando pueblos (puntos) y caminos (líneas) del siglo XVI. Agradezco a la maestra Flor Trejo Rivera por facilitarme la imagen original.

Mapa 3
DETALLE DEL MAPA DE LA PROVINCIA DE TABASCO
DE MELCHOR DE ALFARO SANTA CRUZ, 1579



FUENTE: AGI, *Mapas y Planos*, ES.41091. AGI//MP-MÉXICO, 14. El cartucho evidencia el texto mencionado. Mapa modificado por la autora.

poblaciones indígenas, las cuales desde siempre se han trasladado con canoas, conociendo ríos, canales y lagunas de la franja costera.

Estos elementos del mapa revelan un enfoque hacia el interior y hacia la zona central de la provincia, es decir, la región de la Chontalpa, económica y demográficamente más importante,⁸³ mientras que las áreas costeras y serranas quedan al margen de la descripción, y —probablemente— del control sobre el territorio. La costa de Tabasco aparece más como un límite que como un conector de movimiento, como en cambio lo había sido en la época prehispánica a través de la navegación fluvial-costera.

Lo que emerge, en fin, de esta representación es un control de la movilidad más imaginario que real por parte de las autoridades españolas. Este progresivo abandono y desinterés del poder colonial hacia la costa provocará que para finales del siglo XVI varios sectores de la costa, sobre todo de la laguna de Términos, quedarán en manos de corsarios y piratas europeos, situación que agudizará la condición de marginalidad geográfica y económica de la provincia de Tabasco.

Solamente en el siglo XVIII, gracias a un cambio de gobierno, legislaciones y prácticas, se logrará retomar posesión de esta región costera y desalojar a los extranjeros,⁸⁴ proceso que consecuentemente involucrará nuevas infraestructuras, prácticas y narrativas, es decir, una nueva política de movilidad.

Conclusiones

A través del análisis de documentos oficiales, mapas y otras fuentes, esta investigación ha tratado de presentar la importancia de la organización de la movilidad en los territorios recién colonizados del Tabasco novohispano. La información acerca de la infraestructura, medios de transporte, experiencias individuales y colectivas, así como de las representaciones y narrativas acerca del movimiento, revelan la movilidad como un conjunto de prácticas arraigadas en las relaciones sociales y políticas. Las políticas de movilidad enfocadas al control, reducción, y promoción de la circulación en la región

⁸³ Una consideración similar ha sido propuesta por Flora Salazar Ledesma, argumentando que Alfaro Santa Cruz, dueño de encomiendas y estancias en la Chontalpa, tenía más interés en describir esta área productiva de la provincia, *cfr.* Salazar Ledesma, *Figura de una tierra*, 82-83.

⁸⁴ Véase para este propósito, Eugenio Martínez, *La defensa*.

de Tabasco en los siglos XVI y XVII, dejan entrever un discurso de poder por parte de las autoridades que no siempre coincide con las prácticas sociales registradas en otras fuentes. Al contrastar todas estas fuentes, surge un paisaje político más fluido, donde si las zonas del centro y sur de Tabasco aparecen bajo un dominio colonial más estable, las áreas costeras del norte y de selva al sureste constituyen todavía una zona de frontera porosa, con grupos insumisos, que dejan un amplio margen para prácticas de resistencia. Si los informes y la cartografía de los órganos de gobierno quieren reflejar el control (en parte real y en parte imaginario) sobre el territorio de Tabasco, otros testimonios no oficiales pintan una realidad más matizada acerca de los hábitos y las negociaciones en juego en la organización de la movilidad.

En este sentido, el movimiento, sea éste libre, forzado, limitado o controlado siempre tiene connotaciones políticas y está involucrado en las diferentes facetas de las relaciones de poder. Descifrar las políticas de movilidad existentes en el contexto de la región costera del golfo de México en la primera época colonial puede iluminar procesos históricos de alcance más amplio; por ejemplo, las estrategias de control y legitimación de poder por parte de las autoridades españolas, la existencia de prácticas de resistencia al dominio colonial, así como el papel de los diferentes grupos indígenas, piratas europeos y esclavos africanos, entre otros, en moldear —desde lo que parece una periferia— la nueva realidad de un mundo globalmente interconectado. Entender la movilidad a través de su organización física, experiencias y representaciones, puede, en fin, revelarse como una herramienta novedosa en el estudio de la historia social novohispana.

Agradecimientos

Esta investigación ha sido posible gracias a una beca posdoctoral otorgada por la Coordinación de Humanidades de la UNAM en el año 2020-2021, llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Agradezco a los dos dictaminadores anónimos por sus comentarios y sugerencias.

FUENTES

- Bracamonte y Sosa, Pedro. *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1680*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.
- Cabrera Bernat, Ciprián. *Viajeros en Tabasco. Textos*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1987.
- Chávez Gómez, José Manuel. "Waterways, Legal Ways and Ethnic Interactions. The Rios District of Tabasco during the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Negotiations Within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Coord. de E. R. Medrano y S. Kellogs. Boulder: University Press of Colorado, 2010, 209-211.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá, 16a. ed. México: Porrúa, 1992.
- Craib, Raymond B. "Cartography and Power in the Conquest and Creation of the New Spain." *Latin American Research Review*, v. 35, n. 1 (2000): 16-17.
- Crampton, Jeremy W. y Stuart Elden, comp., *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography*. Aldershot, UK: Ashgate, 2007.
- Cresswell, Tim. "Towards a Politics of Mobility." *Environment and Planning D: Society and Space*, n. 28 (2010): 17-31, DOI:10.1068/d11407
- Garza, Mercedes, de la, Ana Luisa Izquierdo y María del Carmen León Cázares, coord. *Relaciones histórico-geográficas de la alcaldía mayor de Tabasco. Relación de la Provincia de Tabasco, Relación de la Villa de Santa María de la Victoria*. Villahermosa: Representación del Gobierno del Estado de Tabasco en México, 1988.
- Delgado López, Enrique. "Paisaje y cartografía en la Nueva España. Análisis de dos mapas que acompañan al corpus de las *Relaciones geográficas* (1577-1583)." *Estudios de Historia Novohispana*, v. 28 (2003): 77-102.
- Delle, James. "Power and Landscape: Spatial Dynamics in Early-Nineteenth Century Jamaica." En M. O'Donovan, coord. *The Dynamics of Power*. Occasional Paper, n. 30, Carbondale: Southern Illinois University, Center for Archaeological Investigations, 2002, 341-361.
- De Vos, Jan. *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. México: Fondo de Cultura Económica; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010.
- Eugenio Martínez, María Ángeles, *La defensa de Tabasco, 1600-1717*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, Consejo Editorial, 1981.
- Farriss, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Artes de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.

- Favila Vázquez, Mariana. *Veredas de mar y río. Navegación prehispánica y colonial en Los Tuxtlas, Veracruz*. Colección Posgrado. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado, 2016.
- Izquierdo, Ana Luisa, y Gerardo Bustos. “La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo xvi.” *Estudios de Cultura Maya*, v. 15 (1984): 143-177, doi:10.19130/iifl.ecm.1984.15.569.
- Jiménez Abollado, Francisco. “Rebelión en el Partido de los Ríos, 1668-1671.” En Mario Humberto Ruz, ed., *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 117-139.
- Jiménez Abollado, Francisco. “Los cambios jurisdiccionales eclesiásticos en la provincia de Tabasco durante el siglo xvi y principios del xvii.” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 36 (2007): 83-99, DOI: 10.22201/iih.24486922e.2007.036.3660.
- Jiménez Abollado, Francisco. *Entre ríos, pantanos y sierra. Marginalidad y subsistencia en la provincia de Tabasco (1517-1626)*. Edición Kindle. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, DOI: 10.12795/9788447221585.
- Lee, Thomas A. “The Historical Routes of Tabasco and Northern Chiapas and Their Relationship to Early Cultural Development in Central Chiapas.” En Thomas A. Lee y Carlos Navarrete, coords. *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. Papers of the New World Archaeological Foundation, n. 40. Provo, Utah: Brigham Young University, New World Archaeological Foundation, 1978.
- Manso Porto, Carmen. “Los mapas de las *Relaciones geográficas de Indias* de la Real Academia de la Historia.” *Revista de Estudios Colombinos*, n. 8 (junio 2012): 23-52.
- Miller, Daniel, y Christopher Tilley. “Ideology, Power and Prehistory: An Introduction.” En D. Miller y C. Tilley, coord. *Ideology, Power and Prehistory*, 1-15. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, DOI: 10.1017/CBO9780511897443.
- Morales Valerio, Francisco. “Fray Jacobo da Tastera (1490?-1542). Un notable misionero en Tabasco.” *Arqueología Mexicana*, v. 11, n. 61 (2003): 58-61.
- Mundy, Barbara. *The Mapping of New Spain*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Ortiz, Martín, *Los caminos de Tabasco. Las vías de comunicación terrestre y la historia de Tabasco desde la época prehispánica hasta 1850*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1988.
- Pacheco, Vargas, Ernesto, y Lorenzo Ochoa, “Navegantes, viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro.” *Estudios de Cultura Maya*, v. 14 (1982): 69-118, DOI: 10.19130/iifl.ecm.1982.14.551.

- Russo, Alessandra. *El realismo circular, tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana, siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- Ruz, Mario Humberto. *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Ruz, Mario Humberto. *Los linderos del agua. Francisco de Montejo y los orígenes del Tabasco colonial*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1991.
- Salazar Ledesma, Flora Leticia. *Figura de una tierra, de la forma y manera según que está...* Villahermosa: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Tabasco, 2010.
- Salazar Ledesma, Flora Leticia. “Rasgos significativos de la hidrografía y del proceso de poblamiento español de la cuenca baja del Mazapa en Tabasco en 1579.” En *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 12, t. II, 400-416. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2004.
- Scholes, Frances V., y Ralph L. Roys. *Los chontales de Acalan-Tixchel. The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Edición castellana de Mario Humberto Ruz y Rosario Vega. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.
- Sheller, Mimi, y John Urry, “The New Mobilities Paradigm.” *Environmental and Planning A*, n. 38 (2006): 207-226, DOI: 10.1068/a37268.
- Torre, fray Tomás, de la. *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje 1544-1545*. Pról. y notas de Franz Blom. México: Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1974.
- Urry, John. *Mobilities*, Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- Vargas Pacheco, Ernesto, y Lorenzo Ochoa. “Navegantes, viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro.” *Estudios de Cultura Maya*, v. 14 (1982): 69-118.
- West, Robert, N. P. Psuty y B. G. Thom. *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.

SOBRE LA AUTORA

Nicoletta Maestri es doctora en Antropología (con especialización en Arqueología) por la Universidad de California, Riverside. Actualmente es becaria posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus líneas de investigación abarcan la arqueología y la historia del paisaje,

los cambios en las prácticas de movilidad en el periodo prehispánico y colonial en el área maya. Entre sus publicaciones destaca “Ancient Maya Water Management: A Review of the Academic Perception of Maya Tropical Environment”, en “*My Life is like the Summer Rose*”, en *Maurizio Tosi e l’archeologia come modo di vivere. Papers in Honour of Maurizio Tosi for his 70th Birthday*, coord. de C. C. Lamberg-Karlovsky (Oxford, UK: B. Genito and B. Cerasetti, BAR International Series 2690, Archeopress, 2014), 457-462.

El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

The Main Role of Tetzco in the Conquest Through the Perspective of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Clementina BATTCKOCK

<https://orcid.org/0000-0002-9899-1214>
Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
Dirección de Estudios Históricos
cbattcock@yahoo.com.ar

Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA

<https://orcid.org/0000-0002-1901-220X>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Facultad de Filosofía y Letras
sergiovasquez@filos.unam.mx

Resumen

Integrante de un núcleo de autores nahuas de finales del siglo XVI y principios del XVII, descendientes de los antiguos grupos gobernantes de la cuenca de México, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl hizo en sus obras una importante valoración de la historia prehispánica considerando narrativas que partían de Tetzco y los tetzcocanos como centrales en los procesos políticos de la región, además de presentarlos como aliados fundamentales de las tropas capitaneadas por Hernán Cortés. Este estudio presenta discusiones en torno a la intencionalidad de su escritura y el contexto político de la época como ejes centrales de su marco interpretativo, y busca contribuir con una serie de reflexiones críticas a los argumentos dados sobre la visión explicativa del autor sobre su pasado y su linaje. Además, destaca el papel medular de Ixtlilxóchitl como fuente en las consideraciones historiográficas que líneas de discusión recientes, como la “historiografía novohispana de tradición indígena” y la “conquista indígena de Mesoamérica”, han hecho sobre nuestras percepciones respecto del colapso de Tenochtitlan y del desarrollo del periodo novohispano.

Palabras clave: crónica, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tetzco, Conquista indígena de Mesoamérica, historiografía novohispana de tradición indígena.

Abstract

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl was a member of a nucleus of Nahuatl authors from the late sixteenth and early seventeenth centuries who were descendants of the ancient ruling groups in the Basin of Mexico. Ixtlilxóchitl made in his works a meaningful appraisal of pre-Hispanic history considering narratives that started out from Tetzco and the Tetzcocans as main actors in the political processes of that region. Moreover, he depicted them as essential allies of the army commanded by Hernán Cortés. This article discusses about the intentionality of his writing and how the political and historical production context is a central axis of his interpretive framework. It also

Recepción: 2 de diciembre de 2020 | Aceptación: 7 de septiembre de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

contributes critical reflections to the arguments given about the author's explanatory vision of his past and his lineage. In addition, the article highlights the role of Ixtlilxóchitl as a key source in historiographical considerations of ongoing discussions, such as the ones made by the "New Spanish historiography of indigenous tradition" and the "Indigenous Conquest of Mesoamerica" about the collapse of Tenochtitlan and the early development of the Colonial period.

Keywords: *chronic, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tetzco, Indigenous Conquest of Mesoamerica, New Spanish historiography of indigenous tradition.*

Introducción

Según las fechas convencionales, el 22 de abril de 2019 se cumplieron cinco siglos del desembarco hispano en las costas del actual Veracruz, y para el 13 de agosto de 2021 habrán transcurrido las mismas centurias de la derrota mexicana en Tlatelolco. Tales efemérides han puesto en boga el tema de la conquista de México y han hecho aflorar polémicas, tal como ocurrió en 1992, con el llamado "V centenario" del encuentro o descubrimiento de América.

En este contexto de debate académico hay una revisión crítica de las ponderaciones y análisis del suceso llamado Conquista; se han propuesto otras fuentes y otras formas teóricas de examinarlas, a fin de cuestionar las "verdades" convencionales y desentrañar, desde otras perspectivas, el desarrollo del proceso y los múltiples sentidos que la conciencia histórica de distintas épocas y lugares le ha dado.

Por lo menos desde 2007, la vertiente denominada "Conquista indígena de Mesoamérica" se ha propuesto explicar, desde otro ángulo, la identidad de los conquistadores del hipotético "México antiguo". Con fuentes archivísticas y crónicas con sustratos de tradición mesoamericana, autores como Michel Oudijk, Laura Matthew, Matthew Restall, Robinson A. Herrera y Florine L. Asselbergs, entre otros,¹ han evidenciado el protagonismo de los pueblos indígenas en la lucha contra Tenochtitlan.

En el plano analítico de la "Conquista indígena de Mesoamérica", el caso tetzcocano ofrece amplias posibilidades, ya que los registros que se conservan en varios cuerpos documentales contrastan con las narrativas que centran su atención en la perspectiva nahua tenochca. Tal es el caso de la

¹ Son abundantes los estudios que actualmente siguen el enfoque propuesto en el libro *Indian Conquistadors*, por ello sólo mencionamos a los autores participantes en esta obra colectiva. Véase Laura Matthew y Michel Robert Oudijk, eds., *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (Norman: University of Oklahoma Press, 2007).

historia que, en 1608, culminó el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: el *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco*.² Inserto en su “Decimotercera relación”, y con gran prolijidad y recursos narrativos, da cuenta de la participación aculhua en la llamada conquista de México. A partir de la información del *Compendio histórico...* recientemente Pablo García Loaeza escribió un trabajo dedicado específicamente al papel de Tetzcoco en el proceso de conquista. El autor hace evidentes las disputas internas en el gobierno aculhua durante los últimos años del Posclásico Tardío y relata la llegada de los europeos, su recibimiento por los señores tetzcocanos, la expulsión de la alianza hispano-indígena de la cuenca de México y las circunstancias en las que Tetzcoco se alió con los castellanos. Asimismo, García ordena la información del *Compendio histórico...* sobre el número de soldados, gente de apoyo y recursos que ofrecieron los aculhuas para conseguir el sometimiento de Tenochtitlan y Tlatelolco. Finalmente, sintetiza la información sobre la participación de Tetzcoco en las conquistas de Huatusco, Tuxtepec, Coatzacoalcos, Tututepec, Colima, Pánuco y Guatemala, además de narrar la expedición a Las Hibueras y el trascendente papel de la cabecera del Aculhuacan en la conquista espiritual.³

El trabajo de García Loaeza representa un meritorio esfuerzo de rescate del importante y multifacético papel de Tetzcoco en la Conquista; sin embargo, en su afán por dar voz a los aculhuas, su reconstrucción histórica termina por seguir puntualmente la versión del *Compendio histórico...* y omite la indispensable crítica a su contenido. Así, da por buenas las elevadas cifras de soldados y gente de apoyo tetzcocana que supuestamente participaron en la conquista de los mexicas, y comulga con la idea de que Cortés formó una dupla indisoluble con Fernando Cortés Ixtlilxóchitl.⁴

² En 1608 Alva Ixtlilxóchitl puso a consideración de las autoridades del cabildo indígena de Otumba y Cuauhtlatzincó la veracidad de su *Compendio histórico*. Edmundo O’Gorman, “Estudio introductorio”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas. Incluye el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975), v. I, 210. (En adelante será referida como ed. de O’Gorman.)

³ Pablo García Loaeza, “Tetzcoco en la conquista”, en *De Catemahco a Tetzcoco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*, ed. de Javier Eduardo Ramírez López (Texcoco: Diócesis de Texcoco, 2017), 93-117.

⁴ Sobre las elevadas cifras, es claro que en la elaboración de la zanja para echar los bergantines no pudieron participar 400 000 aculhuas, como afirma Alva Ixtlilxóchitl y retoma García Loaeza, pues en el Posclásico Tardío la cuenca de México no contaba con más de 1 200 000 habitantes. Jeffrey R. Parsons, “Arqueología regional en la cuenca de México: una

Ciertamente, el *Compendio histórico...* es fundamental para ponderar la participación de los aculhuas en las conquistas de Mesoamérica, pero no por ello ha de tenerse como la única obra que da “cuenta cabal de [esa] etapa de la historia de Tetzco”.⁵ Para avanzar con pasos más firmes en el estudio de la participación aculhua, hay que reparar primero en que amén de ser fuentes potenciales de información, las obras históricas de Alva Ixtlilxóchitl son en principio reelaboraciones del recuerdo del pasado, hechas a partir de los materiales disponibles en la época y, no en menor medida, producto de los propios intereses de un autor que vivía en el seno de las inestables instituciones novohispanas que en sus vastas jurisdicciones reconocían y suprimían privilegios y beneficios a individuos y corporaciones, en un complejo entramado de relaciones sociales. Por ello es fundamental acercarnos al contenido de las obras con mirada inquisitiva y analítica respecto de los elementos discursivos de la escritura de un autor que, como otros muchos, estaba ávido de alcanzar el reconocimiento a su linaje, a su historicidad y a su pertenencia social.

Sobre la propuesta, enfoque y metodología de este trabajo

Al mediar el siglo xx, Edmundo O’Gorman y Ramón Iglesia⁶ insistieron en que las obras de historia eran más que simples “minas de donde extraer ciertos datos y noticias”.⁷ A través del análisis historiográfico, buscaron estudiar la forma en que el contexto, la experiencia de vida y el pensamiento de los autores novohispanos se proyectan en sus obras.⁸

En 2003, José Rubén Romero Galván, bajo la influencia del pensamiento de O’Gorman e Iglesia, acuñó la categoría *Historiografía novohispana de*

estrategia para la investigación futura”, *Anales de Antropología*, v. 26, n. 1 (México, 1989): 205. Sobre las decisiones conjuntas entre Hernán Cortés y Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, García señala que sigue la versión de Alva Ixtlilxóchitl; sin embargo, no la cuestiona a sabiendas de que el cronista buscó representar a su antepasado como el verdadero artífice de la conquista, García Loaeza, “Tetzco”, 101-102.

⁵ García Loaeza, “Tetzco”, 100 y 102.

⁶ Edmundo O’Gorman, *La historia natural y moral de las Indias del P. José de Acosta (Estudio que se publicará como prólogo a la nueva edición de dicha obra)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940), I-LXXXV; Ramón Iglesia, “La historia y sus limitaciones” y “Estado actual de las ciencias históricas”, en Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 26-31 y 32-54.

⁷ O’Gorman, *La historia natural y moral*, x.

⁸ Iglesia, “Estado actual...”, en Iglesia, *El hombre Colón*, 30.

tradición indígena,⁹ aplicable a las obras resultantes del contacto entre la forma de hacer y concebir la historia de los europeos y los grupos mesoamericanos, y cuyo rasgo distintivo es conservar elementos de ambas tradiciones.¹⁰ En esta categoría se ubican manuscritos de los últimos años del siglo XVI hasta mediados del XVII, escritos por los descendientes de los antiguos *pipiltin*, incluidos los del propio Ixtlilxóchitl.

Los autores de tradición indígena recibieron, por un lado, la educación dentro de la tradición cultural mesoamericana, aún subsistente en relatos orales y otras fuentes históricas materiales, y en la cultura europea,¹¹ inculcada en instituciones donde estudiaron, y preservada en textos a los que pudieron acceder a través de bibliotecas conventuales, los cuales mantenían una fuerte impronta de la tradición hispano-cristiana de las narrativas épicas de conquista. Escribieron en caracteres latinos, a veces en español, a veces en náhuatl u otra lengua autóctona, historias que relataban el devenir de los centros de poder que habían gobernado sus ancestros,¹² por lo que están centradas en un grupo social específico: los propios *pipiltin* que generación tras generación perdían espacios dentro del gobierno novohispano.¹³ Rasgos indiscutiblemente occidentales fueron la autoría, el ordenamiento del contenido histórico en capítulos y seguir como eje narrativo la historia cristiana de salvación.¹⁴ La lectura minuciosa de estas historias pone de manifiesto que las intenciones que alentaron a sus autores deben ser contextualizadas en las dinámicas propias de su posición social.¹⁵

Desde la perspectiva del análisis historiográfico de obras de tradición indígena, proponemos que la representación del proceso de Conquista en

⁹ José Rubén Romero Galván, “Introducción”, en *Historiografía mexicana. Volumen 1. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coord. de José Rubén Romero Galván (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003), 9-20.

¹⁰ Romero Galván, “Introducción”, 12.

¹¹ Romero Galván, “Introducción”, 16.

¹² Romero Galván, “Introducción”, 16.

¹³ Miguel Pastrana Flores, “Historiografía de tradición indígena”, en *Historia general ilustrada del Estado de México*, dir. de María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (Toluca: Gobierno del Estado de México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, Poder Judicial del Estado de México, LVIII Legislatura del Estado de México, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, 2011), v. 2, 61.

¹⁴ Yukitaka Inoue Okubo, “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, coord. de Danna Levin y Federico Navarrete (México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2007), 55-96.

¹⁵ Romero Galván, “Introducción”, 16-17.

las crónicas de Alva Ixtlilxóchitl está inscrita en las formas de escribir la historia vigentes en su tiempo y condicionadas por su formación intelectual y cultural y su pertenencia social. Para comprender su interpretación, debemos considerar su conocimiento de las antiguas tradiciones indígenas que le fueron transmitidas por su linaje, así como su incorporación a la cultura europea, y desde ambas vías, poner atención a las propias preocupaciones del autor. Recordemos que Alva Ixtlilxóchitl escribió casi cien años después de la caída de Tenochtitlan, y que en ese momento la antigua cabecera del Aculhuacan ya había perdido su prestigio político y económico, pues la nobleza indígena novohispana luchaba por conservar los privilegios que recibió de la Corona al inicio del gobierno colonial. En el caso particular del cronista aculhua, buscaba conservar el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, y con ello validar el estatus de su familia en la administración indígena.

En su interpretación, Alva Ixtlilxóchitl planteó a los tetzcoanos como pieza clave de la conquista armada y espiritual de Mesoamérica. A este proceso interpretativo lo consideramos un acto de sublimación del pasado, pues en él los ideales e intereses del historiador fueron el motor para exaltar la participación aculhua en la Conquista.¹⁶

Desde el punto de vista metodológico, planteamos que además de la “Decimotercera relación” del *Compendio histórico...*, es necesario tomar en cuenta otras de sus crónicas para comprender su planteamiento, pues en ellas desarrolló toda una composición narrativa con múltiples figuras retóricas —dramatización, omisión, denostación, exaltación, etcétera—¹⁷ tanto para investirse de autoridad en la escritura sobre la Conquista, como para engrandecer la participación de los tetzcoanos. Por ello, pondremos especial atención en cómo se refiere a los eventos de ese pasado que le pareció relevante recordar, y destacaremos los significativos silencios de su interpretación.

¹⁶ Álvaro Matute y Evelia Trejo, “Lo sublime, un recurso para creer en la historia”, *Revista de la Universidad de México*, n. 18 (2005): 5-16.

¹⁷ No se conocen documentos que nos indiquen las características de la preparación que Alva Ixtlilxóchitl recibió en la construcción de discursos, el uso de estrategias narrativas y de figuras retóricas; sin embargo, tenemos ejemplo de la que recibieron otros indígenas de élite. Véase Citlalli Bayardi, “Figuras retóricas en el *Coloquio de los doce* de fray Bernardino de Sahagún y el colectivo indígena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 1564”, en *El Colegio de Tlatelolco, síntesis de historias, lenguas y culturas*, ed. de Esther Hernández y Pilar Máñez (México: Editorial Grupo Destiempos, 2016), 123-148.

Sobre los nuevos abordajes de las obras de Alva Ixtlilxóchitl

Durante las últimas décadas, los historiadores han mostrado un creciente interés en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; esto se ha reflejado en los análisis historiográficos, la traducción de sus obras, la discusión sobre sus orígenes, etcétera. En *La construcción del pasado indígena de Tetzco. De Nezahualcóyotl a Alva Ixtlilxóchitl*,¹⁸ y a través de un análisis concienzudo y serio, el investigador francés, Patrick Lesbre ha incidido en que la condición de mestizo del autor ha hecho que se le tache de “demasiado hispano” y que su obra no haya sido realmente justipreciada.

Hace un par de años, Amber Brian, Bradley Benton, Peter V. Villella y Pablo García Loaeza publicaron una traducción al inglés de la *Historia de la nación chichimeca*,¹⁹ a partir de los manuscritos originales del cronista aculhua. En la introducción subrayan algunos aspectos significativos de su vida y entorno y revaloran su obra.

Algunos de los especialistas mencionados han retomado la obra de Ixtlilxóchitl desde una perspectiva relacionada con la crítica literaria, sus propuestas van desde estudios de las estructuras narrativas de los textos del cronista,²⁰ hasta el análisis de su estilo discursivo, cuyo origen está en la retórica con la que los señores tetzcocanos solicitaron mercedes a la Corona española.²¹ Caso aparte son los artículos adentrados en la “evolución”

¹⁸ Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tetzco. De Nezahualcóyotl a Alva Ixtlilxóchitl* (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Zamora: El Colegio de Michoacán; México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016), 537 p. Originalmente fue la tesis doctoral del autor. Patrick Lesbre, “Historiographie acolhua du premier siècle de la colonisation. Genèse d’une culture métisse” (tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Université de Toulouse-Le Mirail, Institut Pluridisciplinaire d’Études sur l’Amérique Latine à Toulouse, 1997).

¹⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *History of Chichimeca Nation. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*, ed. y trad. de Amber Brian, Bradley Benton, Peter Villella et al. (Norman: University of Oklahoma Press, 2019), 334 p.

²⁰ Véase Pablo García Loaeza, “Deeds to be Praised for All Time: Alva Ixtlilxochitl’s *Historia de la nación chichimeca* and Geoffrey of Monmouth’s *History of the Kings of Britain*”, *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 53-69, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877251>, consultado: 21 de noviembre de 2020.

²¹ Véase Peter Villella, “The Last Acolhua: Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain”, *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 18-36, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877249>, consultado: 21 de noviembre de 2020.

académica de Alva y que incluso cuestionan su etnicidad;²² además de aquellos que se centran en la relación de sus escritos con las dinámicas de archivo y otros que ponen atención en la gran importancia del legado historiográfico del autor tetzcocano.²³ En *The Legacy of Rulership in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's* Historia de la nación chichimeca,²⁴ Leisa A. Kauffmann realiza una importante contribución, pues al tiempo que concede que Alva, desde luego, exalta la historia de Tetzco, no lo hace como un producto de su propia invención, sino que abreva de una larga tradición historiográfica que se fue adaptando a los cambios en el contexto histórico novohispano.

Ahora bien, estas tendencias han impactado en la producción académica mexicana, la cual atraviesa un renovado interés por la conquista, debido, en parte, a la conmemoración del llamado “V centenario”. En 2018, Héctor Alejandro Costilla Martínez publicó un libro bajo el sello de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en el que abordó los textos de Alva en tanto obras literarias cuya escritura, híbrida, combina un discurso épico occidental con otro mestizo.²⁵ Más recientemente, el Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo sacó a la luz: *Nuevos asedios a la Conquista de México*.²⁶ El libro colectivo da cuenta de algunas posturas de la “nueva historia de la conquista”, que revalora las fuentes y redefine al suceso como un enfrentamiento entre facciones con intereses definidos y no como un pleito bilateral entre indios y españoles. Específicamente, los artículos de los ya mencionados Benton y García Loaeza abordan el tema de lo tetzcocano: el primero habla de la durabilidad de los sistemas políticos hispanos, que en el periodo virreinal limitaron los beneficios obtenidos para el linaje de Ixtlilxóchitl, debido a las restrictivas dinámicas nahuas del poder.

²² Véase Bradley Benton, “The Outsider: Alva Ixtlilxochitl’s Tenuous Ties to the City of Tetzco”, *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 37-52, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877250>, el 21 de noviembre de 2020.

²³ Entre éstos podemos citar las siguientes obras: *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, ed. de Galen Brokaw y Jongsoo Lee (Arizona: University of Arizona Press, 2016); y Amber Brian, *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and Circulation of Knowledge in Colonial Mexico* (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2016).

²⁴ Leisa A. Kauffmann, *The Legacy of Rulership in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's* Historia de la nación chichimeca (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019), 296 p.

²⁵ Héctor Alejandro Costilla Martínez, *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la reconstrucción de la grandeza texcocana. Escritura híbrida y discurso épico en* Historia de la nación chichimeca (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018), 135 p.

²⁶ Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez, eds., *Nuevos asedios a la conquista de México* (Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo, 2021).

Por su parte, García se remite a la “Decimotercera relación” para analizar el carácter híbrido de la obra del cronista, quien se vale de elementos caballerescos europeos para resaltar las virtudes y las hazañas de su antepasado, Fernando Cortés Ixtlilxóchitl.

Algunas notas sobre la vida de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

El cronista aculhua pertenecía a uno de los principales linajes *pipiltin* que se remontaba hasta Nezahualcóyotl y Nezahualpilli por vía materna.²⁷ Fue el segundo hijo de Ana Cortés Ixtlilxóchitl, quien heredó el cacicazgo de San Juan Teotihuacán,²⁸ y del español Juan Navas Pérez de Peraleda. Su tatarabuelo fue Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, hijo de Nezahualpilli, y personaje fundamental en las obras del historiador aculhua.²⁹

En 1597 su madre heredó y tuvo que defender las tierras del cacicazgo de San Juan Teotihuacan que ya habían sido invadidas por españoles, pillis y macehuales, cuyo acceso a ellas era determinante para proteger su subsistencia, y con ello sostener una presencia política en ese territorio, lo cual es una estampa del frágil momento que vivía la antigua nobleza indígena para procurar sus privilegios.³⁰ En 1610 su esposo solicitó amparo al virrey Luis de Velasco (1539-1617) y al año siguiente, el historiador aculhua entró en la querrela como representante de sus padres.³¹ En julio de 1611, presentó la “Probanza de doña Ana Cortés”,³² en la que trece testigos avalaron

²⁷ Bradley Brenton, *The Lords of Tetzaco. The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico* (Nueva York: Cambridge University Press, 2017), 21-25.

²⁸ Véase Guido Münch, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la Colonia 1521-1821* (México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976); Sergio Ángel Vásquez Galicia, “La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico” (tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013), 110-119; Jongsoo Lee, “Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl’s Chronicles and the Cacicazgo of Teotihuacan”, en *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, 122-152.

²⁹ Sergio Ángel Vásquez Galicia, “Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *Revista Fuentes Humanísticas*, año 27, n. 53 (julio-diciembre 2016): 148, <http://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/5227>, consultado: 17 de febrero de 2020. Véase árbol genealógico.

³⁰ “Diligencias de información y probanza de doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl”, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de O’Gorman, v. II, 294.

³¹ La documentación puede ser consultada en “Diligencias de información”, v. II, apéndices 5, 8 y 16.

³² “Diligencias de información”, v. II, 295-301.

la legítima posesión del cacicazgo, así como el justicia mayor de San Juan concedió la protección solicitada.³³

La noble estirpe de Alva Ixtlilxóchitl también le dio acceso a ciertos cargos. El 7 de diciembre de 1612 fue nombrado juez gobernador de Tetz-coco, espacio político desde el cual podía intervenir en los conflictos entre los habitantes de dicho territorio emitiendo disposiciones administrativas que lo ubicaron en una posición lo suficientemente polémica frente a los habitantes tetzcocanos, quienes no vieron con gusto su elección para dicho puesto. Un año después pidieron que lo reemplazara don Pedro de Arellano, con el alegato de que Ixtlilxóchitl era falto de brío y “no le estiman los indios ni se da maña a las cosas del servicio personal ni a la cobranza de los tributos”.³⁴ Benton ha mostrado que los lazos familiares de Alva Ixtlilxóchitl con la nobleza tetzcocana fueron tenues, y por eso, a un mes de su toma de posesión fue destituido.³⁵ No obstante, tenía relaciones sólidas con las autoridades españolas y así logró nuevas comisiones. De 1617 a 1618 desempeñó el cargo de juez gobernador de Tlalmanalco, y entre 1620 y 1622 de Chalco.³⁶ Asimismo, fue intérprete en el Tribunal de Indios de la capital novohispana³⁷ y solicitador de causas en el Ayuntamiento.³⁸

Se ignoran los detalles sobre la educación de Ixtlilxóchitl; sin embargo, José Rubén Romero Galván ha propuesto la posibilidad de que el cronista fuera instruido en alguna institución para hijos de españoles.³⁹ Anteriormente, Ángel María Garibay Kintana argumentó que el historiador aculhua se formó en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, junto a otros

³³ “Diligencias de información”, v. II, 332 y 333.

³⁴ “Año de 1613. Expediente formado para que Pedro de Arellano retenga el título de gobernador de Texcoco, y proceda a las obligaciones que le corresponden”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Indiferente Virreinal*, caja 3066, exp. 8, f. 1v.

³⁵ “Año de 1613”, f. 1r. También Benton, “The Outsider”, 46.

³⁶ “Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetz-coco” y “Mandamiento del virrey marqués de Gelves a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Que haga públicas las averiguaciones respecto a don Antonio de la Mota”, en *Manuscritos de Texcoco*, comp. de Antonio Peñafiel (México: Innovación, 1979), 14 y 16-17, y “Nombramiento de Juez Gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prórroga por un año”, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de O’Gorman, v. II, 336-337.

³⁷ O’Gorman, “Estudio introductorio”, v. I, 27.

³⁸ “Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de O’Gorman, v. II, 390.

³⁹ José Rubén Romero Galván, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Historiografía mexicana. Volumen I*, 351-366.

cronistas indígenas.⁴⁰ Más recientemente, Sergio Ángel Vásquez Galicia planteó que el cronista asistió con los jesuitas en San Gregorio, o al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México.⁴¹ En cualquier caso, no existen documentos que acrediten las propuestas sobre la institución en la que se educó; sin embargo, lo importante es resaltar que tuvo acceso al conocimiento necesario para escribir cinco obras historiográficas de gran complejidad y las herramientas literarias indispensables para redactar los romances al *Rey don Sancho* y *El cerco de Zamora*.⁴² Como los programas educativos de la época se apegaban a la más pura tradición universitaria medieval, Ixtlilxóchitl al menos debió cursar el *trivium*, que estaba integrado por gramática, dialéctica y retórica;⁴³ este conocimiento lo capacitó en la estrategia discursiva con la que explicó la Conquista.⁴⁴

Asimismo, en las obras del cronista hay referencias bíblicas y modelos escriturísticos que explican al mundo indígena como parte del devenir cristiano universal.⁴⁵ Esto no significa que el historiador tetzcocano tuviera acceso directo a la *Biblia*, pues en su época y contexto su lectura estaba reservada a los ministros eclesiásticos, concedores del latín. Seguramente, Alva obtuvo sus conocimientos de pasajes bíblicos gracias a su formación cristiana, la plática con religiosos y su educación institucional.⁴⁶

⁴⁰ Amber Brian, “The Alva Ixtlilxochitl Brothers and the Nahua Intellectual Community”, en *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, coord. de Jongsoo Lee y Galen Brokaw (Boulder: University Press of Colorado, 2014), 201-202.

⁴¹ Sergio Ángel Vásquez Galicia, “Conceptos, ideas y modelos europeos y de tradición indígena en la construcción de un buen gobernante. Nezahualcōyotl en las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *El gobernante en Mesoamérica*, coord. de María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018), 162.

⁴² “Poesías de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de O’Gorman, v. II, 267-274. Sobre el manejo literario de Alva, véase García Loeza, “Ixtlilxóchitl, flor de la caballería en la conquista de México”, en *Nuevos asedios*, 208-212.

⁴³ Sobre el aprendizaje del *trivium* entre los franciscanos, véase José Rubén Romero Galván, “El Colegio de Tlatelolco, universo de encuentros culturales”, en *El Colegio de Tlatelolco...*, 17; sobre su aprendizaje entre los jesuitas, véase Elsa Cecilia Frost, “Los colegios jesuitas”, en *Historia de la vida cotidiana en México. II. La ciudad barroca*, coord. de Antonio Rubial (México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México, 2005), 312.

⁴⁴ Vásquez Galicia, “Conceptos”, 164-189.

⁴⁵ Jongsoo Lee y Galen Brokaw, “Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Colonial Indigenous Historiography from the Conquest to the Present”, en *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, 8.

⁴⁶ Vásquez Galicia, “La identidad”, 176. Juan José Daneri considera que “un letrado como Alva” tuvo acceso a varias ediciones de la *Vulgata* que circulaban en la Nueva España, pero estando ésta en lengua latina nada garantiza que el cronista tuviese los conocimientos

En las obras de Alva Ixtlilxóchitl, la tradición europea se fusionó con la forma de registrar la historia entre los grupos indígenas, la cual conoció en el seno familiar. El autor recurrió intensamente a la tradición oral tetzcocana y a varios códices, entre los que se pueden contar el *Códice Xólotl*, el *Mapa Quinatzin* y el *Mapa Tlotzin*,⁴⁷ y a los memoriales, anales, cantos e historias de autores indígenas para construir sus obras.⁴⁸ En este sentido, las cinco crónicas de Ixtlilxóchitl son un buen ejemplo de la historiografía novohispana de tradición indígena, pues en ellas dos modos de hacer y concebir la historia se encontraron para dar origen a una nueva, en la que exaltó los logros de su propia familia como una forma de justificar, defender y exigir los privilegios a los que tenía derecho. Según Benton, Ixtlilxóchitl intentó registrar, de manera casi hagiográfica, las acciones de su linaje dentro del pasado prehispánico y en su papel en el mundo virreinal.⁴⁹

*El Compendio histórico de los reyes de Tetzco
de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: ubicación y características*

El trabajo historiográfico de Alva Ixtlilxóchitl ha sido objeto de múltiples interpretaciones, desde Carlos de Sigüenza y Góngora hasta la actualidad.⁵⁰ A partir del descubrimiento de sus manuscritos originales, en 1982 por Wayne Ruwet,⁵¹ se han cotejado las ediciones de sus obras con los nuevos manuscritos y se ha planteado la necesidad de reeditar sus trabajos y retomar el análisis cuidadoso de distintos temas abordados. Para el caso de la Con-

necesarios para leerla. Véase Juan José Daneri, “¿Tloque Nahuaque o Dios desconocido? El problema de la traducción en la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, v. 1, ed. de William Mejías López (San José: Universidad de Puerto Rico, 2002), 518.

⁴⁷ Para un estudio pormenorizado de estos códices véase: Eduardo de Jesús Douglas, *In the Palace of Nezahualcoyotl. Painting Manuscripts, Writing the Pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzco, Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2010), 17-40.

⁴⁸ Sobre las fuentes de Alva Ixtlilxóchitl, véase Vásquez Galicia, “La identidad”, 161-181.

⁴⁹ Benton, “The Outsider”, 48.

⁵⁰ Para un análisis detallado de este discurrir histórico, véase Vásquez Galicia, “La identidad”, 23-61.

⁵¹ Wayne Ruwet, “Los manuscritos de la Bible Society: su historia, redescubrimiento y contenido”, en *Manuscritos mexicanos, perdidos y recuperados*, comp. de Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019), 13-25, y Amber Brian, “The Original Alva Ixtlilxóchitl Manuscripts at Cambridge University”, *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 84-101, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877253>, consultado: 24 de abril de 2015.

quista, la obra fundamental es el *Compendio histórico...*, debido al detalle y la prolijidad con que aborda el tema. A ella vale la pena dedicarle algunas líneas.

El *Compendio histórico...*⁵² es uno de los documentos que componen los tres volúmenes que el gobierno mexicano decidió llamar *Códice Chimalpahin*, una vez que los adquirió de la British and Foreign Bible Society, entre 2014 y 2015.⁵³ Se sabe que el documento fue entregado a manos británicas por José María Luis Mora (1794-1850) a cambio de biblias impresas.⁵⁴ Mora sustrajo los manuscritos de manera ilegal del Colegio de San Ildefonso, aunque previamente los tres tomos pertenecieron a la Biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, donde Lorenzo Boturini los copió entre 1737 y 1739. Fue don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) el que reunió una voluminosa documentación sobre el pasado antiguo de la Nueva España⁵⁵ y tras su muerte legó al Colegio Máximo “entre quatrocientos y setenta libros”.⁵⁶ Existe la firme posibilidad de que Sigüenza las adquiriera de manos de Juan de Alva Cortés, hijo del historiador tetzcocano, cuando el sabio novohispano se desempeñó como su apoderado legal (1680).⁵⁷

⁵² El presente análisis de sus obras está basado en nuestra transcripción modernizada de los manuscritos autógrafos contenidos en el llamado *Códice Chimalpahin*. En cuanto a la consulta de la obra del cronista aculhua, resulta indispensable la lectura de la digitalización del original, debido a las múltiples variaciones encontradas en la edición realizada por Edmundo O’Gorman. Cabe mencionar que hace pocos años se publicó una edición al inglés de la “Decimotercera relación” del *Compendio histórico* basada en los manuscritos autógrafos de Ixtlilxóchitl contenidos en el *Códice Chimalpahin*. Los editores fueron Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loaeza y fue publicada bajo el título *The Native Conquistador. Alva Ixtlilxochitl’s Account of the Conquest of New Spain*. Lamentablemente la edición no es útil para el análisis de los especialistas por varios motivos. En primer lugar, porque los editores no exponen sus criterios editoriales y de traducción; en segundo, porque Ixtlilxóchitl pensó su obra en español; y en tercero, porque al publicar de manera aislada la “Decimotercera relación” se mutila el discurso histórico que el cronista tetzcocano construyó en torno a la Conquista. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, [*Thirteenth Relation: On the Arrival of the Spaniards and the Beginning of the Law of the Gospel*]. *The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl’s Account of the Conquest of New Spain*, ed. y trad. de Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loaeza (Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 2015).

⁵³ Sobre la riqueza documental de estos volúmenes, véase *Manuscritos mexicanos*.

⁵⁴ Véase Susan Schroeder, “Father José María Luis Mora, Liberalism, and the British and Foreign Bible Society in Nineteenth-Century Mexico”, *The Americas*, v. 50, n. 3 (enero 1994): 377-397.

⁵⁵ Ruwet, “Los manuscritos”, 14.

⁵⁶ Gabriel López de Sigüenza, “Carta proemio”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Oriental planeta evangélico epopeya sacro-panegyrica al apóstol grande de las Indias S. Francisco Xavier* (México: Doña María de Benavides, 1700), 4.

⁵⁷ O’Gorman, “Estudio introductorio”, v. I, 40-41; también Brian, *Alva Ixtlilxochitl’s Native Archive*, 70.

La presencia de don Carlos como compilador de los manuscritos del llamado *Códice Chimalpahin*, y la de Alva Ixtlilxóchitl como autor de algunos de los textos, se corrobora con sus rúbricas en diferentes obras. Para ser precisos, el *Compendio histórico...* ocupa 68 fojas del volumen II, entre el folio 147 y el 215, y la primera página ostenta la firma de Sigüenza y Góngora (véase la figura 1).

En el volumen I se ubica la *Relación sucinta en forma de memorial de las historias de Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles*, en la que figura la rúbrica del cronista tetzcocono (9v) (véase la figura 2).⁵⁸

El *Compendio histórico...* está estructurado en trece relaciones de dispar desarrollo, inicia con un primer escrito, sin título, que explica la migración de los grupos chichimecas y su legitimación como grupos hegemónicos en la cuenca de México; luego continúa con la “Relación de los gigantes”, “Relación de los tultecas”, “Relación de los reyes monarcas chichimecas”, “Relación del rey Xolotl, 3er. poblador”, “Relación del rey Nopaltzin, 2do. *chichimecatl tecuhtli*”, “Relación de Tlotzin, 3er. *chichimecatl tecuhtli*”, “Relación del rey Texchotlalatzin, 5to. *chichimecatl tecuhtli*”, “Relación del rey Yxtlilxuchitl, 6 *chichimecatl tecuhtli*”, “Relación del gran Neçahualcoyotl, 7 *chichimecatl tecuhtli*”, “Relación del rey Neçahualpiltzintli, 8 *chichimecatl tecuhtli*” y “Relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica”. Cada relación narra las luchas por el territorio y la construcción del poderío de los líderes que consolidaron su autoridad bajo el “título” de *chichimecatecuhtli*.

La estructura de la obra no es fortuita: no todas las relaciones tienen el mismo desarrollo, algunas son más pequeñas y, sin lugar a duda, la más extensa es la “Decimotercera”. El orden de estas relaciones tiene un sentido lineal, las doce primeras son las que permiten contextualizar y legitimar los sucesos que se abordan en la última. Es claro que esta es la más importante, pues los hechos que narra le permiten a Alva justificar su argumento. No obstante, las cinco crónicas de Ixtlilxóchitl son necesarias para comprender su planteamiento de la Conquista, pues en ellas desarrolló la estrategia discursiva con la que sublimó la intervención de Tetzcoco para responder a sus intereses políticos, económicos y sociales contemporáneos. No es fortuito que Alva pusiera a dictamen y obtuviera del cabildo indígena de Otumba y Cuauhtlatzinco la acreditación de su *Compendio histórico...* como

⁵⁸ Para una descripción de los manuscritos, véase Pablo García Loeza, “Los manuscritos de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Manuscritos mexicanos*, 180-181.

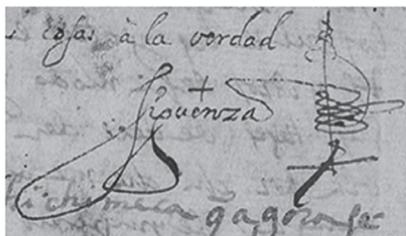


Figura 1. Firma de Carlos de Sigüenza y Góngora. *Compendio histórico de los reyes de Tetzco*, en *Códice Chimalpahin*, v. II, f. 1r

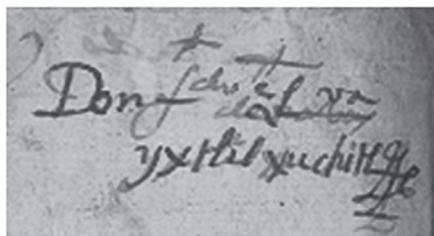


Figura 2. Firma de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Relación sucinta en forma de memorial*, en *Códice Chimalpahin*, v. I, f. 85v

una “historia verdadera” en 1608,⁵⁹ apenas unos años antes de entrar a la defensa del cacicazgo de su madre y de obtener los diversos cargos que desempeñó para la administración indígena novohispana.

Tetzco en la conquista según Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

En las siguientes páginas explicaremos algunos de los argumentos y herramientas discursivas que Alva Ixtlilxóchitl empleó para asumir a los tetzcocanos como los autores de la conquista material y espiritual de Mesoamérica, y que hicieron del *Compendio histórico*... una herramienta para defender sus privilegios y estatus, con tal de acceder a cargos importantes en la administración novohispana.

El argumento de autoridad

No es casualidad que fuera en la *Sumaria relación de todas las cosas* en donde el autor señalara sus cualidades como historiador y la autoridad de sus

⁵⁹ “Testimonio que dan el gobernador, alcaldes, regidores del pueblo de San Salvador Quatlacinco del año de mil seiscientos ocho, el día diez y ocho de noviembre, a don Fernando de Alva Cortés [sic], aprobando su historia que escribió del origen, grandeza y hazañas de los tultecas, chichimecas y naciones sujetas a ellos, hasta la conquista de México y pacificación de las tres provincias, declarando que dicha historia concuerda con las que tienen los pueblos de Otumba, con muchas otras particulares”, en Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de O’Gorman, v. I, 517-521.

trabajos sobre la Conquista.⁶⁰ Esa fue la primera obra que redactó, entre 1600 y 1610, y, por lo tanto, la idónea para sentar las bases de su plan argumentativo.

El primer paso para convencer a sus lectores fue evidenciar las deficiencias de las obras españolas, como las *Cartas de relación* de Hernán Cortés (1485-1547) y las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas (ca. 1549-1625).⁶¹ Para Ixtlilxóchitl, los escritos de los ibéricos eran imperfectos por tres carencias de los autores: su desconocimiento del náhuatl, pues “no entendiendo bien la lengua y lo que los viejos les dicen”⁶² consignan información imprecisa, y “por decir una cosa dicen otra” y unos “dicen cesta y otros ballesta”.⁶³ La segunda fue su ignorancia del funcionamiento del sistema de escritura indígena. Mientras que la tercera fue la falta de crítica a sus fuentes, pues, según explica el propio autor, tomaron como verdadero el testimonio de los informantes indígenas, sin percatarse de que entre ellos existía un pacto para falsear la información a los españoles, o en palabras del cronista, para no “decir el hecho de la verdad”.⁶⁴

Por otra parte, el aculhua destacó que las obras de los cronistas oficiales de Indias eran tendenciosas, tal y como ejemplifica con la de Antonio de Herrera, pues la base de su información fueron los testimonios de Cortés y sus soldados. Alva incluso los acusó de callar eventos importantes de la Conquista, como los abusos que cometieron contra los naturales, pues “si los cronistas españoles no los han escrito será porque los que les dieron las

⁶⁰ Sobre el problema de la conceptualización del autor y sus narrativas, véanse Rolena Adorno, *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991); José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996); Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2002).

⁶¹ En el capítulo xc de la *Sumaria re[lación]*, mejor conocida como *Historia de la nación chichimeca*, el cronista de Tetzcocho dejó constancia de conocer “las cartas y relaciones que [Hernán Cortés] envió a su majestad [Carlos V]”. En el mismo capítulo, Ixtlilxóchitl se refirió a las obras de Herrera y Tordesillas como “su crónica”. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria re[lación]*, f. 127v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH).

⁶² Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, en *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 16v, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

⁶³ Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 16v, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

⁶⁴ Este convenio lo refiere en Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 17r, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

relaciones eran los hechos y por su honra lo habían de callar”,⁶⁵ y no registrar los hechos heroicos de los guerreros de estas tierras.⁶⁶ Además, las ambiciones de Cortés provocaban que en las crónicas de los ibéricos se hiciera una sesgada representación del proceso, ya que en ellas él aparecía como la pieza central y protagónica de la hazaña más importante de sus tiempos: la conquista de Tenochtitlan. Por eso, el cronista tetzcocano señaló que Cortés siempre procuró “matar a los señores y aún a sus hijos, y oscurecer sus hechos y darse a sí solo gloria...”;⁶⁷ según Alva, así lo hizo con su antepasado, a quien no mató, pero sí olvidó mencionar en sus *Cartas de relación*.⁶⁸

Una vez que desacreditó las crónicas hispanas, Ixtlilxóchitl explicó cuáles eran sus cualidades de historiador. Como si se tratara de pares opuestos, argumentó contar con herramientas de las que carecían los españoles. En la “Declaración del autor sobre sus informantes”, incluida en la *Sumaria relación de todas las cosas*, el cronista aculhua confesó que, cuando comenzó a redactar sus obras, él tampoco sabía náhuatl: “...y otros, no entendiendo bien la lengua y lo que los viejos les dicen, como a mí me ha sucedido muchas veces con los naturales, siendo nacido y criado entre ellos...”.⁶⁹ Sin embargo, al final del texto señala que con esfuerzo y dedicación llegó a conocerla tan bien como los propios naturales: “...y cierto que con tener las historias en mi poder, y saber la lengua como los mismos naturales, porque me crié con ella, y conocer a todos los viejos principales desta tierra, para haber de sacar esto en limpio me ha costado harto estudio y trabajo...”.⁷⁰ Asimismo, en la “Dedicatoria” perteneciente a la *Sumaria re[lación]* indicó que desconocía el sistema de escritura indígena, pero con tesón obtuvo los conocimientos suficientes para interpretar los códices por sí mismo:

...he conseguido mi deseo con mucho trabajo, peregrinación y suma diligencia en juntar las pinturas de las historias y anales, y los cantos con que las observaban; y sobre todo, para poderlas entender, juntando y convocando a muchos principales de esta Nueva España, los que tenían fama de conocer y saber las historias referidas; y de todos ellos sólo dos hallé entera relación y conocimiento de las pinturas y

⁶⁵ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 68r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁶⁶ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 60r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁶⁷ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 60r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁶⁸ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 60r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁶⁹ Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 16r, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH. Las cursivas son nuestras.

⁷⁰ Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 16r, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

caracteres, y que daban verdadero sentido a los cantos, que por ir compuestos con sentido alegórico y adornados de metáforas y similitudes, son difícilísimos de entender; con cuya ayuda pude después con facilidad conocer todas las pinturas e historias y traducir los cantos en su verdadero sentido...⁷¹

Ixtlilxóchitl consideró que su esfuerzo de investigación respaldaba la calidad de sus trabajos, pues había tenido acceso a fuentes angulares de los procesos narrados, tanto orales (Lucas Cortés Calanta, Jacobo de Mendoza Tlaltecatzin, Gabriel de Segovia Acapipiotzin, Francisco Ximénez, Alonso Izhuezcatoatzin Axayacatzin y Agustín de la Fuente)⁷² como escritas y pictográficas. El origen y la naturaleza de las fuentes se ajustaban a las intenciones del cronista aculhua: eran testimonios de indígenas principales y ancianos, considerados los guardianes de la memoria; habían sido escritas, pintadas o narradas por los protagonistas de los sucesos o por sus descendientes y, finalmente, coincidían con una “historia original” cuyo guion él seguía. Según Edmundo O’Gorman, Ixtlilxóchitl se refería a tres fuentes documentales centrales: el *Códice Xólotl* y los mapas *Quinatzin* y *Tlotzin*; los tres son de tradición aculhua, así que, para nuestro historiador, las fuentes tetzcocanas eran las indicadas para conocer la Conquista.⁷³

Las omisiones significativas

Después de demostrar que sus obras sí tenían autoridad, Ixtlilxóchitl se dispuso a establecer las bases para argumentar que los tetzcocanos fueron los verdaderos aliados de los españoles.⁷⁴ Para ello, el primer recurso fue la omisión. En sus obras, el cronista aculhua representó el encuentro entre

⁷¹ Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria re[lación]*, “Dedicatoria”, f. 1r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁷² Para las características de sus informantes, véase Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 15r-17r, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH. Sobre la posibilidad de que Agustín de la Fuente fuera su informante, véase Gordon Whittaker, “The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl and His Legacy*, 65.

⁷³ Estas síntesis de características también se basan en la “Declaración del autor sobre sus informantes”.

⁷⁴ Desde la perspectiva de la conquista indígena de Mesoamérica se ha cuestionado la idea de ver a los grupos mesoamericanos como aliados, pues ellos se reconocían como conquistadores, no obstante, en este análisis la retomamos porque fue la manera en que el propio Alva Ixtlilxóchitl la planteó.

españoles e indígenas como carente de conflictos. Por ejemplo, el *Compendio histórico...* señala que, luego de reponerse en Tlaxcala de la expulsión de Tenochtitlan, Cortés volvió a la cuenca y:

...ya que llegaba cerca de Tezcoco, le salieron a recibir algunos caballeros, y entre ellos el infante Ixtlilxóchitl [...] el cual se holgó de verlos [...] Y llegados dentro de la ciudad, los aposentaron en los palacios del rey Nezahualcoyotzin, en donde cupo muy a gusto todo el ejército, y se les dio todo lo necesario éste y los demás días que en la ciudad estuvieron.⁷⁵

Además de las *Cartas de relación*, Ixtlilxóchitl conoció *La conquista de México* de Francisco López de Gómara (1511-1559).⁷⁶ En ambas obras se relatan los enfrentamientos entre españoles y tetzcocanos.⁷⁷ Asimismo, tuvo acceso a una copia del *Lienzo de Tlaxcala*,⁷⁸ en donde quedó registrada la defensa de la capital aculhua y los sacrificios de españoles en su Templo Mayor (véase la figura 3).

En el centro de la imagen un indígena principal, ataviado con *máxtlatl* y *tilma*, lleva un estandarte en la mano. La glosa dice: “Tetzcocho *yauani* (*yauh ni*) xyxtlilxochitzin”, que quiere decir “Ixtlilxochitzin fue —o los llevó— a Tetzcocho”. En la parte baja se ve a Hernán Cortés a caballo, acompañado de dos guerreros indígenas tlaxcaltecas. Adelante se observa al extremeño sometiendo a los tetzcocanos. En la parte superior derecha se encuentra nuevamente a Cortés, quien observa la cabeza de un caballo sacrificado.

Coincidimos con Patrick Lesbre en que la lámina destaca la ayuda de Ixtlilxóchitl a los castellanos,⁷⁹ pero lo que nos interesa poner de relieve es que el historiador aculhua omitió intencionalmente los enfrentamientos entre españoles y tetzcocanos, y en particular la violenta conquista de Tetzcocho que

⁷⁵ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 27r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁷⁶ Alva Ixtlilxóchitl, “Declaración del autor sobre sus informantes”, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 16r, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

⁷⁷ Cortés destaca la muerte de muchos cristianos a manos de los tetzcocanos, Hernán Cortés, “Tercera carta de relación”, en *Cartas y documentos* (México: Porrúa, 1963), 122. Gómara narra la violenta conquista de Tetzcocho. Francisco López de Gómara, *La historia de las Indias y conquista de México*, v. II (Zaragoza: Agustín Millán, 1552), f. 70v-73r.

⁷⁸ La referencia a esta obra es la siguiente: “En la pintura que el día de hoy guarda el cabildo de esta señoría [de Tlaxcala], se halla que en esta sazón se bautizaron los señores de ella por Juan Díaz, clérigo, y fue su padrino el capitán Cortés...”. Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación*, f. 116r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁷⁹ Lesbre, “Historiographie...”, 424.



Figura 3. Conquista de Tetzco. Lámina 41, *Lienzo de Tlaxcala*, edición de Alfredo Chavero (México: Lit. del Timbre 1892).

conoció en sus fuentes, con tal de centrarse en el recibimiento pacífico y en el apoyo que los aculhuas, encabezados por su antepasado, dieron en la Conquista. Esto último es muy significativo, porque, de acuerdo con Jongsoo Lee, en esta parte del proceso Ixtlilxóchitl no era el protagonista, como lo pinta Alva, pues estaba bajo el mando de Tecocoltzin, hijo de Nezahualpilli al que Cortés reconociera como *chichimecatecuhtli*. En este sentido, la intención de Alva fue minimizar a Tecocoltzin para ponderar a su antepasado.⁸⁰

Igualmente, es necesario reconocer que en la escritura de Ixtlilxóchitl se deja entrever una clara intencionalidad narrativa que prepara la estructura formal de una alianza entre el *chichimecatecuhtli* aculhua y los europeos, reconociendo la autoridad cristiana de estos últimos. Por ejemplo, en la “Docena relación” del *Compendio histórico...*, Alva Ixtlilxóchitl mencionó los ordenamientos bajo los cuales el hijo y sucesor *chichimecatecuhtli* de

⁸⁰ Lee, “Colonial Writings and Indigenous Politics”, 138.

Nezahualcóyotl, de nombre Nezahualpilli y quien gobernó hasta poco antes del desembarco de Cortés, fue quien presagió el advenimiento de los españoles, pues: “Declaró a sus vasallos y a los demás reyes cómo esta tierra había de ser de los hijos del sol, hombres valerosos e invencibles, y que tenían un señor el mayor del mundo, y que su Dios era el Tloque Nahuaque que era el Creador de todas las cosas, y que a esa causa no convenía ser contra ellos”.⁸¹ Como se puede notar, Nezahualpilli instaló, desde su posición como gobernante aculhua, lo que podemos interpretar como una “alianza predestinada” que es tratada abundantemente en la “Decimotercera relación”.

Desacreditar al competidor

El siguiente recurso argumentativo de Ixtlilxóchitl fue desacreditar a quienes disputaban a Tetzcoco el papel de aliados de los conquistadores: los tlaxcaltecas. Sobre esto, debemos recordar que la enemistad entre Tlaxcala y Tetzcoco comenzó cuando la Excan Tlahtoloyan realizó la conquista del valle de Puebla-Tlaxcala y terminó por rodear a los tlaxcaltecas. Luego, durante el proceso de sometimiento de los mexicas, ambos se aliaron con los españoles, así que años más tarde, los dos pueblos se representaron en sus historias como los máximos aliados en la Conquista. Alva Ixtlilxóchitl agregó a su relato el recurso de desacreditar a su competidor para convencer a sus lectores.

El historiador aculhua destacó aquellos defectos que le permitían descalificar a los tlaxcaltecas; los calificó de interesados, ladrones, ambiciosos⁸² y mentirosos;⁸³ y los acusó de saquear Tetzcoco: “Y de camino los tlaxcaltecas saquearon la ciudad de Tezcoco y otros lugares, robando a los vecinos de noche sin ser sentidos y a tiempo que no se pudieron defender y librar sus haciendas de ellos”.⁸⁴ Pero el ejemplo que mejor sintetiza la construcción de esta mala imagen fue responsabilizarlos por la matanza en la fiesta de Tóxcatl; sobre esto dice: “...a pocos días fue una fiesta que llaman Toxcatl

⁸¹ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 22v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸² Ixtlilxóchitl señala que lo único que le importaba a los tlaxcaltecas era el botín de guerra. Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 29r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸³ Ixtlilxóchitl culpa a los tlaxcaltecas de haber inventado que Motecuhzoma quería matar a los españoles. Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria re[lación]*, f. 118v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸⁴ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 43r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

[...] y en aquel día empezaron los mexicanos a hacer su fiesta como solían [...] Y estando haciendo sus fiestas, los indios de Tlaxcala dijeron a los españoles que no consintiesen hacer aquello, porque los querían matar, lo cual era traición que les levantaban los tlaxcaltecas”.⁸⁵

Señalar a los tlaxcaltecas como insidiosos y adjudicarles uno de los actos más reprobables de la Conquista, tanto para la moral cristiana como para la memoria tenochca, fue el punto clave para minimizar su colaboración. Este recurso es todavía más significativo si tomamos en cuenta que el autor conocía obras que plasmaban una imagen favorable de Tlaxcala, como el *Lienzo de Tlaxcala* y la *Historia de la conquista* de Tadeo de Niza de Santa María.⁸⁶

La exaltación de la alianza tetzcocana

Habiendo infamado al tlaxcalteca, Ixtlilxóchitl ya estaba en posibilidad de construir una narración glorificada de la que él consideró como una sincera, bienintencionada e importante participación de Tetzco en la lucha de conquista; el autor exaltó a niveles inconmensurables tanto el apoyo como a los protagonistas aculhuas. La descripción dramática de los sucesos fue el primer paso.

Según el historiador, en las conquistas de Mesoamérica los tetzcocanos pasaron grandes miserias y hambre, pues sólo comían “yerbas y algunas frutillas silvestres”⁸⁷ con tal de mantener bien abastecidos a Cortés y a los suyos. Además, Alva Ixtlilxóchitl destacó que la “gente de guerra” y “socorro” tetzcocana estuvo dispuesta a morir por millares para ayudar a Cortés, tanto así que, según sus propias palabras, los muertos “[tiñeron] toda la laguna grande de sangre, que verdaderamente no parecía agua”.⁸⁸ Y por si esto fuera poco, solicitó a sus pueblos sujetos estar pendientes por “si hubiese menester [de] socorro”.⁸⁹

Al mismo tiempo, el historiador aculhua aclaró que, ante la enorme desventaja numérica de los españoles, la ayuda de los guerreros tetzcocanos

⁸⁵ Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas*, f. 79v, en *Códice Chimalpahin*, v. I, BNAH.

⁸⁶ Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria re[lación]*, f. 115r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸⁷ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 43r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸⁸ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 33v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁸⁹ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 32v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

fue fundamental, pues “fuera imposible querer cuatro españoles sujetar un nuevo mundo tan grande y de tantos millares de gentes”.⁹⁰ Según explica, este apoyo permitió que “la ciudad de Mexico y otras partes [se ganaran] con menos trabajo y costa de lo que podía costar”.⁹¹

La exaltación del apóstol y el guerrero

Para ajustar su interpretación a los intereses económicos, políticos y sociales que perseguía, Alva Ixtlilxóchitl ensalzó a su antepasado, Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, como el más importante tetzcocano en la Conquista. En este sentido, tiene razón Benton al señalar que el historiador aculhua “tenía muchos motivos para exagerar y adornar el papel de Ixtlilxóchitl como aliado”.⁹² Para comenzar con su argumentación, de la “Cuarta” a la “Docena relación” del *Compendio histórico...*, el aculhua explicó que fueron los legítimos chichimecatecuhtlis quienes engrandecieron a Tetzcoco.⁹³ Por su parte, en la “Decimotercera relación” destacó a Cacama como un gobernante ilegítimo, impuesto por su tío Motecuhzoma Xocoyotzin, quien pretendía dominar todo el “imperio”.⁹⁴ Para Alva, era Cortés Ixtlilxóchitl el legítimo *chichimecatecuhtli*, por eso fue quien logró comprender la importancia de apoyar a los castellanos para establecer en estas tierras la ley evangélica.⁹⁵

En consonancia con la retórica providencialista de la época, Ixtlilxóchitl representó a su tatarabuelo como uno de los instrumentos de Dios. En la *Sumaria re[lación]* planteó que la aparente coincidencia temporal entre el nacimiento de Carlos V en la ciudad de Gante y el de su tatarabuelo en Tetzcoco, en realidad era una muestra de la misteriosa forma en que el Creador trabaja, pues sólo preparaba la llegada de los que fueron: “instrumento principal para ampliar y dilatar la santa fe católica”.⁹⁶ El historiador aculhua también forjó de su antepasado un apóstol o un doctrinero. Según el *Compendio histórico...*, Cortés Ixtlilxóchitl enseñaba: “...a sus hermanos

⁹⁰ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 24v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹¹ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 32v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹² Bradley Benton, “El provecho de la alianza: efectos a largo plazo de la participación tetzcocana en la conquista”, en *Nuevos asedios*, 66.

⁹³ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 3v-23v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹⁴ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 23v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹⁵ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 52r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹⁶ Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria re[lación]*, f. 87r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

y hermanas, deudos y parientes, la doctrina cristiana con más policía y las ceremonias, y términos al modo castellano [...] en donde les decía largas arengas y sermones, trayéndoles a la memoria grandes cosas, de tal manera que los enternecía con las palabras tan buenas, tan santas, que las decía como si fuera un apóstol, si se puede decir”.⁹⁷

Por otra parte, quizá basado en ideas caballerescas,⁹⁸ el cronista dio cuenta de las dotes militares de su antepasado pues, según él, fue el más importante estratega y general; de ahí que hubiera sido “el gran amigo” de Cortés,⁹⁹ amén de su consejero, pues el conquistador extremeño no tomaba decisiones tácticas sin consultarlo. Esto se representó en oraciones como: “Cortés, con acuerdo de Ixtlilxóchitl”,¹⁰⁰ o “acordó Cortés y Ixtlilxóchitl”.¹⁰¹ Según el historiador tetzcocano, luchaban codo a codo “Cortés e Ixtlilxóchitl con sus soldados”.¹⁰² No cabe duda de que el enaltecimiento de la ayuda que Cortés Ixtlilxóchitl prestó a la Conquista, alcanzó niveles excelsos en el campo de batalla, y es posible que tal representación tenga un fondo de verdad, como ha propuesto García,¹⁰³ pues códices como el *Mexicanus* y la *Tira de Tepechpan* dan cuenta de que recibió algunos justos premios;¹⁰⁴ sin embargo, no podemos tomar literalmente su información,¹⁰⁵ pues es evidente que el historiador aculhua exageró la figura de su antepasado, a la que incluso le atribuyó la libertad de reprender a Cortés por tomar decisiones erróneas.¹⁰⁶

El cronista del Aculhuacan conoció la *Segunda* y la *Tercera carta de relación* de Cortés; sin embargo, tomó distancia de ellas, pues consideró un agravio que el extremeño omitiera “las hazañas” de Fernando Cortés Ixtlilxóchitl: “Y me espanto de Cortés que, siendo este príncipe el mayor y más leal amigo que tuvo en esta tierra, que después de Dios con su ayuda y favor se ganó, [f. 36r] no diera noticia de él y de sus hazañas y heroicos hechos, siquiera a los escritores o historiadores para que no quedaran sepultados”.¹⁰⁷

⁹⁷ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 51v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

⁹⁸ Sobre esto, véase García Loaeza, “Ixtlilxóchitl, flor”, 199.

⁹⁹ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 34r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

¹⁰⁰ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 39v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

¹⁰¹ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 44r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

¹⁰² Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 37r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

¹⁰³ García Loaeza, “Ixtlilxóchitl, flor...”, 209.

¹⁰⁴ Benton, “El provecho de la alianza...”, 66.

¹⁰⁵ García Loaeza, “Tetzco en la conquista”, 101-102.

¹⁰⁶ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 38v, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

¹⁰⁷ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 35v-36r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH. En el proceso de la conquista de México Cortés sólo mencionó una vez a Fernando Cortés Ixtlilxóchitl. Véase Cortés, “Tercera carta de relación”, 160.

Con esto, el conquistador no sólo pecaba de ingrato, sino que resultaba culpable de que la memoria de don Cortés Ixtlilxóchitl se perdiera sin remedio. Lo que era gravísimo, visto que por sus grandes gestas y “después de Dios, se ganó esta tierra”.¹⁰⁸

Conclusiones

Aunque Fernando de Alva Ixtlilxóchitl tuvo el sincero interés por preservar la memoria de los hechos heroicos de sus antepasados y de mostrar que los naturales formaban parte del plan que Dios tenía preparado para la humanidad, en el desarrollo de este trabajo pudimos observar que en sus obras historiográficas también armó toda una estrategia discursiva para encumbrar a sus ancestros como los protagonistas de la conquista material y espiritual de Mesoamérica. Su doble formación, tanto en la tradición indígena de la que fue heredero como en la europea en la que fue instruido a través de su adoctrinamiento, su educación institucionalizada y su lectura de obras europeas, le permitió hacerse de las herramientas discursivas necesarias para componer una narrativa que integró figuras retóricas con las que engrandeció hasta niveles inconmensurables la historia de sus antepasados. Con ellas descalificó las obras españolas sobre la Conquista y se envistió de la autoridad para narrar el tema; ignoró los episodios que comprometían la imagen de sus familiares como amigos de los españoles y desacreditó a otros actores indígenas de la Conquista, como los tlaxcaltecas o los linajes tetzcocanos ajenos al suyo, que entorpecían su propósito. Con todo esto, destacó a su tatarabuelo, Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, como instrumento de Dios, como el más hábil guerrero y como el más virtuoso ejemplo de religiosidad.

Su sublimada historia de la participación tetzcocana en la Conquista también tuvo un fin pragmático. Desde la memoria histórica, Alva luchó por justificar, defender y exigir los justos privilegios y el estatus social que su familia y su persona merecían por los servicios prestados a la Corona y a Dios. En este sentido, su obra más detallada sobre el evento, el *Compendio histórico...*, adquirió las características de una poderosa relación de méritos y servicios. Su efectividad quedó demostrada en la impresión que las autoridades indígenas de Otumba tuvieron de Ixtlilxóchitl al aprobar su obra,

¹⁰⁸ Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio*, f. 23r, en *Códice Chimalpahin*, v. II, BNAH.

pues según sus propias palabras “si fuere otro historiador, de ninguna manera hubiéramos hecho esta aprobación”,¹⁰⁹ y en el reconocimiento que las autoridades españolas le extendieron al otorgarle los cargos a los que tuvo acceso, en donde lo consideraron “persona de satisfacción y confianza” y “propincuo y legítimo sucesor de los reyes que fueron de la dicha ciudad de [Tetzcoco]”¹¹⁰ a pesar de sus endebles vínculos con la nobleza local (Benton); y en la posibilidad de conservar el cacicazgo de San Juan Teotihuacan para sus hijos, una situación que le resultó apremiante ante el olvido amenazante que recorría la región antiguamente gobernada por los aculhuas, y que para él resultaba en un recurso de memoria inevitable para preservarse entre los señores de la tierra.

FUENTES

Documentales

Códice Chimalpahin, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
 Archivo General de la Nación, México, *Indiferente Virreinal*.

Obras publicadas

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. *History of Chichimeca Nation. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2019.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. *Obras históricas. Incluye el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1977.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. *[Thirteenth Relation: On the Arrival of the Spaniards and the Beginning of the Law of the Gospel]. The Native Conquistador: Alva Ixtlil-*

¹⁰⁹ “Testimonio que dan el gobernador”, v. 1, 519.

¹¹⁰ “Nombramiento de Fernando de Alva”, 14.

- xochitl's Account of the Conquest of New Spain*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press, 2015.
- Battcock, Clementina, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers, comps. *Manuscritos mexicanos, perdidos y recuperados*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.
- Bayardi, Citlalli. "Figuras retóricas en el *Coloquio de los doce* de fray Bernardino de Sahagún y el colectivo indígena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 1564." En Hernández y Máynez, eds., *El Colegio de Tlatelolco*, 2016, 123-148.
- Benton, Bradley. *The Lords of Tetzco. The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico*. Nueva York: Cambridge University Press, 2017.
- Benton, Bradley. "The Outsider: Alva Ixtlilxochitl's Tenuous Ties to the City of Tetzco." *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 37-52, acceso el 26 de febrero de 2020, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877250>
- Benton, Bradley. "El provecho de la alianza: efectos a largo plazo de la participación tetzcocana en la conquista." En García Loaeza y Costilla Martínez, *Nuevos ase-dios*, 2021, 55-75.
- Brian, Amber. *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2016.
- Brian, Amber. "The Alva Ixtlilxochitl Brothers and the Nahua Intellectual Community." En *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, coordinación de Jongsoo Lee y Gale Brokaw, 201-218. Boulder: University Press of Colorado, 2014.
- Brian, Amber. "The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University." *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 84-101, acceso el 24 de abril de 2015, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877253>.
- Brokaw, Galen, y Jongsoo Lee, coords. *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his Legacy*. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.
- Cortés, Hernán. "Tercera carta de relación." En *Cartas y documentos*, 115-202. México: Porrúa, 1963.
- Costilla Martínez, Héctor Alejandro. *Fernando de Alva Ixtlilxochitl y la reconstrucción de la grandeza tetzcocana. Escritura híbrida y discurso épico en Historia de la Nación Chichimeca*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, 2018.
- Daneri, Juan José. "¿Tloque Nahuaque o Dios desconocido? El problema de la traducción en la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxochitl." En *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, ed. de William Mejías López, v. 1, 515-521. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2002.
- "Diligencias de información y probanza de doña Ana Cortés Ixtlilxochitl." En Alva Ixtlilxochitl. *Obras históricas*, 1975, 294-333.

- Douglas, Eduardo de Jesús. *In the Palace of Nezahualcoyotl. Painting Manuscripts, Writing the Pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzoco, Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2010.
- Frost, Elsa Cecilia. "Los colegios jesuitas." En *Historia de la vida cotidiana en México. II: La ciudad barroca*, coord. de Antonio Rubial, 307-334. México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México, 2005.
- García Loaeza, Pablo. "Deeds to be Praised for All Time: Alva Ixtlilxochitl's *Historia de la nación chichimeca* and Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain*." *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014), 53-69, acceso el 21 de noviembre de 2020, en <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877251>
- García Loaeza, Pablo. "Ixtlilxóchitl, flor de la caballería en la conquista de México." En García Loaeza y Costilla Martínez, eds., *Nuevos asedios*, 2021, 199-217.
- García Loaeza, Pablo. "Los manuscritos de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." En Battcock, Martínez Baracs y Rueda Smithers, comps., *Manuscritos mexicanos*, 2019, 171-181.
- García Loaeza, Pablo. "Tetzoco en la conquista." En *De Catemaco a Tezoco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*, coordinación de Javier Eduardo Ramírez, 93-117. Texcoco: Diócesis de Texcoco, 2017.
- García Loaeza, Pablo y Héctor Costilla Martínez, eds. *Nuevos asedios a la conquista de México*. Lima: Latinoamericana editores; Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2021.
- Hernández, Esther, y Pilar Máynez, eds. *El Colegio de Tlatelolco, síntesis de historias, lenguas y culturas*. México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.
- Iglesia, Ramón. "Estado actual de las ciencias históricas." En Iglesia, *El hombre Colón*, 1994, 26-31.
- Iglesia, Ramón. "La historia y sus limitaciones." En Iglesia, *El hombre Colón*, 1994, 32-54.
- Iglesia, Ramón. *El hombre Colón y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Inoue Okubo, Yukitaka. "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana." *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Coord. de Danna Levin y Federico Navarrete, 55-96. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2007.
- Kauffmann, Leisa A. *The Legacy of Rulership in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Historia de la nación chichimeca*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019.
- Lee, Jongsoo. "Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl's Chronicles and the Cacicazgo of Teotihuacan." En Brokaw y Lee, coords., *Fernando de Alva*, 2016, 122-152.

- Lee Jongsoo y Galen Brokaw. "Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Colonial Indigenous Historiography from the Conquest to the Present." En Brokaw y Lee, coords., *Fernando de Alva*, 2016, 3-28.
- Lesbre, Patrick. *La construcción del pasado indígena de Tetzco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Zamora: El Colegio de Michoacán; México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.
- Lesbre, Patrick. "Historiographie acolhua du premier siècle de la colonisation. Genèse d'une culture métisse." Tesis de doctorado en Historia, Université de Toulouse-Le-Mirail, Institut Pluridisciplinaire d'Études sur l'Amérique Latine à Toulouse, 1997.
- Lienzo de Tlaxcala*. México: s/e, 1892.
- López de Gómara, Francisco. *La historia de las Indias y conquista de México*, v. II. Zaragoza: Agustín Millán, 1552.
- López de Sigüenza, Gabriel. "Carta proemio." En Carlos de Sigüenza y Góngora, *Oriental planeta evangélico epopeya sacro-panegyrica al apóstol grande de las Indias S. Francisco Xavier*, 1-6. México: Doña María de Benavides, 1700.
- "Mandamiento del virrey marqués de Gelves a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Que haga públicas las averiguaciones respecto a don Antonio de la Mota." En Peñafiel, comp., *Manuscritos de Texcoco*, 1979, 17.
- Matthew, Laura, y Michel Robert Oudijk, eds. *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 2007.
- Matute, Álvaro, y Evelia Trejo. "Lo sublime, un recurso para creer en la historia." *Revista de la Universidad de México*, n. 18 (2005): 5-16.
- Mazzotti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- "Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." En Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, v. II, 390-391.
- Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2002.
- Münch, Guido. *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la Colonia, 1521-1821*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- "Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzco." En Peñafiel, comp., *Manuscritos de Texcoco*, 1979, 14-15.
- "Nombramiento de juez gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prórroga por un año." En Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, v. II, 336-337.

- O’Gorman, Edmundo. “Estudio introductorio.” En Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, v. I, 1-256.
- O’Gorman, Edmundo. *La historia natural y moral de las Indias del P. José de Acosta (Estudio que se publicará como prólogo a la nueva edición de dicha obra)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Parsons, Jeffrey R. “Arqueología regional en la cuenca de México: una estrategia para la investigación futura.” *Anales de Antropología*, v. 26, n. 1 (1989): 157-257.
- Pastrana Flores, Miguel. “Historiografía de tradición indígena.” En *Historia general ilustrada del Estado de México, 2. Etnohistoria*. Dir. de María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva, 55-85. Toluca: Gobierno del Estado de México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, Poder Judicial del Estado de México, LVIII Legislatura del Estado de México, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, 2011.
- Peñafiel, Antonio, comp. *Manuscritos de Texcoco*. México: Innovación, 1979.
- “Poesías de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” En Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, v. II, 267-273.
- Romero Galván, José Rubén. “El Colegio de Tlatelolco, universo de encuentros culturales.” En Hernández y Máynez, eds., *El Colegio de Tlatelolco*, 2016, 10-25.
- Romero Galván, José Rubén. “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” En Romero Galván, coord., *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana*, 2011, 351-366.
- Romero Galván, José Rubén. “Introducción.” En Romero Galván, coord., *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana*, 2011, 9-20.
- Romero Galván, José Rubén, coord. *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Ruwet, Wayne. “Los manuscritos de la Bible Society: su historia, redescubrimiento y contenido.” En Battcock, Martínez Baracs y Rueda Smithers, comps. *Manuscritos mexicanos*, 2019, 13-25.
- Schroeder, Susan. “Father José María Luis Mora, Liberalism, and the British and Foreign Bible Society in Nineteenth-Century Mexico.” *The Americas*, v. 50, n. 3 (enero de 1994): 377-397.
- “Testimonio que dan el gobernador, alcaldes, regidores del pueblo de San Salvador Quatlacincos del año de mil seiscientos ocho, el día diez y ocho de noviembre, a don Fernando de Alva Cortés [sic], aprobando su historia que escribió del origen, grandeza y hazañas de los tultecas, chichimecas y naciones sujetas a ellos, hasta la conquista de México y pacificación de las tres provincias, declarando que dicha historia concuerda con las que tienen los pueblos de Otumba,

- con muchas otras particulares.” En Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1975, v. I, 517-521.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. “Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” *Revista Fuentes Humanísticas*, año 27, n. 53 (julio-diciembre 2016): 145-163, <http://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/5227>, consultado: 17 de febrero de 2020.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. “Conceptos, ideas y modelos europeos y de tradición indígena en la construcción de un buen gobernante. Nezahualcóyotl en las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” En *El gobernante en Mesoamérica*. Coord. de María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores, 159-189. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. “La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico.” Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- Villella, Peter. “The Last Acolhua: Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain.” *Colonial Latin American Review*, v. 23, n. 1 (2014): 18-36, <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877249>, consultado: 21 de noviembre de 2020.
- Whittaker, Gordon. “The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl.” En Brokaw y Lee, coords., *Fernando de Alva*, 2016, 29-76.

SOBRE LOS AUTORES

Clementina Battcock

Es doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, especializándose en estudios sobre las crónicas novohispanas de tradición indígena. Desde 2013 es profesora-investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, centro en el que dirige el proyecto *Crónicas Novohispanas y Andinas*. Su última publicación fue en coautoría con José Rubén Romero Galván, titulada “Chimalpain Cuautlehuanitzin. La transformación del mundo indígena en la construcción de las memorias novohispanas”, ubicada en el dossier *L'immagine delle religioni indigene nelle cronache novoispane: nuove vie di indagine [La imagen de las religiones indígenas en crónicas novohispanas. Nuevos caminos a transitar]*, publicado en la revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 86, n. 2 (La Sapienza-Università di Roma, diciembre 2020): 592-607.

Sergio Ángel Vásquez Galicia

Es licenciado, maestro y doctor en Historia por la UNAM. Especialista en historiografía de tradición indígena y cultura náhuatl. Desde 2014 es profesor de asignatura del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde imparte la materia Introducción a la Cultura Náhuatl y el seminario Fuentes y Temas de Cultura Náhuatl. Su última publicación es “Los indios del Nuevo Mundo en el esquema cristiano de la historia universal según fray Diego Durán”, *Revista de Historia de América*, n. 158 (México, enero-junio 2020): 13-40, <https://doi.org/10.35424/rha.158.2020.475>.

Idolatría en el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna*

Idolatry in the *Manual de ministros de indios* of Jacinto de la Serna

Víctor Manuel ÁVILA ÁVILA

<https://orcid.org/0000-0003-3012-9772>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia

vavila@enesmorelia.unam.mx

Cecilia LÓPEZ RIDAURA

<https://orcid.org/0000-0002-5007-4804>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia

clopez@enesmorelia.unam.mx

Resumen

En este trabajo atenderemos el concepto de idolatría utilizado por el religioso secular Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, escrito en la segunda mitad del siglo XVII en la Nueva España. El concepto de idolatría mantuvo una gran fuerza en esa centuria y uno de los autores más representativos de estos temas es Jacinto de la Serna. Consideramos que la obra, a pesar de ser muy utilizada, no ha tenido un acercamiento con la profundidad que merece. Para ello se acudió a diversas fuentes, entre las que destacan documentos del Archivo General de la Nación de México, del Archivo General de Indias y del Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México. También se revisaron fuentes primarias de manuscritos e impresos de la época, así como las obras de algunos de los padres de la Iglesia. Además, nos hemos valido de la revisión de historiografía para la realización de este trabajo.

Palabras clave: Indios, idolatría, evangelización, enfermedad, crimen.

Abstract

In this work we will address the concept of idolatry used by the secular religious Jacinto de la Serna in his Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, written in the second half of the seventeenth century in New Spain. The concept of idolatry regained great strength in that century and one of the most representative authors of this issue was Jacinto de la Serna. We consider that this manual, despite being widely used, has not been attend-

* Agradecemos a la DGAPA de la UNAM, a través del Departamento de Fortalecimiento Académico, por la beca posdoctoral que hace posible realizar esta investigación. Damos gracias a los proyectos PAPIIT A140418 "Hechicería indígena en el siglo XVIII en Michoacán. Edición de relatos de populares" y PAPIIT IG400619 "Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesíásticas en los mundos ibéricos, Época Moderna".



ed with the depth it deserves. This research is based on various sources, including documents from the Archivo General de la Nación the Archivo General de Indias, and the Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México. We also reviewed some manuscripts, books from the seventeenth century and revised the historiography to carry out this work.

Keywords: *Indios, idolatry, Evangelization, disease, crime.*

Introducción

La historiografía latinoamericana ha retomado los estudios de las religiones nativas y las religiosidades heterodoxas en el catolicismo y ha ponderado la revisión de las persecuciones de idolatrías en la América hispana colonial. Lo que ha hecho falta en estos trabajos es poner el acento en el significado del concepto y en que éste no tenía una unidad, sino una variedad de significados, que se definen de acuerdo con el tiempo y el espacio, así como según los contextos.

La idolatría se consideró un crimen que afectaba a la sociedad, pues su mancha era en perjuicio del sistema de creencias y de parámetros considerados como correctos ética, política y jurídicamente. En el contexto hispano, y sobre todo novohispano, la idolatría fue un crimen de categoría mixta, es decir, que podría seguirse por tribunales civiles o eclesiásticos. Se entendía como un crimen civil porque era enfrentar a las autoridades, como desobediencia o rebeldía contra las reglas establecidas por la Corona española que ordenaban a sus súbditos ser católicos, además de respetar y cumplir con sus principios.

La idolatría en el arzobispado de México en la primera mitad del siglo xvii

La idolatría resultó un concepto fundamental desde la llegada de los españoles a tierras americanas. En ciertos momentos tomó mayor relevancia que en otros, pero nunca dejó de ser un tema de la agenda colonial. El siglo xvii fue importante en la reactivación de la literatura antiidolátrica porque desde finales del siglo xvi los conflictos religiosos en Europa se reavivaron. Las leyes producidas por la monarquía española, tanto para sus territorios europeos como para los americanos, estaban encaminadas a regular y castigar la idolatría y fortalecer la religión católica, sobre todo entre los indios.

Los católicos fueron tachados de idólatras por los movimientos protestantes, de manera particular por Martín Lutero.¹ Pero esto no era nuevo, Maimónides en el siglo XII había escrito en la *Guía de perplejos* una categorización de las formas de idolatría en la que quedaba de manifiesto la forma en que los católicos eran una religión de idólatras por adorar imágenes y por pensar que Dios podía tener una representación física.²

Desde finales del siglo XVI el concepto de idolatría fue de gran relevancia para la teología española, ya que resultaba una manera de abarcar la gran diversidad que se integraba a la Corona de Castilla tras la guerra de Reconquista contra los musulmanes, a la par que se integraba a los habitantes del vasto continente americano a las filas de los súbditos de dicha Corona.

Durante el siglo XVII la idolatría era entendida de manera distinta de la de la centuria anterior. La idolatría al momento del encuentro estaba justificada para los misioneros e incluso para las autoridades civiles. A finales del siglo XVI se consideraba que los indios eran ya católicos convertidos, con la atenuante de ser neoconvertos, pero católicos al fin de cuentas. Así, la idolatría se percibió en el siglo XVII como una práctica más perniciosa y, por lo tanto, peligrosa.

Después del Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585 los indios empiezan a aparecer tímidamente en juzgados civiles y eclesiásticos acusados de idolatría. Durante el siglo XVII habrá un incremento notable de acusaciones y casos por ese crimen, sobre todo en el Provisorato, incluso ante la Inquisición, pero estos últimos en su mayoría eran desechados y sólo algunos reconducidos al foro indicado. Además, por ser un crimen del fuero mixto, también se encontrarán indios acusados de idolatría ante juzgados civiles, generalmente en corregimientos y alcaldías.

El Concilio Tercero Provincial Mexicano definió la idolatría en términos jurídicos para dar certeza en el proceder en los casos de indios idólatras. Lo que necesitaba la Iglesia hispana en ese momento era tener un aparato jurídico bien claro y que estuviera homologado con lo establecido por los decretos del Concilio de Trento. De esa manera, los concilios provinciales en los territorios hispanos respondieron para unificar las legislaciones locales con la general y también con sus particularidades, tanto

¹ Mina García Soormally, *Idoltry and Construction of the Spanish Empire* (Boulder: University Press of Colorado, 2018), 23-25.

² Maimónides, *Guía de perplejos*, versión de León Dujovne, prólogo de Angelina Muñiz-Huberman (México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 2001), 138-139.

con indios como con otros grupos recién incorporados a las filas del catolicismo, como con los musulmanes en la propia península ibérica, que fue el caso del Concilio de Granada.³

El Concilio Mexicano asoció la idolatría con la herejía, es decir, con un error en la elección entre lo correcto y lo incorrecto, como se refiere en el libro quinto, título 4o., De los herejes. De manera particular se pedía poner énfasis en los incitadores a la idolatría, que fueron llamados dogmatistas.⁴ Con esto se pusieron las reglas para saber cómo y de qué manera se debía proceder contra los indios que incurrieran en idolatría. Jacinto de la Serna se refirió a dicho título en su obra.

En buena parte de los textos, la idolatría era presentada como una enfermedad en el alma de los indios que parecía interferir en su juicio. No se trataba de un asunto de ignorancia, ya que se había hecho una gran campaña de enseñanza de la religión, por lo que no era el desconocimiento del cristianismo, sino una corrupción del evangelio, como lo veremos con Jacinto de la Serna. Diego Jaymes Ricardo Villavicencio señalaba que no podía haber ignorancia invencible.⁵

Hubo dos posiciones en relación con la idolatría: una que buscaba encontrar a los idólatras y castigarlos, y otra que pretendía la educación de los indios para que dejaran de practicar sus antiguas religiones o costumbres, aunque las hubieran adecuado a la realidad cristiana; y sólo en caso de que esto no se pudiera hacer, entonces sí recurrir a métodos coercitivos. Perú resulta un mejor ejemplo para estas dos posturas. Así, por ejemplo, el jesuita Joseph de Acosta, refiriéndose a Perú, señalaba que era necesario trabajar duro en “desarraigar de los cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría”.⁶ Mientras que los casos de Francisco de Ávila y de Pablo Joseph de Arriaga van en el otro sentido, el de castigar con todo el rigor posible a los indios que cometían idolatría.⁷

³ Luis Martínez Ferrer, ed., *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). Edición histórico-crítica* (Zamora: El Colegio de Michoacán; Roma: Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009), 45-46.

⁴ Martínez Ferrer, *Decretos del Concilio*, t. II, 588.

⁵ Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatría*, segunda parte (Puebla de los Ángeles: Imprenta de Diego Fernández de León, 1692), 5.

⁶ Joseph de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, t. II (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987), 247.

⁷ José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), 20.

No se trata aquí de hacer un estudio comparativo del tratamiento de la idolatría entre la Nueva España y el Perú; sin embargo, podemos decir que estas posiciones fueron menos violentas en la Nueva España que en Perú y en general las propuestas de corregir a los indios invitaban a los religiosos a hacerlo en foros privados, como el confesionario. Sólo en algunos casos extraordinarios se encuentran castigos públicos a indios; por ejemplo, cuando los religiosos se extralimitaban en sus funciones, como sucedió con Hernando Ruiz de Alarcón al realizar actos a manera de autos de fe a los indios.⁸

Esta búsqueda de idólatras la debemos ver en un contexto amplio, pues responde a la variedad de guerras que enfrentó el imperio español contra los viejos enemigos que se encontraban dentro y fuera de las fronteras del imperio. Así, las campañas antiidolátricas de Perú se pueden entender en ese contexto, lo mismo que la expulsión definitiva de los musulmanes o la gran caza de brujas que tuvo lugar en Logroño.⁹ Por otro lado, en el contexto cristiano europeo fue también la idolatría motivo de preocupación fuera del imperio español. Un buen ejemplo de esto es la obra de Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions*, que se escribió en el siglo XVII pero que tuvo tal impacto que fue reimpresa en varias ocasiones.¹⁰ En dicha obra existen diversas referencias a la idolatría, por lo que debemos entender que el contexto novohispano fue sólo una de las cosas que sucedían en el contexto general de la cristiandad. La categoría de idolatría desempeñó un papel muy importante, ya que se trata de guerras contra la heterodoxia, detrás de la cual estaba el Diablo, quien intentaba quitar a Dios aliados para convertirlos en sus simpatizantes.

Para más información sobre la persecución de idolatrías, véanse Juan Carlos Estenssoro Funch, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut Français d'Études Andines, Open Editions Books, 2015), 98; Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998).

⁸ “Proceso contra Hernando Ruiz de Alarcón beneficiado del pueblo de Atenango, por haber castigado unos indios en la forma que lo hace el Santo Oficio”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, v. 304, exp. 39.

⁹ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), 425. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (Barcelona: Taurus, 2019), 331-332.

¹⁰ Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacramens selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentimens des Saints peres* (París: Jean de Nully, 1704), 119.

El Manual de ministros de indios de Jacinto de la Serna

Tenemos pocos datos de Jacinto de la Serna y tampoco es la intención de este trabajo seguir la pista biográfica; recordemos que no es una investigación sobre la persona sino sobre un concepto.¹¹ Sin embargo, todos somos producto de una historia personal y ese camino recorrido es lo que lo llevó a escribir el *Manual de ministros*. Ana Silvia Valdés señala que Jacinto de la Serna nació en el año de 1597.¹² Fue “Bachiller en Artes, colegial y dos veces rector del Colegio de Nuestra Señora de Santos”¹³ en la ciudad de México. También fungió como beneficiado¹⁴ de los partidos¹⁵ de Tenancingo y de Xalatlaco.¹⁶ Dichos beneficios los obtuvo por oposición y no por designación. Desde entonces se tomó muy en serio la búsqueda de los indios idólatras. En 1627 solicitó ser nombrado capellán de la capellanía¹⁷ de Rodrigo de Vargas.¹⁸ La Real y Pontificia Universidad de México le entregó

¹¹ Para más información de la biografía de Jacinto de la Serna, véase Ana Silvia Valdés, “Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra” (tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

¹² Ana Silvia Valdés Borja, “Jacinto de la Serna”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1435.

¹³ “Relación de méritos y servicios del Dr. Jacinto de la Serna”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Indiferente*, v. 194, n. 4, f. 1r. Utilizamos este documento como fuente principal de los datos biográficos de Serna, pero se pueden encontrar en otras partes, como en el mismo “Manual de ministros”. Asimismo, otros autores han hecho uso de este y otros documentos. Véase David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial* (Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; Zamora: El Colegio de Michoacán; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012), 166. Este autor cita más fuentes del AGI y del AGN.

¹⁴ *Beneficiado*: “También se suele llamar el Canónigo, ò Prebendado de alguna Catedral ò Colegio”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. I (1726).

¹⁵ *Partido*: “Se llama también el distrito o territorio, que está comprehendido de alguna jurisdicción o administración de una Ciudad principal”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. v (1737).

¹⁶ “Relación de méritos y servicios del Dr. Jacinto de la Serna”, AGI, *Indiferente*, v. 194, n. 4, f. 1r.

¹⁷ *Capellanía*: “Institución hecha con autoridad del Juez Ordinario Eclesiástico, y fundación de renta competente, con obligación de Misas, y algunas con asistencia a las Horas Canónicas”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. II (1729).

¹⁸ “Pedimento hecho por el Dr. Jacinto de la Serna sobre ser declarado capellán de la capellanía de Rodrigo de Vargas”, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 885, exp. 2.

un título honorario de doctor en 1632, lo que se dio a conocer por un edicto del arzobispo Francisco Manso de Zúñiga, quien dice ser su familiar.¹⁹

Después de pasar varios años como párroco de pueblos de indios en Tenancingo y Xalatlaco, fue trasladado a la Catedral Metropolitana. Entre los cargos que ocupó, una vez que se trasladó a la catedral, destacan el de “Visitador General y examinador general y sinodal de suficiencia y lenguas”. También se desempeñó como cónsul en la chantría de Guadalajara.²⁰ Nuestro personaje trabajó como censor de libros y su nombre se puede leer en varios textos, uno de ellos es el *Confesionario* de Bartolomé de Alva, en el que el entonces arzobispo Francisco Manzo y Zúñiga señala que el texto fue enviado al doctor Jacinto de la Serna, visitador general, y al padre Juan de Ledesma, lector de Teología de la Compañía de Jesús. La aprobación de Jacinto de la Serna está fechada en Xalatlaco el 20 de julio de 1634.²¹ En 1654, Jacinto de la Serna solicitó que se le otorgara una dignidad en la Catedral Metropolitana de México, para lo que envió una relación de méritos que estaba respaldada por el arzobispo, el virrey y algunos representantes de las órdenes religiosas de dicha ciudad. Dicha dignidad, una ración,²² se le entregó en 1659.²³ En 1660 escribió al rey Felipe IV para agradecerle por la ración que le había otorgado en 1659 y también para solicitarle una canonjía²⁴ que se encontraba vaca en la catedral metropolitana.²⁵ Esto es importante porque los dos cargos no podían mezclarse, pues desde la constitución del obispado de

¹⁹ “Edicto del arzobispo de México Francisco Manso de Zúñiga, concediendo grado doctoral honorario a familiar suyo, el Licenciado Jacinto de la Serna”, AGI, *México*, caja 31, exp. 11.

²⁰ “Relación de méritos y servicios del Dr. Jacinto de la Serna”, AGI, *Indiferente*, v. 194, n. 4, f. 1r.

²¹ Bartolomé de Alva, *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana. Y platicas contra las supersticiones de idolatria, que el dia de oy an quedado a los Naturales desta Nueva España, e instricion de los Santos Sacramentos* (México: Francisco Salbago, impresor del Secreto del Santo Officio, 1664).

²² *Ración*: “En las Iglesias Catedrales o Colegiales es un Beneficio Eclesiástico, que da en el coro alguna preeminencia: como el Deán, Arcediano, Chantre. Y también se llama así la persona que goza el tal empleo”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. III (1732).

²³ *Dignidad*: “Prebenda, en alguna Iglesia Catedral o Colegial, inmediata a los Canonicos, y que tiene su renta en la mesa Canónica”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. v (1737).

²⁴ José Gabino Castillo Flores, *El cabildo eclesiástico de México (1530-1612)* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018), 36-37. Una canonjía es “la Prebenda que goza el Canónigo, en alguna Iglesia Catedral o Colegial, con las rentas y emolumentos que le pertenecen por su asistencia y servicio”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. III (1729).

²⁵ “Carta de Jacinto de la Serna al rey Felipe IV para obtener una segunda dignidad”, AGI, *Cartas de Audiencia, México*, n. 83, f. 1r.

México, fray Juan de Zumárraga estableció que las canonjías no podían mezclarse con otras dignidades. Dicha solicitud la hacía porque decía tener muchas deudas y que con lo de la ración no le alcanzaba para solventarlas; la carta la firmó como capellán,²⁶ y fue revisada por la Audiencia del rey y se agregó una nota en la que dice que no se encontró una respuesta en la que el virrey diga que aceptó que se le entregara también la canonjía.²⁷

El doctor Jacinto de la Serna fue rector de la Real y Pontificia Universidad de México en tres ocasiones. Esto lo señaló él mismo en la portada del *Manual de ministros* y en la relación de méritos que envió al rey en 1654. La evidencia de archivo sólo nos da noticia de dos ocasiones, la primera en noviembre de 1642, que señala que el 11 de noviembre de ese año hizo juramento como rector de la Real y Pontificia Universidad de México.²⁸ La segunda es del 11 de noviembre 1650 cuando presentó el juramento al cargo de rector.²⁹ De acuerdo con Alberto María Carreño, Jacinto de la Serna era rector en octubre de 1642 y fue reelecto en noviembre de ese año, con lo cual se cumplirían los tres periodos. La información de Carreño es a partir de los libros de claustros de la Real y Pontificia Universidad de México.³⁰ Sin embargo, no sabemos desde cuándo inició su primer rectorado. Tuvo a su cargo varias cátedras, entre ellas la de Teología. Además, fue miembro de la junta de gobierno durante varios periodos.

Sabemos que el manual debió escribirse en algún momento entre 1650 y 1655, ya que Serna hace referencia a 1646, cuando estaba en una comisión en Atenango del Río por orden del arzobispo Mañozca, y dice “no haber tenido entonces intención de hacer este tratado”.³¹ Más adelante habla del

²⁶ “Carta de Jacinto de la Serna al rey Felipe IV para obtener una segunda dignidad”, AGI, *Cartas de Audiencia, México*, n. 83, f. 1r. *Capellán*: “El que goza renta Eclesiástica por razón o título de Capellanía”. *Diccionario de autoridades*, s. v., t. II (1729).

²⁷ “Carta de Jacinto de la Serna al rey Felipe IV para obtener una segunda dignidad”, *Cartas de Audiencia, México*, n. 83, f. 2v.

²⁸ “Acta del claustro celebrado el 11 de noviembre, en el que se refiere: el juramento que hizo el nuevo rector doctor Jacinto de la Serna y de los consiliarios, electo el 10 de noviembre anterior”, AGN, *Universidad*, v. 12, exp. 12.

²⁹ “Juramento del rector Jacinto de la Serna y de los consiliarios electos el 10 de noviembre”, AGN, *Universidad*, v. 14, exp. 33.

³⁰ Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963), t. I, 196.

³¹ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, *Anales del Museo Nacional* (México: Imprenta del Museo Nacional, 1892), t. VI, 294. Por la facilidad de lectura se utilizó esta versión.

año 1650 en pasado. La obra está dedicada al recién llegado arzobispo Matheo de Zaga de Bugueiro, que ocupó el cargo de 1655 a 1662.

Jacinto de la Serna murió en 1661, sin ver su obra publicada. El nombre completo del manuscrito era *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*.³² Es probable que el manual no llegara a la imprenta en su tiempo porque, como dice Viviana Díaz Balsera, los arzobispos a los que iban dedicadas las obras de Serna y Ruiz de Alarcón consideraron que trataban de “prácticas supersticiosas que, aunque reconocidamente generalizadas, no amenazaban con derrocar al cristianismo”.³³ Se conocen tres manuscritos: uno que se encuentra en la Biblioteca del Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México, uno que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España y el de la Biblioteca de la Hispanic Society en Nueva York.

Finalmente, don Joaquín García Icazbalceta la publicó por primera vez en los *Anales del Museo Nacional* en 1892. Las ediciones posteriores han sido publicadas sin cambios de la edición del siglo XIX y, a pesar de las múltiples referencias a la obra, no existe una edición crítica.

El *Manual de ministros* es una obra emparentada con otros dos trabajos de la época: el *Tratado de las costumbres gentílicas* de Hernando Ruiz de Alarcón³⁴ y la *Breve relación de idolatrías* de Pedro Ponce de León.³⁵ Ambos textos tuvieron una gran influencia en la obra de Jacinto de la Serna. Podría decirse que los textos de Ruiz de Alarcón y de Ponce de León fueron el referente etnográfico que usó Serna para construir una obra de un alto calado intelectual. Serna se apoya en ambos textos que fueron producto del profundo conocimiento de los rituales indígenas y del idioma de sus autores. También es importante la detallada descripción de los calendarios mexicas, *tonalpohualli* (ritual de 260 días) y el *xihuitl* (solar de 360 días),

³² Para más información sobre el manuscrito de Jacinto de la Serna, véase Valdés Borja, “Jacinto de la Serna”, 1436-1439.

³³ Viviana Díaz Balsera, *Guardian of Idolatry. Gods, Demons, and Priests in Hernando Ruiz de Alarcón's Treatise on the Heathen Superstitions* (Norman: Oklahoma University Press, 2018), 40.

³⁴ Este libro ha recibido más atención y cuenta con dos ediciones en inglés. La primera de 1982 a cargo de Michael Coe y Gordon Whittaker, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón* (Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1982). Otra de 1984: Richard Andrews y Ross Hassig, *Treatise of the Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629* (Norman: Oklahoma University Press, 1987).

³⁵ Estas obras también aparecieron en el mismo volumen de los *Anales del Museo Nacional* de 1892.

que incluye ilustraciones, y que salvo por los estudios de David Tavárez, no ha recibido la atención debida.³⁶ De acuerdo con David Tavárez, el *Manual de ministros* también estuvo influenciado por la obra de Martín de León, *Camino del cielo*.³⁷

El texto del *Manual de ministros* bien podría considerarse como una obra de teología indiana. Está hecha para demostrar que algunas de las antiguas creencias y prácticas religiosas de los indios no habían sido eliminadas y que había en ellos una idolatría de tipo pernicioso. El *Manual de ministros* es un texto que propone que la idolatría de los indios es dañina y no se debe a simple ignorancia, como se pretende en otras obras que se escribieron en el mismo contexto. Aquí ya no se ve al indio como al ignorante que no tuvo la oportunidad de conocer a Dios, sino como al que, a pesar de haber tenido la oportunidad de reconocer a Dios, no lo recibió como debía y en su lugar mezcló costumbres antiguas con cultos cristianos, lo que convertía a la idolatría en una práctica muy perjudicial.

La idolatría en el *Manual de ministros* se desarrolló en tres ejes, uno teológico, uno etnográfico y uno jurídico. En la introducción es en donde se expone el aspecto teológico; en el desarrollo del trabajo se encuentra la parte etnográfica, en la que el autor explica más la propuesta de la idolatría como enfermedad, y el último de los capítulos, que bien podríamos decir que es la conclusión, trata la idolatría desde la perspectiva jurídica.

Jacinto de la Serna no veía en la idolatría una pervivencia intacta de las prácticas religiosas de los indios, sino la fusión de esas prácticas con las formas religiosas cristianas. Si bien los indígenas no eran católicos en un sentido ortodoxo, tampoco tenían las estructuras socioculturales que les permitieran pervivir en la antigua religión. En todo caso, tuvieron la suficiente resiliencia para adaptarse a las circunstancias del dominio español y mantener algunos elementos muy representativos de las antiguas culturas al lado de los modos cristianos.

Las ideas de Jacinto de la Serna están basadas en textos veterotestamentarios y en neotestamentarios, así como en los escritos de Padres de la Iglesia y otros autores importantes en la tradición teológica. Además, está apoyado en otros textos de filosofía clásica y cuenta con ejemplos de su realidad novohispana. Cuando estamos frente al *Manual de ministros*, nos

³⁶ Tavárez, *Las guerras invisibles*, 167-169.

³⁷ Tavárez, *Las guerras invisibles*, 165.

encontramos frente a un libro erudito, cuyo autor abrevó de una variedad muy amplia de fuentes.

El *Manual de ministros* está dedicado a Matheo de Zaga de Bugueiro, quien, como se mencionó, fuera arzobispo de México de 1655 a 1662. Después de su paso por Nueva España regresó a Europa, donde fungió como obispo de Cádiz, luego de León y finalmente de Cartagena, España. En su trabajo como arzobispo de México debió tener un trato cercano con Jacinto de la Serna.

En el prólogo de la obra se manifiesta que está dirigida a los beneficiados y ministros de doctrinas de indios. Recordemos que el mismo autor fue un beneficiado de pueblos de indios. Serna es muy enfático en señalar la labor que realizaban dichos personajes: la consideraba como fundamental para la Iglesia, pues a través del evangelio se daba “la destrucción de la idolatría”.³⁸ Invitaba a los religiosos a que pensaran en que el trabajo que desempeñaban era en favor de Dios y no de los hombres y, por lo tanto, se tenía que hacer con mucho cuidado. Las palabras dirigidas a los religiosos son combinadas con algunas citas bíblicas para reforzar los argumentos; así, por ejemplo, cita el libro de los Jueces para hacerles saber a los doctrineros que su trabajo requería de mucho cuidado en las decisiones que se tomaban.

Como ya anunciábamos antes, las fuentes utilizadas por Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros* son muy amplias y variadas. Éstas incluyen a los teólogos más representativos de la Iglesia, como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, además de otros teólogos importantes, de tiempos más cercanos al autor. Asimismo, incluye autores griegos y latinos como Plinio el Viejo con el *Panegírico del emperador Trajano*, Galeno y su *Methodo mendi* y *Sanitate*, Hipócrates y el *In officio cirugie* y Marco Tulio Cicerón con *De officiis*. La lista de autores cristianos es también muy abundante y entre ellos se encuentran Cornelius Jansenus, Vicencio Lirense, Bernardo de Claraval, Joannes Chrysostomus y Carlo Martam, entre otros. También se encuentran los autores novohispanos contemporáneos de Serna; al que más cita es a Juan de Torquemada con su *Monarquía indiana* y de sobra conocidas son las citas de Hernando Ruiz de Alarcón y Pedro Ponce, además de que también hace referencia a información obtenida por pláticas con otros religiosos que le compartieron sus anécdotas y experiencias con indios idólatras.

³⁸ Serna, “Manual de ministros”, 269.

Un estudio crítico de las fuentes sería importante porque daría más información sobre la historia intelectual de Jacinto de la Serna; no lo haremos aquí porque nos distraería de nuestro objetivo principal. Sin embargo, nos pareció importante hacer una breve lista de algunos de los autores que cita en su obra.

La idolatría en el Manual de ministros

La idolatría en el contexto en el que escribió Jacinto de la Serna se debe ver en términos de lo que los religiosos esperaban de los indígenas en sus comportamientos. Es decir, de lo bueno y lo malo, de lo correcto y lo incorrecto que, de acuerdo con Serna y otros autores, eran conceptos que los indígenas ya debían tener interiorizados y saber distinguirlos desde la visión del cristianismo.

Jacinto de la Serna propone tres formas de la idolatría. La primera forma era la perspectiva teológica, que se presentó como el culto inadecuado o pervertido a Dios, que lleva a la adoración de criaturas. La segunda forma de idolatría, que era la enfermedad, se presenta en la etnografía recogida por él y por las fuentes consultadas. Finalmente, la idolatría podía derivar en un crimen y en dicha obra se proponían las medidas adecuadas para proceder contra los indios idólatras. Detrás de las tres formas de idolatría que se presentan en el *Manual de ministros* se encuentra la íntima relación de la idolatría con lo demoníaco; es decir, la idolatría era considerada una manifestación del Diablo entre las personas, con el objeto de ganar seguidores.

La idolatría en la perspectiva teológica

Uno de los aspectos más importantes en esta obra es que podemos considerar que en su conjunto hay una amplia definición de la idolatría y de sus formas. La primera parte define la idolatría a partir de pasajes bíblicos, en su mayoría del Antiguo testamento, y es que es allí donde el concepto se fija como una transgresión a la ley establecida después del acuerdo de reconocimiento de Dios como única deidad del pueblo de Israel.³⁹

³⁹ Remitimos al lector interesado en el concepto de idolatría en un contexto más amplio a Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario* (Barcelona: Gedisa, 2003), así como a Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De*

Al menos en tres partes del texto se encuentran presentes definiciones como tal de idolatría. Las primeras dos son muy breves, mientras que en la tercera hay una amplia exposición del concepto y es donde se refiere al aspecto jurídico. En las primeras dos definiciones el común denominador es el culto que se debería dar a Dios pero que se dirige a objetos, animales o personas. La tercera definición, parte de la consideración de la idolatría como un crimen y la veremos en el último apartado de este trabajo. En primer lugar, se señala que es un pecado que se daba por “la honra que defraudan a su Divina Magestad y se la dan a otras criaturas”.⁴⁰ Para fortalecer el argumento, utiliza el pasaje 32 del Éxodo, donde se hace referencia al becerro de oro que adoraban los israelitas y al castigo que recibieron por ello. Más adelante señala que los indios eran lobos vestidos de ovejas, “siendo en el interior robadores de la honra debida a Dios, atribuyéndola a las criaturas y en ellas al Demonio”.⁴¹ El libro del Éxodo resulta fundamental para entender la idolatría, ya que en él se presentó la ley de Dios al pueblo de Israel y es también el libro en el que se estableció el pacto de reconocer a Yahvé como única deidad y con ello lograr que los liberaran de Egipto y llegaran a la tierra prometida. Dicho acuerdo tenía ciertas reglas: los mandamientos. La primera de ellas señalada por el propio Dios en el Éxodo 20:3, “No tendrás dioses ajenos delante de mí”.

Para empezar, Jacinto de la Serna señala, apoyado en Bernardo de Claval, que existen tres tipos de personas en relación con Dios: unas que no buscan a Dios y tampoco éste las busca, otras que lo buscan y lo encuentran y generan una relación constante de intercambio, y, finalmente, otras que, a pesar de ser incluidas en la cristiandad, rechazan a Dios y “apostatan su divina Ley”.⁴² Los indios son considerados en este último grupo. No obstante esa filiación en la que los coloca, Serna destaca que eran como los romanos en su multiplicidad de deidades y la manera en que adoptaban dioses de otros pueblos, además de dejar a los suyos en los intercambios que hacían. Esto también traiciona el pacto establecido entre el pueblo de Israel y Dios, en el que sólo le rendirían culto a él y no a otro dios y que queda de manifiesto en el Éxodo y en el Levítico: en ambos, Dios les dice a los israelitas que no harán estatuas de otros dioses (véase Éxodo 20:4 y Levítico 26:1).

idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

⁴⁰ Serna, “Manual de ministros”, 274.

⁴¹ Serna, “Manual de ministros”, 279.

⁴² Serna, “Manual de ministros”, 277.

Eran dos cosas las que Jacinto de la Serna pretendía resaltar sobre la idolatría. En primer lugar, la existencia de un solo Dios. En segundo lugar, que había un culto que seguir y que, si éste se corrompía, se caía en idolatría. De acuerdo con los postulados judeocristianos, el ídolo es un objeto creado por las manos de alguna persona; por eso, no puede ser un dios. Las referencias a objetos que reciben culto divino están en varios pasajes bíblicos; en ellos se alude a la prohibición, pero también a las consecuencias de participar en los cultos: “La idolatría puede ser múltiple y variada, su núcleo central es que nada humano, ninguna creencia y ningún objeto pueda volverse absoluto”.⁴³ La idolatría se consideraba un pecado por la representación errónea de Dios, o el culto dirigido a objetos de manufactura humana. Además, la idolatría era peligrosa porque implicaba una rebeldía contra un contrato establecido, es decir la falta de reconocimiento de Dios como autoridad suprema.

Podemos ver que para Jacinto de la Serna había una íntima relación en la manera de entender la idolatría y el mal. Para Serna, la idolatría era ante todo un pecado. Este pecado era considerado grave, pues los indios tenían el conocimiento, aunque fuera básico, de las reglas de la Iglesia católica. Es por ello que nuestro autor también considera a la idolatría como causa y consecuencia de los males de los indios, incluso insinúa que la inundación de la ciudad de México de 1629 pudo ser por la idolatría de los indios,⁴⁴ idea que va en la misma línea de lo que Motolinía dice en la carta que envió a Carlos V, en la que señala que el origen de los males de los indios era la idolatría y que, por ello, padecieron de epidemias como castigo divino.⁴⁵ Esta era también la idea que imperaba en la población de ese momento.

De acuerdo con Jacinto de la Serna, todo empezaba por un mal de origen ético, como los malos pensamientos que derivaban en comportamientos incorrectos, como los que él menciona, que eran practicar los antiguos rituales religiosos o mezclarlos con los católicos, resguardar antiguos dioses, participar en ceremonias de curación o utilizar las medicinas mágicas. Al no ser corregidos dichos comportamientos, éstos llevan a males físicos, como enfermedades, epidemias o incluso a la condición de sometimiento en la

⁴³ Roger Calles, “Epílogo”, en Martin Buber, *Imágenes del bien y del mal* (Buenos Aires: Lillmod, 2006), 238.

⁴⁴ Serna, “Manual de ministros”, 287.

⁴⁵ Motolinía (fray Toribio de Benavente), “Carta al rey de España”, en *Colección de documentos para la historia de México*, ed. de Joaquín García Icazbalceta (México: Librería de J. M. Andrade, 1858), t. 1, 274.

que vivían los indios bajo el dominio español.⁴⁶ Más adelante, el religioso continúa con este argumento y señala que los indios viven en esa condición de servidumbre por su pasado, ya que “habiendo Dios nuestro señor hécholos tan prósperos, y señores en su gentilidad; por sus inhumanidades, crueldades y sacrificios de hombres, los sujetó a tantos trabajos, y a que no trabajasen tanto para sí, como para otros”.⁴⁷

Las consecuencias del comportamiento de los indios no eran un asunto menor, pues en una sociedad como la novohispana del siglo XVII o en una sociedad de tradición judeocristiana, el que un individuo tuviera comportamientos incorrectos, ética y moralmente hablando, tenía una repercusión en la sociedad en general, pues la ira de Dios podía recaer sobre todos, sin distinción entre el causante de las ofensas divinas y el inocente. De acuerdo con la visión ortodoxa cristiana, los indios debían seguir las normas y los postulados católicos, porque de no hacerlo podían hacerse acreedores a consecuencias negativas por parte de Dios.

A pesar de esas concepciones de la idolatría y los indios, para Jacinto de la Serna, los indios tenían un papel muy importante dentro del funcionamiento del imperio español y al respecto dice que eran la sangre que mantenía en movimiento al imperio. Eran una

nación tan útil a la vida política de esta Monarquía de España y que en ella dependen de su conservación, porque todos viven eslabonados con el trabajo de estos, porque en la corriente del tiempo presente no ay cosa que se pueda obrar sin ellos, ni las minas, ni las mieses, ni las fábricas de los edificios, porque son la sangre del cuerpo de la mística de la Monarquía.⁴⁸

Era importante mantener el orden en los indios, pues su desorden podría provocar el resquebrajamiento del imperio.

Serna hace referencia a ese pacto que se hizo de reconocer a Dios como el único y verdadero que se acordó con los indios para ser parte de la ecúmene católica, pero que no estaban cumpliendo.⁴⁹ Llama la atención que Serna no utilice el concepto de pacto para referirse al acuerdo entre las

⁴⁶ Serna, “Manual de ministros”, 287.

⁴⁷ Serna, “Manual de ministros”, 428.

⁴⁸ Serna, “Manual de ministros”, 287. David Tavárez ofrece una interesante explicación, basado en el trabajo de Ernest Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. Tavárez sostiene que hubo un cambio radical en la interpretación de la idolatría porque se incluía a los indios en el cuerpo político de la monarquía hispana. Tavárez, *Las guerras invisibles*, 502-503.

⁴⁹ Serna, “Manual de ministros”, 279.

personas y Dios, pero sí para el pacto demoniaco, del cual refiere varios ejemplos. La idolatría que imperaba entre los indios era una prueba de ese incumplimiento de la reverencia que le debían a Dios y se la daban a otros dioses y, por ello, señalaba que los indios del siglo xvii eran más maliciosos que los del siglo anterior, pues ya debían saber distinguir al Dios verdadero del falso. Aun así, consideraba que antes de reprender era necesario educar a los indios en la fe, es decir, evangelizar y continuar con esa función que los religiosos habían descuidado con el paso del tiempo. Esa era la finalidad de su texto: que sirviera como un instrumento pastoral en el que se reconocieran los comportamientos desviados de la ortodoxia que realizaban los indios. “El cura de este mal que hoy padecen los indios en sus idolatrías, han de procurar los ministros de estos tiempos hacer ventaja a los antiguos padres, no en enseñarles otra cosa de lo que les enseñaron; sino en procurar declararles su sancta doctrina, muy en particular a el mal que se reconoce en ellos.”⁵⁰ Lo que vemos es que, si la idolatría era una enfermedad, entonces había un remedio, una forma de contrarrestar los efectos dañinos y restaurar la salud. La constante supervisión de los indios era necesaria para que no cayeran en la enfermedad de la idolatría, más que una medicina para combatir la enfermedad era una prevención.

Etnografía de la idolatría

El texto de Jacinto de la Serna cuenta con mucha información que se recogió de manera oral de otros religiosos y la que él mismo vio y conoció de primera mano. Se puede apreciar mucho del comportamiento cotidiano en los pueblos de indios para las actividades diarias. Algo que llama mucho la atención es que sugiere que hubo una campaña para mantener los antiguos conocimientos religiosos, o una campaña en favor de la idolatría. Esto habría sucedido en la década de 1610. Lo anterior fue referido por Pedro Ponce de León, beneficiado de Zumpahuacán, quien, de acuerdo con la información relatada, señalaba que habrían salido algunos maestros de idolatría por la zona del valle de Toluca para “infestarla y refrescar la memoria de todos para que ni se olvidasen de sus dioses, ni de sus ceremonias”.⁵¹ David Tavárez ofrece un profundo análisis de la campaña realizada por Pedro Ponce.⁵²

⁵⁰ Serna, “Manual de ministros”, 272.

⁵¹ Serna, “Manual de ministros”, 288.

⁵² Tavárez, *Las guerras invisibles*, 135-137.

Lo relatado por Ponce de León nos da una idea de que lo que se conoce por la documentación resguardada en el Archivo General de la Nación y otras causas y procesos en otros archivos locales, ya sean civiles o eclesiásticos, representan sólo una parte de lo que pudo ser una especie de campaña antiidolátrica en el arzobispado de México en las primeras décadas del siglo xvii. Recordemos que el Concilio Tercero Provincial Mexicano proveyó de varias herramientas para poder atender los asuntos de justicia religiosa de los indios. En algunos casos eran atendidos por tribunales locales; en otros, por los obispos en las visitas que hacían, y en otros, desde luego, por la justicia civil que también tenía injerencia sobre la idolatría, pues este era un crimen del fuero mixto.⁵³

Una de las explicaciones que más argumenta Serna es la de la idolatría como una enfermedad en el alma de los indios; para eliminarla, era necesario reconocerla, como hacen los médicos con las enfermedades, y saber la etiología de la enfermedad para así dar un tratamiento o encontrar un remedio a ese padecimiento.

Esta idea de idolatría como un padecimiento la argumenta a través de Galeno y se vale del *Methodo medendi* para señalar que “no se puede curar el enfermo, si primero no se conoce la enfermedad: así los médicos espirituales de Indios han de ser científicos, y proveyos en ciencia, y en el idioma de su lengua, y nación de los indios, que administran”.⁵⁴ Tal consideración, común en los textos posconciliares, ya aparecía en el prólogo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*; en ella Sahagún hace ese mismo señalamiento y menciona que la cura de la idolatría era la enseñanza de la doctrina.⁵⁵ Esta es la concepción imperante de la idolatría durante el siglo xvii, por lo menos para la América española.⁵⁶

La idolatría como enfermedad es la idea que el autor desarrolla de manera más amplia y en la que incluye información etnográfica muy rica,

⁵³ Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo xviii* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 127-141.

⁵⁴ Serna, “Manual de ministros”, 273.

⁵⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000), 61.

⁵⁶ Juan Carlos García Cabrera, “¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo xvii”, en *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, coord. de Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 109.

la cual tomó de su experiencia y de otros autores, entre ellos, Ruiz de Alarcón y Ponce de León, que ya hemos referido. En el *Manual de ministros* se presenta a los médicos indígenas, *titicih* en náhuatl, como personajes nocivos para los pueblos de indios, pues en ellos recaía el antiguo conocimiento de elementos como el calendario o las creencias del origen de las enfermedades no naturales. Además, no sólo eran encargados de vigilar la salud, también eran capaces de provocar enfermedad. Eran una serie de personajes con la capacidad de manipular lo sagrado, que de acuerdo con Alfredo López Austin serían alrededor de 40 tipos distintos, en su mayoría eran médicos y otros estaban especializados en provocar el mal, como el *tlacatecólol*. No todos están incluidos en el *Manual*, aunque sí una cantidad importante.⁵⁷ Se debe destacar que Serna, a diferencia de Sahagún, no hace una diferenciación dicotómica entre buenos y malos: consideró que todos los especialistas tenían la facultad de actuar de forma generosa o en perjuicio de las personas.

Serna tenía un particular interés en las prácticas médicas de los indios y la preocupación de que éstos desconfiaran de los médicos españoles como quedó de manifiesto en una carta que Serna escribió al arzobispo Manzo y Zúñiga en 1636. Esto se encuentra en el contexto de epidemias que azotaron el centro de México en la década de 1630 y que generó que los médicos indígenas tuvieran una demanda mayor.⁵⁸ Además, consideraba que muchos de los males se podían curar a través de la fe y las medicinas que incluían el uso de reliquias religiosas, como en su propuesta del uso de los huesos de Gregorio López. De acuerdo con Serna, él mismo lo había probado con una india aquejada por una gran enfermedad gastrointestinal, a la que le dio una cucharada de hueso del santo.⁵⁹

Los médicos indígenas eran para Jacinto de la Serna los que cuidaban que se cumplieran prácticas religiosas que no eran de tradición cristiana y por ello señalaba que “Los médicos y médicas son los más perjudiciales y principales celadores de estas idolatrías”.⁶⁰ Más adelante escribía: “Este nombre *ticitl* comúnmente se reputa y corresponde a lo que en nuestro vulgar castellano se llama ‘médico’ y entre los indios tiene más significaciones; pues significa en la aceptación de ellos ‘adivino,

⁵⁷ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7 (1967): 87-117.

⁵⁸ Tavárez, *Las guerras invisibles*, 163-164.

⁵⁹ Serna, “Manual de ministros”, 301-302.

⁶⁰ Serna, “Manual de ministros”, 284.

sabio y hechicero', y que tiene pacto con el Demonio".⁶¹ Cabe señalar que la mayoría de los indios que llegaban a un foro de justicia eclesiástica era por asuntos práctica médica.⁶²

Serna seguía la propuesta de Bernardino de Sahagún, quien en el prólogo de la *Historia general* señalaba que: "Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene espertia de las enfermedades espirituales".⁶³ De la misma manera, Serna señalaba que "no hay oficio más á el vivo representado en el médico, o cirujano corporal, que el del médico espiritual, y cura de almas".⁶⁴ Por ello, invitaba a los religiosos a conocer las enfermedades del alma, las cuales se podían identificar a través de las palabras de los indios; por esto, señalaba Serna que era importante conocer bien las lenguas indígenas.

En la carta del jesuita Marcos de Irala destaca la importancia de la obra y señalaba que:

Y si este nombre Médico se deriva de un vocablo griego, que quiere decir experiencia [...] quien tantas tienen de las dolencias espirituales de estos miserables indios, bien podrá haciendo oficio de Médico espiritual de sus almas, recetar los remedios tan cristianos, prudentes, y ajustados, que en el discurso de esta obra se proponen.⁶⁵

Consideramos que los remedios prudentes son aquellos que Serna propone para reforzar la enseñanza del evangelio antes de llegar a la impartición de justicia, por lo que insiste en que los curas de indios debían ser expertos en lenguas. Para Serna, esto era muy importante porque a partir de que los religiosos conocieran muy bien la lengua de los indios podrían saber si realizaban actos idolátricos o no. Era a través del habla que se daría remedio a los indios que requirieran curarse del padecimiento de la enfermedad de la idolatría. Por ello, señalaba que "poco importa que un ministro sea eminente en ciencia si no sabe la lengua de los indios a quienes ha de administrar y con quien ha de tratar para entenderlos".⁶⁶

El conocimiento de las lenguas indígenas no era una preocupación sólo de Jacinto de la Serna; el Concilio Tercero Provincial Mexicano hizo varios señalamientos sobre la necesidad de que los religiosos las aprendieran.

⁶¹ Serna, "Manual de ministros", 304.

⁶² Griffiths, *La cruz y la serpiente*, 131.

⁶³ Sahagún, *Historia general*, 61.

⁶⁴ Serna, "Manual de ministros", 273.

⁶⁵ Serna, "Manual de ministros", 477.

⁶⁶ Serna, "Manual de ministros", 273.

El decreto tercero, “De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a los párvulos”, que es parte del Libro primero, señalaba, entre otras cosas, que: “se encarga a los prelados que con toda brevedad procuren que se traduzcan [las doctrinas] en aquellas lenguas de indios que cada uno en su diócesis viere que son más comunes y más necesarias”.⁶⁷ Mientras que en los archivos se pueden encontrar convocatorias para ocupar beneficios eclesiásticos en las que se señala como requisito demostrar el conocimiento de las lenguas indígenas. Por ejemplo, la convocatoria de 1654 en la que se invitaba a los religiosos a participar en la selección para beneficios vacantes y uno de los elementos más importantes de la selección era el conocimiento de las lenguas.⁶⁸

Es en este apartado en el que se puede notar que lo que para Jacinto de la Serna era idolatría, para los indios era una forma de entender lo sagrado y su manipulación. En una perspectiva ortodoxa, la Iglesia católica y sus miembros eran los únicos capacitados para manipular lo sagrado y, por lo tanto, los cultos realizados por los indios no eran lícitos.

Idolatría y justicia eclesiástica

Es hacia el final del *Manual de ministros* en donde el autor retoma la idolatría desde la teología, para luego seguir con su vertiente jurídica. En el capítulo xxviii, que se titula “De el remedio breve que todas estas materias piden, y lo mucho que le incumbe a nuestro rey, a sus virreyes y ministros el procurarlo”, se encuentra la definición más amplia de idolatría. El autor echó mano de varios de los teólogos más destacados de la patrística, así como de una serie de pasajes bíblicos para definir el concepto. La idolatría es entendida por el doctor De la Serna como la adoración de falsos dioses, pero también como el culto indebido a Dios que podría derivar en crimen por el desconocimiento de la autoridad, por lo que era necesario que el idólatra enfrentara a la justicia.

En primer lugar, utiliza la *Suma de teología* de Tomás de Aquino para explicar la superstición y señalar que la idolatría es una de sus formas. Para ello cita el apartado II-II, cuestión 92, que es la parte en la que Tomás de

⁶⁷ Martínez Ferrer, *Decretos del Concilio*, v. II, 214.

⁶⁸ “Edicto convocatorio para sacerdotes que sepan lenguas mexicana, otomí y demás”, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, *Edictos*, caja 1, exp. 38, 1654, f. 1r.

Aquino desarrolla su propuesta de superstición; ahí señalaba que ésta se manifiesta en cuatro formas: la idolatría, la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observancias. Consideraba la superstición como un vicio opuesto a la religión por exceso, tal como aparece citado en el *Manual de ministros*.⁶⁹ Lo que no está citado es la cuestión 94, pero se puede intuir que Serna se basó en ella al escribir que “es formal y verdadera idolatría, oponiéndose tan de veras a la veneración y culto divino, que a Dios nuestro señor se debe, que quitándolo de su divina y soberana majestad, lo ponen en los palos, en las piedras y en falsos y fingidos Dioses”.⁷⁰ Esto también está sustentado en el Deuteronomio 28:36, donde se hace referencia a las bendiciones por respetar la ley de Dios y a las maldiciones por no respetarla.

En la siguiente parte, Serna se refiere a la idolatría de los indios como algo pernicioso con que buscaban adorar a dos entidades distintas, por un lado, a Dios, y por otro, a sus antiguos dioses, quienes, de acuerdo con el autor, eran en realidad el demonio, que no quería retirarse de los indios y buscaba mantenerlos como sus fieles seguidores. De tal manera, Serna nos deja ver que la idolatría de los indios tenía un principio demoníaco y que los indios querían mezclar las cosas del Diablo con las cosas de Dios. Para armar este argumento, Jacinto de la Serna utiliza a Gregorio Magno con sus *Morales*, además de los comentarios que hizo Agustín de Hipona sobre el salmo 23 en *La ciudad de Dios*. Ambos autores concuerdan en que no se podía rendir culto a dioses diferentes. Lo que trata de señalar Serna es que los indios trataban de aparentar que eran católicos mientras mantenían antiguos cultos o bien dichos cultos convivían con las formas cristianas. Estaba convencido de que la fe de los indios era frágil y que no sólo mantenían cultos antiguos, sino que podían incorporar nuevos dioses a los ya existentes. “Bien podemos entender esto de estos indios, pues tienen tanta diversidad de pareceres, y son de ánimo tan flacos, que fácilmente lo convierten ya a una superstición, y ya a otra”.⁷¹

La idolatría como crimen que debía ser castigado es también un asunto que se atendió en el *Manual de ministros*. Decíamos antes que la idolatría era considerada por Jacinto de la Serna como un pecado muy grave, pero también que pasaba del pecado al delito y que por lo tanto necesitaba de un castigo. Señalamos que cuando la idolatría no era tan nociva, con la predicación bas-

⁶⁹ Serna, “Manual de ministros”, 448.

⁷⁰ Serna, “Manual de ministros”, 449.

⁷¹ Serna, “Manual de ministros”, 449.

taba como un remedio a ella, por eso la noción de enfermedad. Pero, cuando trascendía más allá de los espacios personales, como un mal ejemplo de comportamiento, era cuando se convertía en un delito⁷² y, por lo tanto, era necesaria la incorporación de medidas más fuertes que la predicación. Es decir, cuando la idolatría se convertía en algo de dominio público se convertía en un delito y pasaba de la noción de enfermedad a la de crimen.

Jorge Traslosheros indica que “el paso entre el pecado⁷³ individual que compete al foro de la conciencia y un crimen a ser atentado en el foro judicial está dado por la condición escandalosa de la conducta”.⁷⁴ La idolatría era un delito porque implicaba un desconocimiento de la autoridad de Dios y esto llevaba al desconocimiento de sus representantes, tanto de las autoridades civiles como religiosas. Por delito entenderemos “cualquier acción que atenta contra el sistema normativo vigente, y por ello detectada, perseguida y castigada por una instrumentación determinada”.⁷⁵

Jacinto de la Serna proponía remedios para eliminar la idolatría, el más importante y eficaz sería la constante evangelización de los indios y de la carencia de instrucción no culpaba sólo a los indios, sino también a los religiosos por su poco compromiso. También señalaba que para los indios viejos este remedio no podía asegurar el éxito, pues era más difícil desarraigarles sus creencias; en estos casos era necesario que hubiera una aplicación de justicia eclesiástica. Consideraba indispensable la participación de los jueces de comisión para enmendar a los indios descarriados.⁷⁶

La idolatría es presentada por Jacinto de la Serna como un crimen en diversas partes del *Manual de ministros*, tal como se ha señalado antes, pero de una manera contundente se hace en la parte final de la obra, en la que

⁷² Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668* (México: Porrúa; México: Universidad Iberoamericana, 2004), 19.

⁷³ El pecado es por sí mismo un delito, ya que cometerlo implica romper una regla y la reparación implica el reconocimiento de una culpa que se expone en un foro de justicia que es el confesionario. La gravedad del pecado puede hacer que se cambie de ese foro de la conciencia que señala Jorge Traslosheros o bien que quede en el mismo foro. En el confesionario hay también un juez, que es el confesor, un acusado que es el confesante y hay una sentencia acorde con la gravedad del pecado, la cual implica una penitencia. Véase Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014), 200-204.

⁷⁴ Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*, 92.

⁷⁵ Félix Segura Urra, “Raíces historiográficas y actualidad de la historia de la justicia y el crimen en la Baja Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 7 (2003), 581.

⁷⁶ Serna, “Manual de ministros”, 468.

el autor citó el título cuatro del libro quinto del Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585, llamado “De los herejes”. En este decreto el concilio estableció que la idolatría era un pecado grave, que transitaba al delito. Se hacía la invitación a los preladados a que cuando descubrieran a los indios idólatras se actuara con benevolencia, excepto con los dogmatistas: “procedan contra ellos con medios rigurosos, aplicando las penas que vieren que convienen para enmienda de estos y reparo de los demás”.⁷⁷ Jacinto de la Serna cita todo el título para hacer hincapié en que la primera recomendación que hay que tomar en cuenta al detectar a un idólatra es exhortarlo a enmendar su camino, y sólo en los casos más graves, es decir, en los indios poseedores de conocimientos antiguos, debía procederse contra ellos como criminales. Cabe destacar que Serna citó la versión en latín de los decretos.⁷⁸

El título antes referido ponía el acento en los indios dogmatistas, ya que eran éstos los guardianes del antiguo conocimiento de los pueblos indígenas y los culpables de llevarlo a la población en general. Por ello eran considerados como individuos peligrosos, porque incitaban a los demás a practicar actos idolátricos. Como ya mencionamos arriba, Jacinto de la Serna ubicaba a los médicos indígenas como dogmatistas, pues eran ellos los guardianes del conocimiento sobre la salud y la enfermedad.

En ese último apartado se enlazan la parte teológica y la parte jurídica. En la primera se anuncia que la idolatría sería una forma de romper el pacto entre los indios y la Iglesia, mientras que en la tercera se refiere a las consecuencias de esa ruptura. La idolatría podía ser por ignorancia o con pleno conocimiento de lo que esto significaba, pero en ambos casos había un desconocimiento de la autoridad y por lo tanto un acto de rebeldía ante la Iglesia y las instituciones novohispanas. Los indios incitadores serían acreedores a sanciones por su mal comportamiento. Además, castigarlos servía como ejemplo de lo que sucedería a aquellos cuyo comportamiento resultara contrario a la ortodoxia católica.

Conclusión

Hemos sistematizado la manera en que Jacinto de la Serna entendió la idolatría de los indios. Con ello podemos advertir que teorizó en torno a uno de los conceptos más importantes en la religión católica, el de idolatría.

⁷⁷ Martínez Ferrer, *Decretos del Concilio*, t. II, 588.

⁷⁸ Serna, “Manual de ministros”, 465-466.

En conclusión, podemos decir que el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna es un estudio que marcó una forma importante de explicar la idolatría de los indios del centro de México en el siglo XVII, que incluye una revisión de grandes teólogos y filósofos, sobre todo de la antigüedad clásica y de la Edad Media, pero que también incluye un referente empírico que se construyó con lo que el propio autor recogió en su andar como beneficiado de un pueblo de indios, lo que le dio acceso a conocimiento directo sobre el campo, así como el intercambio de información con contemporáneos suyos que también tuvieron a su cargo la catequesis de los indios o la administración del culto.

Encontramos definiciones explícitas de idolatría en el texto de Jacinto de la Serna que la definen como un culto inadecuado, que estaba dirigido a Dios pero que incluía elementos religiosos que tenían un origen prehispánico, aunque con una resignificación en un contexto colonial. Debemos ver en la definición de idolatría una categoría cristiana que reconoce al otro, al tiempo que reconoce su diversidad religiosa, pero la considera peligrosa ante el descontento que puede generar en Dios una forma de rendirle culto que no es la institucional. Esto se conecta con la relación entre idolatría y rebeldía, porque la variedad de cultos podía derivar en la ruptura del pacto entre Dios y cristianos.

En el contexto en el que se escribió el *Manual de ministros* hay una reconfiguración del pensamiento novohispano y encontramos a otros autores que ven en el pasado indígena la grandeza de la historia novohispana, como sucedía con Carlos de Sigüenza y Góngora, mientras que prolifera una literatura religiosa que tiene como objetivo remarcar la idolatría de los indios y la casi imposibilidad de su erradicación.

El *Manual de ministros* es un documento que brindaba elementos a los religiosos para poder identificar a los dogmatistas, al mismo tiempo que exponía los elementos para dilucidar los caminos a seguir en los casos de encontrar idolatría, ya fuera para utilizar remedios o bien, en casos más graves, para la impartición de la justicia eclesiástica. Es el *Manual de ministros* un texto muy completo en la conceptualización de la idolatría, porque incluye tanto la acepción teológica como la dimensión jurídica de la idolatría, al tiempo que también incluye un rico material etnográfico en el que las descripciones de las religiosidades indígenas son ampliamente descritas.

FUENTES

Documentales

- Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, *Edictos*.
 Archivo General de Indias, Sevilla, España, *Cartas de Audiencia, México; Indiferente; México*.
 Archivo General de la Nación, México, *Indiferente Virreinal e Inquisición*.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de. *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- Alva, Bartolomé de. *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana. Y platicas contra las supersticiones de idolatria, que el dia de oy an quedado a los Naturales desta Nueva España, e instricion de los Santos Sacramentos*. México: Francisco Salbago, impresor del Secreto del Santo Officio, 1664.
- Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *De idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Calles, Roger. “Epílogo.” En *Imágenes del bien y del mal*, de Martin Buber, 231-256. Buenos Aires: Lilmód, 2006.
- Carreño, Alberto María. *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México según sus libros de claustros*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963
- Castillo Flores, José Gabino. *El cabildo eclesiástico de México (1530-1612)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018.
- Chimalpáhin, Domingo. *Diario*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Cook, Noble David. *Born to Die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Nueva York: Cambridge University Press, 1999.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Barcelona: Taurus, 2019.
- Díaz Balsera, Viviana. *Guardians of Idolatry. Gods, Demons, and Priests in Hernando Ruiz de Alarcon’s Treatise on the Heathen Superstitions*. Norman: University of Oklahoma Press, 2018.
- Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

- Estenssoro Funch, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Institut Français d'Études Andines, Open Editions Books, 2015.
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- García Cabrera, Juan Carlos. “¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo xvii.” En *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. Coord. de Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea, 95-110. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- García Soormally, Mina. *Idolatry and Construction of the Spanish Empire*. Boulder: University Press of Colorado, 2018.
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Halbental, Moshe, y Avishai Margalit. *Idolatría. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Lara Cisneros, Gerardo. *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo xviii*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- López Austin, Alfredo. “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7 (1967): 87-117.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Versión León Dujovne, prólogo de Angelina Muñiz-Huberman. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Martínez Ferrer, Luis. *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). Edición histórico-crítica*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Roma: Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.
- Motolinía. “Carta al rey de España.” En Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. T. I, 251-277. México: Librería de J. M. Andrade, 1858.
- Miranda Ojeda, Pedro. “Las sanciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial”. *Contribuciones desde Coatepec*, n. 14 (enero junio 2008): 61-83.
- Puente Luna, José Carlos de la. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. En línea, <http://web.frl.es/DA.html>.

- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Segura Urra, Félix. “Raíces historiográficas y actualidad de la historia de la justicia y el crimen en la Baja Edad Media.” *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 7 (2003): 577-678.
- Serna, Jacinto de la. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas.” *Anales del Museo Nacional*, t. VI (México, 1892): 264-480.
- Tavárez, David. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; Zamora: El Colegio de Michoacán; México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012.
- Thiers, Jean-Baptiste. *Traité des superstitions qui regardent les sacramens selon l’Ecriture sainte, les décrets des conciles, et les sentimens des saints Peres*. París: Jean de Nully, 1704.
- Torre Villar, Ernesto de la. *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Traslosheros, Jorge. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*. México: Porrúa; México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Valdés Borja, Ana Silvia. “Jacinto de la Serna.” En *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*. Coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón, 1433-1455. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Valdés Borja, Ana Silvia. “Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra.” Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Villavicencio, Diego Jaymes Ricardo. *Luz y método de confesar idolatras y destierro de idolatría*. Puebla de los Ángeles: Imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

SOBRE LOS AUTORES

Víctor Manuel Ávila Ávila

El doctor Ávila Ávila se encuentra adscrito a la Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sus líneas de investigación son religiosidades indígenas e idolatría novohispana. Entre sus publicaciones recientes destaca “La idolatría entre las Leyes Nuevas y el Primer Concilio Provincial Mexicano. Un proyecto catequético de Juan de Zumárraga”, en Gerardo Lara Cisneros y Roberto Martínez, coords., *El ídolo y las hogueras. Idolatría y evangelización en América virreinal, siglos XVI-XVIII*, en prensa.

Cecilia López Ridaura

La doctora López Ridaura se encuentra adscrita a la Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se centran en las literaturas populares y la brujería novohispana. Entre sus publicaciones recientes destacan: “Los fetiches de María Guadalupe, un caso de la Inquisición novohispana en Michoacán en el siglo XVIII”, en María Jesús Zamora Calvo, ed., *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2018), 277-304; y “‘Que sosiego no encuentre’: impresos damnificatorios”, *Boletín de Literatura Oral*, volumen extraordinario, n. 2 (2019): 165-193, <https://doi.org/10.17561/blo.vextrai2.12>.

José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX* (México: Siglo XXI Editores; Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2020).

Ismael JIMÉNEZ GÓMEZ

<https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Historia

ismael050894@gmail.com

Como se alude en su introducción, la obra *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX* tiene el objetivo de presentar propuestas de investigación novedosas que giran en torno al estudio comparativo de la labor misionera realizada por dos de las instituciones religiosas que impulsaron este ministerio en las amplias regiones que conformaban el septentrión novohispano: la Orden de San Francisco y la Compañía de Jesús. Los autores de la obra, José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, realizan un aporte historiográfico que se inserta en aquellos estudios enfocados a la revisión de los métodos de evangelización, los procesos de cambio demográfico y cultural en los pueblos de misión, así como también la formación educativa y espiritual de los misioneros franciscanos y jesuitas.¹ Resaltando el enfoque que ha caracterizado este tipo de investigaciones, se justifica la necesidad de la reescritura de una historia misional que no distorsione ni sobredimensione el papel que tuvieron los miembros

¹ Considero pertinente destacar algunos trabajos que se insertan dentro de estas líneas de investigación: Salvador Bernabéu Albert, coord., *El Gran Norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009); Alexandre Coello de la Rosa et al., eds., *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX* (Madrid: Sílex, 2012); Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica* (México: Porrúa, 1988); María Fernanda Crespo et al., coords., *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica* (México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020); Gilberto López Castillo et al., coords., *Etnohistoria del ámbito posmisional en México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013); Cynthia Radding, *Pueblos de frontera, colonaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850* (Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2015).



de ambas instituciones. Es importante señalar que esta perspectiva de estudio se ha venido trabajando desde la última década del siglo xx, con la aparición de la denominada *New Latin American Mission History*,² cuyo interés principal era conceder el protagonismo histórico a otros actores sociales que determinaban la configuración de los espacios misionales, como era el caso de los indios, y no solamente enfocar la mirada de análisis hacia los denominados “soldados de Cristo”.

De forma un poco contradictoria, los autores señalan la posibilidad de regresar al estudio de los misioneros como actores principales en determinados procesos históricos. A pesar de ello, destacan un aspecto relevante: la viabilidad de estudiarlos siempre y cuando se centre la mirada en el contexto histórico que los rodeaba, tomando en cuenta las peculiaridades institucionales determinadas por las provincias de las que formaban parte y la participación de otros personajes en las comunidades locales donde ejercían sus labores ministeriales. Este es el enfoque metodológico que caracteriza la presente obra, conformada por ocho artículos repartidos en cuatro secciones. Cabe mencionar que los trabajos presentados ya habían sido publicados con anterioridad en otros libros y revistas académicas. Sin embargo, se han complementado y acomodado bajo un esquema que resalta aspectos espirituales, educativos y de administración provincial que caracterizaba a ambos cuerpos eclesiásticos.

En la primera sección, titulada “Líneas generales de acción”, se presentan dos artículos que tienen el objetivo de revisar procesos generales sobre la planeación de la experiencia misionera. En el primer artículo denominado “Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635”, Gilberto López Castillo muestra una continuidad de la política misionera que caracterizó los generalatos de Claudio Acquaviva y Mutio Vitelleschi, quienes buscaron desplegarla en la región de la Nueva Vizcaya durante los siglos xvi y xvii. Dicho trabajo da cuenta de la existencia de una lógica interna en la organización misional de la Compañía de Jesús que era impulsada desde Roma, y que promovía una vocación misionera reflejada en las incursiones de las denominadas “tierras de infieles”. Para el periodo de estudio seleccionado, López nos muestra que ninguno de los establecimientos misioneros había adquirido el estatus de colegio, mientras que sólo algunos,

² Robert H. Jackson *et al.*, eds., *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).

como los de Guadiana, Sinaloa y San Luis de la Paz evolucionaron a residencias. Esta situación da pie a comprender que los prepositos generales buscaban la consolidación de los establecimientos misioneros, pues el objetivo principal era lograr la pacificación y la evangelización de los grupos locales. Cabe señalar que, en otro de sus trabajos académicos,³ y que complementa el análisis ofrecido en el presente artículo, el autor ofrece más detalles sobre el proceso de evangelización en el territorio neovizcaíno entre los siglos XVI y XVIII, y en donde se le brinda más peso a la agencia y la participación de los indios nortños en el proceso reduccional.

En el segundo artículo, “Los franciscanos y la retórica de la subordinación a principios del siglo XIX”, José Refugio de la Torre Curiel presenta una propuesta que analiza elementos retóricos desplegados por miembros de la provincia franciscana de Xalisco a inicios del siglo XIX, relacionados con la subordinación ante el nuevo gobierno insurgente, en una etapa posterior al proceso de independencia. Uno de los principales aportes de este trabajo es que complementa ciertos elementos que nos permiten vislumbrar la continuidad del proyecto franciscano en el territorio de la Nueva Galicia, y que ya se han presentado en obras colectivas previas que el mismo autor ha compilado. Éstas se centran en periodos anteriores y en la reconstrucción histórica de otras provincias franciscanas, como es el caso de Michoacán y Zacatecas.⁴ De la Torre menciona que los franciscanos recurrían con frecuencia a argumentos que acentuaban el sentido de cuerpo o institución subordinada y la justificación teológica del mismo concepto de autoridad, que se caracterizaba por retomar viejos principios de las generaciones franciscanas de los siglos XVI y XVII. Se muestra que, durante el periodo de estudio, las provincias y los colegios franciscanos se mostraban afectos al gobierno para contar con su apoyo y para seguir desarrollando su ministerio religioso sin ningún obstáculo. De este modo, en el siglo XIX, los franciscanos xaliscienses compartían dos ideas centrales: el reconocimiento de la potestad temporal y la subordinación a sus representantes.

³ Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas 1591-1790* (México: Siglo XXI Editores; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010).

⁴ Véase José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho: crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001); *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018).

La segunda sección, que lleva por título “Trayectorias individuales de acción”, tiene el propósito de dar seguimiento a personalidades jesuitas y franciscanas con el objetivo de cuestionar las posibles variantes que se presentaban en la formación educativa y en la vida religiosa de estos personajes. A diferencia de otras obras, los artículos de este apartado ofrecen un aporte historiográfico al revisar a personajes poco estudiados como consecuencia del peso que se le ha brindado a otros, principalmente por el problema de la escasez de fuentes. En el artículo “El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús”, Gilberto López Castillo destaca la trayectoria del jesuita Hernando de Villafañe. Las actividades administrativas y misioneras desarrolladas por este personaje le ofrecen un papel significativo en la historia de la provincia mexicana jesuítica, destacando los cargos administrativos que ocupó, principalmente en la región de Nueva Vizcaya. El autor resalta las visitas periódicas que Villafañe ejecutó en las misiones de indios guasaves, entre los años de 1598 y 1613, así como también el nombramiento de superintendente de las misiones de Sinaloa en 1619, cargo de reciente creación para ese momento. La intención del artículo es destacar el papel de ciertos jesuitas que han sido opacados por figuras de mayor renombre dentro de la Compañía, como es el caso de los padres Andrés Pérez de Ribas y Eusebio Francisco Kino. Al igual que estos personajes, Villafañe se convirtió en un referente para el resto de los miembros de la orden que buscaban laborar en los pueblos de misión, pues tenía conocimientos importantes respecto a la construcción de templos misionales, las lenguas nativas y la negociación con otros actores, como los indios y las autoridades civiles.

A manera de contraste, en el artículo “Portentos y quimeras en el peregrinaje de un franciscano insurgente. El proceso de infidencia de fray Ignacio Villalobos, 1815-1819”, José Refugio de la Torre Curiel ofrece un trabajo que muestra el contenido de las críticas a la monarquía y a la sociedad españolas derivadas de distintas tensiones políticas y culturales, a partir de la revisión del proceso de infidencia en contra del franciscano Ignacio Villalobos en las ciudades de Sonora y Guadalajara. El autor menciona que en las pláticas públicas de dicho religioso se mencionaba que una de las principales causas de la insurgencia era la libertad con la que los europeos hablaban respecto a los indios, por lo que representaba un movimiento legítimo. A su vez, propone que el proceso en contra de este franciscano es un claro ejemplo de las reelaboraciones semánticas que dieron vida a un periodo histórico específico, como lo era el siglo XIX, además de

que es un valioso testimonio sobre la forma en que destacaban algunos individuos, pertenecientes a alguna comunidad religiosa, que interpretaban para sí y para otros la coyuntura y el momento histórico en que se situaban.

En la tercera sección, “Procesos de expansión institucional”, los autores presentan trabajos que dan cuenta de la incidencia que pudo haber tenido tanto la experiencia personal como el diseño institucional dentro la configuración de los distritos misionales administrados por jesuitas y franciscanos, haciendo referencia a determinadas provincias, colegios y comisarías que han sido poco abordadas por la historiografía misionera. En el artículo “El proceso de configuración de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en territorios del reino de Guatemala, 1582-1629”, Gilberto López Castillo ofrece una propuesta novedosa sobre la labor misionera de la Provincia Mexicana de la Compañía en la Audiencia de Guatemala a fines del siglo xvi e inicios del xvii. Destaca el hecho de que, mientras que en el norte novohispano el trabajo misionero se mantuvo en forma permanente a través de la consolidación de misiones, en el sur se fomentó un trabajo pastoral que tenía un carácter mayormente urbano, del que se desprendían misiones temporales en las comarcas vecinas. El autor menciona que durante el siglo xvii diversos actores políticos y sociales de la ciudad guatemalteca enviaron sus instancias a Roma, solicitando que los jesuitas se establecieran de forma permanente. Después de una serie de gestiones entre el general Claudio Acquaviva y la provincia mexicana, en 1614 se aprobó la fundación del colegio jesuita en la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala. López señala que la intención principal en el establecimiento de esta institución tenía como base la continuidad de la labor misionera en otras regiones, las cuales se extendían desde Oaxaca hasta las costas de Nicaragua, y de esta manera fomentar un enlace con los proyectos misioneros que la Compañía realizaba en el Nuevo Reino de Granada y en el virreinato del Perú. De esta manera, se ofrecen elementos que permiten comprender las características particulares de las misiones temporales y las intenciones jesuitas de extender la labor pastoral en los márgenes sureños del virreinato novohispano.

Por su parte, en el artículo “Evocando paisajes distantes: exploraciones y narrativas franciscanas sobre Arizona en el siglo xviii”, José Refugio de la Torre Curiel analiza los saberes cartográficos, el conocimiento de las fronteras para la defensa de las posesiones españolas y las descripciones etnográficas de los indios a partir de la revisión de diarios escritos por los franciscanos del Colegio de *Propaganda Fide* de la Santa Cruz de Querétaro,

Francisco Garcés y Pedro de Font, entre los años de 1770 y 1776. Ambos documentos tenían el objetivo intrínseco del conocimiento y la demarcación de las fronteras norteñas del virreinato novohispano, pues se enmarcaban en la planeación de la reforma territorial y administrativa que buscaba asegurar un mejor control de los dominios de la Corona española. Los dos textos hacen énfasis en los asuntos espirituales que caracterizaban el trabajo misionero, y presentan descripciones geográficas de los territorios situados entre los ríos Gila y Colorado, los cuales eran sitios propicios para la agricultura y el sostenimiento de comunidades permanentes. Al mismo tiempo, De la Torre menciona que estas fuentes formaban parte de una reacción española frente a las críticas que distintos personajes del periodo ilustrado hacían sobre el poco aprovechamiento económico de las colonias americanas, por parte de la monarquía, y la degradación de las especies que poblaban el territorio americano. Por otro lado, el artículo realiza un aporte importante a la historiografía que ha tratado los saberes geográficos y cartográficos que poseían muchos de los religiosos presentes en el territorio novohispano, lo cual permite seguir insistiendo en la importancia que tenían estos personajes como exploradores y agentes de las autoridades virreinales y de la misma Corona española.⁵

En la cuarta y última sección, denominada “Continuidad y cambio en relevos”, se muestra el tema del relevo generacional entre misioneros, considerándolo como un momento de ruptura y continuidad. Los dos artículos que componen este apartado muestran ejemplos de liderazgos personales que ilustran las formas en que se creaban acuerdos, conflictos y disensos, y que se desarrollaban en coyunturas históricas específicas. En el trabajo “De la ciudad eterna a las misiones más remotas: comunicación epistolar de los generales con los jesuitas de Sinaloa, 1591-1630”, Gilberto López Castillo analiza un conjunto de cartas anuas relacionadas con las misiones de Sinaloa y Guadiana, con el fin de revisar algunos hechos particulares como las labores pastorales en el proceso de evangelización, la ocupación de cargos y ciertos problemas que entorpecían la estabilidad de las reducciones. En dichas cartas, se da constancia de los distintos nombramientos para la administración de los pueblos de misión; tal es el caso de los llamados “superintendentes” y los jesuitas visitantes, quienes tenían la labor de registrar los frutos y las dificultades que se vivían en las

⁵ Por citar un ejemplo para el caso de los jesuitas, véase Miguel León-Portilla, *Cartografía y crónicas de la Antigua California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001).

misiones, así como también la toma de decisiones en materia de administración y organización. De igual manera, se da cuenta de conflictos entre los jesuitas y los indios, así como también con algunas autoridades civiles y militares, quienes habitaban en los presidios establecidos en zonas alejadas a estas comunidades. Es de destacar que el uso de la correspondencia jesuita como fuente de primera mano se ha venido fortaleciendo a partir de la publicación de distintas cartas redactadas por misioneros de distintas regiones americanas, a pesar de los grandes esfuerzos que conlleva trabajar con ellas, principalmente por la visión utópica e idealizada que presentan en sus contenidos. Para el caso del presente artículo, López Castillo hace buen uso de ellas, pues las contrasta con otro tipo de documentos de corte civil y militar.

En el último capítulo, “Misioneros franciscanos en Sonora en el periodo colonial tardío: cinco décadas de cambio y conflicto”, José Refugio de la Torre Curiel realiza un estudio de larga duración acerca de la administración franciscana en la región sonorensis, posterior a la expulsión jesuita de 1767. El autor destaca la labor misionera entre 1768 y los últimos años del siglo XVIII, realizada por dos generaciones distintas de franciscanos, pertenecientes a las provincias de Xalisco y Querétaro. A pesar de algunas diferencias administrativas, dichos frailes compartían la noción de que las reglas y los preceptos de su orden religiosa no eran incompatibles con el manejo de los bienes de las misiones, denominadas temporalidades, así como también de aquellos productos que se obtenían de la fuerza de trabajo indígena y las propiedades que pertenecían a los templos de misión. Sin embargo, el autor señala que, durante los primeros años del siglo XIX, arribaría una tercera generación de misioneros que se veían a sí mismos como encargados de las cuestiones espirituales de los indígenas, por lo que no deseaban inmiscuirse en la administración económica y la producción del sistema misionero. A pesar de dicho pensamiento, De la Torre destaca el fortalecimiento de los lazos económicos y culturales entre los indios y otros sectores de la población, lo cual permitió cierto dinamismo que mantenía la estabilidad de las regiones administradas por los frailes, situación que posibilitó que se dedicaran a su labor misionera sin mayor preocupación.

De este modo, los trabajos presentados en esta obra nos dejan con la reflexión de que los nuevos estudios históricos sobre las instituciones eclesásticas durante el periodo colonial se pueden realizar a partir de distintas perspectivas y metodologías que, a fin de cuentas, muestran ciertas continuidades y rupturas con la historiografía previa. Si bien se extraña la

falta de una conclusión detallada que ahonde en el uso de la metodología comparada y que contraste la labor realizada por ambas órdenes, la lectura del presente libro resulta enriquecedora para los investigadores de la historia eclesiástica y misional, pues ofrece propuestas interesantes que permiten acercarse al estudio de las trayectorias individuales y los mecanismos institucionales que guiaban la actuación de los misioneros jesuitas y franciscanos en los márgenes del virreinato novohispano.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabéu Albert, Salvador, coord. *El Gran Norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Coello de la Rosa, Alexandre, Javier Burrieza y Doris Moreno, eds. *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex, 2012.
- Crespo, María Fernanda, y Guillermo Antonio Nájera, coords. *Lecturas desde las cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa, 1988.
- Jackson, Robert H., y Erick Langer, eds. *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas de la Antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas 1591-1790*. México: Siglo XXI Editores; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010.
- López Castillo Gilberto, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar Alvarado, coords. *Etnohistoria del ámbito posmisional en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Radding, Cynthia. *Pueblos de frontera, coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2015.
- Torre Curiel, José Refugio de la, *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- Torre Curiel, José Refugio de la, *Vicarios en entredicho: crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001.

Edmundo O’Gorman, *El Diablo en la conquista*, edición de Manuel Ramos Medina (México: Centro de Estudios de Historia de México-Carso, 2018).

Fernando CIARAMITARO

<https://orcid.org/0000-0002-0299-7057>

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (México)

fernando.ciaramitaro@uacm.edu.mx

De manera admirable, Manuel Ramos ha rescatado un “proyecto inconcluso”¹ de Edmundo O’Gorman (1906-1995): la historia del diablo en el Nuevo Mundo en los siglos XV-XVIII. Gracias a unos papeles custodiados desde los años 1950 por una exalumna de O’Gorman, sabemos ahora que el reconocido historiador y filósofo mexicano estuvo fascinado por el diablo, sus expresiones, la “dimensión esencial de lo histórico” y la muerte (p. 35-36). Este tema no ha dejado de atraer a jóvenes y no tan jóvenes, generación tras generación, en diferentes ramas del saber, el arte y la iconografía: como la literatura, el teatro, la pintura, el cine, la televisión, la música y, más recientemente, los cómics.

Pero todo empezó por la fe: el “demonio moderno” entró perentoriamente en la praxis y el alegato sociorreligioso de Occidente en los siglos XII y XIII y desde entonces jamás se ha marchado.² Mientras que para teólogos y creyentes Dios es el *ser* por antonomasia, el vulgo considera al diablo metáfora del mal humano: feo, monstruoso, grotesco, infame, la perversión que habita y atormenta el corazón de hombres y mujeres.³ Precisamente, nos percatamos de que también O’Gorman se interesó en el demonio, en una fase intelectual de su vida todavía en construcción. Y si la hipótesis de Ramos, de que un posible diablo se manifestó en su casa para asustarlo e intimarlo a no seguir en su trabajo, parece fantástica, es cierto que resulta necesario estudiar este “perdido” tratado de la larga trayectoria del erudito

¹ La fórmula “proyecto inconcluso” es del editor (p. 11).

² Robert Muchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002): 9, 19-47.

³ Sobre estas consideraciones generales acerca del diablo cristiano, véase mi reciente ensayo: “El demonio de las brujas y la Inquisición de México: María Valenzuela, Felipa de Santiago de Canchola, la mulata María y María de Angulo”, *Revista de El Colegio de San Luis*, v. 10, n. 21 (2020).



mexicano. O’Gorman tuvo inicialmente una formación jurídica, se tituló en 1928 en la Escuela Libre de Derecho⁴ y practicó la abogacía durante una década;⁵ en 1938 dejó los expedientes judiciales para entrar como subdirector al AGN de México⁶ y obtener, diez años después, su maestría en Filosofía.⁷ En el ínterin ya había impartido docencia y había publicado su primer trabajo histórico (1937);⁸ un año después vio la luz su primer artículo en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, sobre una solicitud de encomienda de indios de los pueblos Ayacastla y Ometepec, de Gonzalo Hernández de Herrera;⁹ en 1940 compuso su primer prólogo a la edición de la *Historia natural y moral de las Indias*, de Joseph de Acosta (1540-1600),¹⁰ testimonio imprescindible para cualquier estudio sobre el jesuita y la historia indiana del siglo xvi; en 1941 escribió acerca de un proceso inquisitorial contra una india curandera, confrontándose con supersticiones y “perversos” maleficos.¹¹ Desde entonces leía con entusiasmo y trabajaba en la búsqueda de fuentes para su estudio sobre el ángel caído en el Nuevo Mundo.

Presumiblemente, su labor se desarrolló en dos partes: para la primera anotó un registro manuscrito de las obras que examinaría, con un listado de dos páginas y 96 fichas de fuentes bibliográficas y documentales consultadas; para la segunda redactó un inédito prólogo, fechado en el otoño de 1940, y cimentó el andamiaje de la misma pesquisa, con la transcripción de sus expedientes, en 194 páginas, entre hojas sueltas, mecanografiadas o escritas de

⁴ Véase Eugenia Meyer, *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman* (México: Fondo de Cultura Económica; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 11. La monografía de Mayer es imprescindible para conocer la obra de O’Gorman.

⁵ Jorge Alberto Manrique, “Edmundo O’Gorman, 1906-1995”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 17, n. 67 (1995): 195.

⁶ Véanse AGN, *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 23, n. 2 (1952); Ernesto de la Torre Villar, “El Dr. Edmundo O’Gorman. Su separación del Archivo”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 4, n. 6 (1995-1996).

⁷ El doctorado lo obtuvo en 1951, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

⁸ Edmundo O’Gorman, *Breve historia de las divisiones territoriales. Aportación a la historia de la geografía de México* (México: Polis, 1937), reeditado más veces. Quien escribe ha leído la quinta edición: *Historia de las divisiones territoriales de México* (México: Porrúa, 1979).

⁹ Edmundo O’Gorman, “Información sobre solicitud de encomiendas, 1549”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. ix, n. 1 (1938).

¹⁰ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940). En 1962 O’Gorman publicó una edición revisada.

¹¹ Edmundo O’Gorman, “Proceso inquisitorial contra una india curandera, 1538”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. xii, n. 2 (1941).

su puño. O'Gorman se dio a la tarea de analizar fuentes primarias, como las de los grandes cronistas del primer siglo de la conquista, entre ellos Hernán Cortés y Joseph de Acosta, así como expedientes resguardados en el AGN.

En palabras del autor, estudiar al diablo es una cuestión de “alto interés humano” (p. 36), una operación compleja y turbadora del historiador, porque, al fin y al cabo, ser historiador comporta penetrar “en las regiones desconocidas de un mundo que hace señas a través de los textos y de los monumentos” (p. 35). La misma inquietud —subraya O'Gorman— que tuvo el poeta florentino Dante Aligheri (1265-1321), cuando se aprestó a iniciar su viaje hacia el infierno: el pasado está lleno de muertos, muchos de ellos infernales, verdaderos discípulos del demonio. Parafraseando a Leopold von Ranke, afirma que el escritor no debe quedarse en los armazones metodológicos, sino sacudir el mito de los hechos “como realmente fueron” a través de una lectura personal, lúcida y crítica. Este es el oficio del historiador y el relato histórico es la expresión de la correlación que establece el vivo con los difuntos.

Ramos reprodujo los vestigios de esta abandonada investigación en seis apartados: “Al amigo lector”, “Transcripciones”, “Fuentes indianas”, “Reproducción de textos originales”, “Texto de las fichas”, “Reproducción de las fichas”. En las dos secciones de “reproducción” se encuentran las fotografías de los mecanografiados, las notas manuales y las fichas, estas últimas todas de su puño y letra. La sección de las fuentes indianas es un índice o lista de 44 entradas que a O'Gorman habría servido de guía para las reseñas recolectadas.

El primer apartado es una especie de corta introducción: el mencionado prólogo dedicado al lector (dos páginas). Mientras que, en el segundo y el quinto, también transcritos por Ramos y acompañados por algunas breves anotaciones ogormanianas, se alistan referencias documentales y citas de algunos clásicos de la literatura y la historiografía universales, sin orden cronológico. Estas fuentes literarias, manualísticas o tratadísticas de los siglos XIII-XVII, completas, se resumen en el cuadro que sigue.

REFERENCIAS EMPLEADAS POR E. O'GORMAN
EN SU INVESTIGACIÓN PARA *EL DIABLO EN LA CONQUISTA*

<i>Autores</i>	<i>Obras</i>
Dante Aligheri (1265-1321)	<i>La divina commedia</i>
Geoffrey Chaucer (c. 1340-1400)	<i>The Canterbury Tales</i>
Cristóbal Colón (1451-1506)	<i>Diarios y cartas</i>
Hernán Cortés (1485-1547)	<i>Cartas de relación y otros escritos</i>

<i>Autores</i>	<i>Obras</i>
Pedro Mártir de Anglería (1457-1526)	<i>Décadas del Nuevo Mundo</i>
Francisco de Jerez o Francisco López de Xerez (c. 1497-1565)	<i>Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco</i>
Joseph de Acosta (1540-1600)	<i>Historia natural y moral de las Indias</i>
Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557)	<i>Sumario de la natural historia de las Indias</i>
Bartolomé de las Casas (1474 o 1484-1566)	<i>Apologética historia sumaria Historia de las Indias</i>
Fernando de Valdés (1483-1568)	<i>Instrucciones al Santo Oficio</i>
Francisco López de Gómara (1511-1572)	<i>Historia general de las Indias, Historia de la conquista de México y Vida de Hernán Cortés</i>
Bernal Díaz del Castillo (1495 o 1496-1584)	<i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i>
Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590)	<i>Historia general de las cosas de Nueva España</i>
Pedro Cieza de León (1520-1554)	<i>Crónica del Perú</i>
Diego de Landa (1524-1579)	<i>Relación de las cosas de Yucatán</i>
Juan Suárez de Peralta (1541-1613)	<i>Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista</i>
Francisco Cervantes de Salazar (entre 1513 y 1518-1575)	<i>Crónica de la Nueva España [...]</i>
Jerónimo de Mendieta (1525-1604)	<i>Historia eclesiástica indiana</i>
Francisco de Aguilar (1479-1571)	<i>Relación breve de la conquista de la Nueva España</i>
Toribio de Benavente Motolinía (c. 1482-1569)	<i>Historia de los indios de la Nueva España</i>
Alfonso de la Mota y Escobar (1546-1625)	<i>Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León</i>
Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)	<i>Itinerario para párrocos de indios</i>

FUENTE: elaboración propia a partir del libro reseñado.

Luego —siempre en los apartados de transcripción— se observa un abanico de fuentes diversas: datos acerca del *Fuero real de Castilla*, una cédula de Carlos V, bulas papales, un bando sobre campanas, edictos arzobispales, documentos inquisitoriales, procesos de indios idólatras, manuales, noticias y relaciones de triunfos, comentarios sobre imágenes y pinturas, autos sacramentales, descripciones geográficas, rituales de los naturales, itinerarios de la armada, ordenanzas, relaciones y solicitudes de servicios, documentos de los concilios provinciales mexicanos y del tridentino y un largo etcétera.

O'Gorman también recurre, en repetidas ocasiones, a la *Colección de documentos para la historia de México* (1858) del historiador, filólogo y editor mexicano Joaquín García Icazbalceta (1825-1894). Mientras que sus lecturas especializadas sobre la historia del diablo son sólo dos monografías, hoy poco citadas: una del periodista, helenista y traductor madrileño Rafael Urbano-García (1870-1924); otra del historiador y teólogo francés Joseph Turmel (1853-1943).¹²

Gracias a sus bosquejos, logramos entender que O'Gorman estuvo interesado en la sinonimia concebida por los cronistas y oficiales de la monarquía católica entre “demonios” y dioses (o “ídolos”) de los naturales americanos. A través de sus glosas, puede leerse una precisa interpretación mesiánica de la conquista y la colonización de las Américas, realizadas por voluntad divina (p. 49, 111, 167, 170, 192, 194-195). Desde la temática del demonio, O'Gorman se inserta también en el debate historiográfico actual sobre ideología, mesianismo y edad dorada del siglo XVI: ante un proceso iniciado en la segunda mitad de la centuria, por el que se impone un nuevo modo gubernamental, basado en una mayor presión tributaria y el reforzamiento de la burocracia, y en el marco de una transformación socioeconómica fruto del acceso de Nueva España a los circuitos comerciales internacionales, se desencadenó un mesianismo universalista y providencialista que, frente a la disquisición histórica en clave apocalíptica y el palpable fracaso de una comunidad utópica de monjes e indios, ideó una mítica e idílica edad dorada que se habría desenvuelto a lo largo de los primeros decenios de la centuria, paralelamente a la marcha de la evangelización (p. 80-81).¹³

¹² Rafael Urbano, *El diablo, su vida y su poder (toda su historia y vicisitudes)* (Madrid: Biblioteca del Más Allá, 1922); Joseph Turmel, *Histoire du diable* (París: Rieder, 1931).

¹³ En esa línea véase, por ejemplo, Antonio Rubial y María Teresa Suárez Molina, “La construcción de una Iglesia india. Las imágenes de su edad dorada”, en *Los pinceles de la*

En la academia mexicana existe una larga y sólida tradición de saberes acerca de estos temas: las visiones del más allá, las supersticiones, el mesianismo, las apariciones y la correspondiente disertación antisupersticiosa, las presencias demoniacas. Entre los estudios más recientes quiero recordar los de Esther Cohen (2003), Antonio Rubial García y Doris Bieňko de Peralta (2011), Alberto Ortiz (2012), Claudia Carranza Vera (2013), Lourdes Somohano (2013) y Gisela von Wobeser (2016), entre otros.¹⁴ A través de metodologías, documentos y enfoques no siempre iguales, los citados investigadores, de ahora en adelante, tendrán que confrontarse con los rescatados apuntes de O’Gorman, sus posibles elucidaciones y las numerosas preguntas incontestadas que generan al lector.

A través de la lectura del boceto de *El Diablo en la conquista*, queda patente cómo el lento proceso de aculturación generó en el Nuevo Mundo algunas fisonomías ceñidas, un universo de creencias y conductas que conllevaron una identificación del nativo con el demonio. En la pluma ogormaniana se percibe un diablo diferente, nuevo, amerindio, con raíces aborígenes, un peligroso satanás ídolo, que genera temor y miedo en la mirada del español. Una pura contingencia que debe ser humillada con la fuerza y la violencia. Como ha recordado Walter D. Mignolo,¹⁵ la tesis de O’Gorman sobre la “invención de América”¹⁶ y el universalismo de la cultura occidental reveló no sólo que la idea de descubrimiento es una “interpretación imperial”, sino también que el Nuevo Mundo, como extremo occidental, tiene sus raíces en la cosmología cristiana. Es desde Occidente que se conceptualiza y clasifica al resto del mundo: es decir, la modernidad es la autodescripción del papel de Europa en la historia, más que un proceso histórico ontológico.¹⁷ O’Gorman, en sus libradas consideraciones sobre Motolinía, reitera esta verdad: no obstante el “aliento optimista de la propagación de la fe”, el franciscano no dejaba de ser “imperialista” (p. 197).

historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750, catálogo de la exposición (México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo Nacional de Arte, 1999), 144-145, 151.

¹⁴ Sobre estas cuestiones temáticas y metodológicas remito a mi reciente trabajo ya citado: Ciaramitaro, “El demonio de las brujas”.

¹⁵ Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America* (Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing, 2005), 84-85.

¹⁶ La referencia es al clásico ogormaniano: *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958).

¹⁷ Sigo aquí algunas acertadas consideraciones de Corrado Giarratana, “Il ser americano nell’interpretazione di O’Gorman”, en Giancarlo Magnano San Lio y Luigi Ingaliso, ed., *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell’acculturazione tra Ottocento e Novecento* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2021).

El O'Gorman redescubierto por Manuel Ramos ya no ignora el papel del indio en el análisis del proceso de aculturación, asimilación o rechazo, sino que relativiza su existencia y sus sufrimientos. Sin duda alguna, O'Gorman es precursor de Tzvetan Todorov, que inesperadamente pretendió ignorar el valor real de la propuesta del pensador mexicano, tratando de hacer pasar como simple historia de los “conceptos” geográficos su gran “invención” de América.¹⁸ Los *otros*, que han sido llamados “indios”, tienen dos rasgos principales, el de la “generosidad” y el de la “cobardía”. Esto refleja un sentimiento de superioridad que genera un “comportamiento proteccionista” de los europeos. Las actitudes de quienes se sienten conquistadores dependen de la forma en que los demás se perciban a sí mismos y esta forma de ver y juzgar es totalmente ambigua. A menudo, los indios son vistos como “diferentes” y diabólicos. Ellos se colocan, en la percepción del europeo, en términos de jerarquía: superioridad o inferioridad. Todorov dice que son físicamente desnudos y privados de cualquier identidad cultural: se caracterizan, de alguna manera, por la falta de costumbres, rituales, religión. Sin lengua, los indios también se revelan desprovistos de leyes y religión; y si tienen una cultura material, ella no llama la atención del observador ibérico.¹⁹

Los esfuerzos intelectuales por imaginar al *otro demoniaco* disfrazan formas de colonización que han ayudado a repensar la dimensión discursiva de la experiencia imperial (y poscolonial) y, como ha subrayado Álvaro Matute,²⁰ son apasionada defensa de la libertad en el campo de la historia, que ha encontrado en O'Gorman una voz fuerte para el amparo de cualquier faena intelectual. Y si los especialistas han asegurado que el *corpus* del pensamiento ogormaniano acerca del quehacer del historiador apareció entre 1942 y 1958,²¹ tal vez ahora, a la luz del rescate realizado por Ramos, habría que retrodatar este corte temporal al año 1940 y considerar la pesquisa no acabada de O'Gorman —pero pensada de manera cabal— sobre el demonio en las Indias.

¹⁸ Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"* (Turín: Einaudi, 1992. Primera edición: París, 1982), 313. Acerca de esta idea, véase Giarratana, “Il ser americano”.

¹⁹ Todorov, *La conquista dell'America*. Véase también: Fernando Ciaramitaro, “La aculturación nell'America ispanica. Modelli e interpretazioni nel XXI secolo”, en Giancarlo Magano San Lio y Luigi Ingaliso, ed., *Antropologia e potere*, 2021.

²⁰ Álvaro Matute Aguirre, “Introduzione”, en Edmundo O'Gorman, *Historiologia. Teoria e pratica*, ed. de Giuseppe Bentivegna (Acireale-Roma: Bonanno, 2017).

²¹ Los extremos temporales serían *Fundamentos de la historia de América* (México: Imprenta Universitaria, 1942) y la ya citada *La invención de América* (1958).

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- AGN. *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 23, n. 2 (1952): 131-138.
- Ciaramitaro, Fernando. “La aculturación nell’America ispanica. Modelli e interpretazioni nel XXI secolo.” En *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell’acculturazione tra Ottocento e Novecento*. Ed. de Giancarlo Magnano San Lio y Luigi Ingaliso, 151-170. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2021.
- Ciaramitaro, Fernando. “El demonio de las brujas y la Inquisición de México: María Valenzuela, Felipa de Santiago de Canchola, la mulata María y María de Angulo.” *Revista de El Colegio de San Luis*, v. 10, n. 21 (2020): 1-48.
- Giarratana, Corrado. “Il ser americano nell’interpretazione di O’Gorman.” En *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell’acculturazione tra Ottocento e Novecento*. Ed. de Giancarlo Magnano San Lio y Luigi Ingaliso, 139-150. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2021.
- Manrique, Jorge Alberto. “Edmundo O’Gorman, 1906-1995.” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 17, n. 67 (1995).
- Matute Aguirre, Álvaro. “Introduzione.” En Edmundo O’Gorman, *Historiología. Teoría e práctica*. Ed. de Giuseppe Bentivegna, 31-52. Acireale-Roma: Bonanno, 2017.
- Meyer, Eugenia. *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*. México: Fondo de Cultura Económica; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Mignolo, Walter D. *The Idea of Latin America*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo, siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- O’Gorman, Edmundo. *Historia de las divisiones territoriales de México*. México: Porrúa, 1979.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- O’Gorman, Edmundo. *Fundamentos de la historia de América*. México: Imprenta Universitaria, 1942.
- O’Gorman, Edmundo. “Proceso inquisitorial contra una india curandera, 1538.” *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. XII, n. 2 (1941): 7-14.
- O’Gorman, Edmundo. “Información sobre solicitud de encomiendas, 1549.” *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. IX, n. 1 (1938): 64-86.
- Rubial, Antonio, y María Teresa Suárez Molina. “La construcción de una Iglesia indiana. Las imágenes de su edad dorada.” En *Los pinceles de la historia. El ori-*

- gen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, catálogo de la exposición. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo Nacional de Arte, 1999.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*. Turín: Einaudi, 1992.
- Torre Villar, Ernesto de la. “El Dr. Edmundo O’Gorman. Su separación del Archivo.” *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 4, n. 6 (1995-1996): 129-138.
- Turmel, Joseph. *Histoire du diable*. París: Rieder, 1931.
- Urbano, Rafael. *El diablo, su vida y su poder (toda su historia y vicisitudes)*. Madrid: Biblioteca del Más Allá, 1922.

Seth Kimmel, “*Tener el lobo por las orejas.*” *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos* (Madrid: Marcial Pons, 2020).

Joerg Alejandro TELLKAMP

<https://orcid.org/0000-0001-6696-9082>

Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Unidad Iztapalapa

Departamento de Filosofía

jtellkamp@izt.uam.mx

El libro, objeto de esta reseña, abarca un periodo de la historia hispana extremadamente complejo que encuentra un punto de inflexión con la toma de Granada por parte de los ejércitos cristianos españoles en 1492 y que desencadenara una serie de eventos y conflictos que, en términos modernos, describen de manera paradigmática un esfuerzo de integración fallida. La población árabe en al-Andalus, mayoritariamente musulmana, había que ser conducida al seno de la Iglesia católica, lo cual supuso o bien una resistencia abierta a esos intentos o bien una asimilación no siempre sincera de aquellos moriscos que disimulaban su pertenencia al catolicismo. El libro de Seth Kimmel rastrea magistralmente las pugnas ideológicas y políticas de ese periodo, echando mano de un acervo considerable de fuentes y mostrando cómo la decisión de expulsar a los moriscos de la península ibérica, medida ejecutada entre 1609 y 1913, inclinó la balanza del poder de tal manera que se ejerció una influencia decisiva sobre las decisiones de la corte de Felipe III.

En la introducción Kimmel aclara que el propósito del libro, cuya versión primera en inglés publicada en 2015 bajo el título de *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, consiste en desentrañar las razones de la intolerancia religiosa que claramente se manifestó en el plano político, tal como lo demuestran las guerras en las Alpujarras entre 1568 y 1571. De esta manera le correspondía a la Inquisición española moldear los discursos públicos y, por ende, determinar las políticas de inclusión social de la población musulmana en Andalucía. Dado que las políticas públicas y religiosas se basaban en escritos y documentos y suponiendo que ambos niveles, el ideológico y el documental, se deter-



minaban mutuamente, es importante recalcar que Kimmel intenta justamente rastrear esas huellas documentales, tanto desde el punto de vista de la "postura oficial" como examinado desde una perspectiva "antitriunfalista" (p. 30), la cual cuestionaba la legitimidad de los métodos de la Inquisición. Interesante es que ambos discursos se dieron tanto dentro de ámbito de los viejos cristianos como en el de los musulmanes convertidos. La historia de intolerancia que subyace a la expulsión de los moriscos es, entonces, la historia de polémicas basadas en la apropiación de escritos, de su interpretación y su transformación. Pero también era de central importancia, como señala Kimmel, el ritual efectivo de las prácticas religiosas cristianas como "indicadores de ortodoxia observable" (p. 23) y finalmente como parámetro de una sinceridad religiosa cuya valoración se hacía en el plano público, desde luego con el interés de ejercer un notable control social.

El capítulo 1 pone, pues, el énfasis en los mecanismos de la "sacralización de la vida cotidiana" (p. 53) para evitar y detectar herejías ocultas y formas de disimulación de actos de fe por parte de la población musulmana convertida y frecuentemente objeto de sospechas. Desafortunadamente la traducción castellana (*conversiones comprensibles*) del título de este capítulo no refleja adecuadamente el original inglés (*legible conversions*, es decir *conversiones legibles*), dado que el interés manifiesto de Kimmel es resaltar el papel mediador de la escritura, tanto sacral como otros textos de orden jurídico, teológico o histórico. La incorporación de poblaciones a un sistema de creencias religiosas y sociales es sobre todo un ejercicio de aplicación de formas lingüísticas, como lo son los sacramentos.

Esto se manifiesta no solamente en la relación de la monarquía española con los moriscos, sino también en torno a la incorporación de los pueblos americanos a la esfera del poder hispano. Para quienes se dedican a la historia del pensamiento político en el contexto americano a principios del siglo XVI, resulta extremadamente ilustrador el telón de fondo descrito en el capítulo 2, en cuanto que muestra que los debates sobre los moriscos preconcebían una forma de argumentar sobre inclusión y diferencia anterior a que Francisco de Vitoria lo hiciera. De hecho Kimmel muestra que el contexto teórico-práctico de los debates sobre los moriscos provee muchas de las pautas de reflexión para pensadores como Vitoria, porque permiten reflexionar sobre la manera de abordar al infiel no cristiano. Kimmel sostiene, pues, que la experiencia peninsular con los moriscos hace inteligible la expansión territorial en América y la incorporación de poblaciones ajenas al cristianismo.

Desde luego los intentos de abordar la integración forzosa de poblaciones culturalmente distintas a la esfera hispana solía ir de la mano de un esfuerzo de apropiación y modificación lingüísticas. En el caso americano versa en torno a los diferentes idiomas indígenas (de los que Kimmel no habla) y en el caso peninsular se refiere a la necesidad de imponer un orden nuevo para la población de habla árabe. De esto trata el capítulo 3 (“Formas políglotas”) que parte de un alumno de Francisco de Vitoria, Martín Pérez de Ayala, cuyo *Catechismo para instrvccion de los nveuamente conuertidos de moros* se centra en el papel del lenguaje como vehículo de control para evitar la disimulación y para la imposición del ritual efectivo.¹ Así como lo fuera en el contexto americano, así la conversión de los moriscos constituye una forma de imposición cultural por medio del lenguaje, el cual, a su vez, se convierte en el instrumento central para la transmisión de sistemas de creencias y de sus respectivas implementaciones prácticas. Desde luego se trata de un mecanismo de dominación que, no obstante, solamente empieza a dejar rastros identificables con la aparición de diferentes formas de traducción y con una creciente conciencia respecto del papel filológico de textos sagrados, es decir de su carácter histórico, y de sus diversas manifestaciones prácticas. De esta manera chocaban diferentes modelos de inclusión o exclusión en referencia a la pregunta de si el catecismo tenía que ser transmitido en latín o en árabe. El choque entre las posturas era entre quienes asumían que la cultura morisca tenía que ser absorbida en todas sus facetas por la castellana-católica y aquella que sostenía que la integración podría ser exitosa solamente si se preservaba la idiosincrasia cultural y lingüística de esa población. Desglosando las posturas de los adversarios, Kimmel dibuja de manera convincente un panorama de una complejidad discursiva notable, también aludiendo al contexto americano. Como se sabe, la pregunta sobre cómo abordar adecuadamente a la población indígena era también una pregunta sobre la necesidad de traducción y de transmisión de las lenguas indígenas con el fin de propagar el evangelio.

Un caso de singular importancia, objeto de análisis en el capítulo 4, de esa apropiación y transformación es representado por el hallazgo en Granada en 1590 de los libros de plomo de Sacromonte “que celebraban la lengua árabe a la vez que subrayaban puntos de acuerdo entre el cristianismo y el islam” (p. 151). ¿Se trataba de textos sagrados auténticos o de ficciones?

¹ Martín Pérez de Ayala, *Catechismo para instrvccion de los nveuamente conuertidos de moros* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1599).

Desde luego la respuesta dependía no solamente de la opinión experta del teólogo, sino que ésta era resultado de ciertas posturas primordiales sobre cómo incorporar —o no— a esa población musulmana.

En el capítulo 5 ("Historias bélicas") se desglosa el contexto social concreto que le daría peso a la pregunta acerca de la autenticidad o facticidad de documentos como los libros de plomo, sobre todo en relación con la segunda guerra de las Alpujarras. La derrota de los ejércitos moriscos en 1571 marcaba un cambio en la forma de interpretar la integración fallida, por lo cual se hacía necesario "hacerse preguntas sobre el oficio de historiar, con lo cual me [Kimmel] refiero a la selección y citación de fuentes, los métodos de enmarcación narrativa, los modos de interpretación y las tácticas retóricas que los autores de la Edad Moderna empleaban en su reconstrucción del pasado" (p. 187). A la postre, todo ello se encamina a mostrar que el discurso forjado en el periodo posterior a dicha guerra anticipa de manera significativa la expulsión de los moriscos de España de 1609 a 1614. De esta manera queda claro que las fuerzas detrás de una integración incluyente habían sucumbido a la política oficial de marginación y de expulsión.

"Archivos del fracaso" (que es el título del capítulo 6) resume, pues, todo lo anterior, es decir que la inclusión y la expulsión, la integración y el ostracismo de la población morisca fueron resultado de una batalla de palabras, de una contienda de discursos para determinar la primacía en la interpretación de la historia. Kimmel ve en este campo de tensión un indicio del declive del imperio hasta tal punto que "la propia historia española fue un producto de la cuestión morisca y su controvertida resolución" (p. 234). Finalmente los intentos por formular un común denominador de las diferentes creencias religiosas basado en el reconocimiento de un fundamento racional común fracasaron y parecieron sentar las bases para aquella España en continuo declive, retrógrada y rígida de los siglos xvii y xviii con la que frecuentemente es identificada. Los costos sociales y económicos de la expulsión de los moriscos fueron estrepitosos, lo cual contribuyó aún más al declive imperial. Tal como se señala en el breve epílogo, la reconstrucción de la historia morisca, por difícil y controvertida que pudiera ser, deja en evidencia el sentido del epígrafe de Terencio que le da el título al libro, o sea, tener al lobo por orejas. Si se agregan la complejidad y la ambivalencia de la relación política, religiosa y cultural entre cristianos y moriscos resulta claro que los españoles no podían dominar al lobo morisco sin sufrir daños tanto por contenerlo como al soltarlo.

El libro de Kimmel es una pequeña joya, incluso para quienes no se dedican al tema de los moriscos, principalmente porque, en general, hacer ver que la aparición, la continuación y la resolución de conflictos es siempre resultado de pugnas de palabras. En particular resulta ser un trabajo eminentemente significativo para contextualizar la “querrela de la conquista” (Beuchot) de América y darle mayor profundidad mostrando que los intentos por abordar conceptualmente al otro no se dieron por generación espontánea una vez que los dominicos y los franciscanos arribaron a América.² Por eso, este libro contribuye a agregar una tercera dimensión a discusiones frecuentemente planas y, por eso, inexactas.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo xvi*. México: Siglo XXI, 1992.
- Pérez de Ayala, Martín. *Catechismo para instrvccion de los nveuamente conuertidos de moros*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1599.

² Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo xvi* (México: Siglo XXI, 1992).

Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*: México, Fondo de Cultura Económica; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2020.

María de los Ángeles MAGAÑA SANTIAGO

<https://orcid.org/0000-0002-3965-9748>

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

Unidad Peninsular

angelesms_20@hotmail.com

En las últimas dos décadas la historia de los sentidos se ha incorporado como una vertiente historiográfica que ofrece una nueva mirada de ciertas problemáticas y que se une a otras disciplinas como la historia de las mentalidades, la historia de la salud, entre otras, con la finalidad de ofrecer un análisis desde las sensibilidades y las percepciones sociales. “Los estímulos olfativos están en el origen de experiencias, emociones y recuerdos a partir de los cuales cada sociedad crea categorías culturales que se manifiestan, en particular, en las ideas y prácticas asociadas con el cuerpo y la sexualidad, la salud, la enfermedad y la muerte, la corrupción, la limpieza y la higiene, la comida y la belleza”,¹ afirman las coordinadoras de este fascinante compendio de nueve estudios que invitan al lector a transportarse a cada temporalidad y espacio a través del sentido del olfato. Para cualquier historiador, escribir sobre experiencias sensoriales, llámese sentido del gusto, olfato y/o tacto cuya huella es efímera, diría el historiador Alain Corbain, es todo un reto tanto en la elaboración del texto como en la revisión y análisis de las fuentes.² No obstante, los nueve estudios que se presentan en esta obra nos permiten comprender los entornos públicos y

¹ Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, ePub (México: Fondo de Cultura Económica; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2020), 12.

² Alain Corbain, “Histoire et anthropologie sensorielle”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 14, n. 2 (Université Laval, Quebec, 1990): 13-24.



privados, las transformaciones urbanas y sociales, los rituales y la corporalidad mediante el sentido del olfato a partir de la época precolombina hasta la década de los cincuenta en el siglo xx.

El mayor reto de este conjunto de investigaciones son las fuentes y su análisis. Los exámenes precisos y puntuales que efectuaron cada uno de los investigadores como rastrear los *estímulos olfativos* en diferentes temporalidades y la vinculación que efectuaron con el entorno, las experiencias, las emociones, las prácticas asociadas al cuerpo, la salud, la enfermedad, la corrupción, la limpieza, la higiene, la comida y la belleza constituyen aportaciones historiográficas sobre historia de la cultura material, historia de las ideas, historia de la vida cotidiana, historia de género, historia urbana, e incluso historia de la salud.

La historia de los sentidos ha sido poco abordada en el espacio mexicano. Sin embargo, existen algunos antecedentes: Cristina Larrea fue una de las pioneras en considerar el término “buen olor” como punto de partida para el estudio de la medicalización, del discurso médico y de los saberes populares vinculados con la historia de la salud, la historia de las mentalidades, la historia cultural, la antropología histórica y por supuesto la antropología de los sentidos.³ Nadia Serematakis considera que los sentidos tienen un papel importante en la percepción de experiencias respecto a la problemática de los sentidos en la modernidad;⁴ también Anne Marie Mol,⁵ desde una perspectiva clínica, sostiene que el sentido del gusto varía dependiendo de los contextos en los que se perciben los sabores y que es a través de la alimentación que el cuerpo humano se convierte en un transformador.

Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coordinadoras del libro, tras ocho años de reuniones y encuentros en un seminario congregan a especialistas, cuyos propios proyectos de investigación les permitieron mirar más allá de un documento, de una imagen, de una pintura, e incluso de una panfleto publicitario para atraer la mirada de cualquier curioso que busque conocer sobre “las huellas que dejaron los olores del pasado”.⁶ El

³ Cristina Larrea, *La cultura de los olores. Una aproximación antropológica a la antropología de los sentidos* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997).

⁴ Nadia C. Serematakis, “The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory”, en *The Senses Still*, ed. de Nadia C. Serematakis (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 1-18.

⁵ Annemarie Mol, “Tasting Food: Tasting between the Laboratory and Clinic”, en *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, ed. por Frances E. Mascia-Lees (Singapur: Wiley-Blackwell, 2011).

⁶ Dupey y Pinzón, *De olfato*, 14.

libro tiene nueve capítulos, tres de ellos están centrados en el mundo prehispánico; el cuarto se enfoca en la etapa de la conquista; el quinto y el sexto se encaminan a un panorama colonial; y los últimos tres capítulos se adentran en una etapa moderna y contemporánea.

De manera personal decidí clasificarlos en tres partes, a las que también les coloqué un título de acuerdo con la temporalidad que comparten: la primera *Los olores mesoamericanos: tres estudios de sociedades prehispánicas* se compone de tres capítulos.

Vera Tiesler y María Luisa Vázquez de Ágredos asocian el aroma, el color y lo medicinal para afirmar que las fragancias fueron introducidas en la sociedad maya a través de ritos funerarios. Gracias a un análisis bioarqueológico sostienen que las prácticas mágico-sagradas e higiénico-medicinales y cosméticas fueron las principales motivaciones y momentos en que se incorporaron situaciones de olor. Las autoras se basan en evidencias arqueológicas, iconográficas y epigráficas, las cuales implicaron diversos retos tecnológicos que dieron como resultado un capítulo que enfatiza la forma en que los mayas realizaban ritos ceremoniales-funerarios, cuyos aromas tenían suma importancia en momentos de carácter religioso y de la práctica mortuoria.

Por su parte Stephen D. Houston y Sarah Newman se enfocaron en la calidad de los olores entre los mayas, es decir, la existencia de “buenos y malos” olores. De acuerdo con los autores, esta civilización fue bastante sensible respecto a los aromas, ya que los pintores y los talladores dejaron objetos que expresan su amplia noción sobre el olor y la fragancia. Houston y Newman enfatizan que, de acuerdo con los mayas, un olor “bueno” está vinculado con las flores, los alimentos, la fermentación de la miel y el tabaco, por ser considerados importantes en los rituales, los comestibles o simplemente como aperitivos olfativos. Mientras que los “malos” encerraban el olor de sudor humano, los olores de animales, de residuos de descomposición, el excremento humano y no humano; la basura, la fruta podrida e incluso la flatulencia. El estudio es elemental en la comprensión del imaginario olfativo de la civilización maya, pero también en el análisis de fuentes iconográficas como los glifos presentes en la cerámica aparentemente olvidada.

En el mismo marco de la etapa mesoamericana, Élodie Dupey García elabora un análisis interdisciplinario a través de la arqueología, la iconografía y las fuentes lingüísticas e históricas que le permitieron estudiar los olores que enmarcaron los rituales nahuas. Estos aromas fueron parte elemental de la “identidad de cada fiesta, de acuerdo con las personalidades y

poderes de los dioses celebrados”.⁷ La autora ofrece un examen sobre las festividades nahuas, emplea textos de Motolinía y Sahagún para un análisis que enfatiza sobre la continuidad que se le han dado a estos rituales en las comunidades indígenas, así como el uso de los sahumerios y sus aromas que hoy en día aún podemos percibir en el zócalo de la ciudad de México.

La parte dos, que titulé *Los aromas coloniales: Conquista y Nueva España*, consta de tres capítulos. En algunos textos de este proyecto colectivo, el olor ofrece identidad a una persona, a un paisaje e incluso a un momento histórico como en el caso de la conquista. Martín F. Ríos Saloma analiza la percepción y la importancia del sentido del olfato en la sociedad colonial. Ríos Saloma revisa las *Cartas de relación* de Cortés y la *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, así como los testimonios indígenas para dar dos perspectivas del encuentro de dos culturas y de dos percepciones olfativas. El autor elabora un análisis cuyo objetivo es mostrar la percepción y la respuesta de los soldados peninsulares a los aromas del México-Tenochtitlán y viceversa, es decir, también los aromas que identificaron los indígenas en los españoles. El texto expone un encuentro entre dos culturas totalmente opuestas a través de percepciones olfativas: un mercado de Tlatelolco, con sus olores a miel, caña de maíz, pescado, flores o frutas, etcétera; los que provenían de templos con ofrendas; los que emanaban los sacrificios (sangre); los de la mortandad y la pólvora, producto de los encuentros violentos.

Al igual que los mercados, los puertos marítimos fueron espacios definidos por sus olores, es decir, por las exhalaciones que emanaban, como humedad y pestilencia; incluso fueron identificados como lugares sucios y tendientes a ser focos de epidemias. Guadalupe Ríos Pinzón ofrece un puntual estudio de los puertos de Acapulco y Veracruz demostrando que, si bien eran lugares calientes y húmedos cuyas épocas bochornosas de poca ventilación propiciaban enfermedades, su importancia radicaba en las transacciones comerciales que se llevaban a cabo en ellos.

A partir del escenario olfativo y gracias a la relevancia económica y política de estos puertos se buscó aplicar políticas de higiene que mejoraron la limpieza tanto del lugar como de las naves que encallaban, así como la prevención de estancamiento de aguas. Esas medidas se vieron reflejadas

⁷ Dupey García, *De olfato*, 85.

en una mejora urbana de la ciudad. Pinzón muestra los dos puertos novohispanos más importantes, como espacios que a partir de sus “malos olores” fueron objeto de intervenciones urbanísticas y de higienización.

Estela Roselló Soberón se centra en la figura de la mujer durante la Nueva España para hablar no sólo de género, sino de sus olores y de sus cuerpos. En una época donde la mujer tenía un efecto ambivalente, Roselló sostiene que los aromas femeninos podían ofrecer una imagen de lujuria y pecado, pero también emanaban virginidad y maternidad. El texto muestra cómo la identidad de la mujer y sus olores estaban vinculados con una cuestión religiosa y moral, y esto impactaba en la percepción social de la figura femenina. Roselló analiza el rol de la mujer a través de los aromas y del pensamiento novohispano: desde “una intimidad femenina, la construcción de una autoconciencia hasta la construcción de una individualidad”.⁸

Otra parte se dedica a *los aromas decimonónicos y del siglo xx*. En la misma vertiente olfativa pero ahora en un marco de modernidad está el fino análisis de Sergio Miranda Pacheco respecto al desagüe del valle de México cuya finalidad principal era la de desecar la ciudad y urbanizarla. Este capítulo nos ofrece un estudio sobre una política urbana de larga duración que se preparó desde tiempos coloniales y se ejecutó hasta inicios de siglo xx dejando de lado el impacto higienista y ambiental en la capital del país. Miranda Pacheco construye un texto magistral de todas las consecuencias de salud, políticas, económicas y urbanas que llegaron con la toma de dicha decisión; de esta manera el autor identifica los aromas urbanos como parte de las “apestosas” problemáticas urbanas existentes desde la instauración de la Nueva España e invita a reflexionar sobre las problemáticas de la capital del país desde una perspectiva histórica ambiental urbana.

En esta misma temporalidad se sitúa Omar Olivares con su texto sobre el higienismo y la introducción del uso de la ducha o regadera como dispositivo tecnológico urbano. Olivares usa la historia de la cultura material para analizar la incorporación del baño como una actividad de aseo cotidiano, vinculándolo con los conceptos de olor e higiene. El autor argumenta que

⁸ Estela Roselló, “Olores y cuerpos femeninos en la Nueva España: el reconocimiento cotidiano de una identidad”, en Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México* (México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2020), 165 (versión ePub)

el baño no sólo formó parte de una rutina de higiene sino que inició como parte de actividades terapéuticas que se llevaban a cabo en espacios públicos, y que con el tiempo se anexó el uso de la regadera con fines de hidroterapia e higienismo para terminar siendo una práctica de limpieza personal. El autor se valió de fuentes iconográficas, en historia de la salud y de la cultura material, obteniendo un capítulo bastante interesante sobre el uso de un objeto cuya simplicidad y cotidianidad ha influido en una cultura de la higiene y de los aromas.

El libro se cierra con el espléndido texto histórico de Susana Sosenski, especialista en historia de la infancia en el siglo xx, quien echa mano de panfletos, periódicos, revistas y demás textos publicitarios para elaborar un análisis donde el aroma bucal es considerado el impulsor de venta de pastas dentales en el siglo xx. La autora subraya que, si bien en un inicio el objetivo principal de las marcas de dentífricos no era promocionar un aliento fresco mentolado, los publicistas notaron que las campañas al ofrecer el olor a menta vendían más que una promoción de higiene dental. A través del análisis de las fuentes publicitarias, Sosenski completa estos *aromáticos* estudios, dejándole al lector un *buen sabor de boca* sobre temas poco estudiados y bastante relevantes en la historia de la salud y en la cotidianidad, como la higiene dental, la venta y consumo de productos dentales, así como la aparición de la halitosis como detonador de campañas publicitarias.

El proyecto colectivo que coordinan Dupey García y Pinzón Ríos es una invaluable aportación a la historia de los sentidos en el ámbito mexicano, que muestra un tejido de análisis y reflexiones puntuales sobre la importancia y la presencia de los olores en las construcciones culturales, así como su reinterpretación de una temporalidad a otra. Aplaudo y celebro este proyecto, porque nos invita a adentrarnos en la historia de la sensibilidad olfativa en la historia mexicana y nos incita a repensar y reflexionar sobre lo cotidiano desde diferentes momentos históricos, así como para explorar nuevas vetas historiográficas sobre las sensibilidades.

BIBLIOGRAFÍA

Corbain, Alain. "Histoire et anthropologie sensorielle." *Anthropologie et Sociétés*, v. 14, n. 2 (Université Laval, Québec, 1990): 13-24.

- Dupey García, Élodie, y Guadalupe Pinzón Ríos, coords. *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*. Versión ePub. México: Fondo de Cultura Económica; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2020.
- Larrea, Cristina. *La cultura de los olores. Una aproximación antropológica a la antropología de los sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.
- Mol, Annemarie. "Tasting Food: Tasting between the Laboratory and Clinic." En *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Ed. de Frances E. Mascia-Lees. Singapur: Wiley-Blackwell, 2011.
- Roselló, Estela. "Olores y cuerpos femeninos en la Nueva España: el reconocimiento cotidiano de una identidad." En Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., *De olfato*, 2020.
- Serematakis, Nadia C. "The Memory of the Senses. Part I: Marks of the Transitory." En *The Senses Still*. Ed. de Nadia C. Serematakis. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

William B. Taylor, *Fugitive Freedom: The Improbable Lives of Two Impostors in Late Colonial Mexico* (Oakland: University of California Press, 2021).

Felipe CASTRO GUTIÉRREZ

<https://orcid.org/0000-0001-9486-4579>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

fcastro@unam.mx

William B. Taylor se ocupó inicialmente de tierras, campesinos y propietarios en Oaxaca, luego se dedicó al desorden, la criminalidad y la rebelión indígenas, para continuar con su monumental obra sobre los párrocos y posteriormente dedicarse a un sugerente estudio sobre los altares e imágenes de la Virgen. Ahora nos entrega este retrato de las andanzas de dos impostores, que lleva a muchas reflexiones sobre la sociedad y la cultura de la época. ¿Hay una línea de continuidad entre estas publicaciones que tanto han influido en la historiografía de tema novohispano? Diría tentativamente que sí, aunque ya se sabe que en los trabajos de un historiador están presentes tanto un recorrido intelectual como el hallazgo de una fuente documental que se presta para contar una buena historia.

Ciertamente, las confluencias de marginación, transgresión y religiosidad son aquí muy visibles. Se trata de Joseph Aguayo y Juan Atondo, a quienes sigue en sus andanzas en ciudades, villas y haciendas del centro de México en los años tardocoloniales. Eran personajes provenientes de ambientes familiares de “españoles” y “cristianos viejos”, pobres pero no miserables, y que habían recibido alguna educación formal. No obstante, pronto fueron rechazados por parientes y amigos, entraron en una sucesión de cambios de oficio sin mucho beneficio, viajes errabundos por múltiples regiones, sobresaltos, breves momentos de calma seguidos por desastres diversos, temporadas en prisión, huidas a salto de mata, escapes improbables y confesiones en que mostraban humildad y arrepentimiento, mezcladas con falsedades y medias verdades. Eran, como dice Taylor, figuras proteicas, cambiantes, tan ambiguas como contradictorias y difíciles de definir para sus contemporáneos.



Estos embaucadores y mentirosos seriales le resultan al autor muy afines a los personajes de la picaresca ibérica, tal como aparecen en *La vida de Lazarillo de Tormes*, *Guzmán de Alfarache*, la *Historia de la vida del Buscón*, llamado *don Pablos* (de la pluma de Francisco de Quevedo) y *La vida y hechos de Estebanillo González*. Por esta razón, después de su estudio introductorio y dos capítulos dedicados a los protagonistas, Taylor lleva a cabo un extenso estudio de la literatura picaresca como representación de una época. Retoma aquí a Howard Mancing¹ y otros autores cuando dice que pueden considerarse como escritos cómicos, falsas autobiografías, relatos satíricos, críticas sociales o cuentos moralizantes (o todo a la vez). A esto agrega, de manera pertinente, que también fueron buen entretenimiento para el lector, con múltiples ediciones y traducciones a otros idiomas.

Comenta el autor que el florecimiento de esta literatura no corresponde necesariamente a una “crisis” (sus inicios, de hecho, se ubican en la efímera prosperidad del siglo decimosexto). Por otro lado, habría cierta correlación con una época en la que ocurre un desplazamiento general de personas, súbita presencia de extraños y extranjeros, así como un empobrecimiento de los sectores sociales más vulnerables. Proliferaban los desempleados, soldados sin sueldo, prostitutas, vagabundos, mendigos, farsantes y estafadores varios, vistos con inquietud y reprobación por las autoridades y por quienes se tenían como decentes vasallos y buenos cristianos. Como buen historiador de la sociedad, no deja de anotar que no es seguro que hubiera realmente una multiplicación de transgresores y delincuentes, o si más bien habría una acrecentada sensibilidad pública ante el tema. Cualquiera que fuese el caso, este desorden, inquietud e incertidumbre estaban “en el ambiente” y también en la literatura de la época que luego vino a denominarse “el siglo de oro”.

Estos “pícaros” literarios compartían algunas características: se mostraban preocupados por su imagen como “hidalgos”, eran solitarios, mostraban poca o ninguna empatía hacia sus semejantes, vivían de engaños y falsas promesas. Hay que decir que no eran violentos; eran más bien mentirosos empedernidos y manipuladores impenitentes que confiaban en su buena labia para salir de apuros. Estaban siempre en movimiento, sin echar raíces en ninguna parte, escabulléndose de alguaciles y jueces eclesiásticos.

¹ Howard Mancing, “The Protean Picaresque”, en *The Picaresque: Tradition and Displacement*, ed. de Giancarlo Maiorino (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1996).

¿Son aplicables estas definiciones a los casos de Aguayo y Atondo? Es el tema del último capítulo, que es también uno de los más interesantes tanto por su narrativa como por su método. Taylor se dedica aquí a enhebrar las vidas de estos dos conflictivos personajes con los de la literatura clásica de la picaresca. Hay mucho de interés en estas páginas; recuerdan a la urdimbre y tejidos entrelazados de las casullas y sobrepellices bordadas que se conservan todavía en el Museo Nacional del Virreinato, de Tepotzotlán. Vistas de cerca pueden admirarse la riqueza de los materiales y la maestría del artesano, y más a la distancia resalta el intrincado diseño del conjunto.

Hay un par de aspectos a considerar aquí. Uno de ellos es evidente y asumido: el ejercicio es atractivo, pero contrastar personajes de la vida cotidiana con los que nacieron de la fértil imaginación y fantasía de algunos escritores tiene ciertos inevitables riesgos. Es cierto que algunas de estas obras fueron pretendidamente autobiográficas o pueden haberse alimentado de personajes reales; pero estaban vertidas en formas literarias, lo cual podía implicar una estilización que acentuara las conductas díscolas y chocantes frente a la moralidad de la época, para instrucción o entretenimiento del lector.

Asimismo, aunque “pícaros” los ha habido y hay en casi todas épocas (el autor pone algunos ejemplos ibéricos contemporáneos), el género de la picaresca respondía a un contexto social y cultural preciso, el de la España de fines de mediados del xvi y el xvii. Para el caso de México no hay realmente equivalentes contemporáneos (*Los infortunios de Alonso Ramírez*, del famoso polímata Sigüenza y Góngora tienen algunas semejanzas incidentales). Habría que esperar al genio de Fernández de Lizardi, en *El Periquillo Sarniento* (1816) y *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda* (1820), para encontrar una picaresca “mexicana”. Esto puede deberse a contextos socioculturales diferentes pero también a otras razones, como el menor desarrollo de un mercado del libro y la vigilancia inquisitorial. Por otro lado es sabido (gracias a los trabajos de Irving Leonard)² que las novelas españolas eran bastante conocidas y populares en los reinos de Indias. La cuestión es si estos modelos literarios de alguna manera influyeron en Aguayo y Atondo, o en quienes presenciaron o vieron sus excesos. En esto el juicio probablemente quedará abierto; habría

² Irving Leonard, *Los libros del conquistador* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

que decir en todo caso que la realidad a veces sobrepasaba las fantasías más literarias, como aquí bien se muestra.

Hay en la actuación de estos dos personajes un elemento común y muy peculiar: la obsesión por presentarse como sacerdotes, revestirse de negra sotana, leer piadosamente un breviario y aparentar el modesto porte correspondiente. En primera instancia podría parecer simplemente un *modus operandi* criminal que les daba algunas ventajas y conveniencias; en ciudades apartadas y pequeñas poblaciones rurales (que eran sus escenarios favoritos) los eclesiásticos eran muy respetados y fácilmente les daban alojamiento, comida y sustanciales limosnas. Así puede haber sido el caso de Aguayo, quien incluso tuvo un breve episodio de aprendiz de un “ministro del diablo”, en la cárcel; pero en el de Atondo parece haber habido una vocación sacerdotal frustrada por su condición social y patologías personales, como se ve en un intento de profesar con los dieguinos y un periodo como “donado” con los franciscanos. No parece el perfil típico de un “pícaro”, aunque en sus múltiples engaños y constantes mentiras se les asemejase.

Las conclusiones que presenta Taylor retoman las grandes ideas y propuestas de esta obra, pero además introducen una reflexión que da razón del título. En la vida de los protagonistas de estas historias aparece reiteradamente la búsqueda de “libertad” entendida de diferentes maneras: la más obvia, de la persecución y la prisión, pero también de los errores cometidos y las responsabilidades personales, conyugales o laborales. Era una idea de libertad distinta a la que por entonces impulsaban los ilustrados (de derechos individuales frente a la sociedad y el Estado), y también diferente a la visión tradicional, retomada en parte por los Borbones, de que la libertad debía ser regulada en beneficio de la comunidad y del Estado. El autor hace un buen argumento en el sentido de que tanto Aguayo como Atondo no se ubicaban en esta disyuntiva, y la “libertad” que buscaban se parecía a la de los “pícaros” del siglo de oro. No estaban en contra de normas o instituciones, sino que procuraban evitarlas o eludir su vigilancia; buscaban conseguir sus propósitos y egoísmos personales aunque fuese en perjuicio de otros y atrajeran la persecución de las autoridades. Como propone, la suya era una libertad fugitiva, en el doble sentido de huida y pasajera. Un cierre elocuente, sin duda, que estará abierto a la lectura y discusión de estudiosos y estudiantes, porque el libro tiene ambas orientaciones.

Una buena traducción al español de esta excelente obra sería ciertamente muy bienvenida.

BIBLIOGRAFÍA

Irving Leonard, *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Howard Mancing, "The Protean Picaresque." En *The Picaresque: Tradition and Displacement*. Ed. de Giancarlo Maiorino. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1996.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

Los artículos podrán abordar las diversas facetas de la disciplina histórica: historia social, política, económica, cultural, del arte, del pensamiento, del derecho, la religión, las instituciones, entre otras. Asimismo, se podrán incluir publicaciones que, desde perspectivas interdisciplinarias, aborden la historia de los virreinos americanos.

Los trabajos de investigación pueden estar redactados en español o inglés.

Deben enviarse en archivo de Word, con una extensión de entre 8 000 y 12 000 palabras, incluyendo texto, notas, bibliografía, anexos y cualquier otro texto que forme parte del artículo.

Deben escribirse en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; las notas, al pie, en letra Times New Roman de 10 puntos, interlineado sencillo. El título y el subtítulo del trabajo y de cada apartado deberán escribirse en altas y bajas y en negritas.

Todo trabajo deberá contar con presentación, desarrollo con las subdivisiones necesarias indicadas por medio de un subtítulo, sin numeración, y conclusiones.

Las citas textuales menores a tres líneas deben de incluirse en el cuerpo del texto entrecomilladas y con la referencia a pie de página. Las citas que tengan extensión mayor a tres líneas deben ubicarse en párrafo aparte, con sangría en bloque, sin comillas, con la referencia a pie de página.

En caso de que el trabajo presente la transcripción extensa de documentos históricos, será necesario cuidar los siguientes aspectos:

- 1) Se requiere modernizar la ortografía, lo cual incluye poner en bajas la inicial de varias palabras que en el documento pudieran venir en altas, así como revisar también la ortografía de los nombres de los pueblos incluidos para registrarlos en su forma actual.
- 2) Es necesario indicar entre corchetes el folio a renglón seguido cuando sea necesario indicar un cambio de página. Por ejemplo:

...después visité la iglesia, cuya fábrica es de bóveda, y está ya bastante deteriorada, y muy pobre de ornamentos, tiene este curato dos pueblos de visita que son san Andrés Su[f. 1v]miatla, y san Pedro Tecola, distante el que más dos leguas de la cabeza...

Para elaborar las notas, véase la sección “Sistema de referencias”, más abajo. Se recomienda añadir información complementaria en las notas sólo cuando esto resulte estrictamente necesario.

Al final del trabajo deberán enlistarse las fuentes consultadas. Primero deben incorporarse las fuentes documentales y después la bibliografía (véanse más detalles en la sección “Sistema de referencias”).

Si el trabajo incluye imágenes o ilustraciones, cuadros o gráficas, deben seguirse las indicaciones de la sección “Imágenes, ilustraciones, cuadros y gráficas”.

Todo artículo debe incluir:

- 1) Título en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo).
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original).
- 3) Resumen en español, en un máximo de 250 palabras. Se sugiere incluir la hipótesis, la metodología y el tipo de fuentes utilizadas, así como las principales conclusiones del trabajo.
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 250 palabras).
- 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés.
- 6) Síntesis curricular del autor(a) o de los autores, en español y en un máximo de 150 palabras (por cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, ORCID, líneas de investigación, últimos trabajos publicados y correo electrónico profesional.
- 7) Carta compromiso, conforme a formato, de declaración de originalidad.
- 8) En caso de que el trabajo sea aceptado para su publicación, carta de transmisión de derechos conforme a formato.

Imágenes, ilustraciones, cuadros y gráficas:

Si el trabajo incluye imágenes o ilustraciones, cuadros o gráficas se enviarán en archivos independientes y deberán incluir un listado:

- Cuadros y/o gráficas en formato Excel, cada una en archivo separado.
- Imágenes y/o ilustraciones en formato JPG o TIF, un archivo por cada imagen o ilustración, en tamaño al menos de 15 cm de ancho y con una resolución de 300 dpi.
- Para cada ilustración, imagen, cuadro o gráfica se debe indicar con claridad la parte del trabajo.

El listado de imágenes y/o ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada imagen y/o ilustración:

- Título o breve descripción de la imagen o ilustración.
- Autor de la imagen y fuente.
- Indicación, si aplica, del dueño institucional o individual de la imagen y/o ilustración o sus derechos de uso; si se trata de una reproducción, se indicará el poseedor de los derechos (© ...) o se especificará que es de dominio público.

Es responsabilidad del autor tramitar los derechos de reproducción de las imágenes que lo requieran para su publicación en acceso abierto, como se establece en la carta de declaración de originalidad y en la de transmisión de derechos.

Reseñas

Las reseñas bibliográficas deben ser valoraciones de libros publicados en los últimos cuatro años, por editoriales de reconocido prestigio. Los libros reseñados deben tratar total o parcialmente sobre la historia colonial iberoamericana. Las reseñas deben incluir una descripción y valoración crítica de las obras (no se aceptan resúmenes). Los textos deben incluir referencias a otros trabajos publicados sobre el mismo campo de estudio, por ejemplo: para señalar un frente de discusión historiográfica, para remitir a obras que se encuentran en la misma línea de investigación o para dar cuenta de estudios que complementan lo analizado en el libro reseñado.

- Las reseñas pueden redactarse en español o inglés.
- Deben enviarse en archivo de Word, con una extensión de máximo 2 500 palabras, incluyendo notas.
- Deben escribirse en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.
- Deben iniciar con la ficha del libro reseñado. Véanse los modelos de ficha en la sección “Sistema de referencias”. Debe señalarse si hay versión electrónica.

Los autores deben enviar:

- Síntesis curricular del autor(a) en español de máximo 150 palabras, la que debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, ORCID, líneas de investigación, últimos trabajos publicados y correo electrónico profesional,

- carta compromiso, conforme a formato, de declaración de originalidad, y
- en caso de que el trabajo sea aceptado para publicación, el autor firmará carta de transmisión de derechos conforme a formato.

Sistema de referencias:

- 1) En el cuerpo del texto y en las notas a pie de página *Estudios de Historia Novohispana* utiliza el sistema de referencias abreviado acorde con el sistema Chicago Humanidades notas-referencias en la versión de su décima séptima edición.

Ejemplos detallados:

LIBROS

Libros con un autor

Nota al pie de página

Víctor Castillo Farreras, *La práctica social en el lenguaje de los nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019), 120-130.

Bibliografía final

Castillo Farreras, Víctor. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

Libros con dos o más autores

Nota al pie de página

Miguel León-Portilla y Patrick Johansson, *Ángel María Garibay K. La rueda y el río* (México: Gobierno del Estado de México; México: Espejo de Obsidiana, 1993), 25-33.

Bibliografía final

León-Portilla, Miguel, y Patrick Johansson. *Ángel María Garibay K. La rueda y el río*. México: Gobierno del Estado de México; México: Espejo de Obsidiana, 1993.

Libros editados, coordinados o compilados

Nota al pie de página

María Dolores Lorenzo *et al.*, coords., *Historiar las catástrofes* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; París: Sorbonne Université, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, 2019), 24.

Bibliografía final

Lorenzo, María Dolores, Miguel Rodríguez, y David Marcilhacy, coords. *Historiar las catástrofes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; París: Sorbonne Université, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, 2019.

Libros con autor desconocido

Nota al pie de página

La Decena Trágica en México. Datos verídicos tomados en el mismo teatro de los sucesos por un escritor metropolitano (León: Imprenta de El Obrero, 1913).

Bibliografía final

La Decena Trágica en México. Datos verídicos tomados en el mismo teatro de los sucesos por un escritor metropolitano. León: Imprenta de El Obrero, 1913.

Nota: Al ordenar alfabéticamente la bibliografía no se toma en cuenta el artículo inicial del título.

Libros con autor corporativo

Nota al pie de página

Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, *Plan maestro de drenaje de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México: 1994-2010* (México: Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, 1995).

Bibliografía final

Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica. *Plan maestro de drenaje de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México: 1994-2010*. México: Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, 1995.

Libros editados en volúmenes

Si sólo se cita uno de los volúmenes

Nota al pie de página

Obras históricas. José Fernando Ramírez, ed. de Ernesto de la Torre Villar, t. 1, *Época prehispánica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 125-127.

Bibliografía final

Ramírez, José Fernando. *Obras históricas. José Fernando Ramírez. T. 1, Época prehispánica*. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

Si se cita en su conjunto la obra en varios volúmenes

Nota al pie de página

Obras históricas. José Fernando Ramírez, ed. de Ernesto de la Torre Villar, 5 v. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003).

Bibliografía final

Ramírez, José Fernando. *Obras históricas. José Fernando Ramírez*. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. 5 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003.

Ediciones subsecuentes

Nota al pie de página

Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, 2a. ed. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005).

Bibliografía final

Wobeser, Gisela von. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

CAPÍTULOS DE LIBROS

Un capítulo de un libro

Nota al pie de página

Iván Escamilla González, “Iglesia y memoria de la ciudad. Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México”, en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, coord. de Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; México: Ediciones del Lirio, 2019), 339-363.

Bibliografía final

Escamilla González, Iván. “Iglesia y memoria de la ciudad. Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México.” En *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, coordinación de Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 339-363. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; México: Ediciones del Lirio, 2019.

Varios capítulos del mismo libro

Nota al pie de página

Miguel Pastrana Flores, “Los graniceros novohipanos del centro de México. Apuntes para una historia”, en *De historiografía y otras pasiones. Homenaje a Rosa Camelo*, coord. de Álvaro Matute y Evelia Trejo Estrada (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 197-210.

Bibliografía final

Matute, Álvaro, y Evelia Trejo Estrada, coords. *De historiografía y otras pasiones. Homenaje a Rosa Camelo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

Pastrana Flores, Miguel. “Los graniceros novohipanos del centro de México. Apuntes para una historia.” En Matute y Trejo Estrada, coords., *De historiografía*, 2016, 197-210.

Silvestre Villegas Revueltas, “La guerra de Reforma. Testimonios de Manuel Doblado y otras crónicas, 1858-1860”, en *De historiografía y otras pasiones. Homaje a Rosa Camelo*, coord. de Álvaro Matute y Evelia Trejo Estrada (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 211-240.

Villegas Revueltas, Silvestre. “La guerra de Reforma. Testimonios de Manuel Doblado y otras crónicas, 1858-1860.” En Matute y Trejo Estrada, coords., *De historiografía*, 2016, 211-240.

REVISTAS

Artículos en revistas académicas

Nota al pie de página

Francisco Altable, “El ‘verdadero antemural de la Nueva España’. Dos propuestas para la defensa de las Californias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 61 (julio-diciembre 2019): 113, <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e2019.61.68519>.

Bibliografía final

Altable, Francisco. “El ‘verdadero antemural de la Nueva España’. Dos propuestas para la defensa de las Californias novohispanas.” *Estudios de Historia Novohispana*, n. 61 (julio-diciembre 2019): 111-140. <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.68519>.

Artículos en revistas de divulgación

Nota al pie de página

Jorge E. Traslosheros, “Integración y migración. ¿Es posible unir la diversidad en la pluralidad?”, *Encuentros 2050*, n. 28 (abril 2019).

Bibliografía final

Traslosheros, Jorge E. “Integración y migración. ¿Es posible unir la diversidad en la pluralidad?” *Encuentros 2050*, n. 28 (abril 2019): 29-35.

Artículos en periódicos

Nota al pie de página

Enrique Quintana, “La matemática de la pandemia”, *El Financiero*, 1 de abril de 2020, sección Opinión.

Bibliografía final

Quintana, Enrique. “La matemática de la pandemia.” *El Financiero*, 1 de abril de 2020, sección Opinión.

TESIS Y TESINAS

Tesis y tesinas

Nota al pie de página

Raquel Güereca Durán, “Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)” (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 88-90.

Bibliografía final

Güereca Durán, Raquel. “Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722).” Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

CONFERENCIAS, PONENCIAS Y COMUNICACIONES EN CONGRESOS Y SIMILARES

Conferencia

Nota al pie de página

Andreu Espasa de la Fuente “Historia y globalización financiera” (conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia 2020/30 aniversario. Retos y perspectivas de la historia en el siglo XXI”. Universidad Nacional Autónoma de México, 6 de mayo de 2020).

Bibliografía final

Espasa de la Fuente, Andreu. “Historia y globalización financiera.” Conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia 2020/30 aniversario. Retos y perspectivas de la historia en el siglo XXI.” Universidad Nacional Autónoma de México, 6 de mayo de 2020.

SITIOS WEB, BLOGS Y OTROS MATERIALES DISPONIBLES EN LÍNEA

Comunicaciones en redes sociales (Twitter, Facebook, etcétera)

Nota al pie de página

Marcelo Ebrard C., La carta enviada por el Presidente López Obrador a las autoridades españolas es una propuesta de reconciliación histórica. No se funda en el rencor sino en la verdad. No busca conflicto sino encuentro. Las relaciones entre ambos países se mantendrán cordiales y vigorosas 27 de marzo de 2019, 11:34 a.m. https://twitter.com/m_ebrard/status/1110943074669219841

Bibliografía final

NO SE ENLISTA EN LA BIBLIOGRAFÍA FINAL.

Sitios web

Nota al pie de página

Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, “Amoxtli”, Noticonquista, acceso el 1 de abril de 2020, <https://www.noticonquista.unam.mx/>.

Bibliografía final

Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, “Amoxtli”, Noticonquista, acceso el 1 de abril de 2020. <https://www.oticonquista.unam.mx/>.

Blogs

Nota al pie de página

Felipe Castro Gutiérrez, “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey”, *Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador*, acceso el 1 de abril de 2020, <https://felipecastro.wordpress.com/>.

Bibliografía final

Castro Gutiérrez, Felipe. “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey.” *Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador*. Acceso el 1 de abril de 2020. <https://felipecastro.wordpress.com/>.

DOCUMENTOS

Nota al pie de página

“Año de 1774. Inventario de los papeles y bienes que se hallaron existentes en la Iglesia, capillas y Colegio que fue de Sn. Gregorio de esta ciudad. Fechos de orden del Sr. D. Francisco Xavier Gamboa, del Consejo de su Majestad [...], de que se hizo entrega al Dr. D. Antonio Eugenio Melgarejo”, Archivo General de la Nación, *Temporalidades*, v. 173, exp. 5.

Bibliografía final

Sólo se enlista el Archivo y el Fondo Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

2) En la “Bibliografía” final:

- La bibliografía final se separa en dos secciones, según el caso: las fuentes documentales y las obras publicadas.
- Si aplica, la sección “Fuentes documentales” es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta como en el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

- La sección de obras publicadas es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente siguiendo el Estilo Chicago notas-referencias:

- Se enlista alfabéticamente las obras iniciando por apellido del autor.
- En los casos de más de una obra publicada de un mismo autor, se deberá repetir el nombre de éste o éstos para efectos de visibilidad de los buscadores electrónicos, y se ordenan alfabéticamente en función del título.

Para mayor información:

Sitio Web del Estilo Chicago: <https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>

Manual de estilo Chicago Deusto. Guía breve para citas y referencias bibliográficas. <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>

Estudios de Historia Novohispana promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la Universidad Nacional Autónoma de México. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

El Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Son responsabilidades del Consejo Editorial asesorar a los editores de la revista, ayudar a dirimir posibles controversias, participar en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizar dictámenes, cuando los materiales a evaluar estén directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Los miembros del Consejo Editorial se comprometen a apegarse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

Los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Se encargan de gestionar la recepción, evaluación y, en su caso, publicación de los trabajos que sean presentados a la revista;
- Son los responsables finales de decidir cuáles trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Determinan lo anterior tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y

actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los autores en cuanto a los requisitos para la presentación de originales y el resultado del estricto arbitraje por pares.

- Recurren a un programa de detección de plagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y la confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo con la modalidad de doble ciego.
- Los editores procuran obtener las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen;
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores; y
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

Los autores

- El envío de un trabajo implica la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores deben garantizar que sus trabajos sean resultado de una investigación original, inédita y reciente; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación du-

plicada, manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, gráficas, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.

- Los autores deberán evitar el envío de artículos que esencialmente describen la misma investigación con cambios menores de otros artículos publicados o en proceso de publicación (publicación salami o duplicada).
- Es obligación de los autores identificar adecuadamente todos los trabajos publicados e inéditos de otros autores que fueron por ellos utilizados o que son antecedentes de su trabajo.
- Los autores deben citar la autoría y la procedencia de todas las imágenes que incluyan en sus trabajos y deben contar, en su caso, con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Los autores deben garantizar que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Todos los autores deben hacer del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus manuscritos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores deben seguir estrictamente las normas para la publicación de originales definidas por la revista.
- Es responsabilidad de los autores atender a las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Los autores, una vez que han recibido la notificación de que sus trabajos serán publicados, deben otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Los autores podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en *Estudios de Historia Novohispana*, pero siempre especificando el volumen, el año y las páginas.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apearse al presente código de ética.

Los dictaminadores

- Son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen

a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.

- Deben informar oportunamente a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Deben realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Deben notificar a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Deben respetar los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Se comprometen a apearse al presente código de ética.

Las evaluaciones deben ser dictámenes razonados que tomen en consideración los siguientes aspectos:

- relevancia temática y originalidad del artículo,
- nivel y consistencia en su argumentación,
- claridad, estructura y calidad en su redacción,
- uso y actualización de fuentes y bibliografía, y
- aspectos no incluidos en los incisos previos pero que el evaluador considere importantes.

- OBITUARIO** | Luís Fernando Granados. Una vida en busca de nuevas historias
FERNANDO PÉREZ-MONTESINOS y JOHN TUTINO
- ARTÍCULOS** | Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII
SERGIO DELGADILLO GALINDO
Sarabanda tenga que tenga... Evidencias de prácticas religiosas bantú en un villancico de la Catedral de Puebla del siglo XVII
CLAUDIO RAMÍREZ URIBE
El debate sobre las intendencias americanas: ¿modernos contra anticuados o polémica entre reformadores? El caso del conde de Tepa
ANNE DUBET
Políticas y prácticas de movilidad en los primeros siglos del Tabasco novohispano
Poder real e imaginario
NICOLETTA MAESTRI
El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl
CLEMENTINA BATTCKOCK y SERGIO ÁNGEL VÁSQUEZ GALICIA
Idolatría en el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna
VÍCTOR MANUEL ÁVILA ÁVILA y CECILIA LÓPEZ RIDAURA
- RESEÑAS** | Sobre José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX* > ISMAEL JIMÉNEZ GÓMEZ
Sobre Edmundo O’Gorman, *El Diablo en la conquista*, edición de Manuel Ramos Medina > FERNANDO CIARAMITARO
Sobre Seth Kimmel, “Tener el lobo por las orejas.” *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos* > JOERG ALEJANDRO TELLKAMP
Sobre Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, coords., *De ofato. Aproximaciones a los olores en la historia de México* > MARÍA DE LOS ÁNGELES MAGAÑA SANTIAGO
Sobre William B. Taylor, *Fugitive Freedom: The Improbable Lives of Two Impostors in Late Colonial Mexico* > FELIPE CASTRO-GUTIÉRREZ



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx
ISSN 1870-9060
e-ISSN 2448-6922



Portada: Conquista de Tetzco. Lámina 41, *Lienzo de Tlaxcala*, edición de Alfredo Chavero (México: Lit. del Timbre, 1892).