The background of the cover is a detailed image of a pre-Columbian textile, likely a huipil or a similar garment. It features a central motif of an eagle with its wings spread, perched on a branch and holding a serpent in its talons. The eagle is rendered in dark brown and black, while the serpent is in shades of blue and yellow. The background of the textile is a light yellow or cream color, decorated with intricate blue and yellow floral or geometric patterns. The entire textile image is framed by a dark brown border.

ARTE Y SOCIEDAD EN LA NUEVA ESPAÑA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
COLECCIÓN CIENTÍFICA

ARTURO VERGARA HERNÁNDEZ
COORDINADOR

Arte y sociedad en la Nueva España

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Instituto de Artes

Arte y sociedad en la Nueva España

Arturo Vergara Hernández
Coordinador



Pachuca de Soto, Hidalgo

México, 2022

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Adolfo Pontigo Loyola
Rector

Octavio Castillo Acosta
Secretario General

Marco Antonio Alfaro Morales
Coordinador de la División de Extensión de la Cultura

Erika Liliana Villanueva Concha
Directora del Instituto de Artes

Fondo Editorial

Asael Ortiz Lazcano
Director de Ediciones y Publicaciones

Joselito Medina Marín
Subdirector de Ediciones y Publicaciones

Primera edición electrónica: 2022

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Abasolo 600, Col. Centro, Pachuca de Soto, Hidalgo, México, C.P. 42000

Dirección electrónica: editor@uaeh.edu.mx

El contenido y el tratamiento de los trabajos que componen este libro son responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

ISBN: 978-607-482-719-4

Esta obra está autorizada bajo la licencia internacional Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd) No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas. Para ver una copia de la licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.



Hecho en México/*Printed in México*

Índice

Introducción	7
<i>Arturo Vergara Hernández</i>	
 1. Transgresiones al honor: doncellas y dotes en Pachuca, siglo XVII	11
<i>Carmen Lorenzo Monterrubio</i>	
 2. Representaciones de la muerte en las doctrinas del centro de México durante el siglo XVI	39
<i>Robert H. Jackson</i>	
 3. Evangelización, tecnología y explotación en Nueva España	71
<i>Gabriel Márquez Ramírez</i>	
 4. El papel de los franciscanos en la fundación de la alcaldía mayor de San Luis Potosí	85
<i>Felipe Durán Sandoval</i>	
 5. El Estado de Policía en la Nueva España. De la reforma borbónica y el régimen de intendencias	109
<i>Arturo Ordaz Álvarez</i>	
 6. Nómadas contra sedentarios: manifestaciones artísticas sobre la guerra chichimeca, siglo XVI	145
<i>Arturo Vergara Hernández</i>	
 7. Pecados, tentaciones y castigos en la Nueva España	173
<i>Consuelo García Ponce</i>	

8. Poder y moral: La exclusión de los mercaderes indígenas en el comercio novohispano del siglo XVI	201
--	------------

Enrique J. Nieto Estrada

9. El rostro colectivo. El arte indígena en piedra durante el virreinato en el actual estado de Hidalgo	221
--	------------

Antonio Lorenzo Monterrubio

Introducción

Este libro fue concebido originalmente para dar continuidad al texto *El pecado en la Nueva España* (UAEH, 2012), realizado en ocasión de la magna exposición homónima que se presentó en varios importantes escenarios nacionales, entre ellos la Galería Casa Grande de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en Mineral del Monte, de agosto a noviembre de 2012. *Arte y sociedad en la Nueva España* es un trabajo colaborativo de investigadores adscritos a la Red de Investigación en Arte e Historia Religiosa Novohispana, que trata diferentes temáticas más allá del tópico del pecado, relacionadas con el periodo de 300 años de dominación española en nuestro país, que si bien fue un dilatado escenario espacio-temporal de encuentros y desencuentros y constituyó la base sobre la que se construyó nuestra nación mestiza, representa un universo poco conocido en muchos aspectos, tanto de la vida cotidiana como de los grandes procesos sociales.

Los capítulos que componen este libro son nueve trabajos originales realizados por investigadores del pasado que han hurgado en todo tipo de fuentes (desde amarillos y añejos papeles hasta venerables edificios que desafían al tiempo), que son testimonio aún tangible de una manera de ser y pensar, en muchos sentidos, distinta a la nuestra, que es necesario conocer, comprender y re crear. Los estudios que aquí se presentan aportan nuevo conocimiento histórico y fueron revisados y dictaminados por pares académicos para su publicación.

“Transgresiones al honor: doncellas y dotes en Pachuca, siglo XVII”, de Carmen Lorenzo Monterrubio, investigadora adscrita al Instituto de Artes de la UAEH, responde a las siguientes preguntas: ¿Cómo se arreglaban socialmente los matrimonios? ¿Qué era la dote y qué función tenía? ¿Cuáles eran las

características de la sociedad de Pachuca en el siglo XVII? ¿cómo se componían los ajuares domésticos y suntuarios? ¿cuál era la condición de las doncellas en ese pueblo minero? La mayor parte de la información procede del acervo documental del Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo.

Robert H. Jackson, historiador norteamericano radicado en nuestro país que labora en la Alliant International University, campus Ciudad de México, hace un recorrido por diferentes iglesias del centro del país para analizar y explicar las representaciones de la muerte que aún subsisten, estableciendo similitudes y diferencias respecto al mismo tema que figura en libros y edificios europeos de la época, y explicándolos en el contexto de la conquista espiritual de México.

El trabajo de Gabriel Márquez Ramírez, profesor-investigador adscrito al Área Académica de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, intitulado “Evangelización, tecnología y explotación en Nueva España”, muestra cómo la evangelización y el subsecuente proceso de cristianización rebasaron el ámbito religioso del pecado y de la penitencia, ya que sus efectos trastocaron las fronteras del arte y de la arquitectura de las soberbias construcciones conventuales. El evangelio penetró en lo más profundo de la nueva organización socioeconómica a la que fueron reducidos y sometidos los pueblos indios; además, promovió educación religiosa y también puso en contacto al indio con nueva tecnología. Los frailes utilizaron los espacios conventuales para dar a conocer nuevas herramientas y métodos de producción que eran desconocidos por la feligresía india, tecnología que irrumpió de golpe en las vidas de los conquistados y que paradójicamente se convirtió, como el evangelio, en el vehículo de su explotación.

En “El papel de los franciscanos en la fundación de la alcaldía mayor de San Luis Potosí”, Felipe Durán Sandoval, investigador adscrito al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, explica que los franciscanos jugaron un papel fundamental en la instauración del régimen colonial en la Gran Chichimeca, espacio difícil por la resistencia y bravura de los indígenas, pero estratégico para el desarrollo de la minería y ganadería novohispanas. Muestra también que los franciscanos no sólo evangelizaron a los chichimecas congregados, sino los adaptaron a la vida sedentaria, enseñándoles a convivir con el resto de los grupos

de la sociedad novohispana y a obedecer a las autoridades civiles.

Arturo Ordaz Álvarez, profesor adscrito al departamento de Sociología y Administración Pública de la Universidad de Sonora, en “El Estado de Policía en la Nueva España. De la reforma borbónica y el régimen de intendencias”, reflexiona desde la perspectiva disciplinar de la Administración Pública acerca de las condiciones del gobierno y la sociedad virreinal que contextualizan el tránsito al México independiente. Su trabajo muestra cómo las reformas impulsadas por el gobierno ilustrado de la Casa de los Borbón a su ascenso al poder en el inicio del siglo XVIII pretendieron devolver el control de los territorios de ultramar a la metrópoli, ya que consideraron que con base en el ejercicio de una administración moderna se conseguiría la presencia de un Estado interventor poderoso, regulador de la vida cotidiana y proclive a la mejora de los espacios urbanos. Sin embargo, el autor considera que dichas reformas llegaron tarde, además de que su implementación profundizó la desigualdad en cuanto a la movilidad social de los nacidos en las colonias.

En “Nómadas contra sedentarios: manifestaciones artísticas sobre la guerra chichimeca, siglo XVI”, el que esto escribe revisa las evidencias gráficas del gran problema que representó la conquista española de Aridoamérica en la segunda mitad de la decimosexta centuria de nuestra era. Mapas, códices, relieves pétreos y pintura mural son algunos medios de expresión artística donde se mostraron las características cuasi monstruosas que los hispanos y los pueblos mesoamericanos atribuyeron a los guerreros cazadores-recolectores que habitaban el septentrión mexicano, y que a la par de innumerables escritos eclesiásticos y civiles, constituyeron un discurso que en términos generales justificaba la anulación de dichos pueblos, como premisa necesaria para la apropiación de vastas regiones minero-ganaderas del norte, situación que a pesar de los intentos de evangelización, cambios de estrategia y particularidades regionales, se prolongó durante todo el periodo virreinal.

La maestra Consuelo García Ponce, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, presenta el trabajo “Pecados, tentaciones y castigos en la Nueva España”, donde establece que para comprender las representaciones que se hallan plasmadas en pinturas, esculturas y bajorrelieves de los exconventos y colegios

novohispanos es importante conocer el mensaje evangelizador que viaja con los primeros misioneros al Nuevo Mundo, pues la iconografía e iconología de estos lugares gira en torno a la historia cristiana, la escatología y la palabra de Jesús. Su trabajo nos permite comprender cómo en el pensamiento novohispano todo sucedía gracias a la mano de la Divina Providencia. Así, la nueva sociedad novohispana, al igual que la europea, se movilizó alrededor de la idea de la salvación del alma.

El trabajo de Enrique J. Nieto Estrada, investigador adscrito al área de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEH, intitulado “Poder y moral: la exclusión de los mercaderes indígenas en el comercio”, muestra cómo, a pesar de que los comerciantes prehispánicos poseían un código moral muy rígido y que su transgresión podía constarles la fortuna, el prestigio y hasta la vida, se vieron en una posición de desventaja frente a sus homólogos europeos y fueron excluidos de las ramas más lucrativas por las argumentaciones que los españoles hicieron sobre la calidad moral de los naturales americanos, quizá por desconocimiento de diferentes sistemas éticos y morales, por no entenderlos en toda su complejidad o simplemente para despejar el camino lucrativo del comercio de ultramar. Con base en el estudio de diversas fuentes, Enrique Nieto afirma que hubo una discusión ética que minusvaloró la conducta moral de los indígenas, lo que legitimó su desplazamiento de las áreas en las cuales los peninsulares no querían competencia.

Finalmente, Antonio Lorenzo Monterrubio, investigador del Consejo para la Cultura y las Artes de Hidalgo, colabora con el capítulo “El rostro colectivo. El arte indígena en piedra durante el virreinato en el actual estado de Hidalgo”, que constituye una aportación significativa por ser un tema muy poco estudiado tanto en México como en Hidalgo, a pesar de la enorme cantidad de ejemplos civiles y religiosos en los que se conjugan ideología, técnicas, estilos y significados iconográficos tanto indígenas como europeos.

Arturo Vergara Hernández

Coordinador de Investigación y Posgrado del Instituto de Artes de la UAEH.

1

Transgresiones al honor: doncellas y dotes en Pachuca, siglo XVII

*Carmen Lorenzo Monterrubio
UAEH/Instituto de Artes*

Este trabajo presenta el estudio de algunas cartas de dote de Pachuca del siglo XVII provenientes del Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo de la ciudad de Pachuca.

En Nueva España, el honor familiar radicó principalmente en la virginidad de las mujeres. Conservar la virginidad hasta el matrimonio no sólo se consideró una virtud femenina, sino que en ésta se fincó la legitimación de las descendencias y la transmisión de las herencias. Las transgresiones a las normas morales, sin embargo, fueron comunes, y en tales casos la dote matrimonial pudo funcionar como pago por la dignidad perdida o como una legitimidad postergada.

El matrimonio

En un principio se consideró que “el único matrimonio válido era el eclesiástico”¹ y los hijos producto de éste eran considerados por la Iglesia como legítimos. En este sentido, el matrimonio era de exclusiva competencia de la Iglesia, pero a partir del Concilio de Trento (1545-1563) comenzó a dirimirse una pugna entre

1 Antonio Rubial García, “La sociedad novohispana de la ciudad de México”, en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas (comps.), *La muy noble y leal ciudad de México II. Ensayos sobre la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal/Conaculta/Universidad Iberoamericana, 1994, p.78.

Iglesia y Estado, entre el poder eclesiástico y el poder civil.² En ese momento el matrimonio no sólo se consideró como sacramento, sino también como contrato.

En este Concilio se fijaron los dogmas esenciales de la Iglesia Católica, como una respuesta a la Reforma protestante de Lutero, entre éstos los referentes al matrimonio.³ La doctrina, los cánones y el decreto sobre el matrimonio se definieron en la sesión XXIV, celebrada el 11 de noviembre de 1563, en tiempos del papa Pío IV. En ese entonces se declaró que el matrimonio debía hacerse con libre elección de los contrayentes, pero con el consentimiento de los padres, prohibiendo en todo momento los matrimonios clandestinos.⁴

El matrimonio, como fundamento de la familia y por ende de la sociedad misma, fue esencial para fijar los valores y las normas que las personas debían seguir en la comunidad. A partir del matrimonio se asignaron reglas de honor y legitimidad, a la vez que se constituyó la base para la adquisición de prestigio y estatus social. Sobre la transmisión de las fortunas y las herencias se ejerció un mayor control a partir del Concilio de Trento, cuando los padres tuvieron mayor injerencia en la elección matrimonial de sus hijos. La dote funcionó entonces como un mecanismo de control parental, ya que los padres decidían a qué hijos dotar, siempre y cuando éstos obedecieran la decisión matrimonial de aquéllos. En este sentido, el patrimonio familiar no debía perderse en matrimonios “mal habidos”.

A través del matrimonio se regulaba también la sexualidad, ya que se consumaba la unión de la pareja con el acto sexual, con el objeto de procrear hijos. El matrimonio se define como “la sociedad legítima del hombre y la mujer,

2 Diana Marre, “La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: Una revisión”, en *Scripta Vera*, edición electrónica de trabajos publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales, reproducido de *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, Barcelona, no. 10, 1997, pp. 217-249, según Daisy Ripodas Ardanaz.

3 Desde un inicio, la *Biblia* prohibió el matrimonio entre parientes: “Ningún varón se llegue a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez”, *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Levítico*, 18:6, antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, Corea, Sociedades Bíblicas Unidas, Revisión de 1960, p. 119.

4 Según el *Decreto de Reforma sobre el Matrimonio*, capítulo 1. *Biblioteca Electrónica Cristiana BEC. VE Multimedios*, Vida y Espiritualidad, 2012.

que se unían con vínculo indisoluble, para perpetuar su especie, ayudarse a llevar el peso de la vida y participar de una misma suerte”.⁵

El ceremonial para casarse requería de toda una serie de trámites para llegar a ser aceptado. Los contrayentes tenían que dar primero información sobre sus personas, luego se recibían las amonestaciones,⁶ después se efectuaba el casamiento y finalmente la velación. La ceremonia de casamiento se hacía en una casa particular en la que participaban el cura, dos padrinos y dos o tres testigos, mientras que la velación se realizaba en la entrada o al interior de una iglesia.⁷

En Pachuca, durante el siglo XVII, muchos de los contrayentes consideraron a la velación como requisito indispensable para considerarse dentro de las normas del matrimonio legal, ya que era común que el novio hablara de su intención de velarse a corto plazo (“me quiero velar y recibir las bendiciones nupciales”), o bien, casarse *in facie ecclesie*, que significa casarse por la Iglesia.

La voluntad de la pareja en sus elecciones matrimoniales se encontraba entonces supeditada al consentimiento de los padres.⁸ En el siglo XVIII esta disposición se hizo más estricta, dando mayor poder a la autoridad paterna que a la voluntad de los hijos en cuestión del matrimonio. Fue entonces cuando se promulgó la *Real Pragmática*, en 1776,⁹ que limitaba la decisión de los hijos

5 Javier Sanchiz, “La nobleza y sus vínculos familiares”, en Antonio Rubial García (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, t. II, México, El Colegio de México/FCE, 2005, p. 338.

6 En la carta de dote de Antonia de Castañeda, casada con Alonso Camacho en 1683, se especifica la lectura de las amonestaciones antes de haberse realizado el matrimonio. Archivo Histórico del Poder Judicial (AHPJEH), Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 24, NP, 274, C. 40, 1683, f. 11v.

7 “A pesar de su consideración como sacramento, el casamiento era una ceremonia básicamente laica que se realizaba en un domicilio particular y en el que participaba el cura, los padrinos (generalmente dos) y los testigos; en cambio la velación tenía carácter religioso, bien en la entrada de la iglesia o en el interior”. Javier Sanchiz, *op. cit.*, p. 339.

8 Siguiendo los principios del Concilio de Trento, Patricia Seed ha descrito claramente las disposiciones religiosas en torno al matrimonio entre los siglos XVI y XVIII. Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta/Alianza, 1991.

9 La Real Pragmática de Matrimonio o “Pragmática Sanción para evitar el

en su matrimonio y daba un total control a los padres. La intervención de los padres en la elección matrimonial de sus hijos provocó una serie de problemas en el ámbito familiar, llegando incluso a casos de compulsión y violencia para evitar a toda costa matrimonios desiguales. Por los excesos cometidos, “se mostró un recelo creciente hacia los deseos de los hijos de familia en cuestiones de esponsales”¹⁰ y los padres decidían el futuro matrimonial de sus hijos para conservar los privilegios de las elites y el orden jerárquico social. Así, se consideraba a las alianzas matrimoniales como un medio eficaz para mantener, aumentar y transmitir el capital económico y simbólico de las elites.¹¹

En la sociedad novohispana, el matrimonio ofrecía a la mujer apoyo, protección y guía a cambio de una obediencia casi total.¹² La mujer aspiraba a ser madre y esposa, a contar con un buen hogar y a ser protegida, ya que la soltería o el celibato se consideraban como situaciones de desventaja, lamentables y de desdicha. El matrimonio era el estado ideal de la mujer. Pilar Gonzalbo, sin embargo, deduce que “una cuarta parte de los hogares de la capital estarían encabezados por mujeres”, es decir, muchas mujeres vivían solas, “muchas doncellas, solteras y viudas tuvieron que hacer frente a sus necesidades sin el apoyo de un compañero”.¹³

abuso de contraer matrimonios desiguales”, promulgada por Carlos III, obligaba a los hijos menores de 25 años a tener el consentimiento paterno para contraer matrimonio, so pena de ser desheredados. De este modo, se impuso la endogamia en estos niveles sociales, mientras que en los estratos bajos los matrimonios se dieron entre varios grupos socioétnicos. Cfr. Diana Marre, *op. cit.*

10 Ángela Carballada, “Género y matrimonio en Nueva España: Las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004, pp. 233-234.

11 Ángela Carballada, *op. cit.*, p. 235.

12 Citado en Richard Boyer. “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”, en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991, p. 302.

13 Gonzalbo, Pilar. “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las*

Los hombres, por su parte, se sentían poco atraídos a contraer matrimonio, ya que era difícil que pudieran establecerse económicamente para fundar una familia, además, “aparentemente los individuos decentes de España manifestaban poca inclinación por el trabajo”.¹⁴

Antes del matrimonio se daban los esponsales (promesa de casarse, promesa de matrimonio o palabra de casamiento), que constituían un compromiso formal para llevar a cabo la unión. Se decía, por ejemplo: “mediante la dicha promesa tuvo efecto nuestro matrimonio” o “mediante la dicha promesa el dicho casamiento surtió efecto”, es decir, que con el matrimonio se cumplió tal promesa; sin embargo, esta promesa dada en palabra algunas veces no se cumplía, a pesar de que con ello iba la honestidad del hombre y el prestigio de la mujer y su familia cuando perdía la virginidad con la esperanza de casarse.

La promesa de matrimonio que se daba entre dos personas “era un acto irrevocable; aunque la palabra implicaba un acto futuro, el proceso matrimonial comenzaba con esta promesa”. Mientras que la “palabra dada de presente” se hacía frente a un clérigo y validaba legalmente el matrimonio. En Pachuca fueron pocos los casos en los que se dieron las “palabras de presente”: “nos desposamos por palabras de presente que hacen verdadero matrimonio”, “se concertó que yo me desposase por palabras de presente”, “por palabras de presente que celebraron e hicieron verdadero matrimonio”.

Desde tiempos muy antiguos, el papa Alejandro III (1159-1181) estipuló que “la palabra de casamiento iniciaba el matrimonio como un acto no consumado, pero si se realizaba una relación carnal después de la misma, el matrimonio se convertía en una realidad”. En teoría, el acto sexual unía a la pareja por el resto de sus vidas. Las leyes denominadas *Las Siete Partidas* dieron gran peso a la palabra de casamiento y “aceptaban el derecho de los obispos a obligar al matrimonio a quienes se daban la palabra de casamiento, incluso sin la cópula carnal”.¹⁵ El

mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004, p. 130.

14 Ana María Atondo, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH (Colección Divulgación), 1992, p. 163.

15 Asunción Lavrín, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, en Antonio

hecho de que la promesa de matrimonio se consideró como una garantía para efectuar el matrimonio, fue un paso para iniciar relaciones sexuales, muchas veces sin ninguna intención por parte del hombre de llegar al matrimonio. “Existe una línea muy difícil de definir entre relaciones sexuales que se entienden como oportunistas y aquellas que eventualmente establecen una comunidad de intereses que lleva al hombre al matrimonio”.¹⁶

Debido a que muchas veces las promesas de matrimonio no se cumplían, esta situación obligó a los padres a tener un mayor control sobre la voluntad de sus hijos, como sucedió claramente durante el siglo XVIII.

La mayoría de edad se alcanzaba a los 25 años. Al llegar a esta edad, los hijos podían contraer matrimonio con toda libertad, sin la necesidad de contar con el consentimiento de los padres; siendo menores, tenían que obtener su aprobación. Si faltaban los padres o alguno de ellos, el abuelo o el tutor de los hijos tenía que dar el consentimiento para casarse. En general, los requisitos para hacer válido el matrimonio eran: “la pubertad, el consentimiento de los contrayentes, la libertad de todo impedimento dirimente y la presencia del párroco y dos testigos”.¹⁷

La dote matrimonial

La dote fue una tradición muy antigua de la humanidad. Esta costumbre tuvo quizá un origen hebreo y se transmitió al derecho romano, extendiéndose a la Europa medieval y después a la América española.¹⁸

En el derecho romano (desde el origen de Roma en 743 a. de C. hasta la muerte del emperador Justiniano, en el año 565 de nuestra era) se crea un cuerpo de leyes para vivir con justicia en sociedad, y el hombre, a la vez que poseía derechos, estaba obligado a cumplir con ciertas obligaciones. Uno de estos derechos era contraer matrimonio legítimo (*lus connubii*). Aunque los hijos cumplieran la mayoría de

Rubial García (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, t. II, México, El Colegio de México/FCE, 2005, p. 502.

16 Lavrín, *ibid.*, p. 503.

17 Sanchiz, *op. cit.*, p. 341.

18 Asunción Lavrín, “Investigación sobre la mujer de la Colonia en México. Siglos XVI y XVII”, en Asunción Lavrín (comp.), *Las mujeres latino-americanas. Perspectivas Históricas*, México, FCE, 1985, p. 48.

edad, mientras viviera el padre estaban bajo su autoridad. Las condiciones para contraer matrimonio eran: edad suficiente para engendrar y concebir hijos, el mutuo acuerdo de la pareja y el consentimiento de los padres.

El matrimonio romano no exigía solemnidades de forma ni intervención alguna civil o religiosa, sin embargo, los cónyuges debían redactar un escrito (*tabulae instrumentum dotale*) donde se constara la dote de la mujer. Existían dos clases de dotes:

1. La dote profecticia, que procedía del padre o de otro ascendiente.
2. La dote adventicia, cuando procede de alguien que no es el *paterfamilias*.

En este sentido, la dote se consideraba como herencia y donación.

La dote se constituía por la herencia que los padres (“legítima paterna y materna” o “hijuela de partición”)¹⁹ daban a las hijas y “no una donación graciosa de los padres”.²⁰ Con frecuencia, los matrimonios se efectuaban una vez muerto el padre y repartida la herencia y, por lo tanto, la dote. En testamentos es común observar que los padres no dejan desamparadas a sus hijas, otorgándoles una dote ya sea para casarse o para ingresar al convento. Era común que en algunos casos se sumaran a la dote otras cantidades ofrecidas por las cofradías o personas ajenas a la familia, pero vinculadas por lazos afectivos.

Una vez que Antonio de Mendoza fungió como primer virrey de la Nueva España, en 1535, se legalizaron los traspasos de encomiendas como dotes matrimoniales, en el sentido de que “cuando algún conquistador quisiese casar alguno de sus hijos e hijas y darle en dote los indios que tuviere encomendados, siendo las personas de calidad que tratarían bien a los indios, lo permitiese”.²¹ Es así que durante el siglo XVI los conquistadores se vieron fuertemente atraídos por mujeres que incluían encomiendas en sus dotes, por la facilidad de obtener el tributo de los pueblos encomendados. Al transcurrir el tiempo, las

19 “Hijuela: Documento donde se reseñan los bienes que tocan en una partición a uno de los partícipes en el caudal que dejó el difunto”. Gustavo Curiel, “Glosario de términos de arte y legislación de los siglos XVII y XVIII”, en Elisa Vargaslugo y Gustavo Curiel, *Juan Correa. Su vida y su Obra, Cuerpo de Documentos*, Tomo III, México, UNAM-IIE, 1991, p. 288.

20 Sanchiz, *op. cit.*, p. 351.

21 Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1992, p. 401.

dotes con encomiendas desaparecieron y las cantidades en reales fueron las que predominaron dentro de los bienes dotales. Según Pilar Gonzalbo, las dotes del siglo XVII se ubicaban entre 500 y 5 000 pesos, cantidades considerables en ese momento. Las familias modestas, en cambio, entregaban dotes entre 500 y 1 000 pesos.²² En Pachuca, la mayoría de las dotes generalmente fueron de 200 a 2 000 pesos, y sólo en tres casos rebasaron la cantidad de 20 000 pesos:

1. En 1604, Francisca Velázquez de Salazar dotó a su hija Clara de Rivadeneira y a su esposo Jerónimo López de Peralta con la cantidad de 25 000 pesos.²³

2. En 1633, Micaela de Villela, viuda del minero Juan de Sabugal, ofreció en dote 22 151 pesos a su hija doncella María de Sabugal y Villela y a su yerno José de Arrieta Espinaredo. A esta cantidad se sumó la donación de 10 000 pesos que hizo el capitán Juan de Arrieta a su sobrino, “en quien ha de permanecer la nobleza de su casa”,²⁴ con la única condición de que dejara descendencia legítima.

3. En 1686 la dote más cuantiosa fue la ofrecida por el capitán Francisco Flores de Sierra a su hija María Teresa Flores de Acevedo y Guzmán y a su afortunado yerno Martín Luzón y Ahumada, natural de Sevilla. Esta dote contenía numerosos bienes, tres haciendas y todo su contenido.²⁵

En Nueva España, la dote tuvo arraigo en los estratos altos de la sociedad y en la nobleza indígena; por lo general, era una costumbre adoptada por el segmento español o españolizado de la población.

La dote que recibía cada mujer al momento de casarse indicaba su posición social y económica; es por esto que los padres se preocupaban por dar a sus hijas, en la medida de lo posible, una buena dote, sin afectar el patrimonio familiar.

22 Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, México, 1996, pp. 213, 214, 219.

23 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan Núñez Morquecho, EN. 33, NC. 12, NP. 170, C. 22, 1604.

24 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 8, NP. 231, C. 29, 1633.

25 AHPJEH. Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 27, NP. 277, C. 40, 1686.

El matrimonio en la sociedad novohispana era visto como un medio, quizás el mejor, para asegurar el porvenir de la mujer, “pero para tener acceso a ello, la costumbre exigía, sobre todo a las españolas, la necesidad de poseer una dote”.²⁶ Así, la dote se restringía a un grupo social, pero incluso entre las elites las dotes se elevaban tanto que ni los caballeros podían disponer de ellas para casar a sus hijas, lo que obligaba a algunos padres que tenían varias hijas casaderas a casar sólo a la mayor, consagrando a las menores a la vida conventual, aunque para ello también se necesitaba una dote. Es por esto que en casos de familias con varias hijas, muchas quedaron sin casarse, ya que resultaba difícil dotar a todas a costa del patrimonio familiar”.

“La dote detraía del patrimonio familiar una serie de bienes difícilmente recuperables, de modo que una sucesión de casamientos podía dar al traste con las economías nobiliarias, siempre deficitarias, al propiciar un endeudamiento creciente y debilitar de manera irreversible el caudal de bienes libres”.²⁷ Por lo general, en casos de familias pudientes, no se dotaba a más de dos o tres hijas.

La práctica española de la dote se introdujo también en los matrimonios indígenas, sobre todo durante el siglo XVI, cuando eran comunes los matrimonios entre indias cacicas y españoles.²⁸

Entre algunas familias de los grupos más pobres de la sociedad también existió esta costumbre, aunque la dote de una joven casadera se restringía a petates, mantas y utensilios de madera, objetos por demás modestos.²⁹

26 Atondo R., *op.cit.*, p. 161.

27 Sanchiz se refiere a que entre la nobleza del siglo XVII “la existencia de una buena dote podía acelerar los matrimonios de los segundones”, ya que los hijos primerizos varones defendían el mayorazgo y retrasaban su matrimonio, al mismo tiempo que se impedía dotar a las hijas por la ausencia de bienes libres. Sanchiz, *op. cit.*, pp. 351, 360.

28 Véase Margarita Menegus, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.) *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, t. i, México, El Colegio de México/FCE, 2004, p. 517.

29 María Josefa Martínez del Río de Redo, “Artes menores: Artes suntuarias” en *Historia del Arte Mexicano, Arte Colonial iv*, t. 8, México, sep-Salvat, 1982, p. 1166.

La dote no era un requisito previo para contraer matrimonio, ya que bien podía darse después de celebrado el mismo y, además, no era indispensable que se diera, sobre todo en los estratos menos favorecidos de la sociedad.

Pilar Gonzalbo se ha dedicado al estudio de la dote en la historia novohispana y la define como la aportación de la familia de la mujer al matrimonio, con el fin de “ayudar a sustentar las cargas del matrimonio”,³⁰ y cuya entrega se hacía ante un escribano público. La dote era una forma de ayuda “a las cargas del matrimonio” o de “sustento de las cargas del matrimonio”,³¹ y el marido fungía como administrador de los bienes que se le entregaban, quien supuestamente hacía uso de ellos para incrementarlos o invertirlos.

En el año de 1626, Francisco Rodríguez Gutiérrez señaló que los bienes permanecían en posesión de su mujer, “quedando en [él] la administración de ellos”,³² pero en otros es claro que los bienes pasaron a manos del marido, por ejemplo, en 1676 Josefa de Castañeda anotó al final de su carta de dote: “Memoria de los bienes que entraron en poder de Don Bartolomé de Salvatierra mi esposo cuando me casé con él”.³³ Era común usar las expresiones “pasaron a poder”, o bien, “quedaron en mi poder”, cuando se hablaba de los bienes dotales que se transmitían al esposo.

Gustavo Curiel define dote en su “Glosario de términos” como “Caudal que con este título lleva la mujer cuando se casa, o que adquiere después del matrimonio”. En Derecho se habla de la dote estimada, que es aquella que se transmite al marido con la obligación de restituirla, la dote inestimada, que es la que conserva la mujer, y la dote romana, que aporta la mujer para sostener las cargas del matrimonio.³⁴ En este caso, se habla del destino de la dote. Siendo

30 Gonzalbo, *op. cit.*, 1996, p. 207.

31 Según Asunción Lavrín, la dote era “una contribución que hacía la familia de la prometida a fin de ayudar a afrontar los gastos en que se incurriera durante el matrimonio”. Lavrín, *op. cit.*, 1985, p. 48.

32 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Barrios León, EN. 41, NC. 7, NP. 199, C. 25, 1626, s/f.

33 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 19, NP. 269, C. 39, 1676.

34 Curiel Gustavo, *op. cit.*, p. 285.

el derecho romano la base legal de la legislación española, se consideró la dote como un aporte de la mujer al matrimonio.

Los bienes dotaless variaban según la condición socioeconómica de la familia y generalmente consistían en enseres domésticos y ropa, además de esclavos, dinero y propiedades en el mejor de los casos.³⁵ Las dotes más codiciadas fueron aquéllas que incluían propiedades o dinero, y que el esposo podía usar como capital para su inversión y para obtener ganancias. A pesar de que en Pachuca durante el siglo XVII se dotaron algunas propiedades importantes como haciendas y minas, además de dinero y plata, la mayoría de las dotes consistían en vestidos y muebles, que “no se consideraban como una base de la consolidación de la riqueza”.³⁶

Se ha considerado que a partir de una buena dote se podía obtener una ventaja económica y también acceder a posiciones de prestigio y estatus social. Respecto al primer punto, Pilar Gonzalbo ha llegado a la conclusión de que a lo largo del periodo virreinal la tendencia en las elecciones matrimoniales fue la unión entre contrayentes que pertenecían a un mismo grupo. La dote funcionaba entonces como un mecanismo para promover la unión entre iguales, “no hubo considerables cambios a lo largo de 300 años y [...] las diferencias de fortuna no eran más comunes en uno u otro grupo social”.³⁷ En cambio, existe por lo general una pretensión de un ascenso en el reconocimiento social.³⁸ Dado que los matrimonios se realizaban en su mayoría entre parejas del mismo estrato socioeconómico, la dote servía más bien para consolidar riquezas que para obtener ventajas personales o familiares. Fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando se presentó un mayor interés sobre el linaje y la nobleza.

35 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres y la familia en el México colonial*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, p. 13.

36 Lavrín, *op. cit.*, 1985, p. 49.

37 Gonzalbo, *op. cit.*, 1996, p. 220.

38 Gonzalbo Aizpuru, “Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la Colonia” en *Historia Mexicana*, vol. LVI, no. 4, México, El Colegio de México, 2007, p. 1157.

La sociedad novohispana consideraba la institución del matrimonio como un asunto que incumbía a la familia, donde “la privacidad no era individual sino compartida”,³⁹ por lo que la dote se planeaba estratégicamente para mejorar o fortalecer la posición económica y social de la familia y para preservar el patrimonio familiar. Es en este sentido que la dote se considera como una especie de garantía financiera, con el propósito de que la mujer tuviera asegurado un bienestar en su viudez.

Podemos ver que la opinión generalizada es que la dote era una costumbre que pretendía proteger a la mujer, como dice Pilar Gonzalbo, “Nadie discutiría hoy que la seguridad concedida por la legislación a los bienes parafernales de la esposa era una de las medidas destinadas a su protección”.⁴⁰ Al igual, Asunción Lavrín y Edith Couturier, quienes estudiaron las dotes dadas en Guadalajara y Puebla entre los años de 1640 y 1790, se inclinan por esta posición, ya que definen la dote como “el primer reconocimiento legal de la personalidad de la mujer y la primera vez que se le otorga la posesión de bienes y propiedades”.⁴¹ Según estas dos últimas autoras, la mujer conservaba la propiedad de sus bienes después del matrimonio y el marido fungía como administrador de los mismos y se comprometía a no enajenarlos, pero ellas advierten que la dote se podía perder por la mala administración del marido, a pesar de las promesas que hacía de cuidarla, y ninguna ley protegía en este caso a la mujer.⁴²

El supuesto beneficio legal era real sólo si la mujer enviudaba; si la mujer fallecía y dejaba descendencia legítima, la dote se repartía entre sus hijos. En Pachuca se registraron dos casos: el de Catalina de Rivera, fallecida en el año de

39 Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España” en *Historia Mexicana*, vol. XLII, no. 2, México, *El Colegio de México*, 1992, p. 357.

40 Gonzalbo, *op. cit.*, 1996, p. 209.

41 Asunción Lavrín y Edith Couturier, “Dowries and Wills: A View of Women’s Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790” en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 59, no. 2, Duke University Press, 1979, p. 281.

42 Asunción Lavrín y Edith Couturier, *Ibid.*, p. 284.

1649,⁴³ y el de Josefa Ortiz de la Fuente, en 1672.⁴⁴ En ambos, los viudos Luis Rico Villa de Moros y Cristóbal de Vargas, respectivamente, hicieron un recuento de los bienes dotales con el fin de repartirlos entre los hijos que habían procreado en su matrimonio, “por razón de la dote” que les pertenecía. Esta repartición se hizo debido a que los hombres estaban “por tomar nuevo estado”, es decir, por casarse de nuevo, o bien, porque ya se habían casado. La dote se entregaba a la familia de la mujer fallecida sólo cuando no hubiera descendencia.

A las viudas, sin embargo, les correspondía la mitad de la riqueza acumulada durante el matrimonio además de su dote, y cualquier propiedad que haya adquirido de forma separada.⁴⁵ En Pachuca, las viudas no contaban con las dotes más altas y de inmediato buscaron nuevo marido. En 1607, Juana Bautista, quien fue mujer primero de Cristóbal Galindo, se casó en segundas nupcias con Juan Franco, natural de pueblo de Santa María, reino de Castilla. Su dote fue una de las más modestas: 723 pesos.⁴⁶ En 1636, Lucía de la Cruz estuvo primero casada con Antonio Pérez y de nuevo se casó con Juan Unigos. Su dote fue de 821 pesos.⁴⁷ Poco después, Juana de Soria Calderón, viuda de Íñigo de Soria, se casó de nuevo con Gabriel de Chávez Sabugal, natural de Real del Monte. La carta de dote se efectuó en 1649 y su dote ascendió a 5 000 pesos.⁴⁸ Como vemos, las mujeres viudas no tenían grandes pretensiones ni contaban con enormes riquezas.

Pilar Gonzalbo se inclina a pensar que la mujer participaba activamente en la administración de sus bienes, ya que en las dotes se observan haciendas

43 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 23, NP. 246, C. 34, 1649.

44 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 15, NP. 265, C. 38, 1672.

45 Lavrín y Couturier, *op. cit.*, p. 287.

46 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan Núñez Morquecho, EN. 53, NC. 21, C. 23, NP. 179, 1607.

47 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 12, C. 31, NP. 235, 1636.

48 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 24, C. 34, NP. 247, 1649.

y negocios, además de cantidades en reales;⁴⁹ sin embargo, era común que el hombre se encargara de la administración de los bienes dotales de su mujer, como consta en los documentos dotales del siglo XVII de Pachuca. Como dice Christine Hunefeldt, “La dote era administrada por el marido, quien como prueba legal registraba ante el notario un instrumento o recibo dotal”,⁵⁰ la carta de dote. Muchos hombres usaban la dote para obtener una mejor posición socioeconómica, ya que les servía para mejorar su situación financiera al momento de su matrimonio.⁵¹ La mujer recibía pocos o nulos beneficios al momento de casarse y ofrecer su dote.

El honor

El honor familiar recaía básicamente en la mujer, por lo que la virginidad femenina no sólo debía ser cuidada por ésta, sino también por toda la familia. Una “doncella” denotaba la condición de virginidad de la mujer: “la doncellez de la prometida era parte del formulario legal, a la par de su filiación étnica, y la condición de su nacimiento”.⁵² En nuestros documentos se señala una cifra de catorce mujeres doncellas. La virginidad se consideraba como el estado perfecto de las mujeres, pero con el fin de propagar la familia se aceptaba la sexualidad dentro del matrimonio. La regla era que la mujer soltera debía conservar la virginidad y la mujer casada la honestidad.

El código moral controlaba la virginidad y la castidad marital, pero en los grupos más favorecidos de la sociedad se buscaba “reducir al mínimo o evitar la pérdida pública del honor”, y si una mujer resultaba embarazada la solución inmediata era el matrimonio⁵³ y, si esto no sucedía, la familia intervenía para guardar en secreto el “embarazo privado” y mantener su reputación pública,

49 Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 224.

50 Christine Hunefeldt, “La dote en manos limeñas” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (comps.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/UNAM-IIS, 1996, p. 256.

51 Lavrín y Couturier, *op. cit.*, pp. 295-296.

52 Lavrín, *op. cit.*, 2005, p. 500.

53 Ann Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial” en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/ Grijalbo, 1989, p. 133.

no obstante la violación de las normas.⁵⁴ Las mujeres de la elite tenían mucho más que perder, en especial el prestigio social, adquirido por una descendencia legítima a lo largo de generaciones; es por esto que el círculo privado hacía frente común para proteger a sus mujeres de un embarazo fuera del matrimonio. Los hombres de este círculo “mantenían un estricto código de silencio para proteger la reputación pública de las mujeres”.⁵⁵

Aunque era mal visto, la sociedad toleraba que una mujer tuviera relaciones premaritales, ya que por la palabra de casamiento era común que la mujer perdiera su virginidad.⁵⁶ De aquí que los “embarazos secretos” fueron bastante comunes y, en estos casos, se usaron términos como “compromisos postergados” o ciertas formas de concubinato.⁵⁷ El hombre podía formalizar la relación para compensar a la mujer por sus favores, protegerla de la pobreza o prostitución, restituir su honor y legitimar a sus hijos, sin embargo, nadie podía obligarlo a casarse sin su consentimiento. Si el hombre no deseaba contraer matrimonio, “podía poner en tela de juicio las cualidades morales, la conducta y el modo general de vida de la mujer”.⁵⁸

La dote permitía, en estos casos, restituir el honor de la mujer en caso de haber

54 Twinam ha dividido a la sociedad colonial, sobre todo a las elites, en dos mundos; uno privado y otro público. “El mundo privado incluía a la familia, los consanguíneos y a los amigos íntimos; el mundo público eran todos los demás”. Ann Twinam, “Estrategias de resistencia: Manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas de la época colonial” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Quejia (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades latinoamericanas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 2004, p. 257.

55 Twinam, *op. cit.*, 2004, p. 263.

56 Twinam, *op. cit.*, 1989, p. 137.

57 “Cumplir la palabra de casamiento era indispensable para recuperar el honor personal, conservar la posición social e igual de importante, integrarse una vez más a la comunidad de los religiosamente benditos”. Asunción Lavrín, “La sexualidad en el México colonial: Un dilema para la iglesia”, en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/ Grijalbo, 1991, p. 71.

58 Lavrín, *Ibid.*, p. 74.

tenido relaciones sexuales antes del matrimonio, ya que permitiría encontrar un marido sin mencionar que era el “precio” por su virginidad perdida.⁵⁹

El hecho de que una hija contrajera matrimonio era causa de honra entre las familias, de aquí que los padres cedieran de buena gana sus bienes y hasta sus propiedades para que se cumpliera cabalmente este proceso. A este respecto, Francisco Yáñez Montenegro mencionó en el año 1668 lo siguiente: “Me desisto y aparto del derecho de propiedad que a dichas partes tenía y se lo cedo, renuncio y transfiero [...] de mi grado y espontánea voluntad y por causa honrosa como lo es el que la dicha mi hija tome estado”.⁶⁰ Del mismo modo, en 1630, Tomás Campero, hermano de Francisca de la Concha, le cedió parte de la herencia de sus padres que le correspondía para sumarse a la dote, “por ser caso honroso el casarse”.⁶¹

La adopción infantil era frecuente, sobre todo entre familias ricas que recogían niños huérfanos,⁶² pero era bien sabido que esto sucedía cuando la mujer embarazada no conseguía casarse, esperando en vano que se cumpliera la promesa de matrimonio. En Pachuca hubo dos casos de huérfanas: Josefa de Castañeda, a quien crio la viuda Catalina de Castañeda en el año 1683,⁶³ y Nicolasa de Contreras, que fue criada por el escribano Fernando de Contreras en 1688.⁶⁴ Es probable que estas huérfanas fueran fruto de la ilegitimidad y que después fueron adoptadas por estas personas.

59 Lavrín, *Ibid.*, p. 73.

60 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, Clasificación: EN. 47, NC. 8, NP. 258, C. 36, 1668.

61 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 1, NP. 224, C. 28, 1630, f. 83.

62 Por lo que “la presencia de menores con vagos antecedentes no era del todo extraordinaria”, Twinam, *op. cit.*, 1989, p. 149.

63 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 24, NP. 274, C. 40, 1683.

64 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Francisco de Solís y Alcázar, EN. 51, NC. 1, NP. 305, C. 44, 1688.

Las arras y las doncellas

Al momento de contraer matrimonio, el esposo o novio entregaba las arras a su mujer, que era cierta cantidad de dinero que se sumaba a la dote para ayudar a las “cargas del matrimonio”. Las arras, al contrario de la dote, fueron un regalo del marido a su esposa como premio a sus “virtudes”, con carácter de irrecuperable.⁶⁵

Cuando el hombre otorgaba las arras decía: “le doy y mando y dono en arras o donación *propter nupcias*⁶⁶ (aquí se mencionaba la cantidad) que confieso caben en la décima parte de mis bienes”, y ésta es una “donación irrevocable que el derecho llama entre vivos”.⁶⁷ Legalmente, las arras eran “la cantidad de dinero equivalente a 10% de los activos que poseía (el esposo) en el momento de celebrar el matrimonio”,⁶⁸ y se agregaba con el fin de reforzar la seguridad económica de la mujer.

De hecho, las arras se dieron como un reconocimiento del marido a la virginidad y a la consecuente honestidad de su mujer. Éstas son algunas de las expresiones que el hombre pronunciaba al momento de dar las arras: “por la honra de su virginidad y limpieza”, “por la virtud, honestidad, limpieza, buenas prendas y costumbres”, “por la orfandad, limpieza y virginidad”, “por la honra, virginidad, linaje y limpieza”, “por la virginidad y de los hijos [...] que tenemos”, entre otros. Virginidad, honor, honra, honestidad, limpieza y calidad son los términos más usados. El que la mujer llegara virgen al matrimonio se proclamaba con orgullo.

En nuestras cartas de dote es posible observar que fueron pocos los hombres que llegaron a externar el amor que le tenían a su mujer, por lo que estos casos fueron excepcionales. En 1628, Pedro de Micea declaró que “por la honra de su virginidad y del mucho amor que le tengo y el que ella a mí me ha tenido”, a su mujer, Beatriz Márquez, le otorgaba la cantidad de trescientos pesos en arras. Al

65 Lucila López, “Dotación de doncellas en el siglo XIX”, en *Historia Mexicana* 135, vol. XXXIV, no. 3, México, El Colegio de México, 1985, p. 523.

66 “*Propter nupcias. Donatio*, lo que da el varón a la mujer por razón que casa con ella”, en Curiel, *op. cit.*, p. 296.

67 “*Inter vivos*: Expresión latina que significa entre vivos. Úsanla los jurisconsultos con referencia a los actos y donaciones que se hacen libremente y que tienen el carácter de irrevocables”. Curiel, *op. cit.*, p. 289.

68 Lavrín, *op. cit.*, 1985, p. 51.

principio de la carta, el mismo Pedro de Micea señalaba que no había hecho la carta de recibo de dote “por haber vivido el mal tiempo de nuestro matrimonio en puestos remotos”.⁶⁹ En 1637, Domingo Calvo dio a su mujer, Isabel Pérez Portillo, la misma cantidad de trescientos pesos, “por el amor y buena voluntad que [le] tengo”.⁷⁰

Al hacer una comparación entre las cantidades dadas en dote con las cantidades de las arras, podemos conocer si el matrimonio se daba entre personas del mismo estrato socio-económico o si había diferencias en cuanto a la “elección” de la pareja. Pilar Gonzalbo muestra, como vimos, una tendencia a la unión de fortunas similares.⁷¹ Aunque no se puede saber a cuánto ascendía la fortuna de la familia de la mujer (la dote era una parte de lo que se le daba para su matrimonio), ni si la cantidad de las arras está en relación directa con las fortunas de los esposos, se puede apreciar que las arras que se dieron en Pachuca durante el siglo XVII fluctuaron entre 100 y 2 000 pesos en general, siendo las más cuantiosas las de los mineros Isidro Tello, quien ofreció a su futura esposa María de Lara 4 000 pesos en arras en el año de 1698,⁷² y Antonio Díaz Navarro, con 3 000 pesos en arras dadas a Beatriz de Rivera y de la Torre en 1667.⁷³

Estos casos no coinciden con las dotes más altas, ya que la primera fue de 4 239 pesos y dos tomines y la segunda de 9 380 pesos. De manera extraordinaria, un solo caso muestra 12 000 pesos en arras que Jerónimo López de Peralta prometió a Clara de Rivadeneira en 1604. La dote en este caso ascendió a 25 000 pesos, siendo una de las más altas, por lo que aquí sí corresponden las riquezas de ambos contrayentes. Con esto se puede observar en este estudio que en general los hombres y las mujeres de Pachuca que elaboraron cartas de dote pertenecían a

69 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Barrios León, EN. 41, NC. 13, NP. 205, C. 26, 1628, s/f.

70 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 14, NP. 237, C. 31, 1637, f. 179v.

71 Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 220.

72 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Avendaño, EN. 53, NC. 5, NP. 318, C. 46, 1698, f. 2v.

73 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 7, NP. 257, C. 36, 1667, f. 85v.

un estrato social medio y alto, y que el matrimonio se efectuaba entre personas de la misma condición socio-económica. Es difícil creer, entonces, que las mujeres se valieran de la dote para obtener un ascenso de su nivel social y económico. Las restricciones impuestas por los padres hacia la elección matrimonial de los hijos surtieron efecto.

En los casos en que la mujer contraía segundas nupcias, aunque fuera viuda, el hombre no le entregaba las arras; por ejemplo, en 1636, Lucía de la Cruz, viuda de Antonio Pérez, de nuevo contrajo nupcias con Juan de Unigos, quien no le dio las arras.⁷⁴ Lo mismo sucedió en 1649 con Juana de Soria Calderón, viuda de Íñigo de Serra, de cuyo segundo marido, Juan Bueno, no obtuvo las arras.⁷⁵ La dote de la primera ascendió a 821 pesos, mientras la segunda tenía una dote de 5 000 pesos. Esta diferencia señala que en la sociedad de Pachuca las dotes más altas no necesariamente pertenecían a las viudas y, por ende, que no todas las viudas recibieron privilegios, como la entrega de las arras. Además, según Pilar Gonzalbo, algunos hombres ofrecían las arras pero no las entregaban, alegando que habían prometido lo que no tenían.⁷⁶

A continuación citaremos sólo aquellas mujeres a las que explícitamente se les define como doncellas.

Ana de Castro fue una de las hijas y herederas de Hernando de Castro y Leonor de Figueroa, ambos vecinos de Real del Monte. Se casó con Francisco Varela de Ulloa, vecino del mismo Real, hijo legítimo de Alonso Vázquez y Francisca de Ulloa, quienes eran originarios del Obispado de Lugo, reino de Galicia, España. En 1630, su dote consistía en 2 730 pesos y recibió de su marido 500 pesos de arras.⁷⁷

⁷⁴ AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 12, NP. 235, C. 31, 1636.

⁷⁵ AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 24, NP. 247, C. 34, 1649.

⁷⁶ Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁷ AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 1, NP. 224, C. 28. 1630, fs. 159-162.

Catalina de Mendoza fue hija de Juana de Mendoza. Su marido fue Felipe de Ortega, alguacil mayor de las Minas de Pachuca y natural de la ciudad de San Lucas de Barrameda, hijo legítimo de Juan Rodríguez de la Fuerza y de Isabel Márquez Berberi. La dote de Catalina ascendió a 5 000 pesos en 1632 y su marido le ofreció 1 000 pesos de arras.⁷⁸

Ana de Noguera fue hija de Juan Noguera, vecino de las Minas de Pachuca. Se casó con Juan González, alguacil natural de la Villa de Toluca, que pertenecía al Marquesado del Valle, y quien fuera hijo legítimo de Diego González y de María Gallega. En 1633, su dote fue una de las más bajas, con 759 pesos, a la que se sumaron 500 pesos de las arras.⁷⁹

María de Sabugal y Villela fue hija legítima y única de Juan de Sabugal y Micaela de Villela. Su marido fue José de Arrieta Espinaredo, hijo legítimo de Sebastián de Arrieta Espinaredo y de Francisca de Álvarez, vecinos de la Villa de Vélez, España. María llevó al matrimonio la gran cantidad de 22 151 pesos como dote y, a su vez, recibió de su marido 2 000 pesos de arras en el año de 1633.⁸⁰

Lorenza de Chavarría Buitrón fue hija de Juan Martínez de Chavarría Buitrón y de Beatriz Morán, mineros de Pachuca, quienes ofrecieron una dote de 6 000 pesos al capitán Pedro Fernández de Arrieta, quien era natural de Tierra de la Mancha, España, e hijo legítimo de Gregorio Fernández de Arrieta y de María Luisa del Campo. El capitán dio a cambio 1 000 pesos en arras en el año 1641.⁸¹

Ana de Castañeda se casó con Isidro de Ávila y Villavicencio, vecino de la ciudad de México e hijo legítimo de Gaspar de Ávila Villavicencio, portero de la Real Audiencia de la Ciudad de México, y de Petronila de Zaragoza. Quien concertó el matrimonio fue el tío de Ana, el Lic. Gerónimo de Castañeda, cura beneficiado de las Minas de Pachuca, comisario de los tribunales de la Santa

78 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 4, NP. 227, C. 29. 1632, fs. 118.

79 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 8, NP. 231, C. 29. 1633, fs. 130-132v.

80 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 8, NP. 231, C. 29. 1633, fs. 111-117.

81 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Terán, EN. 42, NC. 17, NP. 240, C. 32. 1641, fs. 59-61v.

Inquisición y Cruzada y juez eclesiástico de las Minas de Pachuca y su partido. La dote fue de 850 pesos y las arras de 150 pesos en 1651.⁸²

Antonia de Cuenca y Haro fue hija legítima de Agustín Arroyo y de Inés de Cuenca, vecinos de Real del Monte. Contrajo matrimonio con José Rodrigo de la Muela, natural y vecino de la ciudad de México e hijo legítimo de Juan Rodríguez de la Muela y de Isabel de Castro. En 1672 la dote fue de 5 200 pesos y las arras de 2 000 pesos.⁸³

María de Aguirre fue hija legítima de Juan de Aguirre Betolasa y de Bartola de Artea. En 1673 se casó con Pedro Ruiz Cantero, natural de Burgos, España, hijo legítimo de Pedro Cantero y de Madalena Ruiz de Antilla. La dote que María llevó al matrimonio fue de 1 220 pesos y las arras que le ofreció Pedro fueron de 1 520 pesos.⁸⁴

María de Arrieta Espinaredo fue hija legítima del capitán Pedro Fernández de Arrieta Espinaredo y Lorenza Butrón y Morán, mineros de Pachuca. Se casó con Pedro García Flores, minero y originario de las minas de San Luis Potosí, hijo legítimo de Sebastián García Carranco y de Andrea Flores. La dote ascendió a 3 250 pesos y las arras a 500 pesos en 1676.⁸⁵

Josefa de Castañeda fue huérfana y heredó de Catalina de Castañeda todos sus bienes, incluida la dote de 4 000 pesos en 1683. Su esposo fue Pedro García Flores, aunque no se menciona si él enviudó de María de Arrieta. En esta ocasión la dote fue de 4 000 pesos y las arras de 1 000 pesos.⁸⁶

Antonia de Castañeda, hija legítima de Tomás de Castañeda y de Isabel de Castro y Guzmán, se casó en el mismo año con Alonso Camacho, natural y

82 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Barrios León, EN. 41, NC. 25, NP. 217, C. 27. 1651, fs. 38-39.

83 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 15, NP. 265, C. 38. 1672, fs. 11v-15v.

84 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 16, NP. 266, C. 38. 1673, fs. 116-119.

85 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 19, NP. 269, C. 39. 1676, fs. 77v-80v.

86 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 24, NP. 274, C. 40. 1683, fs. 27-31v.

mercader de Pachuca, hijo legítimo de Alonso Camacho y Catalina González. La dote de Antonia fue la más baja, de 300 pesos, al igual que las arras.⁸⁷

Catalina Fernández de Saavedra fue hija legítima de Gerónimo Fernández y Catalina González de Saavedra y natural del pueblo de Tolcayuca. Se casó en 1690 con Miguel de la Mota Priego, originario de la ciudad de los Ángeles, hijo legítimo del capitán Rodrigo de la Mota y Priego, juez comisario de la Nueva España, y de María de Andrada. La dote consistió en 1 581 pesos y cuatro reales y las arras en la misma cantidad.⁸⁸

María Antonia de Echavarría, hija legítima de Simón de (Echavarría), notario del Santo Oficio de la Inquisición, y de Josefa Pérez Arroyo, se casó en 1691 con Andrés Francisco de Mora, caja y escudero, hijo legítimo de Juan de Mora y de Ana de Alcántara Cárdenas y Serna, naturales de Antequera, España, de donde también era Andrés Francisco. La dote fue de 4 072 pesos y las arras de 2 000 pesos.⁸⁹

Finalmente, María de Olavarría, hija legítima del capitán Domingo de Olavarría y Clara Pérez de Salcedo, contrajo matrimonio en 1691 con Ignacio López de Ocariz, hijo legítimo de Pedro López de Ocariz y María López de San Román, naturales todos de la provincia de Vizcaya, España. La dote consistió en 2 989 pesos y las arras en 1 500 pesos.⁹⁰

Con estos datos podemos observar que no existe una relación entre las doncellas y una buena dote, incluso en la entrega de gran cantidad en arras. De los catorce casos aquí mencionados, tres corresponden a las dotes más bajas dadas en Pachuca durante el siglo XVII (menores a 1 000 pesos) y sólo una a las dotes más altas. El resto se ubican entre 1 000 y 5 000 pesos. En relación a las arras, cinco casos son menores a 500 pesos, mientras que tres son de 2 000 pesos. Las demás se encuentran dentro de este rango.

87 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Fernando de Contreras, EN. 47, NC. 24, NP. 274, C. 40. 1683, fs. 11-12.

88 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Solís y Alcázar, EN. 50, NC. 3, NP. 291, C. 42. 1690, fs. 46-47v.

89 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Solís y Alcázar, EN. 50, NC. 4, NP. 292, C. 42. 1691, fs. 78v-82v.

90 AHPJEH, Pachuca Protocolos, Escribano Juan de Solís y Alcázar, EN. 50, NC. 4, NP. 292, C. 42. 1691, fs. 23r-25v.

Las doncellas de Pachuca se ubican justo a la mitad de las cantidades dadas en dote durante el siglo XVII, es decir, siete de ellas obtuvieron dotes de 2 000 pesos y menos y otras siete presentan dotes de más de 3 000 pesos. En relación a las arras, en nueve casos van de 1 000 a 2 000 pesos, mientras que en cinco son menores a 500 pesos. Podemos decir que las doncellas recibieron entonces un trato más o menos preferencial.

En la sociedad de Pachuca del siglo XVII se proclamaba con orgullo la virginidad de las mujeres y la dote funcionó para mantener su honor logrando llegar al matrimonio y, por ende, asegurar una descendencia legítima.

Conclusión

Los estudios sobre la mujer en la Nueva España dan cuenta de sus actividades sociales, su independencia económica, incluso de su incursión en la cultura y la educación. Éstas son mujeres que destacaron por su activa participación en sus propiedades, negocios y bienes, logrando incrementar sus fortunas y sus herencias. Todas ellas pertenecieron a familias de un estrato económico alto o a la nobleza, fueron españolas o criollas en la mayoría de los casos, su lugar de residencia fue la Ciudad de México o ciudades importantes de provincia como Querétaro o Puebla, y fueron viudas o solteras. Contrario a esto, las mujeres de Pachuca eran sobre todo mestizas iletradas, casadas, de un estrato económico modesto, viviendo en un centro minero de importancia secundaria. Estas mujeres dependieron del hombre y las viudas de nuevo contrajeron matrimonio. Las pocas mujeres mineras lo fueron en asociación con sus maridos, como Elvira Sánchez, Catalina de Castañeda, María de Ortega y Tolosa y Ana Rentería de Avendaño, entre otras, y quizá ganaderas como Francisca Velázquez de Salazar, viuda del próspero minero Gaspar de Rivadeneira.

La elite de esta sociedad estuvo constituida por unas cuantas familias herederas de los prominentes mineros del siglo XVI, que se beneficiaron de sus riquezas y su poder, como los Rivadeneira, los Castañeda, los Soto, los Luzón y Ahumada y los Guerrero. Con seguridad las mujeres de estas familias, aunque no tenemos noticia de ellas, accedieron a posiciones de privilegio que estaban vedadas a la mayoría de las de su propio sexo, pero en general la mayoría de las mujeres de Pachuca no sobresalió en el ámbito social y político.

La hipótesis sobre la condición de la mujer como activa e independiente no se observa en el caso de Pachuca en el siglo XVII. No podemos generalizar la situación de la mujer en el periodo virreinal; es necesario comparar diversos casos concretos para lograr tener una visión general del comportamiento de la mujer en la sociedad novohispana.

Supuestamente, la dote favorecía en lo económico a la mujer, en los planos legal y jurídico, ya que no perdía la propiedad de sus bienes y el marido funcionaba sólo como administrador de éstos; sin embargo, vemos en nuestros documentos que la mujer cedía sus bienes al marido, quien hacía uso de ellos y los invertía a su antojo. Es de notar que en la mayoría de los casos las mujeres renunciaban a las leyes que les favorecían y cedieran (libremente o de manera compulsiva) sus derechos al marido. En ningún caso observamos que la dote se entregara íntegramente a la familia de la mujer, en caso de que ésta falleciera. Sólo en esos casos, y cuando el viudo volvía a casarse, la dote se repartía entre los hijos procreados en el primer matrimonio. Es así que la dote en la región de Pachuca no fue una opción para ofrecer a la mujer mejores condiciones de vida o para acceder a posiciones de privilegio.

El honor familiar se fincó en la virginidad de las mujeres y cuando se transgredían las normas sociales y no se cumplían las promesas de casamiento, la dote se convirtió en un pago por la dignidad perdida o legitimidad postergada. La sociedad de Pachuca, como la novohispana, jugaba una doble moral, es decir, reprobaba las relaciones sexuales antes del matrimonio pero a la vez las aceptaba por las promesas de matrimonio. Con seguridad, la dote sirvió también para evitar la disolución o separación matrimonial, ya que fue un medio para que el marido conservara los bienes de su mujer.

En suma, la dote en el seno de las familias de Pachuca durante el siglo XVII sirvió para preservar la virginidad de la mujer y conservar el honor familiar, además de definir descendencia legítima y regular la transmisión de las herencias y las fortunas familiares. La dote fungió como un pago al honor perdido, como una legitimidad postergada cuando las promesas de dote no llegaban a cumplirse. Socialmente, a través de la dote se aseguraron posiciones de prestigio y poder y se reprodujeron los valores y las normas morales del comportamiento social.

Fuentes

Documentos del Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo (AHPJEH). Pachuca Protocolos.

Escribano Juan de Barrios León, Clasificación: EN. 41, NC. 7, NP. 199, C. 25, 1626; 41, NC. 13, NP. 205, C. 26, 1628; 41, NC. 25, NP. 217, C. 27, 1651.

Escribano Juan de Terán, Clasificación: EN. 42, NC. 1, NP. 224, C. 28, 1630; 42, NC. 4, NP. 227, C. 29, 1632; 42, NC. 8, NP. 231, C. 29, 1633; 42, NC. 8, NP. 231, C. 29, 1633; 42, NC. 12, NP. 235, C. 31, 1636; 42, NC. 14, NP. 237, C. 31, 1637; 42, NC. 17, NP. 240, C. 32, 1641; 42, NC. 23, NP. 246, C. 34, 1649; 42, NC. 24, NP. 247, C. 34, 1649.

Escribano Fernando de Contreras, Clasificación: EN. 47, NC. 7, NP. 257, C. 36, 1667; 47, NC. 8, NP. 258, C. 36, 1668; 47, NC. 15, NP. 265, C. 38, 1672; 47, NC. 16, NP. 266, C. 38, 1673; 47, NC. 19, NP. 269, C. 39, 1676; 47, NC. 24, NP. 274, C. 40, 1683.

Escribano Francisco de Solís y Alcázar, Clasificación: EN. 51, NC. 1, NP. 305, C. 44, 1688.

Escribano Juan de Solís y Alcázar, Clasificación: EN. 50, NC. 3, NP. 291, C. 42, 1690; 50, NC. 4, NP. 292, C. 42, 1691.

Escribano Juan de Avendaño, Clasificación: EN. 53, NC. 5, NP. 318, C. 46, 1698; 53, NC. 5, NP. 318, C. 46, 1698.

Bibliografía

Atondo Rodríguez, Ana María, *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, INAH (Colección Divulgación), 1992.

Boyer, Richard, “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio” en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991

- Carballeda, Ángela, “Género y matrimonio en Nueva España: Las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004.
- Curiel, Gustavo, “Glosario de términos de arte y legislación de los siglos XVII y XVIII” en Elisa Vargaslugo y Gustavo Curiel (coords.), *Juan Correa. Su vida y su obra. Cuerpo de documentos*, t. III, México, UNAM-IIE, 1991.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España” en *Historia Mexicana*, vol. XLII, no. 2, México, El Colegio de México, 1992.
- _____, “Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/UNAM-IIS, 1996.
- _____, “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004.
- _____, “Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la Colonia” en *Historia Mexicana*, vol. LVI, no. 4, México, El Colegio de México, 2007.
- _____, “Las mujeres y la familia en el México colonial” en *Revista Electrónica ddeser*, no. 28, México, Centro de Estudios Históricos/El Colegio de México.
- Hunefeldt, Christine, “La dote en manos limeñas” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (comps.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/UNAM-IIS, 1996.

- Lavrín, Asunción, “Investigación sobre la mujer de la Colonia en México. Siglos XVI y XVII” en Asunción Lavrín (comp.), *Las mujeres latino-americanas. Perspectivas Históricas*, México, FCE, 1985.
- _____, “La sexualidad en el México colonial: Un dilema para la iglesia” en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991.
- _____, “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en Antonio Rubial García (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, t. III, México, El Colegio de México/FCE, 2005.
- _____ y Edith Couturier, “Dowries and Wills: A View of Women’s Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790” en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 59, no. 2, Duke University Press, 1979.
- López, Lucila, “Dotación de doncellas en el siglo XIX” en *Historia Mexicana*, no. 135, El Colegio de México, vol. XXXIV, no. 3, México, 1985.
- Marre, Diana, “La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: Una revisión” en *Scripta Vera*, edición electrónica de trabajos publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales, reproducido de *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, Barcelona, no. 10, 1997.
- Martínez del Río de Redo, María Josefa, “Artes menores: Artes suntuarias” en *Historia del Arte Mexicano. Arte Colonial IV*, t. VIII, México, SEP/Salvat, 1982.
- Menegus, Margarita, “La nobleza indígena en la Nueva España: Circunstancias, costumbres y actitudes” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, México, El Colegio de México/FCE, 2004.
- Rubial García, Antonio, “La sociedad novohispana de la ciudad de México” en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas (comps.), *La muy noble y leal ciudad de México II. Ensayos sobre la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal/Conaculta/Universidad Iberoamericana, 1994.

- Sanchiz, Javier, “La nobleza y sus vínculos familiares” en Antonio Rubial García (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, t. II, México, El Colegio de México/FCE, 2005.
- Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta/Alianza, 1991.
- Twinam, Ann, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial” en Asunción Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI- XVIII*, México, Conaculta/Grijalbo, 1989.
- Twinam, Ann, “Estrategias de resistencia: Manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas de la época colonial” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Quejia (coords.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades latinoamericanas*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano Americanos, 2004.
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1992.

2

Representaciones de la muerte en las doctrinas del centro de México durante el siglo XVI

Robert H. Jackson
Alliant International University

La conquista española de México después de 1521 creó un serio problema para la Iglesia Católica y la Corona: cómo organizar la evangelización de las grandes poblaciones sedentarias que habían sido sometidas. Tres órdenes religiosos respondieron al desafío de llevar la nueva fe a las poblaciones nativas. Los primeros misioneros que llegaron a México fueron los doce “apóstoles” franciscanos, que llegaron en 1524 y establecieron cuatro *doctrinas* (misiones) en México-Tenochtitlán, Texcoco, Tlaxcala, y Huexotzingo, Puebla.⁹¹ Los franciscanos utilizaron estas cuatro doctrinas como bases desde las cuales iniciaron la conversión de los nativos en otras comunidades como *visitas* (comunidades satélite) que recorrían periódicamente, y a medida que más misioneros llegaron, los franciscanos establecieron más conventos permanentes. Varios años después llegaron miembros de otras órdenes. Los dominicos llegaron a México en 1526

91 El estudio clásico de las misiones en el siglo XVI en el centro de México es de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, primera edición en español, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986. He utilizado la edición española de su estudio publicado originalmente en francés, p. 140, Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1967, pp. 41-54; Elisa Vargaslugo, “El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en El Siglo XVI. Notas Sobre la ONU. Dibujo de Diego Muñoz Camargo” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 71, 1997, pp. 5-35.

y posteriormente llegaron los agustinos, en 1533.⁹² Pero los franciscanos tenían el mayor número de doctrinas y misioneros en el centro de México; en 1560 se informó que había 380 franciscanos, 212 agustinos, y 210 dominicos en las misiones del centro de México.⁹³

La campaña de evangelización iniciada después de 1524 trató de transformar radicalmente la visión del mundo, las creencias religiosas, la cultura y las prácticas de una sociedad sofisticada cuya civilización había evolucionado durante siglos, con resultados mixtos. Los indígenas veían la nueva religión de una manera muy diferente que los misioneros, quienes esperaban que se apegaran estrictamente a la nueva fe. Las barreras del idioma y la dificultad de impartir los conceptos religiosos de la cultura cristiana constituyeron un problema, y la metodología usada para la conversión no dio los resultados esperados por los misioneros, tal como se demostraría más tarde. Los misioneros creían que el bautismo significaba nacer de nuevo en la nueva fe, pero la realidad era muy diferente. En la primera década de su campaña de evangelización, los franciscanos, por ejemplo, bautizaron a miles de personas que tenían poco adoctrinamiento religioso (o ninguno) suponiendo que el bautismo implicaba la aceptación de la nueva fe en los términos dictados por los misioneros y la Iglesia, pero los nativos seguían practicando su antigua religión junto con el catolicismo. En los años 1530, esta política cambió. Los misioneros trataron de suprimir la práctica de la antigua religión, a veces violentamente. El catolicismo ibérico durante el siglo XVI fue excluyente, chauvinista e intolerante.

Los misioneros del siglo XVI consideraban que la antigua religión había sido inspirada por Satanás y creían que ellos estaban peleando una guerra para ganar los corazones, mentes y almas de las poblaciones nativas. Creían que luchaban contra demonios enviados para tentar a los nativos y alejarlos de la fe verdadera y que el rito del bautismo ponía fin a la amenaza demoníaca, como se muestra en una ilustración del siglo XVIII en la *Crónica de Michoacán*. En ella se ve

92 Ricard, *op. cit.*, pp. 147 y 152; Gerónimo de Mendieta, OFM, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, D. F., Conaculta, 1997, Libro IV, capítulos 1-2.

93 *Ibid.*, p. 159.

a los misioneros agustinos catequizando a los nativos. En todas las etapas del proceso de evangelización, los demonios aparecen para tentar a los nativos. Sin embargo, una vez que los indígenas son bautizados, los demonios desaparecen, lo que significa el fin de la amenaza demoníaca.

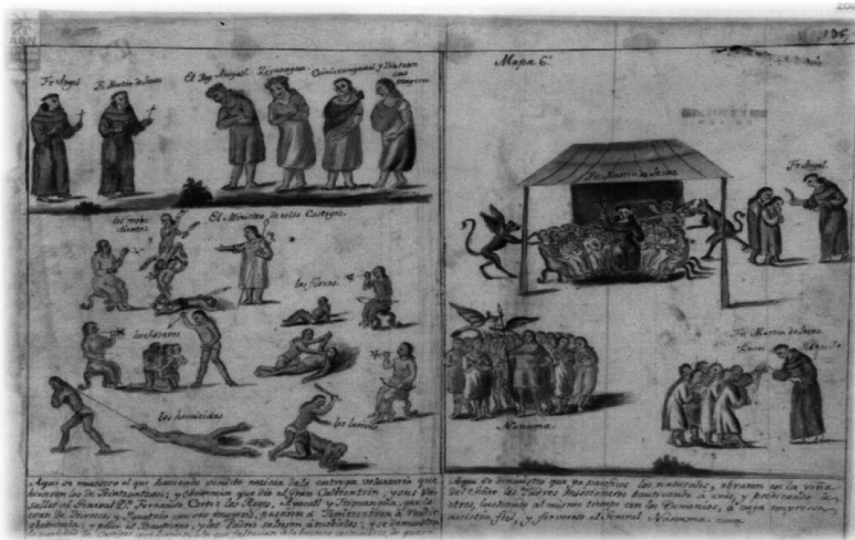


Imagen 1: Una ilustración que muestra el proceso de la evangelización y el bautismo por los misioneros agustinos de Michoacán. Los demonios tientan a los nativos en todas las etapas del proceso de evangelización, hasta el bautismo. Archivo General de la Nación, México, D. F.

El pecado jugó un papel fundamental en la evangelización de las poblaciones nativas. Los misioneros creían que los demonios tentaban a los nativos para que tuvieran un comportamiento pecaminoso y además asociaban ciertas prácticas culturales autóctonas, como el consumo de pulque, con la apertura a la influencia demoníaca. Los misioneros utilizaban el pecado y la amenaza de una condena de eterno sufrimiento en el infierno como medio de coerción para obligar a los nativos a aceptar la nueva religión y predicaban que en el momento del juicio final los pecadores iban al infierno para sufrir a manos de los demonios.

El pecado y la evangelización

Los misioneros del siglo XVI utilizaban ayudas visuales para la enseñanza de los misterios de la nueva fe, incluyendo murales pintados en lugares públicos como iglesias y capillas abiertas. Los murales eran imágenes gráficas que servían para explicar la doctrina a los nativos, superando las barreras del idioma y la dificultad de explicar los complejos conceptos doctrinales que no tenían equivalente en las lenguas nativas como el náhuatl y el otomí. Los murales que todavía existen en varios conventos del siglo XVI, como los de Actopan, Acolman y Cuitzeo, muestran un cambio radical en el contenido doctrinal y el acercamiento a la instrucción religiosa a partir de 1550, dando un mayor énfasis al pecado, al peligro del tormento eterno y al sufrimiento en el infierno, representado en gráficos de mano dura. En la Europa del siglo XVI, la gente creía que Satanás era real y que engañaba y utilizaba a los individuos para conseguir sus objetivos. La preocupación con la influencia satánica y la brujería se manifestaba periódicamente en los siglos XIV a XVIII en juicios de brujas y entre 40 000 a 60 000 ejecuciones públicas. Los artistas europeos elaboraban pinturas y murales que representaban el tormento eterno de los pecadores en el infierno y el triunfo sobre la muerte. Por otra parte, los misioneros del siglo XVI creían que la religión prehispánica había sido inspirada por Satanás, y que los demonios que le servían eran una amenaza, pues constantemente trataban de ganar las almas de los nativos para su amo, alejándolos de Dios.⁹⁴

El juicio final fue un tema en el que los misioneros hicieron hincapié durante la evangelización de los nativos. Los murales pintados en espacios públicos representaban el pecado original, la expulsión de Adán y Eva del paraíso, y el castigo de Dios para los pecadores. Los murales de la capilla abierta en la doctrina agustiniana de San Nicolás Tolentino en Actopan, Hidalgo, son una clara evidencia del mensaje que los misioneros querían dar a los nativos. Los murales

94 Para una discusión detallada de las preocupaciones de los primeros misioneros en relación con lo diabólico, consulte Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

en la pared posterior de la capilla abierta representan el pecado original con la expulsión de Adán y Eva del paraíso. Otros paneles muestran el castigo al pecado cuando Dios envió el diluvio y los pecadores se ahogaron, pero Dios guardó a Noé y su familia. El panel superior muestra el juicio final, con los pecadores condenados al tormento eterno en el infierno mientras que los fieles viven en el cielo disfrutando de la gracia de Dios.

En las paredes laterales de la capilla abierta está representado el tormento de los pecadores en el infierno en colores brillantes y forma por demás gráfica, lo cual se vincula, además, la antigua religión con la influencia demoníaca. Los pecadores pasan a través de la boca del infierno, representada como las fauces de una bestia de gran tamaño. En los murales pueden verse horribles demonios que atormentan y torturan a los pecadores de diferentes maneras. Además, en los paneles del mural más grande se intenta relacionar ciertas prácticas sociales al pecado y a la influencia demoníaca. Por ejemplo, en un panel se puede ver una pareja bebiendo pulque, la bebida tradicional fermentada que se consume en el centro de México y que los misioneros relacionaban con la antigua religión. En un segundo panel se puede ver a un español alejando a un nativo de un templo prehispánico. En la parte superior de la pirámide está su antiguo dios y los demonios le hacen ofrendas. El mensaje era claro: el comportamiento pecaminoso daría lugar inevitablemente a una eternidad de tormento en el infierno.⁹⁵

95 Para un análisis más detallado de los murales de la capilla abierta en Actopan véase Arturo Vergara Hernández, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI: Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2008, y Víctor Manuel Ballesteros García, *La pintura mural del convento de Actopan/Mural Paintings of the Actopan Convent*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1999.



Imagen 2: Representación del Juicio Final en la capilla abierta de San Nicolás Tolentino de Actopan, Hidalgo.



Imagen 3: Murales, pared lateral que muestra el tormento de los pecadores en el infierno.



Imagen 4: Los pecadores torturados en un estante por los demonios en el infierno.

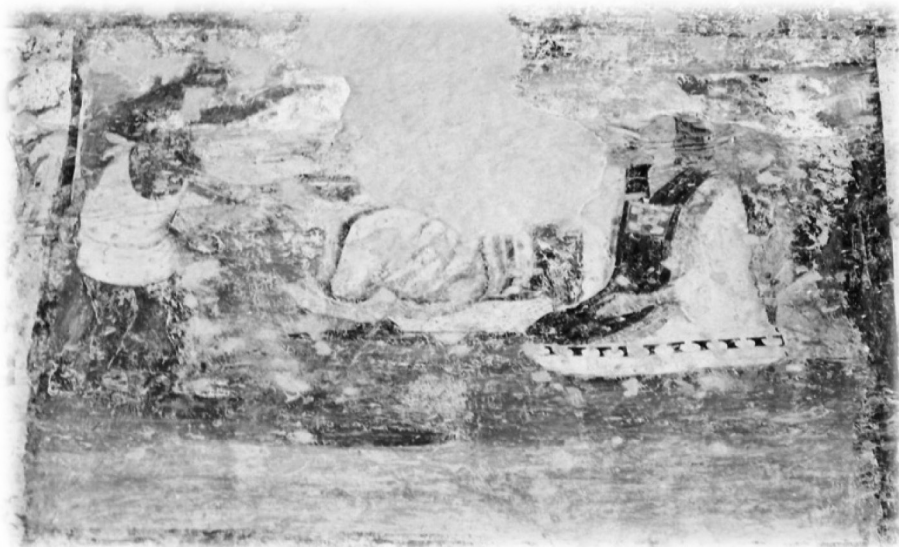


Imagen 5: Una pareja nativa representada por beber pulque. Los demonios se esconden detrás de la pareja. Los misioneros creían que el consumo de pulque y la embriaguez dejaron abiertos a los nativos a la influencia demoníaca.

El énfasis en la importancia de alejarse del pecado y la amenaza de una eternidad de tormento en el infierno después del juicio final fue una respuesta a la creciente evidencia de la superficialidad de la conversión de muchos indígenas en el centro de México, a consecuencia de haber recibido poca o ninguna enseñanza religiosa antes del bautismo. Los nativos también tenían un concepto diferente de la religión e incorporaron la nueva fe a la antigua, en una cosmología flexible. Pero los misioneros veían en esto un problema de apostasía, al apartarse de las enseñanzas de la Iglesia, y de idolatría, reflejada en la persistencia de las antiguas prácticas religiosas, encubiertas por la nueva fe. Los casos de lo que los misioneros y funcionarios de la Iglesia consideraban como idolatría persistieron hasta el final del período colonial, pero alcanzaron un punto crítico a finales de la década de 1530, con la histeria de la campaña inquisitorial lanzada por Juan de Zumárraga, OFM, primer obispo de México.

La percepción de los misioneros de lo que significaba la conversión a menudo difería de la de las poblaciones indígenas, que veían la introducción de la nueva fe en sus propios términos. Muchos nativos bautizados continuaron practicando en secreto sus antiguas creencias junto con el catolicismo; esto era congruente con la tradición mesoamericana de incorporar a su religión nuevos dioses y prácticas religiosas, pero era contrario a la política chauvinista y exclusivista del catolicismo ibérico de la edad moderna, nacido en el crisol de los siete siglos de conquista, o reconquista, de gran parte de Iberia de la dominación musulmana. La contrarreforma del siglo XVI sirvió para intentar unir los reinos en Iberia y eliminar a los no cristianos. Varios incidentes ponen en relieve la disparidad entre las percepciones de los misioneros y las realidades de la práctica religiosa nativa. Además, muchos indígenas se negaron a aceptar el bautismo y continuaron practicando su antigua religión, al principio de manera abierta y más tarde en forma encubierta, cuando los misioneros trataron de eliminar la antigua religión.

Durante el período inmediatamente posterior a la conquista, Cortés permitió a los nativos seguir practicando su religión tradicional siempre y cuando no hicieran sacrificios humanos; otra clase de sacrificios a sus dioses era aceptable. Pero, a partir de enero de 1525, los franciscanos establecidos en Texcoco iniciaron una serie de redadas nocturnas en los templos indígenas para atemorizar a los

nativos y alejarlos de los templos. Los franciscanos también descubrieron que las imágenes de Jesucristo y la Virgen María que habían entregado a los caciques habían sido colocadas en el templo principal de Texcoco, reemplazando a la imagen de Huitzilopochtli, el dios mexica de la guerra, caído en desgracia debido al triunfo de los españoles. Ésta fue una incorporación pragmática de los dioses de los nuevos conquistadores dentro de los rituales prehispánicos, y fue también una muestra de lealtad hacia Hernán Cortés.⁹⁶

Al aumentar la evidencia del bautismo superficial de los nativos y la persistencia de las prácticas religiosas tradicionales, el obispo Zumárraga estableció los procedimientos de la Inquisición, después de una intensificación de la campaña moral franciscana, a principios de la década de 1530. A lo largo de cuatro años, Zumárraga presentó cargos contra 142 españoles y 16 nativos. Zumárraga quería suprimir la práctica de la religión prehispánica, en particular entre los indígenas que ya habían sido bautizados.⁹⁷ Varios de los acusados eran sacerdotes nativos, y los juicios de la Inquisición sólo sirvieron para que los practicantes de la religión tradicional se escondieran o se alejaran de los centros urbanos del Valle de México. Restos de rituales descubiertos en las montañas, como por ejemplo cerca de Calimaya, Estado de México, el Domingo de Ramos de 1610, pudieron estar relacionados con el culto al agua-tierra-fertilidad y al Dios Tláloc.⁹⁸ Zumárraga inició su campaña anti-idolatría con la quema de los textos religiosos prehispánicos.⁹⁹

Uno de los últimos, y quizá el más importante, de los casos de la inquisición de Zumárraga fue el juicio de don Carlos Ometochtzin, tlatoani de Texcoco y sobrino de Nezahualcóyotl, por presunción de herejía, o por inducir a sus súbditos de nuevo a la antigua religión. Después de este juicio hubo una reacción violenta

96 Lopes Don, Patricia, *Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*, Norman, University of Oklahoma Press, 2010, p. 8.

97 *Idem*, p. 8.

98 Eleanor Wake, *Framing the Sacred: The Indian Churches of Early Colonial Mexico*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2010, p. 62.

99 Lopes Don, *op. cit.*, p. 4.

entre los funcionarios de la corona y de la Iglesia en España y Zumárraga fue despojado de su autoridad inquisitorial en 1543.¹⁰⁰ El bautismo de don Carlos por los franciscanos se llevó a cabo al comienzo de la primera campaña de evangelización, y fue muy importante debido a su condición de miembro del linaje gobernante de Texcoco y aliado político de los españoles tras la conquista. En 1539, don Carlos ejercía el poder político sobre los nativos de Texcoco, hasta antes de ser llevado a juicio.

El testimonio del propio don Carlos y el de una media hermana suya sugieren que don Carlos creía que había sido denunciado por enemigos que disputaban la legitimidad de su sucesión como tlatoani en Texcoco.¹⁰¹ El juicio también pudo haber sido provocado por la ambivalencia que don Carlos sentía hacia los franciscanos, ya que los misioneros lo presionaron para casarse con una mujer noble de Huexotla, doña María, en lugar de la mujer que él había elegido, su sobrina Doña Inés.¹⁰² La relación con su sobrina dio lugar a que fuera acusado de concubinato. Zumárraga organizó el juicio de inquisición de don Carlos y lo quemó vivo en Tlatelolco el 1 de diciembre de 1539, después de que el tribunal lo declarara culpable de idolatría.¹⁰³

Representaciones de la muerte

Mientras que el juicio final fue un importante tema iconográfico y doctrinal usado en la evangelización de las poblaciones indígenas en las misiones de México central del siglo XVI, el tema relacionado con la iconografía de la muerte, como la parca, aparece con menos frecuencia y, aparentemente, no fue empleado en los espacios públicos de los nuevos complejos sagrados como una herramienta de adoctrinamiento religioso. Esto contrasta notablemente con el uso frecuente de la

100 *Ibid.*, p. 5.

101 *Ibid.*, p. 147.

102 *Ibid.*, p. 157.

103 González Obregón, Luis. Paleografía y nota preliminar, *Proceso inquisitorial del Cacique de Tetzco*, reimpresión, México, Congreso Internacional de Americanistas, 2009. Este texto reproduce el expediente del proceso completo, incluyendo el testimonio de los testigos y el juicio que lleva a don Carlos a la hoguera.

muerte en los espacios públicos de las iglesias y en las publicaciones de Europa a finales de la época medieval y comienzos de la época moderna. A principios de la época moderna, la guerra, el hambre y la enfermedad cobraban cada año la vida de muchas personas y la muerte siguió siendo un tema común en la iconografía europea del período moderno temprano.

La muerte era un tema iconográfico utilizado en Europa a mediados y finales del siglo XVI, contemporáneo de las doctrinas de México central y sus campañas de evangelización. Un ejemplo es *El triunfo de la muerte*, pintada alrededor de 1562 por el flamenco Peter Brueghel, padre. En la pintura se puede ver un paisaje devastado, tal vez por la guerra, habitado por muertos y moribundos dirigidos por escuadrones de esqueletos que representan a la muerte. En un detalle se puede ver a un par de esqueletos conduciendo un carro lleno de cráneos, y en un panel al fondo, a un grupo de esqueletos juzgando a un hombre decapitado (imagen 9).

La *danza de la muerte* o *danza macabra* se desarrolló como un importante tema iconográfico europeo a raíz de la catástrofe demográfica provocada por la peste negra (1347-1350) y representa a la muerte llevándose a todos los miembros de la sociedad, desde los gobernantes hasta los más pobres y humildes.¹⁰⁴ La muerte representada por un esqueleto, y a veces llevando una guadaña, baila con los diferentes miembros de la sociedad. Su danza fue un recordatorio gráfico de la fragilidad de la vida y la inevitabilidad de la muerte.¹⁰⁵ Ejemplos representativos incluyen el fragmento de mural de la iglesia de San Nicolás en Tallin, Estonia, pintado por Notke Bernt a finales del siglo XV (imagen 6), el mural de la Iglesia de Santa María en Beram, Croacia, pintado alrededor de 1474 (imagen 7), y el *Liber Chronicarum*, publicado en Alemania en 1493 (imagen 8).

104 Johan Mackenbach, "Social Inequality and Death as Illustrated in Late Medieval Death Dances" en *American Journal of Public Health*, no. 85, vol. 9, 1995, pp. 1285-1292.

105 Para una discusión útil de la danza de la muerte y la iconografía de la muerte de mexicanos véase a Paul Westheim, *La Calavera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.



Imagen 6: La danza de la muerte de la iglesia de San Nicolás, Tallin, Estonia, pintada por Bernt Notke (c. 1436-1508/1509). Imagen de *Wikipedia Commons*, y es del dominio público.



Imagen 7: La danza de la muerte de la iglesia de Santa María, Beram, Croacia. Un ejemplo de cómo la muerte se representa llevando una guadaña utilizada para la cosecha de las almas. Imagen de *Wikipedia Commons*, y es del dominio público.



Imagen 8: La danza de la muerte de la *Chronicarum Liber*, por Hartmann Schedel (1493).
Imagen de *Wikipedia Commons*, y es del dominio público.

Después de la conquista, epidemias de enfermedades altamente contagiosas provenientes del Viejo Mundo, como la viruela, mataron a un gran número de nativos. Sin embargo, la información de esa época sobre las epidemias ocurridas a inicios del siglo XVI no proporciona el tipo de información detallada que permita evaluar la escala del colapso demográfico. A pesar de esto, la evidencia disponible sugiere que la disminución en el tamaño de las poblaciones indígenas durante el siglo XVI era comparable o incluso mayor que la provocada por la crisis de la peste negra a mediados del siglo XIV en Europa, que dio origen a la iconografía de la danza de la muerte.



Imagen 9: *El triunfo de la muerte* de Peter Brueghel el Viejo (c. 1562). Imagen de *Wikipedia Commons*, y es del dominio público.

Una de las primeras descripciones de una epidemia en el centro de México fue registrada en el relato escrito por el misionero franciscano Bernardino de Sahagún, OFM, quien llegó a México alrededor de 1529 y estuvo asignado en varias doctrinas como Tlalmanalco, Xochimilco, Huejotzingo, y Tepeapulco, en Hidalgo, donde residió desde 1558 hasta 1560. Bernardino de Sahagún empleó informantes nativos para escribir un manuscrito titulado *Historia general de las cosas de la Nueva España*.¹⁰⁶ El franciscano escribió una descripción general de la epidemia de viruela que se propagó en gran parte del centro de México en 1520, basándose en información proporcionada por nativos que sobrevivieron a la enfermedad. En su descripción señala que la epidemia comenzó en Tepeilhuitl, duró 60 días y mató a muchas personas. Las pústulas de la viruela cubrieron los cuerpos de muchos, y muchas víctimas no podían caminar ni moverse y murieron debido al hambre, y no de la enfermedad. Muchos de los que sobrevivieron tenían

¹⁰⁶ He utilizado la edición de 2006, publicada en la Ciudad de México por la editorial Porrúa. Las citas de este trabajo son por libro, capítulo y párrafo.

cicatrices en la cara o en otras partes del cuerpo, y algunos se quedaron ciegos.¹⁰⁷ El relato de la epidemia describe los síntomas y hace referencia general a una alta mortalidad pero no proporciona suficiente información para calcular la tasa de mortalidad, ni la recuperación de la población después de la epidemia.

Bernardino de Sahagún también describió una grave epidemia a mediados de la década de 1540, de la cual él mismo fue testigo; realizó una breve descripción de la enfermedad. Señaló que la epidemia se inició durante la administración de Diego Teuetzquiti, que fue el gobernador indígena de Tenochtitlán durante trece años, de 1534 a 1547. Sahagún escribió que “salió como agua de las bocas de los hombres y mujeres naturales gran copia de sangre, por lo cual moría y murió infinita gente. Y porque en cada casa no había quien tuviese cargo de los enfermos muchos murieron de hambre. Y cada día, en cada pueblo, se enterraban muchos muertos”.¹⁰⁸ Como en el caso de la descripción de la epidemia de viruela ocurrida

107 Bernardino de Sahagún, OFM, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2006, libro 12, capítulo XXIX, párrafos p. 1-5. La descripción completa dice lo siguiente: “Cuando se fueron los españoles de México y aun no contra nosotros preparaban los españoles, primero se difundió entre nosotros una gran peste, una enfermedad general. Comenzó en *Tepéilhuitl*. Sobre nosotros se extendió: gran destruidora de gente. Algunos bien los tapó, por todas partes [de su cuerpo] se extendió. En la cara, en la cabeza, en el pecho, etc. Era muy destructora enfermedad. Muchas gentes murieron de ella. Ya nadie podía andar, no más estaban acostados, tendidos en su cama. No podía nadie moverse, no podía volver el cuello, no podía hacer movimientos de cuerpo, no podía acostarse cara abajo, ni acostarse sobre la espalda, ni moverse de un lado a otro. Y cuando se movían algo, daban de gritos. A muchos dio la muerte la pegajosa, apelmazada dura enfermedad de granos. Muchos murieron de ella, pero muchos solamente de hambre murieron: hubo muertos por el hambre: ya nadie tenía cuidado de nadie, nadie de otro se preocupaba. A algunos se les prendieron los granos de lejos en lejos: éstos no mucho sufrieron, no murieron muchos de eso. Pero a muchos con esto se les echó a perder la cara, quedaron cacarañados, quedaron cacarizos. Unos quedaron ciegos, perdieron la vista. El tiempo que estuvo en fuerza esta peste duró sesenta días, sesenta días funestos. Comenzó en *Cuatlan*: cuando se dieron cuenta, estaba bien desarrollada. Hacia Chalco se fue la peste. Y con esto mucho amenguó, pero no cesó del todo. Vino a establecerse en la fiesta de *Teotleco* y vino a tener su término en la fiesta de *Panquetzalitzli*. Fue cuando quedaron limpios de la cara los guerreros mexicanos”.

108 “El decimoquinto gobernador de Tenochtitlán se llamó don Diego Teuetzquitli, y gobernó trece años, y en tiempo de éste fue la mortalidad y pestilencia muy grande de la Nueva España, y salió como agua de las bocas de los hombres y

antes, la breve descripción que Sahagún hace de la epidemia ocurrida a mediados de la década de 1540 proporciona algunos detalles sobre los síntomas, pero poca información concreta y útil sobre los patrones de mortalidad y la recuperación demográfica después de la epidemia.

Un segundo misionero franciscano, Gerónimo de Mendieta, OFM, escribió acerca de las primeras epidemias ocurridas en el centro de México, pero también en términos generales. Mendieta describió la primera epidemia de viruela en México (nombrada en náhuatl *huey zahuatl* o la “lepra grande”), propagada, según su relato, por un negro que viajaba en una de las naves de Pánfilo de Narváez, enviado en 1520 por el gobernador de Cuba para detener a Cortés. Mendieta escribió que en algunas áreas la mitad de la población murió, pero que en otras la mortalidad no fue tan alta. Mendieta también informó que muchos nativos murieron de hambre ya que eran tantos los enfermos que los sanos no podían cuidarlos. Una epidemia que Mendieta identificó como de sarampión (*sarampion-tepiton zahuatl*, en náhuatl o “pequeña lepra”) se propagó por el centro de México once años después de la epidemia de viruela. Esta epidemia mató a muchos nativos, pero no tantos como la viruela porque se tomaron medidas para limitar la mortalidad, como aislar a los enfermos. La tercera epidemia estalló en 1545, y es la misma que describió Sahagún. Mendieta informó que hubo 150 mil muertos en Tlaxcala y 100 mil en Cholula. Otras epidemias se produjeron en 1564, 1576 y 1588. Mendieta señaló que un gran número de indígenas murieron durante el brote de 1576, y la epidemia de 1588 se presentó después de la pérdida de las cosechas y la escasez de maíz. La mayor mortalidad durante esta epidemia se presentó en Tlaxcala, Tepeaca, Puebla, y el Valle de Toluca.¹⁰⁹

La *Relación geográfica de Tepeaca* proporciona información adicional sobre la disminución de la población. Las relaciones geográficas eran las descripciones de las distintas jurisdicciones de la Nueva España, escritas alrededor de 1580. Los

mujeres naturales gran copia de sangre, por lo cual moría y murió infinita gente. Y porque en cada casa no había quien tuviese cargo de los enfermos muchos murieron de hambre. Y cada día, en cada pueblo, se enterraban muchos muertos”. *Ibid.*, libro 8, capítulo 1, párrafo 23.

109 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo 36.

españoles que redactaron los informes se basaron en los datos proporcionados por informantes nativos. La descripción de la población de Tepeaca señala que ocurrieron tres epidemias: la primera fue la epidemia de viruela que se desató en el momento de la conquista española; la segunda, en la década de 1540; y la tercera, en 1576. El informe concluyó que la población disminuyó en los 60 años posteriores a la conquista, y que “hoy en día, de las personas que estaban [aquí] cuando los españoles entraron [al país] 9 de cada 10 [faltan]”.¹¹⁰ Sin embargo, todavía había una gran población en la provincia de Tepeaca. Tan sólo en Tepeaca había unos 8.000 vecinos (cabezas de familia); en Tecamachalco, alrededor de 7 000; y en Santiago Tecali, 5 000.¹¹¹ A pesar de la reubicación a nuevos sitios (Tepeaca, Tecamachalco) y el traslado de los habitantes, la población indígena seguía viviendo en un patrón de asentamientos disperso. Las principales ciudades tenían comunidades más pequeñas llamadas *sujetos*. Tepeaca tenía el mayor número con 60 sujetos, Tecamachalco contaba con 25, Quecholac tenía 26 sujetos y Tecali, 19.¹¹²

Durante los siglos XVI y XVII, las poblaciones nativas disminuyeron en todo el centro de México, incluyendo las de las doctrinas agustinas. La población de Santa María Magdalena en Cuitzeo, Michoacán, tenía los típicos patrones generalizados. En su estudio de los patrones demográficos del centro de México, Sherburne Cook y Woodrow Borah utilizaron información de la *Suma de visitas de pueblos* (c. 1550) para calcular la población de Cuitzeo en 3 245 habitantes, alrededor de 1550. La población estimada según un censo de tributo (más preciso) en 1568 fue de 5 735. Cook y Borah reportaron una población de 2 086 en 1595 y 1 302 en 1646 (tabla 1). A medida que la población indígena se redujo, los misioneros y funcionarios civiles congregaron a los supervivientes en un menor número de comunidades.

Cuitzeo ofrece de nuevo un ejemplo de la disminución en el número de asentamientos sujetos a la doctrina agustiniana. De acuerdo con una relación de

110 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 volúmenes, editado por René Acuña, México, UNAM, 1984-1985, vol. 2, pp. 2 y 231.

111 *Ibid.* vol. 2, p. 230.

112 *Ibid.*, vol. 2, pp. 238-241.

1579, doce comunidades fueron visitas de la doctrina de Cuitzeo: Jéruco, San Miguel, Cazo, San Pedro, Arucatín, Mayarí, Tayao, Santa Mónica, Quaracurio, Anyameo, Onxao y San Miguel. Una descripción de Michoacán escrita una década antes señalaba de manera similar las 12 visitas que los agustinos administraban desde de Cuitzeo, pero también señalaba que los hacían lo propio con Huandacareo, que tenía cuatro visitas llamadas Capamucuiro, Caropa, Olleros, y Xuchamicho. Por otra parte, a pesar de que contaba con un convento, Santiago Copándaro también estaba sujeto a la doctrina de Cuitzeo. Las visitas incluían Huriparao, Guanaxo, Junqapco, San Juan y Tararamequaro.¹¹³ A mediados del siglo XVII, el número de visitas se redujo a cuatro: Huandacareo, Capamacuitro, Xéroco y Santa Ana Maya.¹¹⁴

Durante el siglo XVI, tras la conquista española, las enfermedades y el hambre mataron a muchos indígenas en el centro de México pero los misioneros no emplearon a la muerte como tema iconográfico para resaltar la fragilidad de la vida y la inevitabilidad de la muerte, como en Europa. Sin embargo, todavía existen tres representaciones de la muerte como esqueleto en conventos del siglo XVI; dos de éstas fueron realizadas en doctrinas agustinas, en el espacio privado del claustro, principalmente para recordar a los propios misioneros la inevitabilidad de la muerte. Estas representaciones se encuentran en las doctrinas agustinas de Malinalco, Estado de México, y Huatlatlauca, Puebla, y en el convento franciscano de San Gabriel en Cholula, Puebla.

113 Luis García Pimentel, *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, México, en casa del editor, 1904, 34-35.

114 Alberto Carrillo Cázares, *Partidos y padrones del obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 43.



Imagen 10: Una calavera y tibias cruzadas en la base de la cruz atrial de San Nicolás de Bari Oxtotipac, Estado de México.

Esto no quiere decir que la muerte no aparece en otras representaciones iconográficas en las doctrinas del centro de México. A menudo se incluía en la base de las cruces atriales elaboradas en el siglo XVI un cráneo, o un cráneo con dos huesos cruzados. Un ejemplo está en la base de la cruz atrial de San Nicolás de Bari Oxtotipac, Estado de México, en donde la muerte es representada como una calavera con dos huesos cruzados. En el espacio que está encima del símbolo de la muerte hay diferentes representaciones del *Arma Christi* (símbolos de la crucifixión), que incluían la escalera y la copa. El cráneo también se utilizó para identificar al Gólgota, el lugar de la crucifixión.

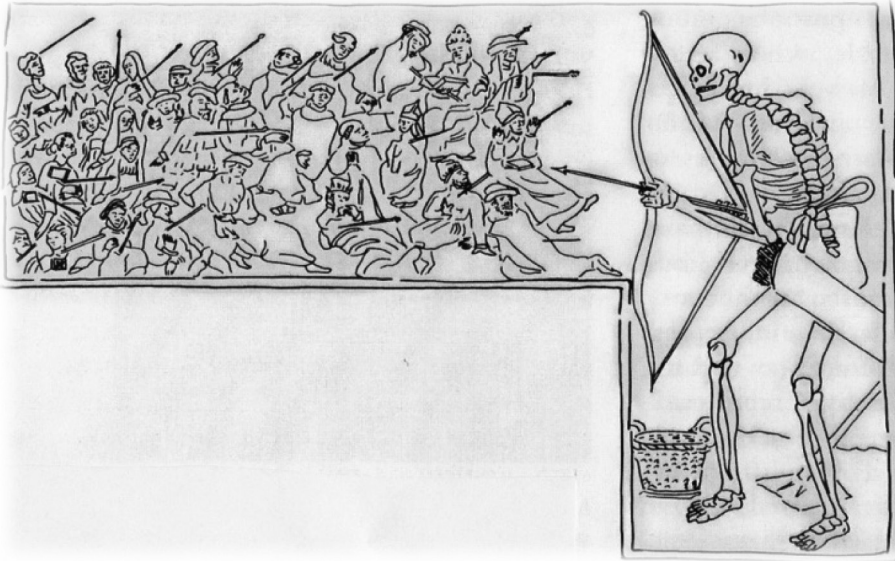


Imagen 11: La muerte representada como la parca y un misionero agustino de Malinalco, Estado de México.

La representación de la muerte en Malinalco (imagen 11) se encuentra en un nicho en el claustro debajo del convento. Se trata de una representación convencional de la muerte como la parca de las almas, equipada con una guadaña, como en la danza de la muerte, en el mural de Beram en Croacia. La muerte se encuentra junto a un misionero agustino en una pose que recuerda también la danza de la muerte en los murales de Europa medieval. Aunque muy probablemente fue pintada por artistas nativos, su objetivo era recordar a los misioneros su propia mortalidad.

Las representaciones de la muerte en Huatlatlauca y Cholula (imagen 13) son diferentes al modelo común europeo de un esqueleto con una guadaña. En los dos murales la muerte tiene un arco y flechas, y el mural de Huatlatlauca presenta a la muerte a punto de reclamar a sus víctimas, que son diferentes miembros de la sociedad. El fondo azul turquesa del mural sugiere influencia indígena en su ejecución, por ser un color usado tradicionalmente en los murales de Mesoamérica. Los artistas nativos de Culhuacán, por ejemplo, utilizaron el mismo color de fondo en la serie de Tebaida, en el claustro bajo del convento.

La doctrina en Huatlatlauca es un caso interesante ya que los franciscanos fundaron el convento y luego cedieron la jurisdicción de la doctrina a los agustinos, a cambio de otro distrito en Michoacán. Al momento de la redacción del informe conocido como *Relación geográfica*, en septiembre de 1579, los agustinos administraban la doctrina, y tres misioneros residían en ella.¹¹⁵ Los franciscanos iniciaron la construcción de la iglesia y los agustinos dirigieron la construcción y decoración del claustro.



Imagen 12: Dibujo de la línea del mural del triunfo de la muerte de los Reyes Magos, Huatlatlauca, Puebla. De Jeanette Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*, Austin, University of Texas Press, 1993, p. 195.

115 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, vol. 2., pp. 201-206.



Imagen 13: Mural que representa la muerte en la portería del convento franciscano de San Gabriel Cholula, Puebla. La muerte lleva un arco y flechas.



Imagen 14: Mural que representa el triunfo de la muerte y la danza de la muerte en una pared exterior del Oratorio dei Disciplini en Clusone, Italia. El mural fue pintado en 1485. Imagen de Paolo da Reggio licenciado bajo la *Wikipedia Creative Commons* Reconocimiento-Compartir bajo la misma licencia 3.0.



Imagen 15: Detalle de *El triunfo de la muerte*. Los secuaces esqueléticos de la muerte disparan a las víctimas con las flechas y un arma de fuego primitiva.

Una representación común de la muerte en la Europa moderna temprana era un esqueleto llevando una guadaña, herramienta utilizada para cosechar los cultivos. La parca simbólicamente cosechaba o segaba las almas de los muertos. En los murales de finales de la época medieval también se representaba la muerte, armada con un arco y flechas que utilizaba para reclamar las almas de los muertos. La muerte les disparaba las flechas a sus posibles víctimas. Un ejemplo de esta iconografía se encuentra en el mural de la pared exterior del Oratorio dei Disciplini en Clusone, pintado en 1485, ubicado en el norte de Italia. En la parte superior se muestra el triunfo de la muerte. La muerte está flanqueada por dos secuaces esqueléticos, uno armado con un arco y flechas y el segundo con un arma de fuego primitiva; son esbirros de la muerte que usan sus armas para cobrar a sus víctimas; en la parte inferior está representada la danza de la muerte (imágenes 14 y 15). Ésta fue la iconografía que sirvió de modelo para los murales de Huatlatlauca y Cholula. Los nativos que veían los murales probablemente se identificaban más con el arco y flechas (arma utilizada en el centro de México) que con la guadaña, una herramienta de la agricultura europea.

Un segundo ejemplo de la iconografía del triunfo de la muerte se encuentra en el convento franciscano de San Francisco de Morelia en Castellón, España. La Sala Capitular del convento, donde se encuentra el mural, fue construida entre 1427 y 1442, lo que establece el intervalo en el que fue pintado. Diferentes miembros de la sociedad bailan con la muerte. En una parte del mural la muerte es representada como un esqueleto armado con un arco que dispara dos flechas a una víctima en un *árbol de la vida* (imagen 16). El mural que todavía existe es un fragmento de una representación mucho más amplia del tema del triunfo de la muerte, o tal vez de la danza de la muerte.¹¹⁶ Hay otros ejemplos también de España; en cinco iglesias de Galicia todavía hay murales de la muerte: Santa María de Abades, Santa María de Cuiña (imagen 17), San Xulián de Moraime, Santa María de Mosteiro y la capilla de Nosa Señora da Ponte, en Arante (imagen 18). En cuatro de estas cinco se representa a la muerte como un arquero, con un arco y flecha. La quinta muestra a la muerte llevando una guadaña, una pala y un ataúd.¹¹⁷

Paralelismo de las imágenes iconográficas prehispánicas de la muerte

La muerte y el juicio final eran temas iconográficos comunes en Europa al final de la época medieval y a inicios de la época moderna. En algunos de los murales de finales de la época medieval europea se puede ver el juicio final y a los condenados en el infierno y pasando a través de las fauces del infierno, pero no con el mismo detalle gráfico de los murales de Actopan y de Xoxoteco.¹¹⁸ Por

116 Víctor Infantes, *Las danzas de la muerte: Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1997, p. 343; Ángela Franco, "Algunas fuentes medievales del Arte Renacentista y Barroco" en *Anales de Historia del Arte*, vol. Extraordinario, 2008, pp. 73-87.

117 Alicia P. Suárez-Ferrín, "Ab Aquilone Mors: Sobre la orientación simbólica de las imágenes góticas de la muerte triunfante en el interior de las iglesias gallegas (estudio revisado, corregido y aumentado)" en *Anuario Brigantino*, no. 26, 2003, pp. 339-372.

118 Véase, por ejemplo, Alicia Suárez-Ferrín, "La Pasión y el Juicio Final en los murales de Santa María de Mañón" en *Anuario Brigantino*, no. 23, 2000, pp. 379-420.

otra parte, los misioneros del centro de México prefirieron no utilizar imágenes de la muerte en el adoctrinamiento religioso de los indígenas, centrándose, en cambio, en el pecado y el juicio final. El énfasis doctrinal en el pecado y el juicio final satisfacía los objetivos de la política social colonial, como el esfuerzo por suprimir el consumo de pulque y vincular la vieja religión con Satanás.

Hay varias explicaciones de por qué los misioneros del centro de México no utilizaron imágenes de la muerte para reforzar el mensaje impartido en el adoctrinamiento de los indígenas. Un factor convincente puede haber sido el uso paralelo del esqueleto de la muerte en la iconografía prehispánica. Los misioneros muy probablemente se dieron cuenta de que los nativos asociarían las imágenes europeas de la muerte con *Mictlantecuhlti*, el dios de la muerte y el inframundo, por su apariencia esquelética (imagen 19). Un segundo ejemplo lo constituyen la práctica del sacrificio humano (imágenes 20 y 21) y la colocación de los cráneos de las víctimas sacrificadas en bastidores, conocida como *tzompantli*, a menudo presente en los templos dedicados a Huitzilopochtli. La frecuente incorporación de la muerte, representada por un esqueleto, como tema en la instrucción religiosa, habría resultado contraproducente, sobre todo después de la campaña lanzada por autoridades de la Iglesia para purgar la iconografía nativa de los elementos de diseño de la iglesia.¹¹⁹

Conclusión

Los misioneros franciscanos, dominicos y agustinos empleaban ayudas visuales en la evangelización de las grandes poblaciones nativas del centro de México, como murales en iglesias y capillas abiertas. En los murales que todavía existen, como los de San Nicolás Tolentino en Actopan, se hace hincapié en el juicio final, los peligros del pecado, y la amenaza de una eternidad de tormento en el infierno

119 Wake, *op. cit.*, p. 97. El Consejo de la Iglesia Mexicana de 1585 decretó la eliminación de piedras con imágenes de la antigua religión. Los textos de los decretos del concilio provincial de 1585 se analizan y se reproducen en Luis Martínez Ferrer, edición histórica y estudio preliminar, *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009. El texto del decreto *DE IMPEDIMENTIS PROPRIAE salutis AB INDIS REMOVENDIS* sobre la eliminación de las piedras aparece en el vol. II, pp. 224-227.

para los pecadores. Conforme aumentaba la evidencia de la superficialidad de la conversión y la persistencia encubierta de la religión prehispánica resaltada por los juicios de la Inquisición orquestados a finales de la década de 1530 por Juan de Zumárraga, OFM, primer obispo de México, los misioneros decidieron enfatizar el pecado y el juicio final en el adoctrinamiento religioso de los indígenas. Además, los misioneros vincularon la religión antigua con la influencia satánica y utilizaron las imágenes del infierno y los tormentos a manos de horribles demonios para alejar a los indígenas de sus antiguas creencias y, en un esfuerzo por controlar ciertas prácticas religiosas sociales, como beber pulque, los misioneros utilizaron imágenes de la vida cristiana después de la muerte en su campaña de evangelización, yuxtaponiendo imágenes de la salvación en el cielo contra el tormento y el sufrimiento en el infierno.



Imagen 16: Muerte dispara una flecha a un árbol de la vida. Mural segmento del convento franciscano de San Francisco de Morelia (Morelia, Valencia, España). Cortesía de Santiago Pastor López.



Imagen 17: Representación de la muerte con pala, hoz y el ataúd, de la iglesia de Santa María de Cuiña (Cuiña, Galicia, España). De Alicia P. Suárez Ferrín, “Ab Aquilone Mors: Sobre la Orientación simbólica de las Imágenes góticas de la Muerte triunfante en El interior de las iglesias gallegas (estudio revisado, corregido y aumentado)” en *Anuario Brigantino*, no. 26, 2003, p. 358.

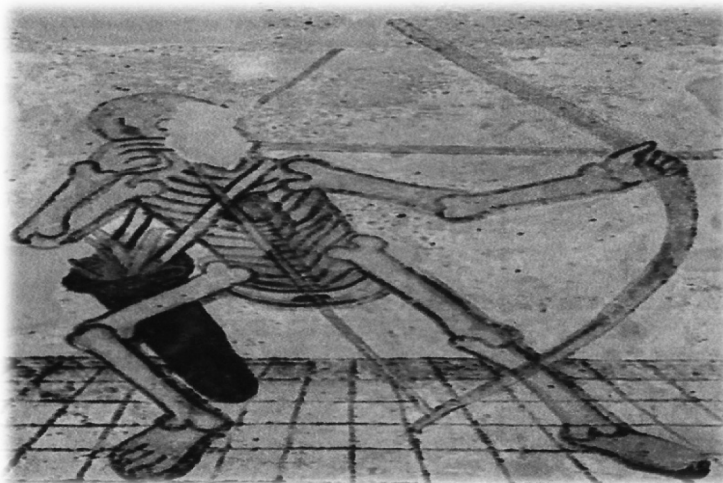


Imagen 18: Representación de la muerte como un arquero, de la ermita de Nosa Señora da Ponte (Arante, Galicia, España). De Alicia P. Suárez Ferrín, “Ab Aquilone Mors: Sobre la Orientación simbólica de las Imágenes góticas de la Muerte triunfante en el interior de las iglesias gallegas (estudio revisado, corregido y aumentado)” en *Anuario Brigantino*, no. 26, 2003, p. 357.



Imagen 19: Mictlantecuhtli, el dios de la muerte y el inframundo. Estatua en el Museo del Templo Mayor, México, D. F.

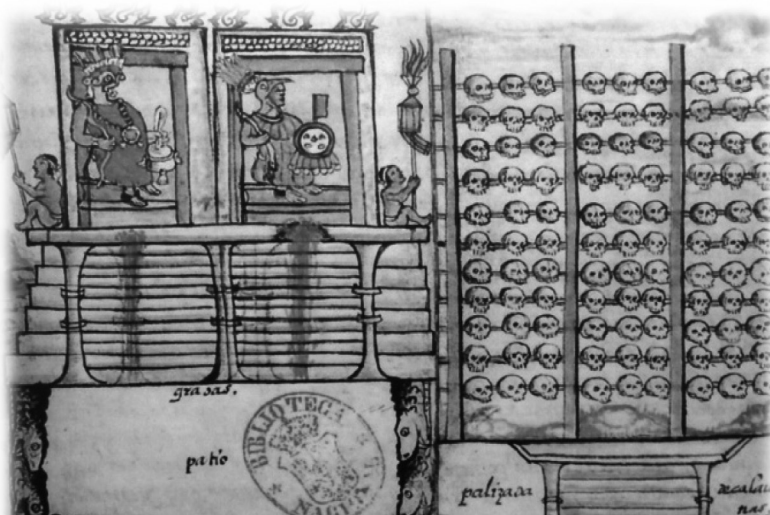


Imagen 20: Ilustración de Durán de un *tzompantli*, junto a un templo dedicado a Huitzilopochtli.

La danza de la muerte y el triunfo de la muerte eran temas iconográficos empleados en los espacios públicos de las iglesias en Europa a finales de la época medieval y principios de la época moderna. A raíz de la epidemia conocida como “la muerte negra”, a mediados del siglo XIV, las imágenes de la muerte llevándose a todos los miembros de la sociedad llegaron a ser comunes en toda Europa. Además, el triunfo de la muerte siguió siendo un tema iconográfico, con representaciones del infierno y de la muerte y sus esqueléticos secuaces. La representación más común de la muerte era un esqueleto llevando una guadaña, pero también se la representaba usando un arco y flechas, o un arma de fuego primitiva para reclamar a sus víctimas.

A pesar de dar una importancia considerable a la vida cristiana después de la muerte, los misioneros no utilizaron imágenes visuales de la muerte, la danza de la muerte, o el triunfo de la muerte en el adoctrinamiento de los indígenas. Por ejemplo, la muerte no aparece en el mural de la capilla abierta de San Nicolás Tolentino en Actopan. En cambio, los misioneros agustinos resaltaron la amenaza demoniaca y la conexión entre Satanás y la antigua religión. Las dos representaciones de la muerte que todavía existen y que más se asemejan a las representaciones europeas de la danza de la muerte y el triunfo de la muerte están en el espacio privado de los claustros en las doctrinas agustinas de Malinalco y Huatlatlauca, y por lo general no eran vistas por los nativos.

Una posible explicación de la decisión de no utilizar la muerte como una ayuda visual en el adoctrinamiento puede haber sido el estrecho paralelismo iconográfico de las representaciones prehispánicas relacionadas con la antigua religión. El uso de imágenes iconográficas similares a las de la antigua religión habría sido contraproducente. La preocupación de las autoridades de la Iglesia sobre la existencia de piedras con grabados prehispánicos asociados a la antigua religión en los templos condujo a la emisión de un decreto por el Consejo de la Iglesia Mexicana en 1585, ordenando la remoción de estas imágenes. Esta preocupación proporciona el contexto para entender la decisión de no hacer uso de imágenes de la muerte en la instrucción religiosa.

Tabla 1: Número de habitantes estimados reportados en las Doctrinas Agustinas, en los años seleccionados

Doctrina	<i>Población estimada/reportada en:</i>			
	c. 1550	1568	1596	1646
Acolman	5 336	10 085	3,345	
Actopan		20 295	10 770	3 090
Atotonilco el Grande	19 150	12 672	5 445	358
Cuitzeo	3 245	5 735	2 086	1 302
Huandacareo	374			
Jéruco	1 410			
Culhuacán		2 864	1 750	404
Chapantongo	7 581	5 808		145
Chapulhuacán		2 618	1 375	517
Chichicaxtla		3 366	2 080	150
Epazoyucan		5 481	1 945	173
Huango	1 290	1 960	2 086	156
Huejutla	2 010	2 881		330
Ixmiquilpan		6 056		2 360
Jacona	14 391	15 329		906
Jalpan	1 400	776		
Malinalco	8 913	7 046	6 660	2 251
Meztitlán	20 816	24 638	20 450	
Molango y Malilia	13 616	11 705		639
Ocotlán	797	622		27
Ocuilán	6 610	5 214	1 668	
Ocuituco	5 547	4 458		427
Tacámbaro	1 918		984	318
Tezontepec	2 446	2 267	550	63
Tiripetío	4 081	3 509		340
Tlanchinol		12 474	8 995	2 308
Totolapan y Atlatlanca		10 569		2 853
Ucareo	1 057	3 775		430
Undameo	1 037			
Xilitlán	1 366	1 700		
Yecapixtla		14 240	4 560	624
Yuririapúndaro		4 488		945
Zempoala		3 571		109

Fuente: Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, *The Population of Central Mexico in 1548: An Analysis of the Suma de visitas de pueblos*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1960, pp. 147, 149, 151, 152, 154, 155, 160-161; Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Ensayos sobre Historia de la población: Vol. III. México y California*, primera edición en español, México, Siglo XXI, 1980, pp. 26-32, 37-39, 43, 82-84.

Bibliografía

- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 volúmenes, México, UNAM, 1985.
- Ballesteros García, Víctor Manuel, *La pintura mural del convento de Actopan/ Mural Paintings of the Actopan Convent*, México, UAEH, 1999.
- Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y padrones del obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- Franco, Ángela, “Algunas fuentes medievales del Arte Renacentista y Barroco” en *Anales de Historia del Arte*, vol. Extraordinario, 2008.
- García Pimentel, Luis, *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, México, en casa del editor, 1904.
- Gerónimo de Mendieta, OFM, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, 1997.
- Gibson, Charles, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, FCE, 1986.
- González Obregón, Luis (paleografía y nota preliminar), *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco* (reimpresión), México, Congreso Internacional de Americanistas, 2009.
- Infantes, Víctor, *Las danzas de la muerte: Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1997.
- Lopes Don, Patricia, *Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*, Norman, University of Oklahoma Press, 2010.
- Mackenbach, Johan, “Social Inequality and Death as Illustrated in Late Medieval Death Dances” en *American Journal of Public Health*, 1995.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Sahagún, Bernardino de, OFM, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2006.

- Suárez-Ferrín, Alicia P., “Ab Aquilone Mors: Sobre la orientación simbólica de las imágenes góticas de la muerte triunfante en el interior de las iglesias gallegas (estudio revisado, corregido y aumentado)” en *Anuario Brigantino*, no. 26, 2003.
- _____, “La Pasión y el Juicio Final en los murales de Santa María de Mañón” en *Anuario Brigantino*, no. 23, 2000.
- Vargaslugo, Elisa, “El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en El Siglo XVI. Notas Sobre la ONU. Dibujo de Diego Muñoz Camargo” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 71, 1997.
- Vergara Hernández, Arturo, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI: Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, México, UAEH, 2008.
- Wake, Eleanor, *Framing the Sacred: The Indian Churches of Early Colonial Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press, 2010.
- Westheim, Paul, *La Calavera*, México, FCE, 1985.

3

Evangelización, tecnología y explotación en Nueva España

Gabriel Márquez Ramírez
UAEH/ICSHu

La evangelización llevada a cabo por los franciscanos a partir de 1524, más allá de cristianizar a los indígenas, permitió a los indios conocer nueva tecnología y métodos productivos hasta esos momentos desconocidos por ellos. El período que va de 1524 a 1555 es el que corresponde a la primera evangelización, también conocida en la historiografía colonial como evangelización fundante, porque contribuyó a establecer el catolicismo y a la Iglesia y a consolidar la primera sociedad colonial.

La evangelización y el subsecuente proceso de cristianización rebasaron el ámbito religioso y sus efectos penetraron en la nueva organización socioeconómica a la que fueron reducidos y sometidos los pueblos indígenas. Es cierto que la misión de los primeros doce franciscanos consistía en proclamar el evangelio en las tierras vírgenes que no habían tenido noticia de Cristo, y por ende los frailes no concibieron un plan diferente. Pero la actividad misional los puso en contacto con grandes y complejos problemas socioeconómicos, como la explotación a la que quedaron expuestos los indígenas por parte de los conquistadores, encomenderos y colonos hispanos. Por esa razón, el evangelio no quedó reducido a lo espiritual. Los frailes tuvieron que intervenir en el mundo profano con el único objetivo de crear condiciones favorables para que los vencidos se pudieran insertar en la nueva sociedad que se estaba gestando. Visto de esta forma, los franciscanos procuraron, en la medida de sus posibilidades, fomentar la promoción social de

su feligresía indígena, y la mejor forma de hacerlo era capacitarlos e introducirlos en la nueva tecnología hispana, principalmente la que se ofrecía en los conventos y en las escuelas administradas por los propios frailes. Un caso excepcional lo encontramos con el franciscano fray Pedro de Gante,¹²⁰ quien introdujo la enseñanza elemental y capacitó a los indígenas en los oficios que la nueva sociedad comenzaba a demandar: sastres, carpinteros, panaderos, carniceros, herreros, canteros, bordadores, zapateros, enfermeros, músicos, etc. Las escuelas fundadas por Gante se convirtieron en los primeros espacios donde los indígenas entraron en contacto con métodos productivos y con nueva tecnología que irrumpió de golpe, porque implicaba el uso de principios que eran totalmente desconocidos para los indígenas. El oidor Zorita explica que, con la ayuda de los franciscanos, los indígenas se dieron a la tarea de aprender los oficios: “han deprendido se han perfeccionado convirtiéndose en pintores, canteros, carpinteros, y sastres, con gran destreza que pronto se convirtieron en maestros”.¹²¹

¿Cuál fue la tecnología que los frailes promovieron en sus escuelas y conventos? En la ganadería se introdujeron nuevas técnicas para la crianza de ganado mayor y menor.¹²² La crianza generó la proliferación de carnicerías, lo que gradualmente fue modificando las costumbres alimenticias de los indígenas y también los puso en contacto con la nueva tecnología de la comercialización de la carne: cuchillos, pesas y medidas, tijeras y mesas de corte.

120 Fray Pedro de Gante fue uno de los tres primeros franciscanos que llegaron a México en 1523. Sus actividades religiosas las extendió hacia la educación y fundó escuelas de oficios para los indígenas.

121 Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, México, Planeta/Conaculta, 2002, p. 295.

122 *Recopilación de las Leyes de Indias*, Libro VI, Título I, Ley XXII.

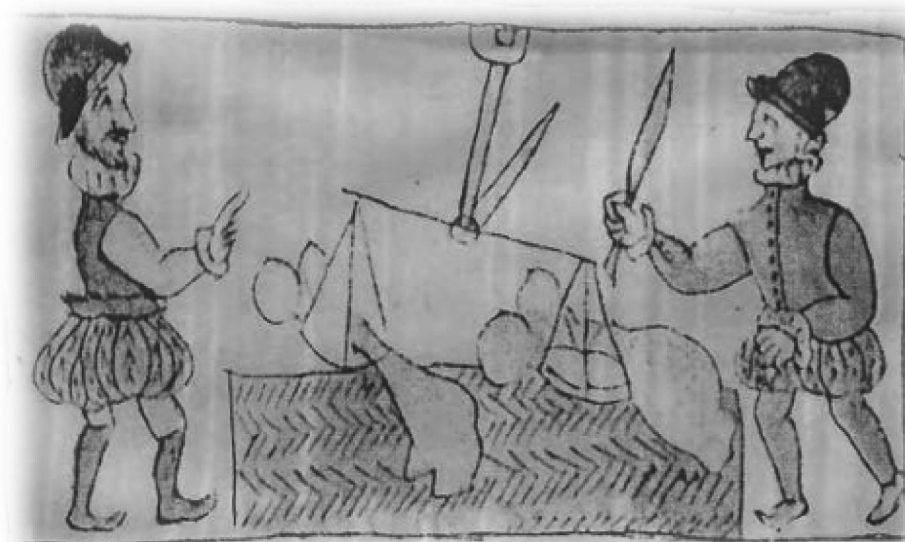


Imagen 1. Carniceros, siglo XVI. *Códice Florentino*.

En la agricultura, los frailes enseñaron a los indígenas el cultivo de la tierra utilizando el arado andaluz con punta recubierta de hierro tirado por bueyes, y carretas para transportar la cosecha. Aprendieron nuevas técnicas para abonar la tierra y comenzaron a emplear sistemas de rotación de cultivos. En la huerta de los conventos conocieron las nuevas semillas, como el trigo, legumbres, frutas y plantas provenientes de la metrópoli hispana. Usaron azadones pesados para la construcción de acequias. El trigo comenzó a sembrarse al voleo y, junto con los animales de tracción, apareció la rueda aplicada al transporte y a la producción de energía para molinos. Los indígenas conocieron la tecnología de los silos para el almacenamiento de granos como el trigo y el maíz. Aprendieron a utilizar el mortero para la molienda y la carreta, la litera de mulas y las carrozas tiradas por caballos para transportar la cosecha.

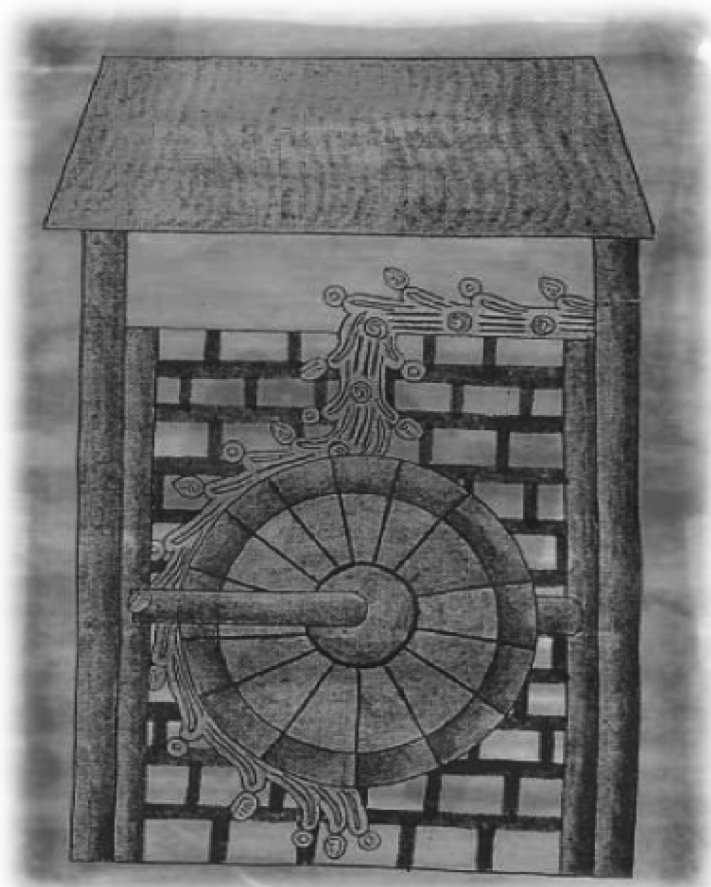


Imagen 2. Molino accionado por agua siglo XVI. Códice Kingsborough.

A mediados del siglo XVI, y gracias a la influencia de los franciscanos, comenzaron a proliferar los obrajes orientados a la producción textil en varios poblados, como en Huamantla, Tlaxcala. En los textiles, el impacto fue importante porque se introdujo el telar español, que permitió tejer más rápido piezas de mayor anchura. Sin embargo, la repercusión fue gradual, porque las mujeres indígenas continuaron con su tradicional técnica textil y siguieron produciendo fajas de algodón, ayates, costales, cinchos, lienzos y productos de ixtle, maguey y henequén.



Imagen 3. Telar español del siglo XVI.

Los indígenas aceptaron con cautela y de forma selectiva la tecnología hispana. En la cerámica, adoptaron el horno español y el carbón, pero la rueda de alfarero tardó tiempo en penetrar, así como algunos tipos de vidriado. Las técnicas y usos de materiales de construcción se adaptaron al esquema urbano que solicitaban los frailes para la construcción de conventos e infraestructura hidráulica, como arcos, acueductos, cajones y canales para la conservación y transportación del agua.



Imagen 4. Horno español. *Códice Florentino*.

En lo que respecta a las viviendas, los indígenas continuaron habitando casas de un solo cuarto, hechas de adobes, reforzadas con piedras en las esquinas y con troncos de madera en techos y suelo de tierra. Siguieron durmiendo en petates y utilizando los ancestrales metate, comal y molcajete. Caso contrario fue el de la iluminación de sus viviendas, ya que aceptaron con gran entusiasmo y de forma inmediata la vela española. Con respecto a la elite indígena, los caciques indios, por su situación política privilegiada y relación con la autoridad colonial, fueron los que obtuvieron más beneficios de la nueva tecnología porque comenzaron a vivir, vestir y a construir al estilo hispano. Al respecto, la legislación colonial les autorizaba el uso de espada y de montar a caballo.

La introducción del molino y de morteros suscitó esperanzas de producir cambios tecnológicos importantes ya que permitía el procesamiento de diversos alimentos, y en algún momento se pensó que podían llegar a sustituir al metate.¹²³ Sin embargo, tuvieron poco impacto en la vida doméstica porque las mujeres indígenas continuaron haciendo las tortillas con la técnica tradicional; se levantaban en la madrugada y pasaban la mayor parte de la jornada hincadas frente a una piedra moliendo el maíz.

En lo referente a la transportación de mercancías, los franciscanos hicieron gestiones con el virrey Mendoza para importar de la metrópoli burros que sustituyeran el penoso trabajo de los indios tamemes.

Para la construcción de los conventos, los indígenas entraron en contacto con tecnología avanzada: animales de tiro y uso intensivo de madera. Utilizaron picos, palas, clavos, barretas, cinceles, marros, niveles y plomadas. Conocieron el serrucho para el corte de la madera. Aprendieron a fabricar mobiliario para el convento: cajas, baúles, mesas, lámparas, sillas, armarios, camas, puertas, ventanas, etc. También conocieron las chapas, los candados y diversos tipos de cerraduras.

123 Enrique Florescano, *Molinero y molenderas, tecnología, economía familiar y cultural en Mesoamérica*, Porrúa, México, 2004, p. 17.



Imagen 5. Exconvento de San Andrés Epazoyucan, siglo XVI. Estado de Hidalgo. El convento fue un modelo de organización para los pueblos y comunidades indígenas. En sus amplios espacios los indígenas entraron en contacto con diversa y novedosa tecnología que gradualmente se fue imponiendo en su vida cotidiana.

Si partimos de la tesis de que a toda actividad le corresponde determinada tecnología, podemos decir que la tecnología asociada al sacrificio humano que practicaban los indígenas llegó a su fin. El cuchillo de obsidiana y la piedra de sacrificios fueron desplazados por la cruz atrial y el altar cristiano. Los centros ceremoniales cedieron su lugar a los conventos, iglesias, capillas y oratorios donde la piedra prehispánica re-encontraba un nuevo lugar en la urbanidad hispano-religiosa.

Otros aspectos de la vida cotidiana como la vestimenta y la escritura no escaparon a los efectos que venían aparejados con la introducción del evangelio. Los cambios fueron limitados y se circunscribieron al grupo de indígenas laicos de iglesias y conventos: niños intérpretes, niños misioneros y jóvenes responsables de catequismo, cantores y animadores de culto.¹²⁴

124 Recopilación de las *Leyes de Indias*, Libro VI, Título I, Ley VII.



Imagen 6. Indígenas trabajando la piedra prehispánica para la construcción de conventos.



Imagen 7. Indígenas cantores. *Códice Florentino*.

Para Tlaxcala, Muñoz Camargo describe la nueva vestimenta que los franciscanos impusieron, principalmente a sus ayudantes en los servicios religiosos. La vestimenta consistía en sayas, camisas, pantalones y huaraches. En

algunos folios del *Códice Florentino*, los indígenas fueron dibujados con ropa a la usanza hispana: pantalón, camisa, capa y algunos con huaraches. Esta información prueba que en círculos muy reducidos se aceptó la vestimenta impuesta por los frailes como norma moral para cubrir sus cuerpos y participar en la liturgia, y para dar buen ejemplo de vida cristiana. Lo anterior lo corroboramos con las impresiones que hiciera el obispo Garcés de la vestimenta de los tlaxcaltecas: “son gente vergonzosa, y ninguno sale en público sin que haya particular cuidado y recato en cubrirse honestamente con los paños que llaman tomaxtli, como los luchadores antiguamente cuando salían a ejercitarse al campo, que aunque iban desnudos, no deshonestos”.¹²⁵

El cronista Chimalpain confirma lo que venimos explicando al registrar en el año de 1531: “las mujeres se cubrieron con mantas blancas cuando entraban al templo”.¹²⁶

Por otro lado, es probable, que el resto de la población indígena, hasta mediados del siglo XVI, no se vistiera con indumentaria europea. El *Códice Teloloapan* lo confirma porque aparecen indígenas vestidos moderadamente al estilo hispano,¹²⁷ y la misma tendencia la tenemos en el *Códice Calapán* de Tlaxcala, en cuyo folio 60 los personajes aparecen vestidos al más puro estilo prehispánico.¹²⁸

Otro grupo, aún más reducido que utilizó vestimenta especial fue el de los actores indígenas que los frailes seleccionaban y entrenaban para las representaciones teatrales con fines de evangelización. Con el teatro evangelizador, los indígenas conocieron nueva tecnología como la construcción de diversas plataformas y utilería para los escenarios, diversidad de ropa para los personajes, así como muebles, cuerdas, malacates y poleas para elevar a los personajes en las representaciones (la ascensión de Jesucristo).

125 Carta de fray Julián Garcés al papa Paulo III sobre la evangelización de los niños indígenas y sus aptitudes, fechada en 1537.

126 Josefina García Quintana, “Reseña de séptima relación de las diferentes historias originales de Chimalpain” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, año/vol. XXV, número 082, UNAM, México, 2003, p. 153.

127 *Códice Teloloapan*, lámina 18.

128 AGN, *Códice Calapán de Tlaxcala*, Tierras, vol. 914, exp. 2, f. 60.

En la escritura, a partir de 1521 los tlacuilos indígenas comenzaron a fusionar el estilo del código prehispánico con la escritura hispana, dada la influencia religiosa y de gobierno a las que quedaron sujetos. Ejemplos de esta fusión los podemos apreciar en el lienzo de Tlaxcala, en el de Tepeticpac, en el *Códice de Cholula*, en el lienzo de Huamantla, en los Lienzos de Cuetzpala, en la tira de Huaquechula, en el *Códice de Huejotzingo* y en las actas del cabildo de Tlaxcala.

Sólo a partir de 1530, los franciscanos comenzaron a experimentar con la comunicación pictográfica para codificar el náhuatl al alfabeto romano. En lugares como la ciudad de México y Tlaxcala, los frailes formaron a sus alumnos indígenas para que escribieran su lengua vernácula y los varios escritos que se han conservado tienden a confirmar el trabajo de los franciscanos.

A partir de 1540 se produjeron diversos documentos conforme la escritura alfabética se iba imponiendo.¹²⁹ Tanto la escritura de la nobleza indígena como las imágenes de los códigos pintadas por los tlacuilos son muestra del rápido proceso de aculturación y de adaptación tecnológica. Un ejemplo lo encontramos nuevamente en Tlaxcala, en sus actas de cabildo, que a partir de 1547 y hasta 1567 nos demuestran que los registros de las discusiones políticas y de gobierno, se escribieron en náhuatl y en español.

Conclusión

A pesar de los cambios tecnológicos impulsados por los frailes hasta la primera mitad del siglo XVI, las comunidades indígenas fueron las principales abastecedoras de las ciudades españolas, de los conventos y de los distritos mineros. Por ejemplo, Tlaxcala aportó el terreno, la mano de obra y los materiales para la construcción de las primeras ciudades, como Puebla. Lo anterior fue posible gracias a que los tlaxcaltecas contaban con organización laboral y una tecnología propia, que fue utilizada para la construcción de las ciudades, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

La tecnología aplicada al trabajo y a la producción tuvo su fundamento en una sociedad *sui generis*, caracterizada por la coexistencia de dos tecnologías: la

129 James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, México, FCE, 1999, pp. 474-475.

tradicional indígena, basada en el maíz, el maguey, el frijol, el chile, la obsidiana y la piedra contra la española. Ambas tecnologías subsistieron e irremediablemente quedaron ligadas a un sistema único y funcional de explotación. Por ejemplo, en las primeras décadas de dominación colonial, las empresas españolas se vieron en la necesidad de utilizar tecnología indígena que no necesitaba de implementos europeos y que se adaptaba mejor a los conocimientos de los trabajadores indios y a las condiciones locales de producción. Por ejemplo, para la engorda del ganado español se recurrió a la tradicional tecnología de producción del maíz proporcionado por los indios. Otro ejemplo lo tenemos con la distribución de alimentos: los indios siguieron transportando mercancías utilizando sus tradicionales canoas por todos los canales de la ciudad de México.

¿Cuál fue el resultado de las innovaciones tecnológicas promovidas por los franciscanos? En el desarrollo de la humanidad las sociedades han experimentado sucesivas transformaciones, principalmente con la tecnología aplicada a la producción. Si lo anterior fue por medio de la evolución en la cual el hombre, a partir de su experiencia cotidiana y de la investigación, va dominando la naturaleza con nuevas y mejores herramientas, entonces estamos ante la presencia de transformaciones tecnológicas. Pero si ocurrió en circunstancias de conquista, colonización forzada, sojuzgamiento y alienación religiosa-cultural, las nuevas técnicas y herramientas promovidas por los franciscanos beneficiaron sólo a un selecto grupo de indígenas (caciques y mandones), y para las mayorías sometidas la nueva tecnología se constituyó en el instrumento de su propia explotación.

Por otro lado, las insalubres condiciones de trabajo en las minas, el abuso de los frailes, el salario de uno a dos reales que recibía el indio y las prolongadas jornadas de trabajo minaron su constitución física, lo que contribuyó al descenso demográfico, y de poco le sirvió al indígena el conocimiento y uso de técnicas avanzadas de producción.

Las minas consumían y aniquilaban grandes cantidades de hombres, baste mencionar los casos de los distritos mineros de Nueva España y del cerro del Potosí, en el virreinato del Perú.

La construcción de soberbios conventos que hoy podemos apreciar también demandaba gran cantidad de hombres. En consecuencia, los efectos de la nueva

tecnología repercutieron en la disminución de la calidad de vida de los pueblos indígenas.

La legislación que puso en marcha la Corona para frenar los abusos de frailes y encomenderos no fue lo suficientemente efectiva para solucionar el problema. En las *Leyes de Indias* se ordenaba que el progreso espiritual del indio estuviera acompañado del aprendizaje de oficios: “Ordenamos, Que los indios que quisieren poner á sus hijos á oficios, mientras no fueren de edad de tributar, ó á sus hijas a ser enseñadas en otro ejercicio, lo puedan hazer donde, y como quisieren, y que nadie se lo impida”.¹³⁰ Pero la legislación entraba en contradicción con los intereses de frailes, encomenderos, colonos y autoridades coloniales.

Los franciscanos que realmente buscaban la promoción socioeconómica del indígena poco pudieron hacer para revertir los estragos que producía el cambio tecnológico. Lo estipulado en la legislación indiana quedó en teoría. Un personaje de la época, el oidor Zorita comentaba lo siguiente: “Esta gente en común de todas las indias se va disminuyendo y acabando [...] dejan perdidas sus casillas y hacendillas [...] andan vagando o se meten en los montes [...] y algunos se han ahorcado de desesperados, por la gran aflicción que tenían con los tributos y la cobranza de ellos”.¹³¹

El aprendizaje de oficios y por ende de nueva tecnología sólo fue para un grupo reducido. En la mayoría de los casos, la asimilación de la tecnología hispana se dio en un contexto de explotación, donde el indio quedó sometido a una condición de cuasi esclavitud. Por esta razón, se puede explicar la falta de interés del indígena de asimilar lo que constituía el medio de su propia explotación y también se puede entender porque siguió aferrado a sus tradicionales técnicas, que al menos le garantizaban la mínima sobrevivencia.¹³²

Al respecto, el historiador Semo argumenta que el uso de las nuevas técnicas en las comunidades indígenas fue un proceso desigual y por lo general lento. Las leyes que prohibían el uso del caballo a los indígenas y la incapacidad de las

130 Recopilación de las *Leyes de Indias*, Libro VI, Título I, Ley XI.

131 Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, versión paleográfica, estudio preliminar y apéndices de Ethelia Ruiz Medrano, Conaculta, México, 1990, p. 46.

132 Semo, *op. cit.*, p. 56.

comunidades para acceder a los nuevos pastizales limitaron el desarrollo de la ganadería indígena.

Los españoles, y en menor medida los frailes, utilizaron la nueva tecnología para obligar a los indios al trabajo y al servicio personal para la construcción de la nueva sociedad, aspectos que lamentablemente los franciscanos no sólo promovieron, sino que aprovecharon para su beneficio. Incluso franciscanos como Motolinía llegaron a la conclusión de que sin algún tipo de coerción, la nueva sociedad se vendría abajo sin el trabajo indio.¹³³

Además, las diversas cargas tributarias (al rey, al encomendero y a los frailes) aplicadas a los indios no propiciaron que se beneficiaran plenamente de la tecnología. En ese contexto se comprende que el beneficio fue muy limitado. Al respecto, Stein llegó a la siguiente conclusión: “El supremo legado social [...] del colonialismo fue la degradación de la fuerza de trabajo, india y negra, en todo lugar de América Latina”.¹³⁴ Esta tesis encierra muchas verdades y uno de sus orígenes apunta a los efectos producidos por el uso coercitivo de la tecnología hispana. ¿Degradación de qué tipo? Los indios encomendados trabajaban en un régimen de compulsión extraeconómica. Trabajaban no bajo el impulso de la superación, sino bajo la coacción directa, apoyada por justificaciones jurídicas y religiosas de corte racista, por lo que la finalidad de la tecnología hispana era implementar y reproducir un modelo de explotación que asegurara la tributación.

La tecnología transferida no contribuyó a fortalecer las capacidades técnicas que los indígenas ya tenían, ni mucho menos a mejorar su condición de vida. A propósito, la educación franciscana hizo muy poco para transformar el sentido del trabajo en el sistema colonial.

Finalmente, las fuentes documentales del siglo XVI concuerdan en señalar que para los indígenas, la actividad productiva antes de la conquista era sagrada y estaba vinculada a sus creencias religiosas, y a pesar de la tributación a sus caciques, los trabajadores contaban con el tiempo necesario para producir sus alimentos y satisfacer sus necesidades. En el nuevo contexto colonialista, el

133 Semo, *op. cit.*, p. 55.

134 Stanley J. Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 2000, p. 115.

trabajo y sus productos se transfirieron a la construcción de las ciudades, edificios públicos conventos y al mantenimiento de frailes y encomenderos en detrimento de la calidad de vida del indígena, lo cual provocó en muchos casos su muerte.

Bibliografía

Códice Calapán de Tlaxcala, Tierras, vol. 914, exp. 2, f. 60.

Códice Teloloapan, lámina 18.

Florescano, Enrique, *Molinero y molenderas, tecnología, economía familiar y cultural en Mesoamérica*, México, Porrúa, 2004.

Garcés, Julián, fray, *Carta al Papa Paulo III sobre la evangelización de los niños indígenas y sus aptitudes*, fechada en 1537.

García Quintana, Josefina, “Reseña de séptima relación de las diferentes historias originales de Chimalpain” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, año/vol. XXV, no. 082, México, UNAM, 2003.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista*, México, FCE, 1999.

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México*, México, ERA, 2000.

Solís Eustaquio, Celestino, *Actas de cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, México, CIESAS, 1984.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, Libro VI

Stein, Stanley J., *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 2000.

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, México, Planeta/Conaculta, 2002.

4

El papel de los franciscanos en la fundación de la alcaldía mayor de San Luis Potosí

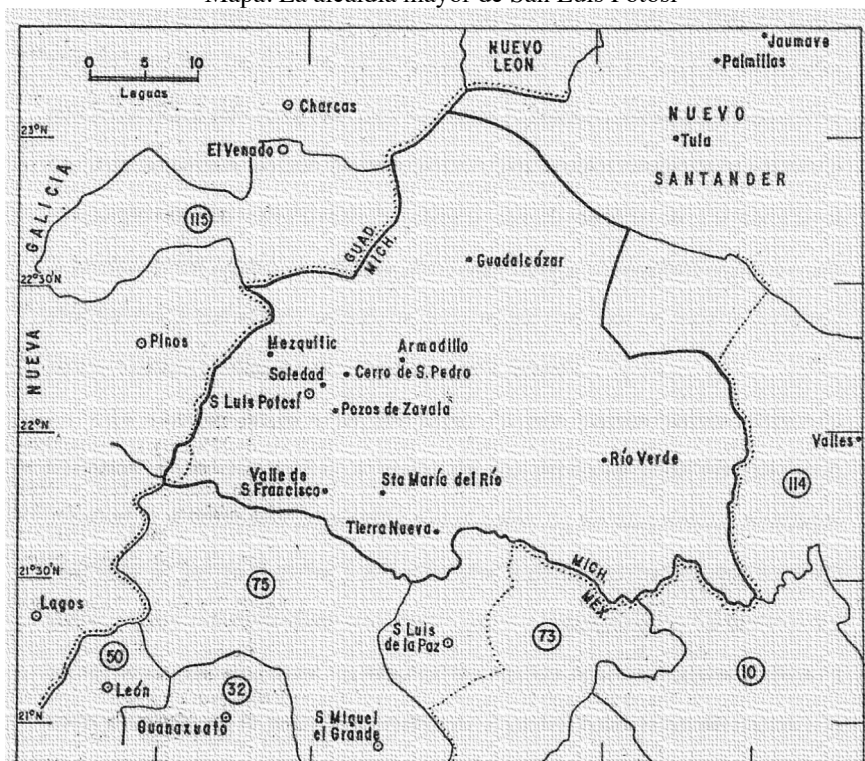
Felipe Durán Sandoval
UAEH/ICSHu

Después de derrotar a los mexicas y someter al resto de los pueblos indios del México central, los españoles emprendieron diferentes expediciones hacia el extenso territorio septentrional que hoy conocemos como Aridoamérica. A pesar de que no había ahí grandes ciudades con importantes concentraciones de población como las que encontraron en Mesoamérica, los conquistadores tuvieron que enfrentar a los chichimecas, indios nómadas que habitaban esos territorios y que opusieron gran resistencia ante la invasión de las tierras que desde hacía mucho tiempo habían habitado. Los europeos persistieron en su afán de conquista, impulsados, sobre todo, por su deseo de encontrar metales preciosos. Esto daría pie al surgimiento de la denominada guerra chichimeca.

El descubrimiento de vetas de plata en diferentes regiones de dicho territorio dio pie a su colonización y a la fundación de poblaciones españolas por todo el norte novohispano. Una de las primeras fue la de Zacatecas, fundada en 1546, cuya gran producción sería causa de una intensificación de exploraciones en busca de nuevos yacimientos, así como del tránsito de caravanas de hombres y ganados. Fue hasta 1592 cuando, luego de someter a los indígenas nativos del altiplano del actual estado de San Luis Potosí, pudieron explotar los yacimientos del cerro de San Pedro Potosí, gracias a lo cual fundaron el pueblo de San Luis Mexquitic, que con el tiempo sería conocido como San Luis Potosí, por su

asociación con el cerro. Estos acontecimientos dieron pie a la formación de una jurisdicción con el mismo nombre, cuyo alcalde mayor residía en dicho pueblo. Su autoridad se extendió hasta Santa María del Río y el Valle de San Francisco por el sur, Rioverde en el oriente, el Valle de Santa Isabel del Armadillo al norte y San Miguel Mexquitic hacia el poniente (véase mapa).

Mapa. La alcaldía mayor de San Luis Potosí



Fuente: Gerhard, *Geografía*, 1986, p. 241.

La colonización de este territorio no hubiera sido posible sin la participación de los religiosos de la orden de San Francisco, quienes ejercieron su labor evangelizadora en territorio de indios nómadas desde mucho tiempo antes de que los españoles pudieran ejercer su hegemonía sobre el mismo. En este trabajo se abordan las diferentes etapas de la intervención de los franciscanos en la

evangelización de los chichimecas del Tunal Grande, región en la que se estableció la alcaldía mayor potosina, desde las diferentes formas de participación durante la guerra, así como para la adaptación de los indígenas a la vida sedentaria y el funcionamiento de las nuevas poblaciones que conformarían la nueva jurisdicción.

Los chichimecas del Tunal Grande

El término chichimeca proviene del náhuatl y fue utilizado de forma despectiva por los pueblos mesoamericanos para designar a los indígenas que habitaban el norte de la mesa central de México. Estaban conformados por una diversidad de pueblos de etnias distintas con diferencias lingüísticas y culturales. La mayoría de ellos se dedicaba a la caza y la recolección, por lo que se movían siguiendo el rastro de animales como venados, conejos, jabalíes, diversos tipos de aves, serpientes que se desplazaban por caminos pedregosos, entre arbustos, palmas, nopaleras, órganos y mezquites. Complemento de su alimentación eran frutas como pitahayas y tunas, así como raíces que el territorio semidesértico que habitaban les permitía obtener. Acostumbrados a drásticos cambios climáticos, la mayor parte del tiempo se movían semidesnudos y provistos con arco y flecha por el relieve semiárido del Tunal Grande, en el que el agua escasea, por lo que debían proveerse de este recurso en pozos y manantiales, y durante la temporada de lluvias en las lagunas que se formaban con la misma o en los ríos de temporal. A este respecto, Rioverde constituye una excepción debido a que cuenta con una gran laguna conocida como La Media Luna, además del Río Verde.¹³⁵

La cultura de estos pueblos estaba relacionada con sus condiciones de vida material. Se organizaban en grupos, probablemente familiares, no muy numerosos y se establecían temporalmente en cuevas o chozas que construían con materiales perecederos. Sus creencias estuvieron relacionadas con los ciclos del tiempo y con los elementos naturales que los rodeaban. Rendían culto a las estrellas, al sol y a ciertos animales; temían a la lluvia y a los rayos.¹³⁶ Ingerían bebidas

135 María Isabel Monroy y Tomás Cavillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, FCE, 1997, p. 27.

136 Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE/Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 55. Isauro Rionda Arreguín, "Los chichimecas en

embriagantes como el pulque o licores de mezquite y tuna, conocido este último como colonche;¹³⁷ en ocasiones, las mezclaban con peyote, para tomarlas en sus mitotes, ceremonias religiosas y para ir a la guerra, que era una de sus actividades principales, pues había que defender los territorios de caza y recolección de la intrusión de extraños. Por mucho tiempo, los pueblos chichimecas sostuvieron pugnas por esa razón; los prisioneros de guerra eran sometidos a fuertes castigos corporales e incluso sacrificados en ceremonias religiosas. De acuerdo con los testimonios de cronistas españoles, practicaban la antropofagia y utilizaban tendones de animales y de humanos para las cuerdas de sus arcos.¹³⁸ Ésas fueron algunas de las causas por las que los conquistadores los calificaron de “crueles” y “salvajes”.

En el altiplano potosino habitaban varios de esos grupos; los guachichiles ocupaban la parte central del mismo y se extendían hacia el norte, en donde sus dominios colindaban con los de otros pueblos nómadas: negritos y borrados por Charcas, Matehuala y Zacatecas; en tanto, por la parte sur de Santa María del Río convivían con los guamares. Otros grupos chichimecas habitaron la región de Rioverde, entre ellos los mascorros, coyotes, alaquines, macolias y pames; estos últimos combinaban la caza y la recolección con la agricultura.

El avance español en territorio chichimeca

Si bien los españoles pudieron establecer un control relativamente rápido en el territorio mesoamericano, la experiencia les mostraría que el avance en el extenso norte aridoamericano sería mucho más complicado. A pesar de no haber en ellos grandes ciudades con importantes centros de población como los que se encontraron en el centro y sur de México, y de tener que enfrentar a los fieros guerreros chichimecas, que en todo momento opusieron gran resistencia ante la invasión de sus tierras, los europeos persistieron en su afán de conquista,

Guanajuato a principios del siglo XVI” en Isauro Rionda Arregín (compilador), *Comunidades indígenas en Guanajuato. Pasado y presente de los chichimecas*, Guanajuato, Archivo General del Estado de Guanajuato, 1996, p. 15.

137 Powell, *op. cit.*, p. 58. Rionda, *op. cit.*, p. 17.

138 Rionda, *op. cit.*, p. 19.

impulsados sobre todo por su deseo de encontrar ciudades fantásticas y metales preciosos.

El descubrimiento de plata en 1546, en un lugar alejado de los nuevos dominios españoles, habitado por otro grupo chichimeca, el de los zacatecas, traería como consecuencia la colonización del lugar, en el que se fundaría el real de minas de Zacatecas. Esto motivó una migración constante de hispanos con expectativas de pronta riqueza. La extracción de plata del nuevo centro minero requería de una ruta que permitiera transportar la plata y a la ciudad de México, desde donde debía ser enviada a la metrópoli, así como para abastecerlo de azogue con el cual beneficiar el metal, pero también de alimentos y vestido para la población española y de los indios, negros, mestizos y afrodescendientes que llegaron en gran proporción, para trabajar en las actividades de la minería. Debido a ello, cuando se habla de asentamientos españoles o colonización española debe pensarse en una amplia gama de grupos étnicos, comprendidos los indios de diversas procedencias y los negros de origen africano, así como la amplia gama de híbridos, producto de las diversas mezclas; Powell, por ejemplo, las denomina poblaciones *hispano-indias*.¹³⁹

La posición septentrional de Zacatecas, que pronto se convertiría en uno de los centros productores de plata más importantes de Nueva España, lo ubicaba en una situación de aislamiento respecto a los centros de colonización española; había de por medio una gran extensión de territorio dominado por los hostiles indios nativos. A través de ella, hubo que establecer los caminos de la plata, pues aunque los descubridores de este real minero habían llegado por el occidente, desde la Nueva Vizcaya, era necesario transportar los metales por una ruta directa a la ciudad de México, en donde debía ser amonedada antes de ser enviada a España. Gran parte de estos caminos cruzaban las tierras que controlaban los temibles guachichiles, quienes de esta manera vieron cómo aquellos contingentes multicolores de hombres invadían sus territorios.¹⁴⁰

Los indígenas reaccionaron de diferentes formas. Una de ellas fue establecer

139 Philip W. Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980, p. 17.

140 *Ibid.*, p. 50.

alianzas para enfrentar a los invasores. Una experiencia trascendental al respecto fue la guerra del Mixtón, que tuvo efecto en la Nueva Galicia hacia 1541, cuando los cazcanes, confederados con otros pueblos chichimecas, estuvieron a punto de derrotar a las huestes españolas, obligando al virrey Antonio de Mendoza a intervenir personalmente en la resolución del conflicto. No obstante haber sido derrotados, los chichimecas no dejaron de atacar las caravanas que transitaban por los caminos.

La intensificación de las acometidas chichimecas registrada a partir 1550 causó numerosas muertes y cuantiosas pérdidas a los españoles, quienes no podían hacer gran cosa, pues, a pesar del sofisticado armamento de los soldados que escoltaban las caravanas, se vieron en desventaja al enfrentarlos, ya que no conocían el territorio ni las prácticas bélicas de esos indios. Estos hechos dieron pie a los españoles para considerar que a partir de entonces se había iniciado lo que dieron en llamar la Guerra Chichimeca.¹⁴¹ A ello se debe que en las crónicas se haya hecho ver a los indios como agresores.

Escondidos entre los cerros del accidentado territorio del norte, los chichimecas aguardaban al paso de las caravanas para atacarlas sorpresivamente. Los ataques rápidos y la apariencia de aquellos indios desnudos, con el cuerpo pintado, sus gritos, la lluvia de flechas y su gran puntería, aterraban a los cristianos que los encontraban en su camino. Su persecución era muy difícil, pues, conocedores del territorio, se perdían fácilmente entre los cerros y la escasa vegetación. Por esas causas, aún muchos años después de la guerra, su sola mención causaba pavor entre los españoles y sus aliados.

En tanto, la expansión española hacia el norte continuaba; al mediar el siglo XVI se habían establecido nuevas poblaciones en territorio de los actuales estados de Hidalgo, Querétaro y Guanajuato, así como en el norte de Michoacán. Una política seguida por los virreyes novohispanos fue la de favorecer nuevos asentamiento en las tierras fronterizas y aledañas a los caminos de la plata; para ello favorecieron la colonización de esos territorios con el apoyo de contingentes de indios otomíes, y gracias a ello se fundaron poblaciones como San Miguel el Grande en 1542 y San Felipe en 1562. Un factor de gran importancia en ese

141 *Ibid.*, p. 44.

proceso fue el descubrimiento de yacimientos de plata; fue así como se fundaron Guanajuato y Mazapil (1554), Durango (1562-63), Fresnillo (1566) y Charcas (1572).

En su avance, los españoles consiguieron reducir a algunos grupos chichimecas como los capuces, los cazcanes y los pames, ya fuera por medio de las armas o con la ayuda de misioneros. Sin embargo, esas poblaciones eran endebles debido a que se veían hostilizadas constantemente por los indios insumisos, quienes invitaban a los de reciente congregación a levantarse en contra de los hispanos. Además, muchos de ellos se rebelaron debido a los abusos y maltratos de los españoles. Ejemplo de ello fue el levantamiento de los capuces que obligó a la mayoría de los colonos españoles a abandonar San Miguel el Grande, el cual sería refundado en 1555 por disposición del virrey Luis de Velasco.¹⁴²

Por otra parte, y como resultado del contacto con los españoles, los indios chichimecas se acostumbraron a comer carne e incluso aprendieron a montar, por lo que practicaron el abigeato. De acuerdo con un relato hecho por algunos estancieros españoles al virrey en 1582 sobre los indios que vivían en el Valle de San Francisco (actualmente Villa de Reyes) al sur de San Luis Potosí, manejaban gran cantidad de ganado: “Tienen así mismo en este valle mucha tuna y caza, y mucha cantidad de ganado que usan de él con tanta libertad que lo vaquean a caballo y lo sacan y llevan de mil en mil y más y menos las reses a la tierra adentro a regatear y vender a las rancherías por mujeres y munición”.¹⁴³

Como consecuencia de la guerra, perdió la vida un número considerable de españoles e indios aliados, pero fue mayor la cantidad de chichimecas que murieron, además de que muchos otros eran esclavizados. Debido a que los milicianos españoles participaban en la guerra para beneficiarse de la captura de indios, al llegar a Nueva España en 1585, en su calidad de virrey, el marqués de Villamanrique decidió poner fin a esa práctica ordenando que los indios fueran muertos en el momento mismo de los enfrentamientos.¹⁴⁴ No obstante,

142 Powell, *Ibid.*, pp. 80-81.

143 Citado por Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera nortea. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, p. 111.

144 Powell, *Ibid.*, p. 151.

tiempo después comenzó a negociar con los principales jefes chichimecas; para ello se apoyó en algunos capitanes españoles, como Rodrigo del Río, Miguel Caldera, Francisco de Urdiñola y Gabriel Ortiz de Fuenmayor.¹⁴⁵ Hacía tiempo que algunas voces se oponían a la guerra contra los chichimecas y se inclinaban por su evangelización, la cual ya había dado buenos resultados en otras regiones. Además, en 1561 el capitán Pedro Ahumada Zamano había negociado con los indígenas de la región de Zacatecas, a los que, a cambio de la paz, ofreció alimentos.¹⁴⁶

Miguel Caldera, soldado mestizo, hijo de un español y una chichimeca (probablemente guachichil) y educado por los franciscanos, llevó a cabo esa estrategia, con la cual pudo establecer la paz en las sierras de Nayarit, al someter a los guayamotas aprovechando los conflictos que éstos sostenían con sus aliados.¹⁴⁷ Caldera se introdujo en territorio de los guachichiles, cuya lengua conocía, dándoles obsequios consistentes en comida y ropa; esta actividad la desarrolló en compañía del franciscano Diego de la Magdalena, aprovechando la influencia que para entonces habían alcanzado los religiosos de la orden de San Francisco entre ellos.¹⁴⁸ Siguiendo la misma estrategia, logró reunir a importantes jefes cazcanes y guachichiles, a los que condujo a la ciudad de México para formalizar la paz con el marqués de Villamanrique (1585-1590).¹⁴⁹ El éxito alcanzado en esas negociaciones decidió al virrey a suprimir los presidios y las milicias de la zona de guerra y devolver a los indios a las mujeres y niños que habían sido cautivos durante la guerra.¹⁵⁰ Para afianzar dichos logros, los indígenas fueron

145 Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, pp. 196-197.

146 Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, p. 196-197.

147 Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, p. 39.

148 Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí/Academia de Historia Potosina, 1982, t. 1, p. 58.

149 Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, p. 140.

150 AHESLP, "El marqués de Villamanrique al rey", *Fondo Powell*, 02-704.

obligados a vivir en congregaciones, y para consolidar las nuevas poblaciones, Villamanrique planeó la colonización del territorio chichimeca trasladando 400 indios tlaxcaltecas; sería Luis de Velasco hijo, quien, hacia 1591, realizaría ese proyecto.

La labor de los evangelizadores

Los religiosos de las órdenes mendicantes jugaron un papel de gran trascendencia para el sometimiento de los chichimecas, ya que en muchos casos constituyeron la avanzada de las huestes españolas. Apoyados por la Corona española, y guiados por un verdadero fervor religioso y la convicción de que debían salvar las almas de aquellos indios con creencias extrañas, los frailes se internaron en un territorio plagado de peligros para hombres que no tenían más armas que la fe. Los misioneros acompañaron a los conquistadores en su avance por territorio mesoamericano con la finalidad de enseñar a los indios la doctrina y las costumbres que todo buen cristiano debía seguir, entre ellas la obediencia, por lo que fueron partícipes de la conquista. La labor espiritual que llevaron a cabo fue de gran utilidad para establecer el control sobre los pueblos sometidos.

Para mediados del siglo XVI, las órdenes religiosas ya habían fundado numerosos conventos en el centro y sur de la Nueva España. Las más septentrionales eran Xilitla, en la Huasteca, por el oriente, Ixmiquilpan¹⁵¹ y Acámbaro¹⁵² por el centro y en el occidente Guadalajara y Ahuacatlán, en La Nueva Galicia;¹⁵³ a excepción del de Ixmiquilpan, que pertenecía a la orden de los agustinos, todos eran franciscanos. Como ya se mencionó, en 1542 se fundó San Miguel el Grande; previamente, el franciscano fray Juan de San Miguel había establecido ahí una congregación con chichimecas de la región.¹⁵⁴ Fueron los

151 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*, México, FCE, 1967, p. 154.

152 *Ibid.*, p. 147.

153 *Ibid.*, p. 145.

154 José Arlegui, *Crónica de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851, p. 20.

hermanos de la orden de San Francisco quienes, partiendo de Acámbaro en la provincia de Michoacán, iniciaron la actividad evangelizadora hacia los confines septentrionales de la Nueva España.¹⁵⁵

Algunos grupos que tenían una vida seminómada, como los pames, no presentaron tantas dificultades para la evangelización, a diferencia de la mayoría de los hostiles indígenas chichimecas, cuya evangelización se complicaba por el hecho de que tenían una vida trashumante y estaban organizados en pequeños grupos. Además, conforme los frailes se internaban en el norte, las tropas españolas tenían muy pocas posibilidades de auxiliarlos. Los audaces misioneros no debieron ser recibidos con agrado por los chichimecas, por lo que su labor de convencimiento entre ellos tuvo que ser ardua, sobre todo si se tiene en cuenta la crueldad de que eran acusados esos indios; sobra decir que en semejante empresa podía irles la vida de por medio.

Los chichimecas no se detuvieron en hostilizarlos. De acuerdo con los testimonios de algunos misioneros franciscanos, muchos de ellos fueron hechos prisioneros y recibieron malos tratos, otros más eran heridos por las flechas de los indios cazadores y los menos afortunados murieron en su intento por ganar almas para la fe católica o, en todo caso, mientras acompañaban a las milicias españolas. Para ganarse su voluntad, los religiosos debieron vivir entre los indios nómadas, cuando esto les era permitido sin más alimento que tunas, mezquites y raíces, además de la carne de uno que otro animal, soportando las inclemencias del tiempo, obligados andar desnudos a la usanza indígena e incluso danzando en sus mitotes y ceremonias religiosas.

Las penalidades que pasaron quedaron registradas en los testimonios que a principios del siglo XVII, luego de terminada la guerra, hicieron los algunos frailes franciscanos de los conventos establecidos en el región; en ellos se afirma que por lo menos habían muerto treinta de ellos en sus intentos por evangelizar a los indios.¹⁵⁶ Además, comunicarse con ellos debió ser tarea difícil, pues las

155 Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, p. 23.

156 “Información de los conventos, doctrinas y conversiones que se han fundado en la provincia de Zacatecas” en *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1985, t. 1, pp. 121-183.

lenguas chichimecas eran muy diversas y diferentes a las de los indios que los frailes conocían en el centro de Nueva España. Por ello debieron aprenderlas, ya que esto les facilitaba su labor evangélica, pues, como consignó fray José de Arlegui: “en ese tiempo, los religiosos se dieron maña en aprender los idiomas de los indios, con que acabaron de hacerse dueños de sus rústicos corazones, porque aman mucho al que les habla en su idioma”.¹⁵⁷

Con gran paciencia, los frailes se fueron ganando el respeto de los indios y con el tiempo lograron bautizar a muchos de ellos, especialmente a niños, mujeres y ancianos, quienes eran hechos cautivos por los españoles. Durante la expansión hispana en la llamada Gran Chichimeca se fueron estableciendo congregaciones en las que los franciscanos atraían a los indios ofreciéndoles alimentos y ropa. Fue esa estrategia la que les permitió llevar a cabo su labor evangelizadora, que más adelante sería de gran utilidad para la pacificación de ese gran espacio geográfico. Esto permitiría la fundación de conventos franciscanos en Nombre de Dios (1555), Durango (1563), San Bartolomé y Topia (1564) y Sombrerete (1567).¹⁵⁸ Mientras catequizaban, los religiosos enseñaban a los indios a comportarse en la obediencia de las autoridades españolas como buenos súbditos del rey, considerado protector y administrador de justicia;¹⁵⁹ para ello eran auxiliados por españoles e indios sedentarios, que les instruían acerca de los rudimentos de la agricultura; es decir, los incorporaban a la vida sedentaria.

En estas congregaciones, los religiosos controlaban los bienes de consumo lo cual les daba gran autoridad sobre los indios, entre los que imponían las autoridades que ellos juzgaban convenientes.¹⁶⁰ Aprovechando tal ventaja, influyeron en la

157 Arlegui, *op. cit.*, p. 41.

158 Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, t. 1, p. 413.

159 Al enseñar esto no hacían sino transmitir los ideales medievales por los que se regían las sociedades europeas de la época, según las cuales la obediencia a los grupos gobernantes garantizaba paz y seguridad. La obediencia a los superiores, por otra parte, era una virtud para los franciscanos. José María Kaszuhiro Kobayashi, “La conquista educativa de los hijos de Asís” en *Historia Mexicana*, vol. 22, no. 4, México, abr-jun, 1973, p. 437-438.

160 Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/

modificación de las costumbres indígenas, no sólo imponiéndoles una religión ajena, sino prohibiéndoles algunas prácticas, como el amancebamiento, o salir de los pueblos, es decir, regresar a la vida nómada a la que estaban acostumbrados, pues imponían castigos a quienes no siguieran sus disposiciones. Sin embargo, los indios no estuvieron siempre dispuestos a reconocer la autoridad de los religiosos, y reaccionaron violentamente ante los excesos que éstos cometían, como en el caso ya mencionado de los copuces de San Miguel el Grande.

La autoridad que los religiosos alcanzaron entre los indios les permitía obtener información cuando se preparaba una rebelión, tras lo cual avisaban a los destacamentos españoles para detenerla. Fray Pedro Juárez, ministro provincial del convento de San Juan del Mezquital, relata cómo sus hermanos, después de pacificar a los indios tepehuanes, “bautizaron muchos así viejos como criaturas y descubrieron muchos secretos y celadas que los indios tenían contra los españoles”.¹⁶¹ También aprovecharon el respeto que los indios llegaron a tener hacia el hábito franciscano para mediar ante los que se alzaban con la finalidad de convencerlos de desistir. Esta participación conciliadora terminaba muchas veces en la captura, ejecución y esclavización de los indios.

En efecto, en su experiencia con los chichimecas, los frailes habían comprobado que era posible convertirlos a la vida sedentaria. En 1552, las autoridades de la orden de San Francisco celebraron una reunión en Guadalajara en la que elaboraron un escrito dirigido al rey exponiéndole los inconvenientes de combatir con las armas a los chichimecas, así como las ventajas de conquistarlos por medios pacíficos, los cuales proponían se efectuaran entre los indios del obispado de Nueva Galicia.¹⁶² Esta propuesta fue retomada en 1584 por el obispo de Guadalajara en una carta enviada al arzobispo de México, en la que proponía que se establecieran poblaciones con indios chichimecas en la zona de conflicto y que los asentamientos estuvieran a cargo de los religiosos de la

Instituto Nacional Indigenista, 1996, p. 31-32.

161 “Información de los conventos, doctrinas y conversiones que se han fundado en la provincia de Zacatecas”, p. 127.

162 Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000, p. 52.

orden de San Francisco, con el apoyo de algunos soldados y la participación de indios tlaxcaltecas y mexicanos.¹⁶³ Como ha señalado Powell, en este principio se fundamentaría el sistema misionero en la frontera norteña.

El papel de los franciscanos en el establecimiento de las nuevas poblaciones en territorio chichimeca

A fines de 1590, el virrey Luis de Velasco inició las negociaciones con los tlaxcaltecas para el traslado de 400 familias a territorio chichimeca. De acuerdo con Andrea Martínez Baracs, los franciscanos del convento de la ciudad de Tlaxcala mediaron en los acuerdos que se tomaron al respecto. Fray Gerónimo de Zárate y fray Gerónimo Mendieta revisaron las propuestas del virrey y les hicieron modificaciones, una de las cuales era que los franciscanos se encargaran de impartirles la doctrina en las nuevas poblaciones, lo cual les sería concedido. Esta petición obedecía a que Velasco pretendía asignarles esa comisión a los jesuitas.¹⁶⁴

Además, a cambio de participar en la fundación de nuevas poblaciones en el norte, los tlaxcaltecas obtuvieron una serie de privilegios, como el reconocimiento de hidalguía, se les eximió del pago de tributos y alcabalas, y además consiguieron que sus pueblos estuvieran separados de los de españoles y chichimecas, y que los indios principales pudieran usar armas y montar a caballo.¹⁶⁵ A su llegada fueron distribuidos en los lugares en que se había congregado previamente a los chichimecas. Fue así como se les ubicó en Colotlán, San Andrés del Teul, Chalchihuites, San Esteban, Mazapil, Charcas, El Venado y San Miguel Mexquitic dentro de la Audiencia de la Nueva Galicia.¹⁶⁶ En la alcaldía mayor de San Luis

163 Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, pp. 189-192.

164 Andrea Martínez Baracs, "Colonizaciones Tlaxcaltecas" en *Historia Mexicana*, vol. XLIII, no. 2, México, El Colegio de México, octubre-diciembre 1993, pp. 206-213.

165 "Capitulaciones del virrey Velasco con la ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar en tierra de chichimecas" en Velázquez, *op. cit.*, t. 1, pp. 179-181. Cfr. Martínez Baracs, *op. cit.*, pp. 206-213.

166 Eugene B. Sego, *Aliados y adversarios: Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de

Potosí, algunos de estos privilegios, como la excepción del pago de tributos y de trabajos forzados, se extendieron al resto de la población debido al interés de la Corona por consolidar la colonización en territorio de frontera.¹⁶⁷

De Mexquitic, que unos años después pasó a formar parte de la jurisdicción de la Audiencia de México, se desprendería un grupo que fundó Tlaxcalilla; ambos pueblos quedaron comprendidos dentro de la alcaldía mayor de San Luis Potosí. Así, dentro del territorio de esta demarcación hubo al menos tres congregaciones de guachichiles, los de Mexquitic y San Luis, junto a los que se establecieron los tlaxcaltecas, y uno más en Atotonilco, posteriormente Santa María del Río, en donde se asentaron otomíes que también habían participado en la colonización de la zona de Querétaro y Guanajuato, en el avance español por tierras septentrionales. En San Nicolás del Armadillo y Monte Caldera fueron congregados chichimecas provenientes de Rioverde.¹⁶⁸ Junto a los de Armadillo se establecieron otomíes y ambos grupos vivieron en barrios separados y con capilla propia cada uno.¹⁶⁹ En todas esas nuevas poblaciones, los franciscanos quedaron a cargo de la administración religiosa. La finalidad de trasladar indios de origen mesoamericano junto a las congregaciones de chichimecas la explicó en 1622 el franciscano Francisco Santos, guardián del convento de Cuencamé, de la siguiente forma: “para que poblándolos en las fronteras más peligrosas de guachichiles, sirviesen de quitarlos, y para que cuando los hijos de los unos con las hijas de los otros, y al contrario, estuviesen todos de paz y la tierra segura”.¹⁷⁰

La región oriental de lo que se constituiría como la alcaldía mayor de San Luis

Tlaxcala/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998, pp. 59-62 y 234-235.

167 Felipe Durán Sandoval, *Vida social y económica de San Luis Potosí, el cobro de tributos (1653-1717)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002, Tesis de Licenciatura en Historia, pp. 70-72.

168 Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, p. 243.

169 Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Valle de Santa Isabel del Armadillo, S. L. P.*, San Luis Potosí, Imprenta Evolución, 1964, p. 32.

170 “Información de los conventos, doctrinas y conversiones que se han fundado en la provincia de Zacatecas”, p. 137.

Potosí se colonizaría más tarde. Sería hasta 1617 cuando, gracias a la labor de fray Juan Bautista Mollinedo, se fundó el pueblo-misión de Santa Catarina Mártir de Rioverde, con indios chichimecas de la región. Ese mismo año se erigieron otras misiones en Tula, Valle del Maíz, Lagunillas, Gamotes y Jaumave, las cuales pasarían a formar parte de la custodia franciscana de Río Verde.¹⁷¹ Aunque en esta región ya había algunos ganaderos españoles procedentes de Querétaro, también fueron trasladados a ella grupos otomíes para consolidar su colonización. Además, desde su fundación, las nuevas poblaciones fueron receptoras de indígenas de diversas procedencia,s como tarascos, nahuas y otomíes, los cuales contribuyeron a la colonización e incluso al establecimiento de nuevas poblaciones.¹⁷²

El establecimiento del nuevo orden facilitó a los españoles el tránsito y la exploración del otrora territorio chichimeca. Tras el descubrimiento de metales preciosos en un cerro al que se llamó de San Pedro Potosí, por relacionarlo con el de Bolivia, en 1592 se fundó, a 20 leguas de distancia, el pueblo de españoles de San Luis Mexquitic. Con el tiempo, y por la importancia que alcanzaron las minas del cerro, el lugar sería conocido como San Luis Potosí, nombre que también se le dio a la nueva alcaldía mayor.

El papel de los religiosos en las nuevas poblaciones era de gran importancia para las autoridades españolas, pues se trataba de imponer a los chichimecas congregados las costumbres de la vida sedentaria y evitar levantamientos y, en última instancia, que volvieran a su antigua forma de vida. Por ello, los hermanos de la orden de San Francisco, además de evangelizar a los chichimecas de las congregaciones y administrar los sacramentos a los indios provenientes del centro y occidente de Nueva España, cumplían otras funciones como repartir la carne y el maíz que la corona siguió distribuyendo a las nuevas poblaciones. Con ello se continuaba con la política de regalos establecida a partir de las negociaciones en la época de la guerra, ya que durante mucho tiempo se siguió considerando que los chichimecas:

171 Montejano, *op. cit.*, p. 30. También HSLP, t. II, p. 95; Gerhard, *Geografía histórica*, p. 242.

172 Véase Felipe Durán Sandoval, *Minería y sociedad*, pp. 19-28.

como bárbaros y silvestres, solamente el fin de su mayor felicidad era tener bastante todo lo necesario para su comida y sustento, y que si esta no se les daba, habían de salir a buscarla a los campos y despoblados de las mismas cosas y géneros de que antes se sustentaban, y que la carne que es lo que más apetecen, la habían de buscar y matar dondequiera que la hallasen.¹⁷³

Con ese fin se hacía un pregón para que los productores y criadores de ganados ofrecieran sus granos y animales, y una vez hecho el remate, la carne y el maíz, se distribuían a los pueblos por medio de sus gobernantes. La repartición la hacían los religiosos de la orden de San Francisco en pueblos como Tlaxcalilla, Mezquitic y Santa María del Río.¹⁷⁴ De acuerdo con la orden que dio en 1614 el marqués de Guadalcázar para el pregón en 1614, y con la distribución que se le hizo ese año, la carne que se les proveía era de novillo.¹⁷⁵ Los registros de la Real Caja de San Luis Potosí indican que los “gastos de chichimecas” se hicieron hasta 1696, es decir que ésta fue una erogación que la Corona hizo por más de un siglo.¹⁷⁶ En consecuencia, esta función daba a los frailes una autoridad que iba más allá de lo meramente espiritual.

Una práctica puesta en marcha por los religiosos con la finalidad de dar cohesión a las nuevas poblaciones fue establecer lazos de amistad y compadrazgo. Por ejemplo, el 15 de septiembre de 1593 fueron bautizados 19 guachichiles con padrinos tlaxcaltecas en el pueblo de San Miguel Mezquitic.¹⁷⁷ En enero del año siguiente se efectuó el bautizo de 17 niños en el de Tlaxcalilla; esta vez el apadrinamiento estuvo a cargo de dos vecinos españoles de San Luis Potosí.¹⁷⁸

173 AGI, *México*, 1043, f. 878.

174 Velázquez, *op. cit.*, t. 2, pp. 130-131.

175 AGI, *México*, 1043, fs. 881-884.

176 John J. Te Paske, John J. y Hebert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, t. 2, p. 21.

177 Velázquez, *op. cit.*, t. 2, pp. 11-12.

178 Eugene B. Sego, *Tlaxcalilla, otra mirada de su historia*, San Luis Potosí, El

Esta práctica se extendería no sólo entre los componentes de los pueblos de la nueva alcaldía mayor potosina, sino también con los pobladores de diversos orígenes, como mestizos, negros y mulatos. Entre estos últimos grupos se tenía preferencia por los padrinos españoles por razones de prestigio, pues en una sociedad con marcadas diferencias sociales y económicas como la novohispana, éstos representaban una posibilidad potencial de ascenso social con un probable matrimonio con un miembro de ese grupo.¹⁷⁹ En este sentido, los mecanismos ideados por autoridades españolas y religiosas surtieron el efecto esperado.

En términos generales, los indios fueron considerados por la Corona como *menores* o *rústicos*, lo cual la obligaba a darles protección; por ello designaba a los pueblos misioneros, clérigos y ministros de justicia, a quienes les asignaba su patria potestad.¹⁸⁰ El deber de estas autoridades era cuidar que asistieran a la doctrina y a la misa, así como vigilar que cumplieran con sus obligaciones religiosas.¹⁸¹ Pero las normas del buen comportamiento cristiano que los frailes enseñaban a los indios iban contra sus tradiciones y costumbres.

Para los chichimecas, la obligación de convertirse al sedentarismo representaba por sí sola una enorme alteración en su forma de vida, además de que se vieron forzados a renunciar a sus creencias y aprender a rendir culto a un dios extraño y un santoral impuestos por los conquistadores. La aceptación del cristianismo implicó, pues, la adopción de una cultura diferente. Además, los frailes influyeron en las nuevas generaciones, al adoctrinar a los niños en una cultura diferente a la de sus padres, como ya lo habían hecho con aquéllos cautivos durante la guerra, estableciendo así una ruptura entre generaciones.

Por otra parte, la convivencia de poblaciones de las más diversas procedencias en la nueva jurisdicción generaría fricciones. A las minas del Cerro de San Pedro

Colegio de San Luis, 1997, p. 11.

179 Marcelo Carmagnani, "Demografía y sociedad: La estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720" en *Historia Mexicana*, vol. XXI, no. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo 1972, pp. 434-435.

180 Bartolomé Véase Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 13-15.

181 Rosa Camelo, "El cura y el alcalde mayor" en *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*, México, UNAM, 2002, p. 172.

llegaba a trabajar gente originaria de los diferentes rumbos de Nueva España, por lo que durante los primeros años se dieron numerosos enfrentamientos. Informado de esto, y ante el temor latente de que los chichimecas pudieran volver a sus antiguas costumbres, en 1594 el virrey Luis de Velasco hijo decidió tomar cartas ante tal situación, dando las siguientes instrucciones al alcalde mayor Alonso Pérez del Riego:

bien sabese que conforme a la relación que me enviasteis del daño e inconveniente que resultan de ella del orden con que proceden los indios naboríos de los mineros que se hieren y matan de ordinario, y actualmente están algunos presos por muertes y conviene hacer en ellas castigo ejemplar, así porque cese el daño como porque los chichimecos de paz cesen de ver que se castigan los excesos. Y así os mando que [...] los castigue como convenga¹⁸²

El temor de los españoles a que los indios volvieran a su vida nómada y belicosa se justificaba por la dificultad que implicaba el hecho de que se acostumbraran a la nueva forma de vida que les era impuesta; luego entonces, se requería de un largo proceso de adaptación. En adición a ello, durante los primeros años del establecimiento de las congregaciones de chichimecas estaba latente el peligro de que los indios insumisos se alzarán. En 1599, una mujer guachichila que decía tener atribuciones de hechicera logró convencer a los chichimecas de Santiago y a los tlaxcaltecas de no asistir a misa y destruir imágenes religiosas; asimismo, los condujo al pueblo de San Luis Potosí con la intención de matar a los españoles, pero fueron rápidamente controlados y la cabecilla fue ahorcada en las afueras del pueblo de Tlaxcalilla.¹⁸³

Durante los primeros años del establecimiento de chichimecas en congregaciones, siempre estuvo presente la amenaza de que volvieran a sus antiguas costumbres, sobre todo cuando todavía había indios insumisos en territorios cercanos.

182 AGNM, *Indios*, vol. 6, 1a. parte, exp. 701, fs. 187v-188.

183 Velázquez, *op. cit.*, t. 2, pp. 25-26. Sego, *Tlaxcalilla, otra mirada de su historia*, pp. 15-17.

En 1602, los guachichiles y los otomíes establecidos en Santa María del Río fueron trasladados al Valle de San Francisco debido al temor de que pudieran ser atraídos por los indios de la región de Rioverde que aún mantenían la guerra. Esta reubicación se hizo a petición de los vecinos españoles de San Luis Potosí, quienes también argumentaron que los indígenas estaban abandonados por los religiosos:

por estar los dichos indios chichimecas poblados en tierra tan mala y tan estéril no hay fraile ni clérigo que quiera ir a doctrinarlos y así mucho tiempo que los dichos chichimecos han estado y están sin oír misa ni saber la doctrina cristiana y mudándolos al dicho lugar del valle de San Francisco por ser parte acomodada y estar entre haciendas de españoles serán doctrinados.¹⁸⁴

No obstante, los indios serían reinstalados en el territorio de la población original en 1610, con una donación de 450 pesos para la construcción de una iglesia.

Las causas para un potencial levantamiento de los chichimecas eran aún mayores, pues, debido a la escasez de mano obra en la región, algunos españoles trataron de forzarlos a trabajar en sus haciendas, no obstante los privilegios concedidos a los pobladores de los territorios de frontera. En 1619, el marqués de Guadalcázar fue informado de que el protector de los indios de Santa María del Río los obligaba a trabajar en su beneficio, haciéndolos cultivar sus propias tierras sin darles retribución alguna, “socolor de decir que los dichos indios e indias tienen obligación de servirle”.¹⁸⁵

El virrey ordenó que se les pagara lo que se les debía y prohibió que se obligara a trabajar a los indios contra su voluntad. Una de las funciones de los frailes era evitar ese tipo de abusos; sin embargo, entonces no había religioso alguno a cargo. Ese año, algunos vecinos españoles pidieron al mismo capitán protector

184 “Información sobre el traslado de los indios de Santa María del Río” en Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1985, t. 1, p. 357.

185 AGNM, *Indios*, vol. 9, exp. 160, f. 78v-79.

del pueblo que contara y congregara a los que se habían “rancheado” fuera del mismo, “compeliéndoles a que acudan a la iglesia y doctrina los domingos y días de fiesta”.¹⁸⁶

En esas circunstancias, la intervención de los regulares franciscanos era de gran utilidad pues de ellos podía depender la estabilidad social. Diez años antes, los tlaxcaltecas que gozaban de privilegios, según las capitulaciones para su establecimiento en el norte, también debieron enfrentarse a este tipo de problemas cuando el minero Juan de Arizmendi Gogorrón, acompañado de Pedro Gómez, trató de sacar del pueblo de Tlaxcalilla a dos indios para llevarlos a trabajar a una hacienda. Los intrusos no consiguieron su cometido gracias a la intervención de los habitantes del pueblo, quienes, encabezados por los frailes franciscanos Cristóbal de Espinosa y Juan Larios, guardián del convento en el pueblo, consiguieron que los encerraran.¹⁸⁷

El hecho de que en Rioverde se hubiera congregado a los indios en misiones de manera tardía tuvo efectos en el resto de la jurisdicción, ya que a principios del siglo XVII los alcaldes mayores potosinos se mantenían constantemente preocupados por posibles ataques de los chichimecas de esa región. Ejemplo de ello fue el ya mencionado traslado de los pobladores de Santa María del Río al Valle de San Francisco. Sin embargo, una vez establecidas las misiones, no pasó mucho tiempo para que se presentaran los primeros brotes de violencia. En 1622 se rebelaron indios chichimecas que habían sido establecidos ahí, debido a que el capitán protector, Bartolomé Moreno los obligó a limpiar las acequias que conducían agua a las tierras de su suegro.¹⁸⁸

Los abusos contra los pueblos de reciente creación podían ser motivo para que los indígenas los abandonaran. Una práctica efectuada por los estancieros de Rioverde fue introducir sus ganados a pastar en los sembradíos de las misiones; debido a ello, en 1625 los guachihiles y otomíes perdieron la totalidad de sus siembras. En estas condiciones se dificultaba a los religiosos mantener las poblaciones. En 1628, los guachichiles huyeron a las serranías, muy probablemente

186 AGNM, *Indios*, vol. 9, exp. 161, f. 79.

187 Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, t. 2, pp. 50-51.

188 *Ibid.*, p. 108.

a causa de los atropellos de que eran objeto, aunque el protector de indios Antonio Godino de Navarrete informó al custodio de la orden franciscana que se debía a la falta de eclesiásticos. El año siguiente, los alaquines de la región del Valle del Maíz hicieron lo mismo y se negaron a regresar a pesar de las peticiones hechas por las autoridades; no obstante, luego de que varios de los acusados fueran castigados, se les obligó a establecerse de nuevo en sus poblaciones. El alcalde mayor Martín del Pozo determinó, de acuerdo con una disposición del marqués de Cerralvo, que en adelante se les suministrara carne para evitar que dejaran de asistir a la doctrina y que desertaran.¹⁸⁹

El frágil equilibrio social establecido por los españoles en la frontera chichimeca durante la última década del siglo XVI y las primeras del XVII, luego de un largo periodo de guerra, dependió en mucho de la adaptación de los indígenas nativos a las condiciones impuestas por los conquistadores. El papel de los franciscanos encargados de evangelizarlos y de enseñarles las costumbres de la vida sedentaria fue fundamental, pues para conseguirlo debieron sortear las complicaciones que implicaba la convivencia de componentes sociales de diversos orígenes y variadas costumbres, además de las dificultades implícitas en la imposición de creencias y tradiciones ajenas a los chichimecas, como la obediencia a un rey tan distante como desconocido para ellos. El servicio de los frailes estaba consagrado a su religión y al soberano español; por ello, en el cumplimiento de sus deberes, actuaban con severidad no sólo ante los indios sino también ante los mismos españoles, razón por la cual acudían a la autoridad cuando lo consideraban necesario.

Conclusión

Los hermanos de la orden de San Francisco tuvieron una participación de gran importancia para la expansión española hacia el norte. Su afán de cristianizar a los indios que habitaban la región los convirtió en una de las principales armas de la Corona española para someterlos. Su aportación en este cometido tuvo varias etapas. Primeramente se introdujeron en tierras

189 *Ibid.*, t. 2, pp. 147-149.

indómitas con la finalidad de adoctrinar a unos indios tan temidos por sus costumbres consideradas “bárbaras” por ellos mismos. Aun poniendo en riesgo su vida en el trato con ellos, convivieron con ellos y aprendieron sus leguas, lo cual fue de utilidad a las autoridades españolas para que muchos de los grupos nómadas aceptaran la vida sedentaria. Pusieron su experiencia al servicio de la Corona en la política de regalos, distribuyendo ropa y carne con los capitanes de guerra, lo cual terminaría por ser determinante para la reducción de los indígenas, si bien combatieron la política de exterminio puesta en marcha por el marqués de Villamanrique.

Por otra parte, los franciscanos jugaron un papel fundamental en el establecimiento de la nueva jurisdicción, no sólo evangelizando a chichimecas congregados, sino adaptándolos a la vida sedentaria, enseñándoles a convivir con el resto de los componentes sociales y la obediencia a las autoridades. Asimismo, su intervención como mediadores para mantener el equilibrio social fue vital, convenciendo sobre todo a los indígenas para que se mantuvieran en sus poblaciones, lo cual permitió que la alcaldía mayor de San Luis Potosí se pudiera mantener.

Fondos Documentales

AGI	Archivo General de Indias
AGNM	Archivo General de la Nación
AHESLP	Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí

Bibliografía

- Arlegui, José, *Crónica de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851, p. 20.
- Camelo, Rosa, “El cura y el alcalde mayor” en *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*, México, UNAM, 2002.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000.
- Carmagnani, Marcelo, “Demografía y sociedad: La estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720” en *Historia Mexicana*, vol. XXI, no. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, 1972.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- Durán Sandoval, Felipe, *Vida social y económica de San Luis Potosí, el cobro de tributos (1653-1717)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002. Tesis de Licenciatura en Historia.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, 1986.
- Kazuhiro Kobayashi, José María, “La conquista educativa de los hijos de Asís” en *Historia Mexicana*, vol. 22, no. 4, México, abril-junio 1973.
- Martínez Baracs, Andrea, “Colonizaciones Tlaxcaltecas” en *Historia Mexicana*, vol. 43, no. 2, México, El Colegio de México, octubre-diciembre 1993.
- Monroy, María Isabel, y Tomás Calvillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, FCE, 1997.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, *El Valle de Santa Isabel del Armadillo, S. L. P.*, San Luis Potosí, Imprenta Evolución, 1964.
- Powell, Philip W., *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera nortea. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980.
- _____, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE/Secretaría de Educación Pública, 1984.

- 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*, México, FCE, 1967.
- Rionda Arreguín, Isauro, “Los chichimecas en Guanajuato a principios del siglo XVI” en Isauro Rionda Arregín (compilador), *Comunidades indígenas en Guanajuato. Pasado y presente de los chichimecas*, Guanajuato, Archivo General del Estado de Guanajuato, 1996.
- Sego, Eugene B, *Aliados y adversarios: Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998.
- Te Paske, John J., y Hebert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.
- Velázquez, Primo Feliciano, *Historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1982.
- _____, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1985.

5

El estado de policía en la Nueva España. De la reforma borbónica y el régimen de intendencias

*Arturo Ordaz Álvarez
Universidad de Sonora*

Este trabajo tiene como propósito central reflexionar, desde la perspectiva disciplinar de la Administración Pública, acerca de las condiciones del gobierno y la sociedad virreinal que contextualizan el tránsito al México independiente.

Durante el siglo XVIII, la ciencia de la policía consolidó su estatus disciplinar teniendo una fuerte presencia en los espacios académicos y en las oficinas de gobierno de los países germánicos; en países como Francia y España se aprovechó como una práctica gubernamental, siendo en el primer país un antecedente de la moderna concepción de la Administración Pública, mientras que en el segundo su aplicación se extendió hasta los territorios coloniales. El objetivo de generar felicidad para el reino y llevar prosperidad al rey y a sus súbditos planteó a la policía como una forma de ejercer la actividad de gobierno mediante el aprovechamiento de los reglamentos vigentes y el perfeccionamiento de la actividad del aparato gubernamental y de los funcionarios a su servicio.

Las reformas impulsadas por el gobierno ilustrado de la Casa de los Borbón a su ascenso al poder, en el inicio del siglo XVIII, pretendían devolver el control de los territorios de ultramar a la metrópoli; con base en el ejercicio de una administración moderna se conseguiría la presencia de un Estado interventor poderoso, regulador de la vida cotidiana y proclive a la mejora de los espacios urbanos.

La tarea de la *policía* era servir como instrumento para brindar felicidad a los súbditos y consolidar al Estado. Sin embargo, la presencia del poder español sobre sus colonias durante los dos siglos anteriores había mermado el tejido social como resultado del deterioro de las condiciones de vida de la población. Las reformas llegaron tarde, además de que su implementación profundizó la desigualdad en cuanto a la movilidad social de los nacidos en las colonias.

Camino a la modernidad: La policía como tecnología de gobierno

La policía es una tecnología de gobierno propia del Antiguo Régimen, con un amplio desarrollo particularmente en los países en donde se impuso el Despotismo Ilustrado. Bajo el influjo de las ideas de la Ilustración, diversas monarquías del siglo XVIII¹⁹⁰ asumieron un esquema paternalista de gobierno, en el que el monarca ostentaba el poder absoluto con miras a brindar felicidad a su pueblo.

En los países germánicos, la Policía formó parte del cuerpo de las Ciencias Camerales, un sistema teórico al servicio del Estado. Por su parte, en Francia y España no tuvo este status, sin embargo, se asumió como práctica gubernamental necesaria para el logro de fines tanto administrativos como políticos. Al respecto, Omar Guerrero ha dicho:

El Estado cameral y de policía es la forma peculiar de organización que asumió el Estado absolutista, en la fase final, en la cual fueron derrotadas las fuerzas feudales. La Cámara era la organización medular de la administración pública absolutista, y la policía la fuerza propulsora del movimiento de dominación sobre su ámbito territorial. Los cameralistas, o miembros de la Cámara, fueron los

190 Ejemplos típicos de estos monarcas ilustrados los tenemos en Austria con José II de Habsburgo, Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico de 1765 a 1790, Rey de Hungría de 1780 a 1790 y Rey de Bohemia desde 1780 a 1790; en Federico II “El Grande”, también conocido como “El Rey Filósofo”, en Prusia y Elector de Brandenburgo, desde 1740 hasta 1786; Luis XV, “El Bien Amado”, monarca de Francia entre 1715 y 1774; en España, Carlos III, conocido como “El Político”, gobernó desde 1759 a 1788; en Portugal con José I, llamado “El Reformador”, quien ocupó el trono luso de 1749 a 1777; y Catalina II, “La Grande”, emperatriz de Rusia desde 1762 hasta 1796.

funcionarios de la administración pública organizados de manera colegiada, que desempeñaban las actividades camerales por todo el cuerpo estatal e hicieron de la policía su principal actividad.¹⁹¹

La reforma administrativa impuesta por estos Estados se enfocó en el fortalecimiento del poder del monarca y su ascendencia sobre el pueblo, impulsando la transformación administrativa del Estado. Si bien el origen de la Policía se remonta al siglo XV, su esplendor se da hasta los siglos XVII y XVIII.¹⁹²

Las referencias históricas dan cuenta de que la reforma administrativa impulsada por estos gobiernos se canalizó hacia la centralización del aparato gubernamental buscando el ejercicio concentrado del poder. Se procuró el desarrollo institucional mediante la modernización y unificación de la legislación de los territorios gobernados, en razón de que la sabiduría derivada de la reglamentación constituía la base para el conveniente desempeño de los gobernantes y de sus relaciones con los gobernados; el reconocimiento del llamado *tercer Estado* o *pueblo llano* y el mejoramiento de sus condiciones de vida, considerándolo con derechos y privilegios como los asumidos por el clero y la nobleza.

Estos Estados promovieron la profesionalización de los cuadros administrativos así como de la milicia, las dos corporaciones soporte del trabajo de gobierno, ya fuese de tutela administrativa o de conservación de su supremacía política. Para soportar financieramente la acción de la Policía, se consideró la modernización de la hacienda pública, buscando el eficiente y honesto manejo del erario, aumentando las rentas del Estado por la sabiduría de sus reglamentos y haciendo el uso más provechoso de las mismas en interés del Estado y de sus súbditos.

En este paquete de reformas cobra relevancia la manera en que el Estado absolutista se impone a otras fuerzas sociales, que en su momento le disputan el poder, como la Iglesia; esto ocurrió mediante la intervención en los asuntos

191 Omar Guerrero Orozco, "Estudio Introductorio" en Juan Enrique Von Justi, *Ciencia del Estado (Elementos generales de policía)*, p. XVII.

192 Ricardo Uvalle Berrones, "Origen, cobertura y objetivos de la ciencia de la policía" en *Revista de Administración Pública. Tendencias de la administración pública*, p. 61.

propios de esa institución, privilegiando la instrucción pública respecto de la impartida en colegios religiosos, la enajenación de bienes propiedad de la Iglesia e, incluso, la exigencia real de que cualquier miembro de la sociedad, entre ellos los religiosos, quedase sujeto a la potestad del monarca.

Para cumplir con sus cometidos de buen gobierno, la intervención estatal en asuntos de economía y bienestar social llevó al uso de diversos medios que asegurasen la omnipresencia y la omnicompetencia del Estado. Se promovieron medidas mercantilistas para el impulso del comercio entre países y con los territorios coloniales, se procuró la modernización de los sectores agrícola, de comercio y de la incipiente industria. Un capítulo al que se prestó notable atención aglutinaba la seguridad interior del país, el cuidado de las costumbres de los súbditos y su educación; también se fomentaron las ciencias y las artes, como parte de la formación integral de los súbditos.

La policía es, pues, la administración pública del Antiguo Régimen. Implica orden y disciplina entre los miembros de una ciudad, adosados estos elementos del bienestar y comodidades que derivan del desarrollo de la misma ciudad. Juan Enrique Von Justi convenía el uso de este término en dos sentidos; escribió el insigne autor:

Se toma hoy en día esta palabra en dos sentidos diferentes, el uno extendido, y el otro limitado; en el primero se comprenden bajo el nombre de policía, las leyes y los reglamentos que conciernen al interior de un Estado, que tiran a afirmar y aumentar su poder, a hacer un buen uso de sus fuerzas, a procurar la felicidad de los súbditos; en una palabra: el comercio, la hacienda, la agricultura, el descubrimiento de minas, las maderas, los bosques, etc.; atendido que la felicidad del Estado depende de la inteligencia con que todas estas cosas están administradas.

La palabra policía, tomada en el segundo sentido, comprende todo lo que puede contribuir a la felicidad de los ciudadanos, y principalmente a la conservación del orden y la disciplina, los reglamentos que miran a hacerles la vida más cómoda y procurarles las cosas que necesitan para subsistir. [...] Se ve pues, que el objeto de

la policía es afirmar y aumentar, por la sagacidad de sus reglamentos, el poder interior del Estado; y como este poder consiste no solamente en la República en general, y en cada uno de los miembros que la componen, sino también en las facultades y los talentos de todos los que la pertenecen; se sigue, que ella debe enteramente ocuparse de estos medios y hacerles servir para la pública felicidad.

193

La policía también se desarrolló en los territorios coloniales del Imperio Español. En Nueva España, la policía se tomó como la administración que realiza el Estado, junto con sus otras funciones: la justicia, el ejército y la hacienda. Lo que ocurría en el territorio del país interesaba a la policía, los individuos y las cosas son importantes en tanto que sus relaciones definen la capacidad de generar bienestar a los primeros y, en cuanto a las segundas, permite la administración de la propiedad y el provecho que de ellas se pueda obtener para el beneficio del pueblo.

A través del tiempo, el significado de la policía se fue construyendo y comprendiendo de diversos modos. Regina Hernández Franyuti distingue dos significados dentro del proceso histórico mexicano: el primero comprende desde el momento de la conquista hasta la primera mitad del siglo XVIII, donde la policía corresponde “al conjunto de prácticas y ordenamientos administrativos que el gobierno aplica para normar la vida urbana y estimular la convivencia social”.¹⁹⁴

El segundo significado se ubica de mediados del siglo XVIII, en el momento que ocurren las reformas borbónicas, hasta la primera mitad del siglo XIX, asociándose el término con “el control y la imposición de un orden sustentado en la racionalización, organización y centralización del Estado para aumentar la fuerza y el poder de éste y para alcanzar la felicidad de sus súbditos”.¹⁹⁵ En esta

193 Von Justi, *Ciencia del Estado (Elementos generales de policía)*, pp. 21-22.

194 Regina Hernández Franyuti, “Historia y significados de la palabra policía en el quehacer político de la ciudad de México. Siglos XVI-XIX” en *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, p. 12.

195 *Idem.*

versión, más acabada y propia de la Ilustración, el concepto de policía se asumirá como una tecnología de gobierno, que se vale tanto de medios administrativos y de fomento económico y social como de la fuerza y la estrategia política para ejercer el dominio y lograr el acrecentamiento del poder estatal.

De la primera interpretación y aplicación de la policía, Hernández Franyuti resalta que las actas del Cabildo de la Ciudad de México reflejan el cumplimiento de una “buena policía”. Dice:

el término policía se identificaba con la administración, el gobierno y la vida de la ciudad, con su sanidad, arreglo, ornato, seguridad, urbanismo, limpieza, circulación, alumbrado, alimentación, construcciones, matanzas, diversiones, etc. Hacer o establecer una “buena policía”, significaba realizar actividades para instaurar un orden en la vida cotidiana de la ciudad. Policía era el hacer cotidiano, instancia, función y objeto del ayuntamiento. Era la palabra que daba la pauta y servía de instrumento para que el ayuntamiento organizara, administrara y pusiera en función a la ciudad.¹⁹⁶

Aún no se percibía la concepción que hoy conocemos en cuanto a la función policiaca de represión y persecución de criminales. El orden y buen gobierno procurado por la Junta de Policía, integrada por el alcalde y miembros del Cabildo, estaban vinculados a “la reglamentación, prevención y cuidado del hacer cotidiano”, vigilando “el cumplimiento, ejecución y supervisión de las diferentes obras llevadas a cabo por las comisiones que tenían asignados varios ramos del Ayuntamiento”.¹⁹⁷

En cuanto a la segunda definición, desarrollada en el contexto de la reforma administrativa impulsada en la segunda mitad del siglo XVIII, es un producto del pensamiento ilustrado tendiente a modernizar la acción del gobierno y a generar condiciones para el desarrollo del comercio, el impulso de la economía y el logro de mayores beneficios para la población en general. Al respecto, Hernández Franyuti puntualiza:

196 *Ibid.*, p. 14.

197 *Ibid.*, pp. 15-16.

Las reformas borbónicas impulsaron en Nueva España una reorganización político-administrativa, territorial, económica y social con el fin de devolver su control a la metrópoli, pero además, determinaron variaciones en los conceptos. Con este sentido la palabra policía se adecuó al momento y se vinculó a los requerimientos y necesidades de un gobierno que pretendía aplicar la forma o el arte racional para gobernar. El pensamiento ilustrado demandaba ciudades que fueran la expresión del dominio y el orden, en la que se hicieran válidos conceptos tales como “comodidad”, “funcionalidad”, “utilidad”, “orden”, “seguridad” y “limpieza”, que proporcionaran el marco adecuado para el desarrollo de la sociedad. En el aspecto político se planteaban ejercicios administrativos más amplios que respondieran a “la idea de un Estado fuerte e intervencionista, que dirigiera una parte importante de la actividad de los súbditos.

La policía, para algunos autores ilustrados, comenzó a ser considerada entre todas aquellas funciones que llevaban a cabo los ayuntamientos como forma de gobierno de la ciudad, pero ya no se concibe sólo como el medio que regulaba la vida diaria y el quehacer cotidiano, sino que la nueva definición convirtió a la palabra policía en un instrumento que sería fundamental en la consolidación del Estado.¹⁹⁸

En las postrimerías del siglo XVIII y del dominio español en la Nueva España, las manifestaciones de descontento por las condiciones de vida de la población se hicieron sentir con mayor intensidad. Rebeliones como la de los mayas, los seris y los pimas fueron una preocupación para el gobierno novohispano; mayor gravedad se percibió en 1808 con el intento de instalar una Junta Provisional, integrada por miembros criollos, que gobernara en nombre de Fernando VII y que lamentablemente desencadenó un golpe de Estado contra el mismo virrey José de Iturrigaray, quien simpatizaba con aquel movimiento.

Es entonces, señala Hernández Franyuti, que se transita a una definición más concentrada de la policía en términos de seguridad pública:

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

Así, para la segunda mitad del siglo XVIII, en la ciudad de México, la policía se presentaba como una herramienta que podía utilizarse en la organización del espacio urbano y de la vida cotidiana y en el ordenamiento y control de sus habitantes. Como resultado de un espacio urbano contrastante, donde acechan las desigualdades, la miseria, el desempleo, la oscuridad y la carencia de vigilancia, se le comienza a relacionar con el orden público, la seguridad y la protección de los bienes y de las personas. Se entiende ya que la prevención y la seguridad pública deben de ser consideradas como parte de los atributos del gobierno de la ciudad para beneficio de sus habitantes.¹⁹⁹

En 1808, en Francia, Charles Jean-Baptiste Bonnin publicó la obra primigenia *Principios de Administración Pública. De la Importancia y de la Necesidad de un Código Administrativo*. La policía, administración del antiguo régimen, paulatinamente sería sustituida por los preceptos y desarrollos de la ciencia de la administración fundada por Bonnin.

Su obra, traducida a diferentes idiomas, entre ellos al español en 1834, llegará posteriormente a los países independizados del Imperio Español, siendo motivo de estudio y guía para los sucesivos tratados en la materia.

La reforma borbónica

En relación con los cambios generados al arribo de la Casa de Borbón como cabeza del Reino de España, Omar Guerrero advierte:

La reforma borbónica fue, desde muchos aspectos, la sustitución de los antiguos patrones de acumulación. En primer lugar, bajo el signo del regalismo, modalidad moderna de la intervención en la economía, el Estado se mostró anuente ante cualquier fuente accesible de rentas para nutrir su misión histórica. Por lo tanto, se crearon empresas públicas y se expropiaron aquellas otras privadas, estatificando espacios antaño usufructuados por los estamentos. Paralelamente se abrió generosamente el comercio a la burguesía, para que aquí encontrara su

199 *Ibid.*, p. 18.

acomodo natural, es decir. Un mercado liberalizado al que deja en condición de coto privatizado.²⁰⁰

Según lo consigna Rees Jones,²⁰¹ la primera iniciativa formal para instaurar el sistema de intendencias en el continente americano ocurrió durante el reinado de Felipe V,²⁰² sucesor del último monarca Habsburgo y el primero de la Casa Borbón.

El empeño de Felipe de Bourbon, duque de Anjou, se orientó al rescate de la maltrecha economía del imperio, así como a su modernización en todos los planos. Para lograr salir de la ruina económica y financiera del Estado español, se establecieron puntuales medidas para favorecer el desarrollo de la agricultura, el comercio y las manufacturas reales.

Se fomentó la presencia del Estado en la economía, reconociendo el *regalismo* como un instrumento útil para que, por derecho real, se atribuyeran al rey regalías, derechos y prerrogativas que le permitiesen acrecentar la fortaleza económica del Estado y su poder político. Especialmente, este mecanismo planteó la supremacía de la soberanía del rey en litigios en que se enfrentaba con el poder de la Iglesia, incluso en aquellos asuntos en donde su contrincante era el mismo papa.²⁰³

200 Omar Guerrero Orozco, *Las raíces borbónicas del Estado mexicano*, pp. 127-128.

201 Ricardo Rees Jones, *El Despotismo Ilustrado y los Intendentes de la Nueva España*, p. 77.

202 Con un interludio de siete meses para que gobernase su hijo Luis I de España en 1724, el gobierno de Felipe V ha sido el más dilatado en la historia española, desde noviembre de 1700 hasta su muerte en julio de 1746.

203 Este intervencionismo real permitió la retención de *bulas* papales en materia civil; *inmunidades* mediante las cuales el rey era exento o dispensado, dándose total libertad de acción; *patronatos sobre las iglesias* reconocidos por el papa, que da facultades al rey para ser escuchado antes de darse una decisión papal o para elegir a personas que fuesen a ocupar cargos vinculados a la iglesia; y *recursos de fuerza* que permitían a la administración de justicia civil revisar las sentencias de tribunales eclesiásticos mediante apelaciones, llegando incluso a su revocación y estableciendo otras para reponer el fallo. La política de regalismo más extrema, y que afectó profundamente la relación Estado-Iglesia, se presentó con la expulsión

Las medidas de Felipe V se encaminaron a modernizar la hacienda real, buscando hacer más eficiente la recaudación y encauzar de mejor manera la distribución de riqueza mediante obras de fomento económico y social.

También atendió la reestructuración de la Armada española, profesionalizando a la milicia, mejorando los cuarteles, organizando los astilleros y construyendo nuevos buques para la guerra. Un tema central de estas reformas se dio en la administración de las oficinas reales, donde se vivió una lucha contra la corrupción de los empleados estatales y se establecieron medidas para la selección y contratación de personal competente y méritos para ocupar los cargos públicos.

La reforma administrativa se estructuró teniendo como eje central el sistema de Intendencias:²⁰⁴ con la implantación de esta forma de organización territorial y administrativa se pretendía centralizar el control en la Corona, nombrándose a funcionarios profesionales que sólo rindieran cuentas al Rey. Se descentralizaba la administración para centralizar el poder; con ello la sentencia de “acato pero no cumplo lo mandado” se traduciría en “obedezco el mandato, cumplo lo dispuesto en él y luego informo de manera expedita y pertinente”.

Con la profesionalización de los cuadros administrativos, además de contar con funcionarios públicos competentes cuya promoción escalafonaria dependería del mérito, al mejorar en sus condiciones e ingresos laborales se podrían prevenir los actos de corrupción, omisión o ineficiencia. A este propósito abonaría la expedición y aplicación de leyes sobre la función pública, así como la fiscalización periódica y objetiva del desempeño de los empleados estatales.

La mejora del sistema hacendario era clave en este programa de reformas. Para ello se revisó el esquema recaudatorio, se incrementaron las tasas impositivas y se

de la Compañía de Jesús en 1767, por disposición del Rey Carlos III en la *Pragmática sanción de su Magestad en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás prevenciones que expresa.*

204 De origen francés, la Intendencia fue introducida a España y sus territorios de ultramar con el arribo de la Casa de Borbón al trono español. Se trata de un sistema de organización territorial y administrativa que permite al rey contar con funcionarios leales de probada capacidad en materia de hacienda, justicia, policía y milicia. Éstos sustituyeron a alcaldes y corregidores y, aunque coordinados con el virrey, su obediencia era directa al rey.

crearon nuevos impuestos; además, se reguló el servicio aduanero. Para fomentar el comercio colonial, se establecieron políticas proteccionistas para impedir la importación de textiles y la exportación de granos; también surgieron compañías privilegiadas por el poder real.

La instrucción del pueblo se asumió como responsabilidad del Estado; si bien la educación primaria siguió en manos de la Iglesia, el control del Estado cubrió todos los niveles educativos. Particularmente, se puso atención a la creación y el desarrollo de universidades y de los colegios mayores. El desarrollo de la cultura y las artes se asumió como expresión de la grandeza del imperio.

El sistema de intendencias se instauró en la península en 1718; luego, esta medida fue revocada en 1721, para reinstalarse en 1749 de manera definitiva. En Nueva España, su establecimiento fue lento y con vaivenes. En 1743 circuló en España la obra del entonces secretario de Hacienda, don José del Campillo y Cosío, denominada *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. En ella, el autor proponía el establecimiento de intendencias en los territorios americanos. El propósito, según Campillo, era:

Como el único objeto de esta Obra se reduce á tratar de todo lo que pueda conducir para dar una nueva esfera á la América, y hacer de unos hombres, que apenas se contaban entre los racionales, una Nacion industriosa, dedicada á la Agricultura y á las Artes, consiste mucho la perfeccion de todo esto en el modo de manejar tan grande operacion; y para no errarlo, parece que lo mas seguro será establecer allá la misma forma de Gobierno, que tenemos en España. Esto es, poner Intendentes en aquellas Provincias.

Estos Ministros son los que en todas partes tienen á su cargo el Gobierno Económico, y en América han de ser no solo los Protectores y Conservadores, sino los Fundadores de él en todos sus ramos; y no será corta tarea todo lo que toca á los Indios; este es, civilizarlos, mantenerles los privilegios, y ayudarles en todo para que con estos indispensables y poderosos auxilios, lleguen á hacerse vasallos útiles á sí mismos, al comercio, á la policía, y al aumento de la Real Hacienda.²⁰⁵

205 José Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*,

Por órdenes del Rey Carlos III, en 1765 don José Bernardo de Gálvez y Gallardo (1720-1787) inició la Visita General al Virreinato de Nueva España. Además de esta encomienda, fue nombrado miembro del Consejo de Indias e Intendente de Ejército, cargos que le conferían mayor autoridad para dar cumplimiento a su principal labor, consistente en realizar un diagnóstico de las condiciones del virreinato y emitir un juicio acompañado de opciones para mejorar el estado de cosas. En enero de 1768, luego de una ardua labor, presentó el *Ynforme y Plan de Yntendencias que conviene establecer en las provincias de este Reyno de Nueva España*, el cual también fue suscrito por el virrey Carlos Francisco de Croix y recomendado por el obispo de Puebla y el arzobispo de México.

El dictamen de Gálvez reconoce el mal estado en que se encuentran los territorios americanos y la necesidad de mejorar su administración mediante la aplicación de su plan de intendencias:

Lo cierto es que los vastísimos Reinos de la América Española en el transcurso de dos siglos y medio y con el gobierno que hoy mantiene a imitación del que hubo antes en la Metrópoli han llegado a un punto de decadencia que amenaza con su total y próxima ruina y que ejecuta por instantes con la necesidad de aplicar a estos Imperios los saludables remedios que han curado los males de su cabeza. Y supuesto que a este fin puso el Cielo en nuestros días sobre el Trono de las Españas el más digno Hijo y Sucesor del Sr. D. Felipe Quinto, que empezó la restauración de la mayor Monarquía del Mundo, llegó ya el tiempo de completar aquella grande obra; y en esta segura confianza se ha resuelto a extender el Plan de Intendentes para toda la comprehensión del Virreinato de México, ya que la Divina Providencia quiso también destinar a él un Virrey justo, que libre de preocupaciones sabe secundar los altos designios del augusto dueño que representa.

Esta importante y dilatada Monarquía de la Nueva España se gobierna hasta de presente por un solo Virrey que sobre tan alto carácter reúne en sí los inmensos cargos de Capitán General, Gobernador político y económico y Superintendente Universal de Real Hacienda, sin tener

para el desempeño de tantas obligaciones como encierran estos distinguidos Empleos, otro auxilio que el de los Alcaldes mayores, que por lo común le duplican las atenciones y trabajos en vez de ayudarle a sostener la pesada carga de un Reino de los más extendidos que se conocen en el Universo.²⁰⁶

El interés manifiesto de Gálvez plantea que mediante las intendencias se restablezca la vitalidad del virreinato y se uniforme su sistema público y económico con el de la metrópoli. De allí surge la propuesta de instalar once intendencias, reconociendo a la de la Ciudad de México como la Intendencia General y de Ejército:

Conoce el actual Virrey de México bien a su pesar y por la diaria experiencia que le es absolutamente imposible corresponder como quisiera a la confianza que ha hecho el Rey de su celo y fidelidad ni desempeñar las grandes obligaciones de sus altos Empleos, aun con el auxilio extraordinario de la Visita General de Tribunales y Real Hacienda; y para no gravar su acrisolado honor, ni su delicada conciencia ha resuelto y acordado con el Visitador que, en cumplimiento del artículo 31 de la citada Real Instrucción, se informe y propone a S. M. el Plan de Intendencias, con la justa idea de proporcionar el restablecimiento de esta gran Monarquía y uniformar su sistema público y económico con el de la Matriz de que resultará, entre otras muchas utilidades que acreditará el tiempo, la de entenderse después fácilmente este Gobierno con el Superior de España, y no tener que aprender aquí los que vienen a servir empleos unas reglas opuestas y al menos bien distintas de las que allá se observan.

Después de haber tomado el conocimiento y noticias posibles de las muchas y vastas Provincias que reconocen

206 *Informe y plan de intendencias para el reino de Nueva España* presentado por el visitador D. José de Gálvez y el virrey Marqués de Croix, y recomendado por el obispo de Puebla y el arzobispo de México, 1768. Consultado en el Portal *500 Años de México en Documentos*: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1768_336/index.shtml.

la superioridad de este Virreinato ya en lo militar, político, civil y económico, o ya sólo en la Superintendencia General de Real Hacienda, como sucede en la de Yucatán, se regulan indispensables once Intendencias, una General y de Ejército en esta Capital de México, y las restantes de Provincia en las ciudades y parajes principales que se expresarán; pero todas deben estar privativamente sujetas al Virrey, como Supremo Jefe del Reino y Superintendente General de las Rentas que componen el Erario.

Las diez Intendencias de Provincia que han de ser de segunda y tercera clase, deben establecerse en Puebla, Oaxaca, Mérida o Campeche; Valladolid de Michoacán, Guanajuato, San Luis de Potosí, Guadalajara, Durango, La Sonora y Californias; y los sueldos que se creen indispensables para la decente y justa dotación de estos Empleos son el de ocho mil pesos para los Intendentes de Guadalajara, Durango, Sonora y Californias; y el de seis mil para los de Puebla, Oaxaca, Yucatán, Valladolid, Potosí y Guanajuato, dejando el de doce mil pesos al Intendente principal y de Ejército que los necesitará en México para mantenerse a vista del Virrey y con el lustre correspondiente al carácter de su Empleo.²⁰⁷

Aun cuando en 1770 fue creada la Intendencia de Arizpe en las provincias de Sonora y Sinaloa, el plan trazado por Gálvez encontró resistencias tanto en América como en Europa. Habiendo partido a España en mayo de 1772, el visitador fue admitido en el Real y Supremo Consejo de Indias. Cuatro años después asumió el cargo de secretario de Indias, en sustitución de fray Julián de Arriaga, quien abiertamente había mostrado su oposición al proyecto de intendencias del visitador.

Desde su nuevo puesto, Gálvez promovió la creación de intendencias en Venezuela, Perú y Argentina, ocupaciones que le distrajeron de su proyecto original en Nueva España. Aun así, se aseguró de nombrar una comisión responsable de preparar la *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el Virreinato del Río de la Plata*, expedida por Carlos

207 *Idem.*

III en 1782; dicho instrumento real funda la intendencia americana, que rigió temporalmente en la Nueva España.

Si bien el rey Carlos III había instruido en 1769 al virrey Carlos Francisco de Croix fundar las intendencias de la Nueva España, los resultados fueron magros. Dos años después asumió el cargo de virrey y capitán general de Nueva España don Antonio María de Bucareli y Ursúa, quien, si bien realizó mejoras en materia civil, administrativa, educativa y de seguridad, se opuso al sistema de intendencias. En el mismo sentido, poco hicieron sus sucesores Martín de Mayorga, quien accedió al trono virreinal a la muerte de Bucareli en 1779, Bernardo de Gálvez y Gallardo, hermano del visitador y virrey desde abril de 1783 hasta su muerte en noviembre de 1784, y Bernardo de Gálvez y Madrid, hijo y sucesor del anterior, quien tomó el cargo en junio de 1785, después de que la Real Audiencia de México se hubiese ocupado provisionalmente del gobierno.

Con la muerte de Gálvez y Madrid, en noviembre de 1786, vuelve la Real Audiencia a asumir el gobierno hasta mayo de 1787, cuando el Dr. Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México, es nombrado como virrey sustituto, ocupándose del cargo durante tres meses. Es en esta etapa cuando se publicó en Madrid, en diciembre de 1786, la *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de Nueva España*. El 10 de mayo de 1787, el virrey Núñez de Haro y Peralta expidió un bando mediante el cual dio a conocer a la población la nueva ordenanza.

Con ésta se establecieron doce intendencias en el territorio de Nueva España. Coincidiendo con la propuesta hecha casi 20 años atrás por el Visitador José de Gálvez, la ciudad de México se asumió como Intendencia General de Ejército y Provincia; Antequera de Oaxaca, Arizpe (correspondiente a las provincias de Sonora y Sinaloa), Durango, Guadalajara, Mérida de Yucatán, Nueva Veracruz, Puebla de los Ángeles, San Luis de Potosí, Santa Fe de Guanajuato, Valladolid de Michoacán y Zacatecas fueron las otras intendencias. Siendo ya Virrey Don Manuel Antonio Flores Maldonado, ocurrió la instalación de las intendencias entre 1787 y 1788.

Como funcionarios designados y dependientes del rey, según se estableció, los Intendentes gozarían de amplios poderes para cumplir con sus objetivos.

Imbuidos del pensamiento de la Ilustración, asumieron el compromiso ante el monarca español de llevar a cabo las reformas administrativas dictadas desde la península ibérica; su misión principal radicaba en el impulso de la economía y el buen resguardo de la hacienda, pero también era su interés propiciar condiciones de gobernabilidad e impartir justicia de manera objetiva; su papel político implicaba el control de las autoridades locales y mantener la tranquilidad en los territorios sobre los que gobernaban; incluía ello la defensa de su territorio con el apoyo de una milicia profesional.

Su misión les exigía cumplir eficientemente con sus áreas de competencias definidas en las *Causas* de hacienda, policía, justicia, guerra y en su participación en el Patronato Real para regular los asuntos civiles que llegaban al obispado y que afectaban el ramo eclesiástico.

El fomento del gobierno económico mediante el fortalecimiento de la hacienda fue, sin duda, la causa más importante del proyecto de intendencias; sin embargo, vistas en su conjunto las causas de los intendentes formaban un conjunto integral de medidas orientado al mismo fin: fortalecer al Estado y propiciar el bienestar y felicidad de los súbditos. Escobedo Mansilla puntualiza este vínculo sistémico de la siguiente manera:

La relación de la Hacienda indiana con la administración fiscal de los asuntos militares se remonta prácticamente a los primeros momentos de la ocupación hispana, adaptándose en cada caso a las circunstancias de tiempo y lugar, e intensificándose en aquellas circunscripciones más estrechamente ligadas a las administraciones de las fortalezas, presidios y situados y en aquellas ocasiones en que la presencia de corsarios hace despertar de su letargo a las armadas americanas [...].

La *causa de justicia* es la que entronca más directamente a los nuevos funcionarios con los antiguos corregidores y alcaldes mayores, a quienes vinieron a reemplazar. Aunque, claro está, la figura del intendente se potencia en comparación con la de su antecesor, al constituirse en los máximos gobernantes de unos inmensos territorios; por la sujeción directa y explícita

de sus subordinados, especialmente los subdelegados; por su mayor autonomía frente a los virreyes, presidentes y capitanes generales y por la capacidad de comunicarse directamente con el gobierno central utilizando la llamada *vía reservada*. Como presidente de los cabildos —en línea de continuidad con los corregidores— le corresponde el control y vigilancia de los propios y arbitrios de las ciudades [...].

Los [...] capítulos de la *causa de policía* son los que mejor reflejan los ideales de los hombres de la Ilustración en orden al progreso de los pueblos y por los que se introduce la idea clave de fomento. Fomento de la agricultura, ganadería, comercio, minería..., creación de la infraestructura vial, caminos, puentes y puertos..., conocimiento de la geografía y demografía comarcal, etc. Todo ello debía conducir a los pueblos a la felicidad y mayor amor al soberano. Pero junto al ideal filantrópico está también el pragmatismo propio del siglo: El único camino viable para incrementar los ingresos —junto al perfeccionamiento de la maquinaria administrativa, para evitar fraudes y evasiones— no pasa por la creación de nuevos impuestos o el incremento de los existentes, sino por el desarrollo de la vida económica, que traería como consecuencia inevitable el ansiado aumento sustancial de la recaudación fiscal.²⁰⁸

Con el tiempo, y en medio de los acontecimientos acaecidos tanto en la metrópoli como en Nueva España, paulatinamente la importancia de las intendencias fue menguando y su reconocimiento institucional fue perdiendo fuerza. La Constitución Española de Cádiz, jurada en los territorios del imperio español en 1812, sin hacer referencia a la figura del virrey, estableció como único consejo del rey al de Estado; el gobierno interior fue depositado en los ayuntamientos y se definió como autoridad provincial a los jefes políticos. En plena revuelta independentista, el Congreso Constituyente de Apatzingán decretó que la soberanía popular estaría representada por un Supremo Congreso

208 Ronald Escobedo Mansilla, “Las reformas de Carlos III y la reestructuración de la Hacienda americana” en *Quinto Centenario*, pp. 69, 71 y 72.

integrado por los diputados representantes de las provincias del país; además, establecía un Tribunal Supremo de Justicia y el Supremo Gobierno conformado por tres personas; dependiente de este último estarían el Intendente General y los intendentes de cada provincia.

Al consumarse la independencia, se publicó en 1823 el Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano, en el que se definió la división de poderes en Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y se planteaba que el gobierno de las provincias quedaría a cargo de los jefes superiores políticos; se conservó la figura del intendente, pero sus atribuciones se limitaban a las tareas hacendarias, quedando subordinado al secretario del ramo. En la Constitución del país de 1824, se explicitó la cesación de los intendentes.

La huella de la tutela española: los pecados del poder colonial

En el nombre del rey Carlos I de España, y a favor del imperio español, el 13 de agosto de 1521 cayó México Tenochtitlán, sucumbiendo a las huestes de Hernán Cortés. Catorce años después, en marzo de 1535, quedó establecido formalmente el Virreinato de Nueva España, teniendo a don Antonio de Mendoza y Pacheco como su primer virrey; la Ciudad de México, edificada sobre la antigua sede del poder mexica, fue constituida como la capital del virreinato.

Habiendo transcurrido 300 años, en la ciudad de Córdoba, Veracruz, el 24 de agosto de 1821 fue reconocida la independencia de México por el jefe político superior de Nueva España,²⁰⁹ don Juan de O'Donojú. En los Tratados de Córdoba se reconocía que “Esta América se reconocerá por nación soberana e independiente, y se llamará en lo sucesivo imperio mexicano”;²¹⁰ dicha acta definía que el gobierno sería monárquico constitucional moderado. Agustín de Iturbide, comandante del Ejército Trigarante, firmó los tratados por el bando independentista.

209 Con el restablecimiento en 1820 de la Constitución Española de 1812, promulgada en Cádiz, se suprimieron los virreinos y fueron sustituidos por provincias gobernadas por jefes políticos superiores con nombramiento real.

210 Copia facsimilar: *Tratados celebrados en la Villa de Córdoba el 24 del presente entre los Señores D. Juan O-donojú, Teniente general de los Ejércitos de España, y D. Agustín de Iturbide, primer Gefe del Ejército Imperial Mejicano de las tres Garantías*, Archivo General de la Nación.

La relación del reino español con sus territorios de ultramar fue compleja desde el principio, y sus consecuencias, nocivas para el bienestar de Nueva España y su población. El 28 de septiembre de 1821, en la Ciudad de México, la Junta Provisional Gubernativa del nascente imperio pronunció el Acta de Independencia. Allí quedó resumido el sentimiento de los mexicanos:

La Nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido. Los heroicos esfuerzos de sus hijos han sido coronados, y está consumada la empresa eternamente memorable que un genio superior á toda admiracion y elogio, amor y gloria de su Patria, principió en Iguala, prosiguió y llebó al cabo, arrollando obstáculos casi insuperables.²¹¹

A lo largo de las tres centurias de dominio español se aprecian muchos testimonios del modo en que ocurrió la violenta y despótica relación. De las múltiples crónicas de la época, Mercedes Alonso de Diego²¹² distingue tres documentos en los que se enumeran los males más acuciantes derivados de la acción del régimen español en Nueva España: uno del fraile Bartolomé de las Casas, otro del inglés Thomas Gage y, finalmente, la obra de Hipólito de Villarroel.

En primer lugar se observa el trabajo del fraile dominico Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destuycción de las Indias*, publicado en 1552, y del que ya se conocía un esbozo en 1540, cuando a su regreso a la península presentó ante Carlos I de España sus memoriales acompañados con dicho esbozo de la obra.

Este relevante escrito nos presenta las condiciones de los primeros años de

211 Copia facsimilar: *Acta de independencia del Imperio Mexicano, pronunciada por su Junta Soberana congregada en la Capital de él en 28 de septiembre de 1821*, Archivo General de la Nación.

212 Mercedes Alonso de Diego, "La vida cotidiana en México a mediados del siglo XVIII en los sermones de Francisco Barbosa" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, p. 203.

la presencia española en el tránsito a la constitución de la Nueva España. Véase por ejemplo el relato que hace del gobernador de Pánuco desde 1525, Nuño de Guzmán, funcionario nombrado por el rey español para contrarrestar el poder ejercido entonces por el conquistador Cortés.

Nuño de Guzmán llegó a ser presidente de la Primera Audiencia de la Nueva España en 1528. Después de un año ejerció un poder tiránico que suscitó una general indignación. El franciscano Juan de Zumárraga, primer obispo de México, encabezó a los opositores a la Primera Audiencia. Temiendo un proceso, Guzmán se fue de México en 1529 a la provincia de Michoacán, la cual estaba ya conquistada. Una primera descripción de Guzmán que nos ofrece Bartolomé de las Casas lo pinta del modo siguiente:

Hechas las grandes crueldades y matanzas dichas y las que se dejaron de decir en la provincias de la Nueva España y en las de Pánuco, sucedió en la de Pánuco otro tirano insensible, cruel, el año de mil e quinientos veinte y cinco, que haciendo muchas crueldades y herrando muchos y gran número de esclavos de las maneras susodichas, siendo todos hombres libres, y enviando cargados muchos navíos a las islas Cuba y Española, donde mejor venderlos podía, acabó por asolar toda aquella provincia; e acaesció allí dar por una yegua ochenta indios, ánimas racionales. De aquí fué proveído para gobernar la ciudad de Méjico y toda la Nueva España con otros grandes tiranos por oidores y él por presidente.²¹³ El cual con ellos cometieron tan grandes males, tanto pecados, tantas crueldades, robos e abominaciones que no se podía creer. Con las cuales pusieron toda aquella tierra en tan última despoblación, que si Dios no les atajara con la resistencia de los religiosos de Sant Francisco²¹⁴ e luego con la nueva provisión de una

213 Los oidores de la Audiencia eran Paredes, Maldonado, Matienzo y Delgadillo.

214 En 1524 llegaron los primeros misioneros franciscanos ("los Doce") bajo la dirección de Martín de Valencia: fray Toribio de Benavente, que tomó el apodo de *Motolinía* (que significa "el pobrecito" en náhuatl), fray Francisco de Soto, fray Martín de la Coruña, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray García de Cisneros, fray Juan de Rivas, fray Francisco Jiménez, fray Juan Juárez, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Palos y fray Andrés de Córdoba.

Audiencia Real buena y amiga de toda virtud,²¹⁵ en dos años dejaran la Nueva España como está la isla Española. Hobo hombre de aquellos, de la compañía deste, que para cercar de pared una gran huerta suya traía ocho mil indios, trabajando sin pagarles nada ni darles de comer, que de hambre se caían muertos súpitamente, y él no se daba por ello nada.²¹⁶

Guzmán fue responsable de la tortura y de la muerte del *caltzonci* o rey de los tarascos ya evangelizado y vasallo del rey de España. El relato del fraile dominico continúa describiendo lo acaecido en aquella provincia:

Desque tuvo nueva el principal desto, que dije que acabó de asolar a Pánuco, que venía la dicha buena Real Audiencia, inventó de ir la tierra adentro a descubrir dónde tiranizarse, y sacó por fuerza de la provincia de Méjico quince o veinte mil hombres para que le llevasen, e a los españoles que con él iban, las cargas, de los cuales no volvieron doscientos, que todos fue causa que muriesen por allá. Llegó a la provincia de Mechuacam, que es cuarenta leguas de Méjico, saliéndole a recibir el rey e señor della²¹⁷ con procesión de infinita gente e haciéndole mil servicios y regalos; prendió luego al dicho rey, porque tenía fama de muy rico de oro y plata, e porque le diese muchos tesoros comienza a dalle estos tormentos el tirano: pónelo en un cepo por los pies y el cuerpo estendido, e atado por las manos a un madero; puesto un brasero junto a los pies e un muchacho, con un hisopillo mojado en aceite, de cuando en cuando se los rociaba para

215 Muy diferente de la Primera Audiencia, es de notar el buen gobierno de la Segunda, formada por Ramírez de Fuenleal, presidente, y por Vasco de Quiroga, Alfonso Maldonado, Francisco y Juan de Salmerón, oidores. La protección de los indios fue su principal preocupación. Vasco de Quiroga fundó dos pueblos indios inspirados en su organización por la *Utopía* de Tomás Moro y luego fue obispo de Michoacán.

216 Bartolomé de las Casas, *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, introducción de Miguel León-Portilla, pp. 123-124.

217 El *caltzontzín*.

tostarle bien los cueros; de una parte estaba un cruel, que con una ballesta armada apuntábale al corazón; de otra, otro con un muy terrible perro bravo echándoselo, que en un credo lo despedazara, e así lo atormentaron porque descubriese los tesoros que pretendía, hasta que, avisado cierto religiosode Sant Francisco, se lo quitó de las manos; de los cuales tormentos al fin murió. Y desta manera atormentaron e mataron a muchos señores e caciques en aquellas provincias, porque diesen oro y plata.²¹⁸

Luego, Nuño de Guzmán se lanzó a la conquista de Jalisco. Por dondequiera, sus desmanes le dieron una triste fama tanto entre los indios como entre los españoles. Escribió De las Casas:

Cierto tirano en este tiempo, yendo por visitador más de las bolsas y haciendas para robarlas de los indios que no de las ánimas o personas, halló que ciertos indios tenían escondidos sus ídolos, como nunca lo hobiesen enseñado los tristes españoles otro mejor Dios: prendió los señores hasta que le dieran los ídolos creyendo que eran de oro o de plata, por lo cual cruel e injustamente los castigó. Y porque no quedase defraudado de su fin, que era robar, constriñó a los dichos caciques que le comprasen los ídolos, y se los compraron por el oro o plata que pudieron hallar, para adorarlos como solían por Dios. Estas son las obras y ejemplos que hacen y honra que procuran a Dios en las Indias los malaventurados españoles.

Pasó este gran tirano capitán, de la de Mechuacan a la provincia de Jalisco, que estaba entera e llena como una colmena de gente poblatísima e felicísima, porque es de las fértiles y admirables de las Indias; pueblo tenía que casi duraba siete leguas su población. Entrando en ella salen los señores y gente con presentes y alegría, como suelen todos los indios, a rescibir. Comenzó a hacer crueldades y maldades que solía, e que todos allá tienen de costumbre, e muchas más por conseguir el fin que tienen por dios, que es el oro. Quemaba los pueblos,

218 Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, p. 124.

prendía los caciques, dábales tormentos, hacía cuantos tomaba esclavos. Llevaba infinitos atados en cadenas; las mujeres paridas, yendo cargadas con cargas que de los malos cristianos llevaban, no pudiendo llevar las criaturas por el trabajo o flaqueza de hambre, arrojábanlas por los caminos, donde infinitas perecieron.

Un mal cristiano, tomando por fuerza una doncella para pecar con ella, arremetió la madre para se la quitar, saca un puñal o espada y córtala una mano a la madre, y a la doncella, porque no quiso consentir, matóla a puñaladas.

Entre otros muchos hizo herrar por esclavos injustamente, siendo libres (como todos lo son), cuatro mil e quinientos hombres e mujeres y niños de un año, a las tetas de las madres, y de dos, y tres, e cuatro e cinco años, aun saliéndole a rescibir de paz, sin otros infinitos que no se contaron.

Acabadas infinitas guerras inicuas e infernales y matanzas en ellas que hizo, puso toda aquella tierra en la ordinaria e pestilencial servidumbre tiránica que todos los tiranos cristianos de las Indias suelen y pretenden poner aquellas gentes. En la cual consintió hacer sus mismos mayordomos e a todos los demás crueldades y tormentos nunca oídos, por sacar a los indios oro y tributos. Mayordomo suyo mató muchos indios ahorcándolos y quemándolos vivos, y echándolos a perros bravos, e cortándoles pies y manos y cabezas e lenguas, estando los indios de paz, sin otra causa alguna más de por amedrentarlos para que le sirviesen e dicen oro y tributos, viéndolo e sabiéndolo el mismo egregio tirano, sin muchos azotes y palos y bofetadas y otras especies de crueldades que en ellos hacían cada día y cada hora ejercitaban.²¹⁹

El fraile dominico inglés Thomas Gage habría concluido su obra *Nueva relación que contiene los viages de Tomas Gage en la Nueva España* en 1699; fue publicada originalmente en inglés en 1702 y su traducción al castellano ocurrió en 1838, en una versión incompleta. Después de haber realizado misión en Filipinas,

219 *Ibid.*, pp. 125-126.

partió a América, vivió un tiempo en México, y luego convivió con comunidades indígenas en Guatemala. En el largo subtítulo de su obra, como era la costumbre hacerlo, Gage advierte que se trata de:

sus diversas aventuras, y su vuelta por la provincia de Nicaragua hasta la Habana: con la descripción de la Ciudad de Méjico, tal como estaba otra vez y como se encuentra ahora (1625): unida una descripción exacta de las tierras y provincias que poseen los españoles en toda la América, de la forma de su gobierno eclesiástico y político, de su comercio, de sus costumbres, y las de los criollos, mestizos, mulatos, indios y negros.²²⁰

El momento en que ocurrió el viaje de Gage se considera una etapa de la Colonia relativamente estable, donde el poder de los virreyes se encontraba en su apogeo al ser este siglo el de mayor expansión de la economía novohispana. En esta época aún gobiernan los Habsburgo; el inicio del siglo XVIII marcará el advenimiento de los Borbón. Sin embargo, la vida en la colonia seguía reproduciendo los contrastes entre los miembros de la sociedad. Gage expuso tales condiciones de la siguiente manera:

Conviene advertir que en todos los estados de América pertenecientes á la corona de España hay dos clases de habitantes, tan opuestos entre sí como en Europa lo son los Españoles y los Franceses; á saber: los que han nacido en la metrópoli y van á establecerse en aquellas regiones, y los que nacen allí de padres españoles, y que los Europeos llaman *Criollos* para distinguirlos de su clase.

El odio que se profesan unos á otros es tal, que me atrevo á decir que nada puede contribuir á la conquista de la América tanto como esa division, siendo fácil ganar á los Criollos, y decidirlos á tomar partido contra sus enemigos, para romper el yugo, salir de la servidumbre á que estan reducidos, y vengarse de la manera rigorosa que los tratan, y de la parcialidad con que se les administra la

220 *Ibid.*, pp. 125-126.

justicia, por el favor y el valimiento de que siempre gozan los naturales de España.

Y tan amargo, tan duro es esto para los pobres Criollos, que les he oído yo mismo decir con frecuencia, que preferirían un príncipe cualquiera por soberano al señorío de los Españoles, con tal que les dejara el libre ejercicio de su religion; mientras algunos habrían deseado que los Holandeses hubieran permanecido en Trujillo, cuando la tomaron, y que se hubieran internado en el país, donde los hubiesen recibido con los brazos abiertos; añadiendo otros que la religion de que gozaban en tan aciaga esclavitud, ni les era agradable ni les ofrecía el mas ligero consuelo.

La animosidad encarnizada que reina entre esas dos clases de Españoles, fue la causa de que los Criollos se unieran contra el marqués de Gelves²²¹, virey de Méjico, en el motin de aquella ciudad, y de que siguieran la voz de su arzobispo don Alfonso de Cerna, que lo arrojó de ella: y habrían acabado con el gobierno de los Españoles, sin la mediación de algunos eclesiásticos que los apartaron de su intento. Pero hablaré de esto con mas amplitud en su lugar.²²²

221 Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves y Conde de Priego, virrey de Nueva España entre 1621 y 1624. El conflicto en referencia se trata de un conflicto entre poderes, ejercidos por naturales de la península: por un lado, el poder estatal del virrey, y, por otro, el poder eclesiástico ejercido por el arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna. Las primeras medidas ejercidas por Carrillo de Mendoza se encaminaron a dar orden y moral al gobierno deteriorado por su antecesor, organizar el ejército novohispano, así como incentivar la economía de Nueva España, combatiendo tanto los monopolios existentes como a los malhechores que robaban y atentaban contra el libre comercio. El conflicto se suscitó cuando el virrey giró instrucciones al arzobispo para que modificara su conducta en relación con sus dictados injustos desde el tribunal eclesiástico, no aceptar regalos y eliminar el alza el precio de la carne practicado por varios conventos religiosos. La respuesta se manifestó con el cierre de los templos de la Ciudad de México, buscando el apoyo popular, así como el impulso a la insurrección por varios funcionarios cercanos al religioso, al grado de forzar al virrey a huir de la ciudad y asumir brevemente el control gubernamental. El suceso culminó con la intervención militar encabezada por Rodrigo Pacheco y Osorio —enviado del rey—, la remoción del arzobispo y su traslado a España; el virrey Carrillo fue restituido, pero sólo por uno días, ya que sería sustituido por el mismo enviado del rey.

222 Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viages de Tomas Gage en la*

Para Thomas Gage, todo ello se debe al recelo y temor de los naturales de la península por que los criollos lleguen a pretender el desconocimiento de la potestad de la autoridad española:

El origen de ese mortal encono proviene de los zelos de los Españoles, que han temido y temen siempre que los Criollos sacudan el yugo y desconozcan la autoridad de España, porque los priva de todos los cargos y empleos del estado. [...]

Todavía no se ha dicho que haya sido un criollo virey de Méjico ó del Perú; ó presidente de la Audiencia de Goatemala, de Santa Fé, ó de Santo Domingo; ó gobernador de Yucatan, de Cartajena ó de la Habana; ó de San Salvador; ó en fin que haya obtenido otros cargos de semejante importancia.

Hasta las plazas de las chancillerías²²³ como la de Santo Domingo, Méjico, Goatemala, Lima, y otras, compuestas ordinariamente de seis magistrados que llaman oidores, y de un promotor fiscal, se han negado siempre á los Criollos, aunque todavía se cuentan entre ellos descendientes de los principales conquistadores. En efecto como en el Perú Alto y Bajo los Pizarros, hay en Méjico y en Oajaca la familia de los marqueses del Valle, sucesores de Hernan Cortés, varias otras ramas de la de

Nueva España, pp. 16-17.

223 Cancillería o Tribunal Superior de Justicia. La Real Audiencia fue el máximo órgano de justicia en España y en sus territorios, las Indias y Filipinas. Su origen data de mediados del siglo XIV. En América, la primera Audiencias se creó en 1511 en la isla La Española (Santo Domingo), cuya operación formal con el reconocimiento del rey de España ocurre en 1526; posteriormente se erigieron las Reales Audiencias de Nueva España en 1527, la de Panamá en 1538, la de los Confines de Guatemala y la de Lima en 1543; las últimas en crearse fueron la Real Audiencia de Caracas en 1786 y la Real Audiencia de Cuzco en 1787. Su organización la integraban un presidente, por lo general el virrey; en el caso de Nueva España, se sumaban ocho oidores o jueces, cuatro alcaldes del crimen y dos fiscales (uno en lo civil y otro en lo criminal); otros oficiales subalternos eran el alguacil mayor, el relator, el escribano y el portero, La denominación de Real Chancillería o Chancillería se otorgaba a la audiencia de mayor ámbito competencial, en la cual se depositaba el real sello bajo la responsabilidad del *chanciller*.

los Guzmanes, y finalmente descendientes de las alcurnias principales de España, sin que ninguno haya sido honrado con las dignidades ó empleos públicos del estado.²²⁴

Al rencor y la desconfianza, Gage suma el menosprecio que los españoles sienten por los criollos, y no sólo en los espacios del gobierno, tan celosamente reservados para los primeros como vetados a estos últimos, sino también en el mundo religioso, el otro espacio del poder terrenal, además del político. El fraile inglés puntualiza este hecho:

Y no solamente estan privados de oficios y cargos del gobierno, sino que los Españoles advenedizos los afrentan todos los días, como á personas incapaces de gobernar á los demas, y medio-Indios, es decir medio salvajes. Ese menosprecio general no está menos estendido en la iglesia, donde nunca se ve á un Criollo provisto de un obispado ni de un canonicato en cualquiera catedral, porque solo se admiten en ellas á los que pasan de España.

Por el mismo principio han hecho cuanto han podido en las órdenes regulares por el espacio de muchos años, para abatir y espulsar á los Criollos recibidos en sus conventos, temiendo que sobrepujaran en número á los que procedian de España.

Aunque se han visto en la precision de recibir algunos naturales, sin embargo siempre los oficios de provincial, de prior y demas de la comunidad han elegido á Españoles nacidos en la metrópoli. Solamente en algunas provincias, y hace muy pocos años, habiendo los Criollos superado á los Europeos, han llenado sus conventos de tal modo que han rehusado admitir las misiones que solian enviarles de España, y que hasta ahora continuan mandando á las demas provincias.

224 Thomas Gage, *op. cit.*, pp. 17-18.

En la provincia de Méjico hay Dominicos, Franciscanos, Agustinos, Carmelitas, Mercedarios y Jesuitas, entre los cuales los Jesuitas y Carmelitas son los únicos religiosos que mantienen la superioridad del partido español, reforzándolo todos los años con dos ó tres misiones de sus órdenes respectivas hechas venir de España.²²⁵

El 27 de noviembre de 1701 asume por segunda vez el cargo de virrey de Nueva España el arzobispo de México y de Michoacán don Juan de Ortega y Montañés. Es el virrey número treintaitrés; a diferencia de sus antecesores, es nombrado por un rey de la Casa de Borbón: don Felipe V de España.

Díaz Casillas²²⁶ afirma que, durante el periodo de los Habsburgo, el poder de los virreyes se ejerció con extraordinaria autoridad sin que hubiera institución que pudiera imponérseles, salvo el propio rey y el Consejo de las Indias; en ese período, España llegó a la cúspide de su grandeza. Sin embargo, también se estructuran fenómenos económicos contraproducentes derivados de la alta importación de plata a la metrópoli, que propició altos índices de inflación en los precios de los productos nacionales y, por consecuencia, una baja en sus niveles de competitividad en el mercado europeo. A ello se sumaban las grandes cantidades de gastos que la maquinaria de guerra de los Austria demandaba al erario.

La administración virreinal se había tornado anquilosada, burocrática, corrupta y desinteresada de los problemas sociales que reclamaban la atención de los gobernantes. Los empleos públicos eran privilegio de los españoles, e incluso algunos cargos de importancia fueron sujetos a compraventa. La reforma del Estado se había convertido en una necesidad para la dinastía ascendente de los Borbón. Los principios de la Ilustración sirvieron de argumento para la modernización del reino y el virreinato.

El tercer testimonio en comentar es característico de las ideas ilustradas que reconocían que, para el quehacer gubernamental, se volvían necesarias las tecnologías de la policía como medio para modernizar la administración, profesionalizar a los empleados públicos y trascender con una acción estatal

²²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²²⁶ Francisco José Díaz Casillas, *La administración pública novohispana*, p. 16.

ordenada, eficiente y comprometida con el bienestar de los súbditos y el fortalecimiento del poder estatal.

Ése es el sentido del trabajo de Hipólito de Villarroel titulado *Enfermedades políticas de la Nueva España que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público*, impreso en 1785. Otro aporte del mismo periodo es el escrito de Baltasar Ladrón de Guevara, *Discurso sobre la policía de México. Reflexiones y apuntes sobre varios objetos que interesan a la salud pública y la policía particular de esta ciudad de México, si se adaptasen las providencias o remedios correspondientes*, publicado en 1788. Ambos textos son claro ejemplo de la Ilustración española, la vigencia de la policía en Nueva España y el interés por dar un giro a la manera de atender los problemas que aquejaban a la capital como a la provincia novohispanas.

Ambos documentos son contemporáneos del proceso de intervención de José de Gálvez para diagnosticar, informar y elaborar el plan de intendencias en Nueva España. Como resultado del mismo, en junio de 1770 se creó provisionalmente la Intendencia de Arizpe y en diciembre de 1786 el rey Carlos III firmó la *Real Ordenanza para el Establecimiento e Instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Reino de la Nueva España*, mediante la cual se crearon otras 11 intendencias en el virreinato.

El trabajo de Hipólito Bernardo Ruiz Villarroel fue dividido en seis partes. La última, que también sirve de apéndice, se denomina “*Justa repulsa del reglamento de intendencias de quatro de diciembre de 1786. Motivos en que se funda, providencias que debieron tomarse con anticipación para que fuese menos difícil el establecimiento, y reglas que se prescriben para que pueda ser útil al rey y a los vasallos*”. Más allá de la posición contraria del autor respecto al sistema de intendencias, la *Justa Repulsa* nos ofrece una visión del ambiente que se vivía en la Colonia al final de este período de la historia del país; en ella se apunta:

Es evidente que, no obstante las sabias leyes que se establecieron para la prosperidad de estos dominios, ha muchos años que empezó a decaer la religión (generalmente hablando) en todos ellos, pues si se exceptúan la capital

y algunos otros pueblos principales donde se halla enteramente desconocida. Y siendo incontrovertible que en las capitales son innumerables los delincuentes, y que en ellas debían ser menos por razón del pasto espiritual y buen gobierno, es consecuencia innegable que donde falten éstos, hayan de abundar aquéllos.

No es necesario valerse de argumentos ni reflexiones para persuadir la verdad. ¿Hai muchos delincuentes de todos delitos en un reyno? Luego la religión no se aprecia como corresponde. Luego la justicia no se conoce, o sólo se conoce por el nombre. Luego la policía está ignorada. Luego el comercio se halla abandonado. Luego sólo reina la iniquidad, la injusticia, el soborno, la pasión, la vagamundería, la embriaguez, el latrocinio, la estafa, y demás vicios. Luego no hai gobierno ni otra ley que la que cada uno se ha querido formar, según su clase, para vivir entre la sociedad. Éstas son unas consecuencias tan ciertas que ojalá no lo fuesen. Es cierto que el hombre inquino y el libertino campa por su respeto sin qe. haya jueces que le contengan; y si por contingencia, o por pasar de raya los delitos, se ha de castigar a alguno, se muestran tan compasivos los ministros, que a título de una piedad mal entendida, o se minora la pena o no se verifica; resultando de aquí que los vicios tomen más incremento quanto es más su tolerancia, y por consiguiente que se abandona la justicia contra el espíritu de las leyes, y en cierto modo se autorizan los excesos.²²⁷

La visión sórdida prevaleciente en la ciudad de México, tal como la describe Villarroel, ocurre por la ausencia de la religión, de la policía y la justicia. De allí los males y enfermedades que se han reproducido en detrimento de la convivencia y el bienestar de la gente. Los descuidos cometidos por los gobiernos, el “cuerpo político”, dieron pie a la aflicción y la miseria del pueblo, al desabasto de los bienes de subsistencia y, como conclusión de ello, a una profunda desigualdad social:

227 Ricardo Rees Jones, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, pp. 231-232.

¿Qué hai, pues, que extrañar q°. en vista de esta deprabación de costumbres y notoria falta de justicia haya descargado la omnipotencia el justo azote de sus iras sobre este desdichado reyno, afligiéndole con ambres, pestes, temblores y calamidades? ¿Qué importa que los papeles públicos y pribados hayan minorado (por adulación) estas desgracias, si el tiempo descubridor de las patrañas y embustes está rebatiendo diariamente aquellos sofismas de abundancia, con que se ha procurado engañar al público, quando el pobre, el rico y el mediano todos han corrido con aflicción y miseria? ¿Dónde está el zelo, la integridad y desvelo del cuerpo político de esta ciudad en punto *de los Abastos* a precios cómodos, quando ha sido preciso que se encarguen algunos particulares republicanos de abastecer al público de carnes, y maíces a cosa de sus caudales, por qué no quedarse aquel expuesto a perecer de hambre en la capital del reyno por la inaplicación, descuido y ningún zelo de los capitulares? ¿Pues si hai este desorden en los alimentos de primera necesidad, qué se debe inferir de los demás? ¿Dónde se encuentra aquí tampoco ramo alguno de policía que sea útil al público? ¿Q qué, pues, su desencantada junta, si sólo se anuncia para la vana ostentación de los sugetos que se dice la componen?²²⁸

Siendo una de las tareas de la policía el fomento del desarrollo social y económico, las condiciones del país son vistas con preocupación por Villarroel, ya que el mal tino de los gobiernos dio al traste con tales compromisos, incluso en aquellas áreas en que, como la minería, en su momento se basó la prosperidad novohispana. En el centro de todo ello se encuentra, según el autor, la imperiosa necesidad de integrar en los espacios de poder y administración a las personas de “actividad y de zelo acreditado” para planear y dirigir el desarrollo de los sectores productivos como de los programas de bienestar de la comunidad. Concluye Villarroel este diagnóstico preguntándose:

228 *Ibid.*, p. 232.

¿Cómo ha de florecer un reyno donde no hai gobierno y donde se miran con fastidio hasta los establecimientos que deben ser la vasa fundamental de su felicidad? El único que se discurrió prosperase fue el de la minería, como tan importante para el giro y comercio de los dos mundos; pero fue una efímera, una estrella errante, un glovo de luz que a poco de haber eliminado la vista la dejó en más densa obscuridad. Se admiró el reglamento a la primera ojeada, se procuró establecerlo en todas sus partes, pero se quedó sin execución porque se pulsaron dificultades invencibles; se consumieron los fondos; faltó dirección; no hubo tino en los sugetos a quienes se encargó el gobierno del timón; dio éste una fuerte girada y zozobró el barco con todo y equipaje. ¿Pues siendo éste el ramo más apreciable para sostener la máquina, ha experimentado esta tan funesta catástrofe, de quál otro puede esperar auxilios para sus urgencias? ¿Qué establecimiento, por útil que parezca, ha de llegar a perfeccionar sino se buscan sugetos de actividad y de zelo acreditado para plantearlo y dirigirlo?²²⁹

Conclusión

El esfuerzo modernizador de la Corona trajo consigo posiciones políticas a favor del régimen de intendencias, pero también objeciones al mismo. El tránsito hacia un Estado de Policía en Nueva España plantea el compromiso de la monarquía absoluta ilustrada de los Borbones en la constitución de un Estado activo, intenso, racional y omnipresente, orientado a cumplir los dos propósitos del *régimen de policía*: fortalecer la figura estatal al mismo tiempo que se brindan los satisfactores públicos a los gobernados, todo ello bajo la guía que otorga la “sabiduría de sus reglamentos”, como lo argumentaba Johann Heinrich Gottlobs Von Justi.

Desde el punto de vista de la administración gubernamental, el nombramiento de los intendentes en sustitución de los antiguos alcaldes mayores y corregidores dio pie a una administración con tintes modernos, encauzada hacia la centralización administrativa, la modernización de la hacienda y el fomento de la actividad económica. Paralelamente, se inició la consolidación de los dos cuadros básicos

229 *Ibid.*, pp. 232-233.

para la operación del Estado moderno: el ejército profesional y una burocracia basada en el servicio profesional de carrera.

Los ingresos coloniales se triplicaron con las medidas reformistas debido al auge económico de la minería, el florecimiento de la hacienda pública, la implantación de nuevos impuestos al pulque y las harinas, el establecimiento de estancos como el del tabaco, el mejoramiento del sistema aduanal de los puertos, la organización del aparato de hacienda la profesionalización de los funcionarios públicos y el castigo a los actos de contrabando y de corrupción.

Las principales plazas empezaron a florecer desde el punto de vista urbanístico. Paralelamente al impulso de la actividad económica se fomentó la creación de hospitales, hospicios y otras instituciones de beneficencia. Se dio particular atención a la instrucción y al desarrollo de la ciencia, la cultura y las artes. Fue primordial para el proyecto la cuantificación de las personas, el territorio y las cosas, desarrollándose el levantamiento del padrón poblacional en 1777; también se dio impulso a la colonización de la Alta y Baja Californias. El ejército se profesionalizó, instituyéndose un cuerpo disciplinado y leal al rey, abocado a la fuerza represiva.

Por otro lado, sin embargo, la presencia de los intendentes incomodó y generó reacciones en contra entre corregidores, alcaldes y otros funcionarios de menor nivel que fueron sustituidos en sus funciones por los nuevos funcionarios; incluso el virrey se vio afectado al ser dejado de lado en muchas decisiones por el lazo jerárquico directo que implicaba la relación de los intendentes con el rey.

Además, el nuevo sistema reclamó el desplazamiento de los peninsulares residentes y de los criollos encargados del aparato de gobierno en el esquema administrativo al que remplazó la Intendencia. Los Intendentes venían desde la península con nombramientos emitidos por el rey, quienes por lo general eran gente de confianza de Gálvez, incluso hasta parientes; en el nuevo organigrama no se contemplaba a españoles residentes y menos a los nacidos en Nueva España.

Las políticas económicas promovidas por el régimen de intendencias trastocaron la organización y operación de los sectores productivos, generando encono entre las clases pudientes que fueron afectadas y malestar en el grueso de la población que siguió padeciendo la marginación del régimen monárquico.

Otra medida que propició reacciones y levantamientos fue la expulsión de los jesuitas, arraigados en las comunidades y grupos indígenas de la Nueva España. Los nuevos impuestos y el alza de los ya existentes, abonaron al descontento popular.

Los 300 años de tutela española trazaron estructuras, procesos y costumbres que hicieron que fuera tardía la institución de la intendencia avanzada la segunda mitad del siglo XVIII. En el plano terrenal, el *pecado* del poder colonial, más allá de la prédica del amor a Dios y el respeto a sus mandamientos reiterado desde los púlpitos del virreinato, se tradujo en fuertes dosis de injusticia y desigualdad social.

El escenario en el que surge el movimiento de independencia en nuestro país, a decir de don Luis de la Rosa y Oteiza, fundador de la disciplina de la Administración Pública en México, estaba caracterizado por una situación horrible para el grueso de la población; De la Rosa nos dibuja esta situación diciendo:

Al consumarse la independencia nacional, apenas había los puentes y caminos más indispensables; la mayor parte del país estaba inculto y despoblado; comarcas inmensas de las provincias fronterizas no tenían más habitantes que los salvajes y las fieras. En lo interior del país, el pueblo, la muchedumbre que constituye la verdadera esencia de la sociedad, estaba desnuda, indigente, horriblemente trabajada y abatida, hambrienta, en fin y llena de lacerías. Las hambres venían con frecuencia y hacían estragos espantosos en la población; un gobierno obstinado en sus errores, torpe y negligente en su administración, no podía ni preveerlas, ni evitarlas, ni reparar sus consecuencias.²³⁰

Se concluye que la reforma borbónica dejó como legado instituciones gubernamentales fundamentales para la administración pública del Estado

230 Luis de la Rosa y Oteiza, "Ensayo de la Administración Pública en México y Medios para Mejorarla (1853)" en José Chanes Nieto, *La administración pública en México. Nuestros clásicos. La obra de Luis de la Rosa*, pp. 342-343.

moderno del país, si bien no fueron suficientes para controlar el ímpetu independentista de los habitantes de la Nueva España, movidos por la injusticia y la desigualdad.

Bibliografía

Acta de independencia del Imperio Mexicano, pronunciada por su Junta Soberana congregada en la Capital de él en 28 de septiembre de 1821 (copia facsimilar), Archivo General de la Nación.

Alonso de Diego, Mercedes, “La vida cotidiana en México a mediados del siglo XVIII en los sermones de Francisco Barbosa” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. XIV, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, pp. 201-224.

De la Rosa y Oteiza, Luis (1853), “Ensayo de la Administración Pública en México y Medios para Mejorarla” en José Chanes Nieto, *La administración pública en México. Nuestros clásicos. La obra de Luis de la Rosa*, México, Instituto de Administración Pública del Estado de México, A. C., 2000, pp. 333-402.

De las Casas, Bartolomé (1552), *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, introducción de Miguel León-Portilla, Madrid, Edaf, 2004.

Del Campillo y Cosío, José, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1798.

Díaz Casillas, Francisco José, “La administración pública novohispana” en *Cuadernos de Análisis Político-Administrativo*, no. 10, 1987, México, Colegio de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Escobedo Mansilla, Ronald, “Las reformas de Carlos III y la reestructuración de la Hacienda americana” en *Quinto Centenario*, vol. 8, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 61-81.

Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viages de Tomas Gage en la Nueva España*, París, Librería de Rosa, 1838.

Guerrero Orozco, Omar, *Las raíces borbónicas del Estado mexicano*, México, UNAM, 1994

Hernández Franyuti, Regina, “Historia y significados de la palabra policía en

- el quehacer político de la ciudad de México. Siglos XVI-XIX” en *Uluá. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, enero-junio 2005, vol. 3, no. 5, Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales/Universidad Veracruzana, pp. 9-34.
- “Informe y Plan de Intendencias para el reino de Nueva España presentado por el Visitador D. José de Gálvez y el Virrey Marqués de Croix, y recomendado por el Obispo de Puebla y el Arzobispo de México” (1768). Consultado en *500 Años de México en Documentos*, www.biblioteca.tv/artman2/publish/1768_336/index.shtml
- Rees Jones, Ricardo, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, México, UNAM, 1983.
- Ruiz Villarroel, Hipólito Bernardo, “Justa Repulsa del Reglamento de Intendencias”, parte sexta del manuscrito anónimo *México, enfermedades políticas* (1787) en Ricardo Rees Jones, *El Despotismo Ilustrado y los Intendentes de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 231-232.
- Tratados celebrados en la Villa de Córdoba el 24 del presente entre los Señores D. Juan O-donojú, Teniente general de los Ejércitos de España, y D. Agustín de Iturbide, primer Gefe del Ejército Imperial Mejicano de las tres Garantías* (copia facsimilar), Archivo General de la Nación.
- Uvalle Berrones, Ricardo, “Origen, cobertura y objetivos de la ciencia de la policía” en *Revista de Administración Pública. Tendencias de la Administración Pública*, no. 76, México, Instituto Nacional de Administración Pública, A. C., enero-abril, 1990. pp. 57-74.
- Von Justi, Juan Enrique, *Ciencia del Estado (Elementos Generales de Policía, 1756)*, estudio introductorio de Omar Guerrero Orozco, México, Instituto Nacional de Administración Pública, A. C./Instituto de Administración Pública del Estado de México, A. C./Gobierno del Estado de México/MAP Instituto Nacional de Administración Pública de España/Comunidad de Madrid/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996.

6

Nómadas contra sedentarios: manifestaciones artísticas sobre la guerra chichimeca, siglo XVI

Arturo Vergara Hernández

UAEH/Instituto de Artes

La conquista de México realizada por Hernán Cortés constituyó básicamente el dominio de los pueblos sujetos a la gran Tenochtitlán y otros reinos que aunque independientes de los aztecas, se aliaron a los conquistadores ya sea para evitar ser destruidos (como el caso de Metztitlán) o con la idea de que la alianza hispano-india constituiría la posibilidad de la emancipación y la venganza contra los odiados mexicas. Pero muchos otros territorios de lo que después fue la Nueva España requirieron varios siglos más para ser incorporados plenamente a los dominios de la Corona española. Especialmente, el septentrión mexicano resultó ser de gran interés para los conquistadores por sus amplias riquezas áureas y argentíferas, así como por sus vastos espacios para el ganado. Pero para hacerse de esos territorios, los españoles tenían que dominar también a sus moradores, una gran variedad de pueblos que compartían una característica común: la vida nómada con base en la caza y la recolección, debido a que, por las condiciones geográficas (y, como consecuencia de ellas, las culturales), no practicaban la agricultura.²³¹

²³¹ Por supuesto había diferentes grados de agricultura incipiente, sobre todo en los grupos más sureños, como los pames; sin embargo, la caza-recolección era la actividad dominante.

Estos grupos fueron denominados por los mexicas como chichimecas, palabra despectiva que varios autores relacionan con el vocablo perro.²³² Como su actividad principal era la caza, vivían en constante lucha entre ellos mismos por el control de las mejores zonas para esta actividad y la recolección, lo que los hacía tremendamente hábiles con el manejo del arco y la flecha, que utilizaban indistintamente tanto para la caza como para la guerra. Los chichimecas presentaron una férrea resistencia a la intromisión hispana en sus territorios a lo largo de siglos, y las crónicas y evidencias gráficas elaboradas en aquella época dejaron constancia de la incesante lucha entre los españoles con sus aliados indígenas, versus los bravos nómadas nortños.

En palabras de P. Powell, uno de los más importantes historiadores de la guerra chichimeca, el nómada del norte “era un luchador formidable, uno de los que más tercamente resistieron la invasión española del continente americano. Su modo de vida, la extensión y la agreste topografía de sus tierras, su primitivo desarrollo político, le hicieron difícil de conquistar por pueblos tan sedentarios y políticos como los españoles y los nahuas. Por su naturaleza, el chichimeca se desplazaba constantemente; no estaba acostumbrado a trabajar, pero tenía una terrible práctica en la guerra y en la caza [...] despreciaba y aterrorizaba a los aborígenes de los alrededores que habían adoptado la vida sedentaria y el cristianismo [...] muchas características de su estado cultural lo hacían un mal candidato para su incorporación al sistema sedentario [...] su modo de vida, combinado con ciertos rasgos psicológicos, garantizaba una tenaz resistencia a todo intento de subyugación”.²³³

Acostumbrados a disponer libremente de sus territorios, estos grupos dificultaron el avance español hacia el norte, que en un principio sólo tuvo un carácter exploratorio. Además, por no tener qué tributar –pues los chichimecas no sembraban ni elaboraban manufacturas–, a las órdenes religiosas en principio

232 “Los mexicanos les daban ese nombre despectivo, que significa “chichi”, perro, y “mécatl”, cuerda, es decir, “perro con la soga al cuello”. Carlos Basauri, *La población indígena de México. Etnografía*, t. II, México, Secretaría de Educación Pública, 1940, p. 382.

233 Powell, Powell, Philip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE/ Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 58.

no les pareció urgente la evangelización de los chichimecas, pero esta labor se fue haciendo necesaria como auxiliar en la expansión minero-ganadera al norte de México que se iba dando paulatinamente, pero que se tornó urgente con el descubrimiento de los yacimientos de plata en Zacatecas, a partir de 1546. Los chichimecas al principio sólo asaltaban a los transeúntes del Camino Real de la Plata para quitarles comida y ropa, pero posteriormente empezaron a atacar las misiones cercanas a la frontera norte de Mesoamérica (especialmente en Hidalgo y Michoacán) y, una vez generalizada la rebelión —que cobró gran fuerza en la guerra del Mixtón—, arengaban a los naturales ya evangelizados a sublevarse y a volver a sus antiguas costumbres. En cierta medida lo lograban, ya que, junto con los nómadas, se asentaron en tierra de guerras indígenas mesoamericanas que renegaban de la religión cristiana y huían tanto de los frailes como de las vejaciones de los encomenderos. Según documentos de la época, muchos esclavos negros evadidos se refugiaron en tierras chichimecas, acrecentando la mala fama y el temor hacia los nómadas del norte. Por todo ello, y ante la prolongación del conflicto, los chichimecas fueron estigmatizados de todas las maneras imaginables.

Al tiempo del avance ganadero y militar hacia las zonas mineras el norte, entraron los frailes en las tierras nómadas con la intención de congregar y evangelizar a los indios (los franciscanos por el oeste y los agustinos por el este), con la ayuda de los otomíes y tarascos conversos. La primera reacción de los chichimecas fue retirarse lejos de los invasores para poder seguir viviendo a su antigua usanza, penetrando en las partes más inhóspitas de la sierra.

Varias imágenes que se conservan del periodo virreinal hacen alusión a lo que yo he denominado “el problema Chichimeca”. Trátese de mapas, códices, pintura mural conventual, arquitectura y escultura, en ellas los chichimecas bravos son retratados con dos rasgos inequívocos: arcos y flechas como único armamento y la escasez o ausencia de ropa.

Los códices que narran las migraciones históricas chichimecas hacia el centro de México, como el *Xólotl*, el *Quinatzin* y el *Tlotzin*, muestran la evolución de las armas: del arco y flecha en el nomadismo, a la macana y el átlatl cuando se vuelven sedentarios.



Imagen 1. Mapa *Quinatzin*, chichimeca en cacería de venados.

El *Lienzo de Tlaxcala* (elaborado después de 1550) muestra arcos y flechas en la mayoría de las pinturas de los pueblos conquistados en el septentrión mexicano por los españoles. Y como rasgo común para sus aliados (tlaxcaltecas, mexicas, otomíes y otros pueblos sedentarios), aparecen con uniformes militares de apariencia mexica y, como armas, la macana con filos de obsidiana y el chimalli.

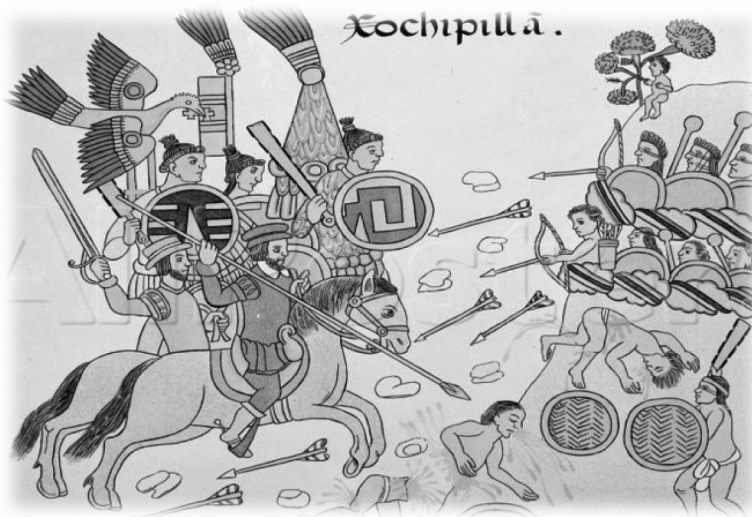


Imagen 2. Lienzo de Tlaxcala: La conquista de Xochipilla.

Los chichimecas atacaron varias veces los conventos de la frontera mesoamericana en la segunda mitad del siglo XVI. En 1568, el gobernador Luis de Carvajal indicaba que hacia fines de 1568 “se alzaron los indios de la comarca y provincias [...] quemaron el pueblo principal de Xalpa [...] y quemaron el monasterio y entraron a los pueblos de Jelitla y Chapulhuacán y les despoblaron muchos sujetos y derribaron las iglesias...”.²³⁴ Xilitla, convento agustino que dependía de Metztitlán (hoy en San Luis Potosí), fue atacado y parcialmente incendiado en 1587.²³⁵ Chichicaxtla, también agustino, fue atacado en 1588.²³⁶ Estas poblaciones (Xilitla y Xalpan) figuran en el mapa de la *Relación geográfica de Metztitlán*, elaborada por el alcalde mayor Gabriel de Chávez en 1585, siendo atacadas por chichimecas bravos.²³⁷

234 Luis de Carvajal, “Relación de Méritos” en Primo Feliciano Velásquez, *Historia de San Luis Potosí*, t. I, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946, p. 314.

235 Grijalva, *Crónica*, p. 173.

236 Grijalva, *Crónica*, p. 204.

237 “Relación de la Alcaldía Mayor de Metztitlán y su Jurisdicción” (escrita por Gabriel de Chávez), en Acuña, *Relaciones Geográficas...*, México, Vol. 7.



Imagen 3. Chichimecas atacando Xilitla y Jalpan. Detalle del mapa de la *Relación geográfica de Metztlán* de 1580.

Como evidencia de la gran dificultad de la evangelización de los chichimecas, los conventos agustinos de la frontera norte de Mesoamérica (Chapulhuacán, Chichicaxtla y Xilitla principalmente) presentan un carácter cerrado y defensivo. Tienen el al convento sobre la nave principal del templo, lo que constituye un rasgo arquitectónico inédito, una adaptación al medio hostil en que fueron construidos, pues de esa manera podían resistir mejor los embates de los nómadas.



Imagen 4. Convento agustino de Xilitla, San Luis Potosí.



Imagen 5. Convento agustino de San Pablo Chapulhuacán, Hidalgo.

El cronista agustino Juan de Grijalva narra también ataques chichimecas a los conventos agustinos de Yuriria y Guango (en Michoacán), aunque señala que fueron menos agresivos que los que sufrieron los de Hidalgo (Chapulhuacan y Chichicaxtla). Por ello, en la fachada del templo de Yuriria aparecen chichimecas con arcos y flechas labrados en la piedra en alusión a la posición de avanzada del convento y a los ataques de los chichimecas que consigna Diego de Basalenque.²³⁸ Sobre estas imágenes, aparece una cita de la epístola de San Pablo a los Filipenses (2:10) en latín, cuya traducción es: “En nombre de Jesús toda rodilla se doble en la tierra, los cielos y en los abismos”.²³⁹ Las imágenes de los nómadas flecheros y la frase de San Pablo pueden significar: “los chichimecas serán vencidos, como todos los enemigos de Dios, aun los que moran en los abismos (infierno)”. La caracterización del carácter maligno de los chichimecas es evidente.



Imagen 6. Portada del convento agustino de Yuriripúndaro.

238 Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Jus, 1963. Véase también: José de Santiago Silva, *Yuriripúndaro, arquitectura de la fe*. México, Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato/Ediciones La Rana, 2006.

239 Santiago Silva, *op. cit.*, p. 180.

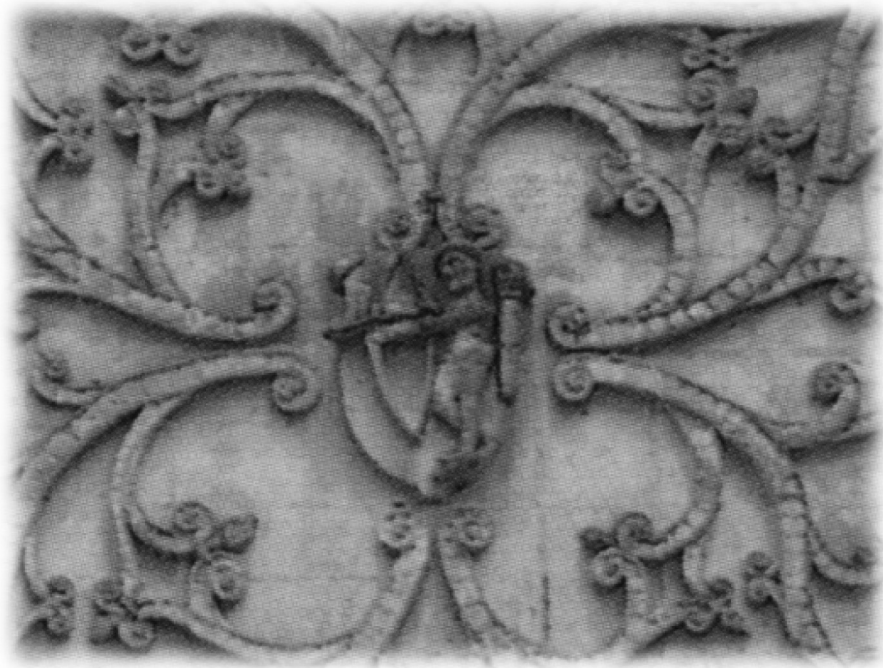


Imagen 7. Arquero chichimeca, detalle de la portada del convento agustino de Yuriria, Guanajuato.

El problema chichimeca fue el más serio obstáculo a la expansión hispana al norte de Mesoamérica durante la época virreinal. Ni los frailes, quienes tenían más elementos para echarse a la bolsa a los indígenas, lograron cabalmente su objetivo. Al respecto, Powell escribió: “Una resistencia general al cristianismo hizo casi inútiles los esfuerzos de los misioneros, aparte de unos cuantos conversos logrados cerca de los límites de las tierras disputadas. Así, los misioneros, a pesar de las inmoderadas loas que se hacían en sus crónicas y en otros escritos, fueron virtualmente inútiles en la empresa de pacificar a los chichimecas...”²⁴⁰

A partir de 1550, y hasta un poco después de 1585, ocurrió una guerra generalizada en el septentrión mexicano entre los ejércitos hispanoindios y los chichimecas bravos, que se fue haciendo complicada porque la venta de esclavos capturados en la guerra estaba siendo un factor que la incentivaba. Además,

240 Powell, *op. cit.*, p. 10.

la eficacia de los ataques hispanos contra los reductos chichimecas se veía desfavorecida por la táctica guerrillera de los nómadas y su gran capacidad para sobrevivir en pleno desierto.

Después de más de 40 años de guerra inútil y un gasto enorme, la guerra chichimeca empezó a declinar por varios motivos. Por un lado, porque los resolutiveos del Segundo Concilio Provincial Mexicano de 1585 establecieron que (a diferencia de otras declaraciones, sobre todo durante el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almanza, que analizaremos más adelante), que la guerra contra los chichimecas era injusta. Un cambio cualitativo en la política de guerra empezó a generalizarse: a través de obsequios como carne de res y ropa, el conflicto fue bajando de tono.

Sin embargo, la hostilidad chichimeca contra los blancos continuó durante todo el periodo novohispano, pues es hasta el siglo XVIII, por ejemplo, cuando los franciscanos logran evangelizar la sierra gorda de Querétaro, dejando las hermosas misiones barrocas como testimonio de ese triunfo, que no fue fácil, como puede deducirse del grabado de fray Gerónimo de Mendieta, que reproducimos a continuación, y que muestra los estragos que los nómadas causaron entre los franciscanos observantes.



Imagen 8. Muerte de franciscanos a manos de chichimecas. Tomado de la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Gerónimo de Mendieta.

Como consecuencia de las atrocidades cometidas por los españoles en la Nueva Galicia, especialmente Nuño de Guzmán, algunos grupos chichimecas se confederaron en la llamada rebelión del Mixtón,²⁴¹ que fue sofocada personalmente por el virrey Antonio de Mendoza entre 1541 y 1542.

Una breve descripción de Mosén Antonio Botiller, vecino de la ciudad de México y testigo en el juicio del líder chichimeca Tenamaztle, describió así los principales hechos de la rebelión: “En un peñol que se llama Nochiztlán [...] se

241 Se denomina así a este conflicto con las naciones caxcanes y zacatecas por el nombre de la gran peña en que se atrincheraron los indígenas alzados en la sierra de Zacatecas.

habían fortificado más de veinte mil indios [capitaneados por] el indio Tenamaztle [...] Don Antonio de Mendoza tuvo cercado el dicho peñol por más de veinte días con un ejército de setecientos españoles de a caballo y artillería y trescientos arcabuces y doscientos ballesteros y más de cincuenta mil indios aliados [...] el virrey dio personalmente la batalla al peñol de Nochiztlán [...] duró la batalla desde las ocho de la mañana hasta las tres de la tarde con la pérdida de más de veinte españoles..”²⁴²

Este hecho, que a mi juicio pudo haber puesto en jaque a todo el sistema colonial español (por algo el virrey acudió en persona), fue registrado visualmente en una plancha del código Telleriano Remensis, donde se muestra a Tenamaztle atrincherado en el Mixtón, guerreando contra el virrey Mendoza.



Imagen 9. Antonio de Mendoza contra Tenamaztle, líder chichimeca cazcan. Código Telleriano Remensis.

242 “Ciertas peticiones e informaciones hechas a pedimento de don Francisco Tenamaztle, México, 1º. De julio de 1555”, AGI, *Audiencia de México*, legajo 205, N. 11, paleografía de Alberto Carrillo Cázares, en *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000, p. 534.

seno del alma) un combate entre indígenas sedentarios (otomíes) y chichimecas nómadas, estos últimos apoyados por entes monstruosos de carácter demoníaco. Esto se sabe al identificar tanto la vestimenta como las armas que portan los bandos contendientes.

La idea de que una guerra americana se haya plasmado en los muros de un templo católico ha causado ruido a algunos historiadores que piensan que todo el arte de las iglesias mexicanas del periodo virreinal está orientado a la evangelización. Sin embargo, un estudio cuidadoso del contexto sociopolítico de la Nueva España hace evidente que la mayor parte de los miembros de la iglesia apoyaron decididamente la guerra a sangre y fuego que varias administraciones virreinales sostuvieron contra los chichimecas norteros durante la segunda mitad del siglo XVI. Incluso en muchas ocasiones fueron más allá, considerando que la acción guerrera de los virreyes era poco enérgica, exigiendo mayores recursos económicos y humanos a la causa de la guerra, así como el endurecimiento del castigo a los indígenas, como podían ser muerte, mutilación de miembros y esclavitud.

Religiosos famosos como Zumárraga, Mendieta, Julián Garcés, Vasco de Quiroga, Alonso de la Veracruz y Pedro Moya de Contreras manifestaron en mayor o menor medida su aversión y el gran temor que les inspiraban los chichimecas norteros.

Otros religiosos menos conocidos como Pedro Gómez de Maraver, Pedro de Ayala y Juan Focher azuzaron a los virreyes con verdaderos tratados antichichimecas. Cabe señalar que Focher misionó en Ixmiquilpan y por la contundencia de sus escritos, así como por la gran influencia que ejerció en su época, es posible que haya sido el autor intelectual del mural de Ixmiquilpan, el cual seguramente fue blanqueado a raíz de los resolutiveos del Segundo Concilio Provincial mexicano al que ya me referí.

Incluso otros religiosos, como el cura de Pénjamo, Juan Barajas, encabezaron personalmente expediciones armadas contra los chichimecas, todo porque éstos se opusieron a la intromisión española en sus territorios de caza y recolección.

Mientras los chichimecas asaltaban las caravanas que atravesaban los caminos de la plata, los españoles desolaban poblaciones pacíficas para hacerse de esclavos

y venderlos en la ciudad de México. La ira y la venganza de ambas partes constituyeron una escalada de violencia que no entendía otra solución que no fuera la guerra. Los frailes, a pesar de las inmoderadas loas de sus crónicas — como Dice Powell —, fueron incapaces de jugar un papel conciliatorio; antes, al contrario, se sumaron a los mineros, estancieros, ganaderos y comerciantes que buscaban desesperadamente acabar con el problema de los chichimecas norteros.

Cuando fueron pintados los murales de Ixmiquilpan (hacia 1572), la guerra chichimeca se encontraba en su punto más álgido. En varias consultas hechas por el virrey Martín Enríquez, entre 1569 y 1575, representantes de las cuatro órdenes religiosas le manifestaron que no sólo le era lícito combatir a los chichimecas, sino que estaba moralmente obligado a ello. Miembros del clero regular y secular enviaron cartas tanto al virrey como al propio rey conminándolos a incrementar los recursos para arrear el combate contra los chichimecas, al grado de prácticamente clamar por una guerra de exterminio.

Como en Ixmiquilpan se reclutaban combatientes otomíes como apoyo a los ejércitos españoles —incluso conocemos los nombres de dos de ellos: don Juan Popoca y don Nicolás de Bárcena, los agustinos promovieron la realización del mural, que buscaba no sólo justificar la guerra chichimeca elevándola a la categoría de guerra santa sino también exaltar el ánimo guerrero de los otomíes.

Como en la reconquista, los españoles adjudicaron un carácter demoníaco a sus enemigos desnudos para justificar su destrucción (así es como Santiago pasó de “matamoros” a “mataindios”). La demonización de los chichimecas en los murales de Ixmiquilpan ocurre cuando junto a ellos, y caracterizados de la misma forma (semidesnudos y portando arcos y flechas), aparecen seres monstruosos que portan tocados de plumas de quetzal, igual que las deidades del panteón mesoamericano: los “demonios” que los frailes habían “desenmascarado” ante los otomíes conversos.

Algunos autores piensan que como estos murales fueron realizados por pintores indígenas, éstos “deslizaron” —a pesar de la censura de los frailes— conceptos importantes de la religión mesoamericana, llegando incluso a representar al dios Tezcatlipoca en la bóveda del templo. Esto los llevó a considerar a los murales de Ixmiquilpan como una “reivindicación” de la religión y cultura de los indígenas,

pero en realidad tenían otra intención: la justificación de la guerra contra los chichimecas y la exaltación bélica de los otomíes de Ixmiquilpan.



Imagen 11. El dios Tezcatlipoca en el *Códice Borbónico*. A la derecha, águila guerrera en la bóveda del templo de Ixmiquilpan.

Hemos seleccionado sólo algunas imágenes del programa mural de Ixmiquilpan, las que creemos más representativas del tema que nos ocupa. La imagen de abajo muestra dos personajes en lucha: un guerrero ataviado con un traje de coyote color café, con taparrabo y escudo a la espalda, mata a un guerrero chichimeca (así lo indican sus ojos cerrados). El luchador sedentario tiene un pie dentro de un florón, lo que puede ser interpretado como el surgimiento de un fruto o flor: los guerreros sedentarios son el fruto excelso, el bien preciado que tiene como objetivo terminar con el mal, es decir, con los chichimecas de guerra.



Imagen 12. Guerrero coyote sometiendo a chichimeca.

El chichimeca vencido lleva un arco y flechas en la mano derecha, una flecha en la izquierda, un carcaj de piel de ocelote y un escudo anudado en la parte posterior de su torso desnudo. Esto coincide con descripciones de la época, como la siguiente: “rrodiado de las plumas de su cabeza se ciñu en un cuero de benado, cargado de sus flechas, con su arco: treinta flechas en las manos con el arco, con dose hombres, llebo las misma manera, se armaron como los meco, sus carcage de ellos los llevaban ziñido”.²⁴⁴

Tres son los personajes principales que aparecen en esta escena. Del lado izquierdo, aparece un guerrero que lleva en la mano derecha una macana con filos de obsidiana adosados. Porta una camisa blanca, un cinturón y una especie de falda hecha con hojas de acanto.

244 “Jecutoria que dio el rey...”, supuesta traducción del otomí al español, publicada por Rafael Ayala Echavarrí con el título “Relación Histórica de la Conquista de Querétaro” en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, vol. LXVI, nos. 1- 2, México, julio-octubre de 1948.



Imagen 13. Escenas de batalla. Portada sur.

Colgando del hombro izquierdo mediante una cuerda o cinta, lleva una cabeza humana cercenada a la altura de la cintura. En la mano izquierda porta un escudo semicircular y un *copilli* en la cabeza. De su boca sale la vírgula de la palabra en forma de hojas de acanto. La macana, la falda y el escudo son aproximadamente del mismo color azul verdoso. Ante él, dos guerreros semidesnudos le hacen frente. Uno de ellos ha caído al suelo boca arriba. Sostiene una flecha con la mano izquierda y tiene la pierna derecha cruzada sobre la izquierda. Curiosamente, la pierna derecha presenta un pie izquierdo. Lleva una tilma anudada al hombro y porta una *pantli* (bandera) en la mano izquierda.

Cabe señalar que las divisas, mástiles y banderas aparecen muchas veces en las descripciones que se hicieron de los chichimecas nómadas del siglo XVI. El oidor Hernán Martínez de la Marcha, escribió: “les daba el diablo a entender que ya los españoles eran sin fuerzas y que no podían lo que solían, traían y traen por divisa una rodela con llamas de fuego diciendo que han de entrar y lo primero con fuego abrasar y así lo hicieron quemando estancias y templos [...] vi los indios zacatecas entre indios tenidos por gente fiera, desnuda y solo con su mástiles, sus

largos arcos y flechas, solo con unos capirotos de cuero en las cabezas, así andan silvestres y a caza de venados..”²⁴⁵

El otro guerrero está de pie. Lleva un arco en la mano izquierda y en la derecha, una bandera rematada con plumas y una flecha. De la cintura para abajo va desnudo, y en el tronco lleva una sencilla manta cruzada. Porta un pequeño penacho de plumas con cintas en la frente. Al menos cinco rostros fantásticos fito-zoomorfos de perfil flotan en el ambiente en medio de la enredadera de acanto. Lenguas-vírgulas-follaje salen de sus bocas y sus cabellos también son formas vegetales estilizadas. En el extremo izquierdo, se aprecian las patas de un caballo.

La escena que sigue es básicamente igual a la anterior. Las principales diferencias tienen que ver con la vestimenta de los personajes. El protagonista que blande la macana porta un atuendo azul verdoso que le cubre prácticamente todo el cuerpo. En su escudo aparece un rostro indígena de cabello largo. Sobre el caballo se aprecia el rostro agazapado de un guerrero que se cubre con un escudo. El guerrero caído no mira hacia arriba, sino que parece descansar mientras yergue su bandera. El guerrero de pie porta calzón y camisa blanca. Por su vestimenta y rasgos es posible que se trate de un negro cimarrón que ha huido del yugo español y pelea en el bando chichimeca.²⁴⁶ Esto es muy probable ya que “los ataques de los negros en los informes oficiales siempre estaban relacionados con la amenaza chichimeca porque los negros a veces se aliaron con los aborígenes para atacar carreteras y estancias”.²⁴⁷

245 AGI, Guadalajara, 51. “Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey, Compostela, 18 de febrero de 1551”, en María Justina Sarabia Viejo y José Francisco Román Gutiérrez, *Nueva España a mediados del siglo XVI. Colonización y expansión*, Congreso de Historia del Descubrimiento, t. II, Sevilla, 1992, pp. 636-644.

246 Debrouse Olivier, “Imaginario fronterizo”, p. 164.

247 Powell, *op. cit.*, p. 76.



Imagen 14. Escenas de batalla. ¿Negro cimarrón?

Efectivamente, desde noviembre de 1560, el virrey había pedido a los oficiales españoles reclutar guerreros indios en Guanajuato para ayudarlos a capturar allí a ciertos asaltantes negros.²⁴⁸

Otra diferencia importante es que del lado derecho de la composición, detrás del negro, dos guerreros de tez morena, semidesnudos, ven hacia el enemigo sedentario. Uno de ellos emite gritos de guerra, representados por la vírgula. El otro lleva en la mano izquierda un escudo y una flecha.

En esta imagen, un guerrero que porta un traje de ocelote o jaguar de tono azul, sostiene en la mano derecha una macana y, al mismo tiempo, tomada por los cabellos, la cabeza cercenada de su enemigo con la lengua de fuera y expresión mortal. Lleva colgando del hombro un carcaj de piel de jaguar en un tono distinto al de su traje.

248 AGN, *Mercedes*, VIII, 533. “Comisión a Bartolomé Palomino, justicia de Guanajuato, sobre la prisión de los negros alzados”, 21 de noviembre de 1560.



Imagen 15. Guerrero jaguar y centauro.

Atrás del jaguar, aparece lo que ha sido identificado como un centauro. Se trata de un ser fantástico con cuerpo y patas traseras de caballo, de color blanco, pero con brazos y rostro humanos. La cabeza, con penacho y en medio de follaje que se confunde con el símbolo de la palabra, parece ser la prolongación del que sale de un jarrón, pero también parece salir del hombro izquierdo del ente. Con el brazo derecho sostiene un escudo y un arco, lo cual lo asocia con los chichimecas. Con la izquierda, tres flechas con las puntas hacia arriba, que se parecen a las tres flechas que se clavan en un corazón, uno de los símbolos de los agustinos.²⁴⁹ Calzado con *cacles* o huaraches indígenas, este caballo fantástico lleva atada a la cintura una cabeza humana cercenada.

Esta pintura puede estar haciendo referencia a los chichimecas montados a caballo, que hacia 1570 se estaban convirtiendo en una verdadera pesadilla para los españoles y sus aliados: “...andan a caualllo y si topan algún hombre

²⁴⁹ “Traspasaste mi corazón con las flechas de tu amor”, dijo san Agustín refiriéndose a su conversión en su obra *Confesiones*.

del mandado y no lleua buena bestia para yr entienda que en poco rato le alcancan y alli dexa la uida y lo que lleua”.²⁵⁰

En una petición que hacen al virrey los estancieros de la frontera para aumentar el gasto militar contra los chichimecas, dicen: “los indios los sacan [los caballos] e son más señores dellos que sus dueños”.²⁵¹

Otro testigo de los hechos es más elocuente cuando dice en 1585: “Ya no se contentan con atacar a pie en los caminos sino que les ha dado por robar caballos y yeguas rápidas y por aprender a montar en pelo, con el resultado de que su tipo de guerra es mucho más peligroso que antes, porque a caballo, atacan y huyen con gran celeridad”.²⁵²



Imagen 16. Guerrero jaguar.

250 Primo Feliciano Velásquez (ed.), *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, cuatro vols., San Luis Potosí, 1897-1899, vol. I, p. 21.

251 AGI, *Patronato*, 181, ramo 14, “Petición ante el virrey de los criadores de ganado, vecinos y moradores de la frontera de los Chichimecas”, contenida en “Información sobre lo de la guerra con los chichimecas”, 1582.

252 Testimonio de Juan de Huidobro, residente de Fresnillo en Nueva Galicia, “Nueva España, Céspedes, 20 de enero de 1585”. Museo Nacional, ciudad de México, no. 196, p. 21.

Un guerrero vestido con piel de jaguar, esta vez de tonos ocre, avanza descuartizando enemigos. Con la mano derecha sostiene al mismo tiempo su macana con filos de obsidiana y una cabeza cercenada con la lengua de fuera. De su muñeca cuelgan las garras del felino al que se arrancó la piel con que se vistió. Con la mano izquierda sostiene el brazo de un enemigo por la muñeca. Lleva un *copilli* en la cabeza y de su hombro izquierdo cuelga un elaborado carcaj adornado con una cabeza animal.²⁵³ Va emitiendo gritos que se señalan con la vírgula de acanto. En medio de sus pies pasa un grueso tallo de la enredadera de acanto. Atrás de él avanza el centauro (sólo se ve su cabeza y brazo), armado con arco, flecha y escudo.

La siguiente imagen es una de las más impresionantes de todo el programa mural. Un ser polimorfo de rasgos reptilianos y piel escamosa, con cuerpo y patas traseras de caballo, pero cuyo pie izquierdo es humano (éste, en realidad, es derecho), carga con su mano izquierda a un guerrero semidesnudo que lleva una macana en la mano izquierda y una piedra en la mano derecha.

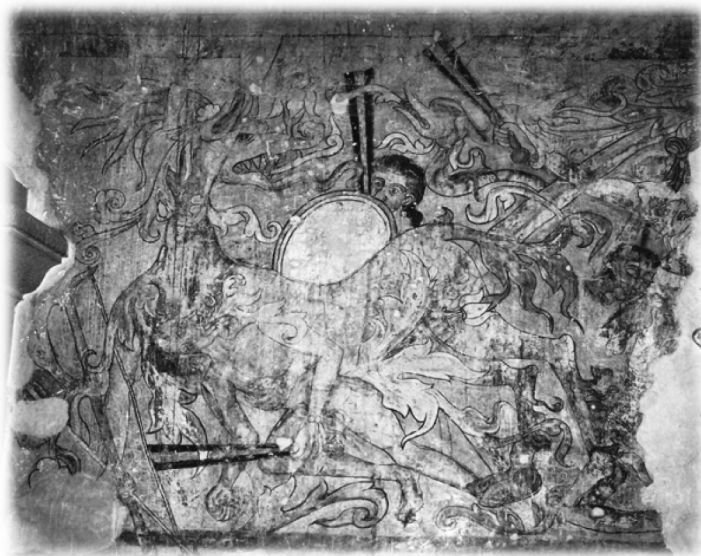


Imagen 17. Monstruo amarillo rescatando a compañero herido.

253 Según Albornoz Bueno, es de venado y es una representación del dios Camaxtli.

Este guerrero no lleva *copilli*, penacho ni traje; en cambio, porta una pulsera de cuentas y orejeras. De su boca sale una rama de acanto a manera de vírgula que podría estar representando un grito. El monstruo muestra sus grandes fauces, filosos colmillos, lengua y trompa retorcidas; su cola termina en un pequeño reptil; con orejas a manera de cuernos, porta un penacho de plumas de quetzal. En lugar de crin, hojas de acanto adornan su cuello. En la mano derecha sostiene un gran arco tensado.

El ente voltea y observa con fiera mirada a un guerrero agazapado tras su escudo, que sostiene una macana. Podría ser que este ser esté rescatando a un compañero herido en la lucha (como va semidesnudo, podría ser un chichimeca). No lo está atacando, pues además de que no lo ha reducido en su capacidad de lucha, lo sostiene delicadamente con su garra izquierda. Además, el monstruo no dirige su rostro a este personaje, sino al guerrero tras el escudo.

Las implicaciones de esta lectura son sumamente interesantes. Vemos que los monstruos pelean del lado chichimeca, lo que equivale a satanizar a este grupo.

Por otro lado, el mensaje puede ser: “son tan fuertes los chichimecas que es muy difícil vencerlos en batalla. Parece que el demonio pelea con ellos, les da fuerza”. Como es sabido, los chichimecas tenían una gran resistencia física (por su modo de vida y su alimentación) tanto en las batallas como en sus correrías por sus territorios de caza-recolección.

Lo anterior es corroborado por Sahagún: “por causa de su poco comer y poco vestir; allende de ser sanos y recios, y tener grandes fuerzas, eran muy ligeros, subían por las sierras arriba muy recia y ligeramente que parecía que volaban por su gran ligereza”.²⁵⁴ Existen varias descripciones de esta tremenda capacidad guerrera, aunada a la resistencia al dolor y las heridas: “son tan belicosos [...] que cuatro de ellos acometerán a ciento de los mexicanos [...] tienen en muy poco [valor] a todos los demás indios mexicanos y cazcanes. Asimismo vio este testigo [...] estar cuatro españoles de a caballo sobre un indio de ellos, y a los tres españoles les quitó las lanzas que llevaban, con tener una de ellas metida por el cuerpo, y los dichos españoles estaban armados”.²⁵⁵

254 Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro X, p. 601.

255 Powell, *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación*

Powell es enfático al respecto cuando dice, por ejemplo: “hombre por hombre, en sus ancestrales zonas de caza y de guerra, estos combatientes eran muy superiores a sus enemigos que llevaban ropas”.²⁵⁶ “Su modo de vida hacía de él un enemigo evanescente, sumamente peligroso por su maestría con el arco y la flecha y por su conocimiento de la tierra en que peleaba”.²⁵⁷ “Los guerreros no solían rendirse y se sabía que luchaban con enorme vigor aún después de recibir heridas mortales”.²⁵⁸

También vale la pena traer a colación el concepto de monstruosidad que los frailes (en este caso Gerónimo de Mendieta) adjudicaban a los chichimecas: “Diferenciáanse de los indios de paz y cristianos en lengua, costumbres, fuerzas, ferocidad y disposición de cuerpo, por la mala influencia de alguna estrella o por la vida bestial en que se crían. Son dispuestos, nervosos, fornidos y desbarbados, y en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de la naturaleza...”²⁵⁹

Conclusión

Como hemos podido observar, la imagen del chichimeca guerrero, antropófago, demoníaco, fue una constante en el arte del virreinato, especialmente en el siglo XVI. Los españoles lo estigmatizaron de tal manera que estaba más que justificado su exterminio, y en el mejor de los casos, su esclavitud. El papel de los indígenas sedentarios en la lucha contra los chichimecas fue esencial, y el programa mural de Ixmiquilpan da muestra de ello porque se trata de una forma de propaganda visual que buscaba justificar la guerra chichimeca y alentar a los combatientes otomíes en dicha conflagración. Por ello fue elevada a la categoría de “Guerra Santa”, siendo la razón por la que fue pintada en los muros del templo de San Miguel Arcángel Ixmiquilpan, la primera frontera de Mesoamérica.

de los chichimecas (1548-1597), p. 36.

256 Powell, *op. cit.*, p. 9

257 *Ibid.*, p. 47.

258 *Ibid.*, p. 61.

259 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, p. 732.

Bibliografía

- Basalenque, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Jus, 1963.
- Basauri, Carlos, *La población indígena de México. Etnografía*, t. II, México, Secretaría de Educación Pública, 1940.
- “Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey, Compostela, 18 de febrero de 1551” en María Justina Sarabia Viejo y José Francisco Román Gutiérrez, *Nueva España a mediados del siglo XVI. Colonización y expansión*, Congreso de Historia del Descubrimiento, t. II, Sevilla, 1992. AGI, Guadalajara, 51.
- Chávez, Gabriel de, “Relación de la Alcaldía Mayor de Metztlán y su Jurisdicción” en Acuña, *Relaciones Geográficas*, México, vol. 7.
- “Ciertas peticiones e informaciones hechas a pedimento de don Francisco Tenamaztle, México, 1º. De julio de 1555”, AGI, *Audiencia de México*, legajo 205, N. 11, paleografía de Alberto Carrillo Cázares, en *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis, 2000.
- “Comisión a Bartolomé Palomino, justicia de Guanajuato, sobre la prisión de los negros alzados”, 21 de noviembre de 1560. AGN, *Mercedes*, VIII, 533.
- Carvajal, Luis de, “Relación de Méritos” en Primo Feliciano Velásquez, *Historia de San Luis Potosí*, t. I, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946.
- “Jecutoria que dio el rey...”, supuesta traducción del otomí al español, publicada por Rafael Ayala Echavarrí con el título “Relación Histórica de la Conquista de Querétaro”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, vol. LXVI, México, nos. 1-2, julio-octubre de 1948.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1990.
- “Petición ante el virrey de los criadores de ganado, vecinos y moradores de la frontera de los Chichimecas”, contenida en *Información sobre lo de la guerra con los chichimecas*, 1582. AGI, *Patronato*, 181, ramo 14.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1980.

Santiago Silva, José, *Yuririapúndaro, arquitectura de la fe* México, Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato/Ediciones La Rana, 2006.

“Testimonio de Juan de Huidobro, residente de Fresnillo en Nueva Galicia”, Nueva España, Céspedes, 20 de enero de 1585, Museo Nacional, Ciudad de México, no. 196.

Velásquez, Primo Feliciano (ed.) *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, 4 vols., San Luís Potosí, 1897-1899.

7

Pecados, tentaciones y castigos en la Nueva España

*Consuelo García Ponce
Escuela Nacional de Antropología e Historia*

*Considera, cuán extraña cosa es,
que tengas tan poco temor de Dios, que tiene gran poder.*

*Si hubiesse, que desde una torre te tuviesse colgado de los cabellos,
que con un solo dedo que te soltase de la mano,
hubieses de caer precipitadamente en un pozo lleno
de sapos, culebras, y horribles dragones,
que con las bocas abiertas se te estuviesen esperando para tragarte*

*¿Pues cómo te atreves á volverte tantas veces contra Dios?
[...] donde vendrías a parar [...] en el profundo abysmo del Infierno.
Pablo Señeri, Maná del alma*

Este capítulo versa sobre las representaciones de los pecados y sus tentaciones, así como de sus castigos, los cuales se encuentran plasmados en esculturas y pinturas novohispanas.

Para comprender los temas que se hallan plasmados en pinturas, esculturas y bajorrelieves, de los exconventos, colegios y otros recintos novohispanos es importante conocer el mensaje evangelizador, que viaja con los primeros misioneros al Nuevo Orbe. Se puede decir que la iconografía y la iconología giran alrededor de la historia creyente, la escatología y el precepto de la palabra de Jesús. Reflexionar sobre estos cánones nos conduce a descubrir mucho del

mundo novohispano, que habitó en un tiempo y espacio teológico cristiano donde los hechos acontecían gracias a la mano de la Divina Providencia.

El cristianismo y el paradigma de las órdenes religiosas son los elementos que dan la pauta para desentrañar el origen y la formación de la sociedad novohispana. La religión católica desde sus inicios puso gran interés en la preparación de sus misioneros y, en seguida, en sus fieles, ya que sin la evangelización la misión de Cristo no se llevaría a cabo. Por esta razón, con el fin de desarrollar su labor preceptora, los religiosos primero utilizaron la palabra y más tarde la reforzaron con imágenes en pintura, escultura y otros medios plásticos.

La religión católica, desde su fundación, busca una forma eficaz de enseñar su catequesis, al principio de forma oral, y con el tiempo pone en práctica varios métodos didácticos tomados de las escuelas griega y romana, como la retórica, y los aplica a la instrucción del cristianismo en las poblaciones paganas y continúa perfeccionándolos a través de los siglos, hasta aplicarlos en los lugares conquistados en el siglo XVI. En las ciudades, en los campos, el fraile se vuelve un predicador que va pregonando la verdad de la *salvación*, mostrándose cercano a la vida cotidiana y a las preocupaciones de sus fieles.

Los primeros misioneros enviados por la Corona, que arriban a América con la encomienda de instruir cristianamente al pueblo recién conquistado, son producto de una época providencialista y todavía de pensamiento medieval. Venían de una religión que dictaba las normas morales y sociales, donde el bien y el mal estaban jerarquizados y el control social lo ejercían a través de la culpa, el miedo y el castigo de los pecados, que se pagaban en vida o se purgaban después de la muerte. Rafael Gómez dice:

La Edad Media no se quedó en el Viejo Mundo; llegó a América con los conquistadores [...] con el mismo ímpetu de guerra santa y divinal, de ‘cruzada’ contra el infiel, entraron en el Nuevo Mundo, trayendo sus fueros e instituciones municipales, sus ideas y sus costumbres. La estructura feudal y la moral caballeresca, que en Europa estaban en crisis, encontraron en América —un don de la Providencia para los españoles— el terreno abonado en que ser trasplantadas y brotar de nuevo.²⁶⁰

Con este bagaje, los religiosos viajan a Nueva España a adoctrinar infieles, sin saber qué iban a encontrar, colmados de miedos aprendidos y aprehendidos del infierno y los ejércitos de Satanás, cuyas representaciones abundaban en las abadías y monasterios. Al arribar a América, su tarea inicial fue combatir a la idolatría y sus demonios. A estos santos varones, con el fin de cumplir su trabajo, de aleccionar en la fe al mayor territorio posible, no les afectaron las penurias. En sus crónicas se desbordarán los relatos de relapsos y remisos, la idolatría y las andanzas del diablo, que les obstaculiza los caminos impidiéndoles su labor. Sahagún relata:

Hace muchos años, sobre una meseta árida y templada, vivía, según dicen, un pueblo extraño y perverso en quien la desgracia hizo presa. Engañado y ciego, renegó de su Dios, cayó en las tinieblas del pecado. Posesos por un extraño espíritu, los hombres adoraron a Lucifer y a la iniquidad levantaron templos; vendieron su espíritu y consagraron su imperio al Maldito [...] De día y de noche, por todo su imperio, el hombre, con diabólico frenesí, abría a sus hermanos los pechos ofreciendo a Satanás sus corazones y solazándose vilmente con sus cuerpos. Tal fue el desventurado imperio de los aztecas, la satánica raza de los mexicas.²⁶¹

260 Rafael Gómez, *Arquitectura y feudalismo en México. Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI*, México, IIE/UNAM, 1989, p.13.

261 Luis Villoro, *Los grandes momentos del Indigenismo en México*, México, CIESAS-SEP, 1987. Cita a fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas*

Los frailes van incorporando en el Nuevo Mundo múltiples imágenes cristianas, traídas de sus conventos europeos. Esta herencia de iconografía católica que viene con los misioneros es tomada y reelaborada en función de las religiones de pueblos antiguos, las cuales fueron absorbidas, asimiladas y substituidas en la formación del cristianismo, que las diseminó o fusionó, dándoles así nuevo sentido.

Así, estos conocimientos que los religiosos trasladan se funden a su vez con el pensamiento mesoamericano, adquiriendo nuevos sentidos y cambiando las maneras del antiguo pueblo de comprender la historia y, sobre todo, de registrar el tiempo, que se torna un tiempo cristiano. De esta condición nace una nueva sociedad, que se nombrará novohispana, en donde la vida transcurre alrededor de la religión cristiana.

Los franciscanos, primeros frailes que llegan a México, desde la fundación de la orden religiosa se dedicaron a la preparación de sus hermanos, impartiendo clases en sus conventos y en las aulas universitarias, adquiriendo los métodos didácticos usados en Europa, con el fin de que estuvieran apropiadamente capacitados y lograran cumplir con el objetivo de convertir al mayor número de paganos e infieles. En cuanto a la instrucción de los gentiles, los seráficos manejaron eficaces técnicas de predicación, probadas en sitios como Europa, Asia y África, las cuales se aplicaron en América con gran éxito. Diego Muñoz Camargo escribe:

Con la llegada de estos padres benditos, luego pusieron por obra la conversión general de estos naturales, dando orden de cómo se había de disipar la idolatría sin escándalo ni alboroto alguno. [...] comenzaron a derribar los ídolos de los templos con celo edificante de extirpar y desarraigar los ritos infernales que entre esta gente había, quemando los simulacros horrendos y espantosos, dando con ellos en tierra [...] comenzaron a promulgar y predicar el Sagrado Evangelio y doctrina de Nuestro Dios y Salvador Jesucristo con ayuda de muchos niños hijos de caciques y señores que a los principios se adoctrinó, instruyéndolos

de la Nueva España, t I, p. 67.

enteramente en las cosas de nuestra Santa Fe Católica.
En cuya obra hacían muy gran efecto e impresión en esta
nueva planta.²⁶²

Los observantes emprenden las clases alzando incipientes templos y escuelas de bajareque y adobe. Mendieta asienta que tenían una capilla de prestado en que decían misa, hasta que se acabasen el templo y el monasterio que entonces se edificaban. El primer aprendizaje lo realizan con mímica, repeticiones, cantinelas y algún *exempla*, pequeñas narraciones en las que a veces al final se añadía alguna moraleja. El arte de contar se volvió el arte de enseñar.

Las historias cortas hacían que los nuevos fieles asimilaran con facilidad el precepto que pretendían inculcar, de tal modo que los minoritas iban adaptando la docencia más adecuada sobre la marcha. El padre Francisco Morales menciona que a las oraciones les nombraron *tlautlauhti* y fueron colocadas en dibujos cubriendo una manta; así lograron manipular desde sencillas hasta complejas fórmulas bíblicas, cultivando la memoria de los naturales.²⁶³



Imagen 1. Fray Pedro de Gante enseñando las primeras oraciones en una manta.²⁶⁴

262 Diego Muñoz Camargo, *fac.*, *Historia de Tlaxcala*, libro II-5, México, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.

263 Francisco Morales, "Los Colloquios de Sahagún: El marco teológico de su contenido" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, México, UNAM, p. 175-188.

264 Diego de Valadés, *Retórica Cristiana*, Perugia, 1579. Imagen 1: Fray Pedro

La imagen

Los franciscanos y los miembros de las otras órdenes religiosas que iban arribando a América fortalecen la oralidad auxiliándose de la imagen, que les sirve de apoyo a la catequesis. En un pliego pequeño trasladan dibujos o grabados al lugar de adoctrinamiento, y ahí agrandaban los dibujos sobre lienzos. En varios textos de la época se advierten ejemplos de esta docencia. Un libro sería la *Retórica cristiana* del seráfico Diego de Valadés. Mendieta describe:



Imagen 2. Franciscano enseñando la historia cristiana.

de Gante enseñando en una manta los preceptos cristianos; fragmento del *Atrio*. Imagen 2. La predicación franciscana: el fraile en el púlpito va señalando con una vara la manta historiada; a su lado, sentados, los naturales. Imagen tomada por el autor en la Biblioteca Lafragua.

Algunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. [...] Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe y en otro los diez mandamientos de Dios y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar [...] colgaban el lienzo [...] de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando, la parte que quería [...] en todas las escuelas de los muchachos la tuvieran pintada de esta manera, para que por allí se les imprimiera en sus memorias desde su tierna edad.²⁶⁵

Lo que deseaban los religiosos era que los naturales grabaran dentro de su mente los preceptos cristianos, como la *salvación*, la condenación, los artículos de la fe, las virtudes, los pecados, en oraciones y diversos contenidos. Los minoritas entonces implantaron un sistema de valores basado en la imagen del mundo cotidiano de los fieles, que equipararon con el *más allá cristiano*, adaptando su entorno a las lecciones cristianas.

Al respecto, Valadés, en su *Retórica cristiana*, asienta que los franciscanos son los primeros misioneros que adoctrinaron con este tipo de pinturas con la finalidad de que, por asociación mental, los naturales recordaran la lección. Así, los maestros articulan dos concepciones: una cultura europea, que enunciaba de manera retórica, y la mesoamericana, de expresión pictográfica.

Pasados los años, con una escuela más organizada, la catequesis recurre a la instrucción formal en los colegios y templos, habilitando a los indígenas en las nociones del español y el latín. En sus edificios, aunque todavía inacabados, plasmaron la historia cristiana en muros interiores y exteriores. Toda esta didáctica la sumaron al canto, baile y al teatro evangelizador, que gustaba mucho a los indígenas; los predicadores supieron explotar las vetas expresivas de los naturales y dieron a conocer la palabra de Dios.

265 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, ed. García Icazbalceta-Antigua Librería, 1870, L. III, capítulo XXIX.

Para la sociedad de hoy en día, analizar los métodos de instrucción religiosa ayuda a vislumbrar cómo se constituyó la sociedad del siglo XVI. Las obras plásticas que aún existen, al ser creadas en unos determinados tiempo y espacio, portan símbolos contruidos por un sistema de creencias que les dieron origen. En el caso de la sociedad novohispana, la espiritualidad franciscana forma parte vertebradora e integradora de la identidad cultural, en una sociedad religiosa que vivió la vida terrenal unida a la vida sobrenatural.

Los paradigmas de las corporaciones religiosas intervinieron dentro de la sociedad; encargándose del sistema docente, moldearon a sus discípulos en sus principios e ideología, en una preparación práctica. La persuasión oral y visual estimuló el interior de los fieles, a quienes se guiaba normando su conducta y regulando hasta el orden familiar. Por lo tanto, la predicación oral, las imágenes y los fieles constituyeron un discurso devocional y una liturgia.

De este modo, las imágenes que se localizan en templos y edificios cristianos nos remontan a la reconstrucción histórica de la sociedad que las concibió y operan como un documento. Lo que al enunciado oral le faltaba lo suplía el discurso de la imagen plástica, que era un lenguaje universal, por lo que hoy en día, para conocer el discurso novohispano, sólo se necesita la llave del conocimiento del cristianismo y la noción de los métodos didácticos de la época.

Llevando las almas por el camino de la salvación

El *más allá* ha sido objeto de interés desde tiempos remotos y las religiones de los diferentes pueblos a través de la historia han ofrecido diversas respuestas, pero al final todas coinciden en la reflexión escatológica, preguntándose qué hay después de la muerte.

En el lenguaje escatológico (lo que pasará después de morir) se examinaron muchos argumentos. Lo interesante es conocer cómo los católicos construyeron el suyo. Al nacer, el cristianismo tomó prestados elementos de las religiones antiguas, sobre todo de la judía, y realizó un sincretismo constante que llegó hasta la Edad Media, cuando se reelabora. Lo relevante es cómo estos conceptos se asimilan, absorben y fusionan más tarde en la Nueva España.

Los *novísimos* cristianos señalan que Dios habita en el cielo, la tierra y en

cualquier lugar y que por omnipresencia ve la vida de los hombres, llevan a detalle las cuentas de las acciones de cada uno y las anota en su baremo,²⁶⁶ razón por lo cual nadie puede huir de sus actos. Cuando llegue el Fin del Mundo, según la religión católica, habrá un Juicio Final para toda la humanidad; entonces Cristo separará a los buenos de los malos; a los primeros, a su derecha, los enviará al cielo, y a los segundos, al infierno.



Imagen 3. El Juicio Final, escena del Fin del Mundo. El ángel y el diablo prestos para llevarse a las almas. Actopan, Hidalgo.

La historia narra que Cristo fue enviado a la Tierra por Dios Padre con el fin de cumplir una misión *salvadora*: auxiliar a la humanidad pecadora. Así, Jesús, con el sacrificio de su Pasión, logra la redención del pecado. La historia del hombre cristiano es *histórico-salvífica* y se encuentra sobre dos corrientes: una de fe como dogma y otra cultural. Los escritos sobre la *salvación* son extensos y se descubren desde épocas tempranas del cristianismo.

266 Libro de cuentas usado en la Edad Media.

De esta forma, la catequesis cristiana guía a sus fieles, enseñándoles que Cristo vino a redimir a los hombres del pecado y les ofrece la *salvación* de su alma a la hora de la muerte, sólo a cambio de una virtuosa conducta, que los llevará a un cielo maravilloso, pleno de placeres y bondades. Pero también advierte de la condena a los que pecan y afirma que, al final de este camino, los que actuaron mal serán enviados al infierno, un mundo de tinieblas, fuego y castigos.

Los vicios o pecados son definidos como la desobediencia voluntaria a la Ley de Dios, privan al espíritu de la vida de gracia y lo hacen merecedor de las penas del infierno. Santo Tomás aclara que proceden de hábitos viciosos o malas inclinaciones, que empujan a cualquier clase de desórdenes, marcan a la sociedad, incoan la corrupción, el dolor y la muerte y son una fuerza destructora que arrastra a la decadencia.

El buen cristiano siempre tiene que estar sin mancha de pecado, no lo vaya a sorprender su fallecimiento y marche al infierno; por eso los religiosos adoctrinan sobre cultivar las virtudes, que son la propensión, la facilidad y la prontitud de conocer y obrar en el bien. Precisamente en esta relación vicio-virtud, se mueve una parte considerable de cualquier valoración cristiana.

De Virtutibus, & Peccatis.



Imagen 4. Detalle del libro *De vicios y virtudes*, Biblioteca, del Sto. Evangelio, Cholula, Puebla.

procurad con diligencia, que seáis hallados de él sin mácula y sin represión, en paz [...], oh¡ amados pues estáis amonestados, guardaos que por el error de los abominables, no seáis juntamente extraviados y caigáis de vuestra firmeza. Más creed en la gracia y conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.²⁶⁷

Por estos motivos, los fieles vivían constantemente alertas, ya que el demonio hacía hasta lo imposible por tentarles y que cayeran en pecado. Los creyentes en estas pruebas que los diablos les ponían no estaban solos: eran socorridos incesantemente por la Virgen y una pléyade de santos, mártires y ángeles. Esta batalla contra el mal les daba la esperanza de salir victoriosos y de que ganarían el cielo prometido con sus misericordias. Por lo tanto, en la época medieval, y después en la sociedad novohispana, sólo existieron dos caminos: la salvación o la condenación; dos mundos, el cielo y el infierno, lo bueno y lo malo, la virtud y los vicios, las obras buenas o el pecado. La *Carta de San Bernabé* adoctrina:

El camino del ‘Negro’ [el demonio] es tortuoso y está repleto de maldición, pues es un camino de muerte eterna en medio de tormentos, en el que se halla todo lo que arruina al alma: idolatría, temeridad, arrogancia de poder, hipocresía, doblez de corazón, adulterio, asesinato, robo, soberbia, trasgresión, engaño, maldad, vanidad, hechicería, magia, avaricia, falta de temor de Dios [...] Perseguidores de los buenos, aborrecedores de la verdad, amantes de la mentira, desconocedores del salario de la justicia, no concordes con el bien ni con el juicio justo, despreocupados de la viuda y del huérfano, no vigilantes para el temor de Dios, sino para el mal, alejadísimos de la mansedumbre y de la paciencia, amantes de la vaciedad, perseguidores de la recompensa, despiadados con el pobre, indolentes ante el abatido, inclinados a la calumnia, desconocedores del que los ha creado, asesinos de niños, destructores de la obra de Dios, que vuelven la espalda

267 2ª Pedro, 3:14-18.

al necesitado, que abaten al oprimido, defensores de los ricos, jueces injustos de los pobres, pecadores en todo.²⁶⁸

Los manuales de los santos padres, las historias lauretanas, los libros de Doctrina, los *Beatos*, el teatro de misterios y muchos más hablan sobre estos vicios y virtudes. San Mateo y San Lucas son prolijos en descripciones sobre el infierno: es eterno y de él no se podrá salir jamás. Antonio Arbiol aclara:

La Eternidad es infinita, porque contiene infinitos siglos, infinitos años, infinitos meses, infinitos días, infinitas horas, e infinitos momentos [...] sobre infinitos, o infinitas veces infinitos, y se explican con dos términos que no tienen término y son estas voces: Siempre y jamás. Un siempre que no tendrá jamás fin, y un jamás que durará para siempre. Jamás se acabarán las penas de los condenados, y siempre durará la Gloria Eterna de los Justos, como dize el Santo Evangelio. Después de mil años, y después mil millones de años, y después de cien mil millones de millones de siglos, aun no habrá llegado el fin, ni el medio de la Eternidad [...] los Bienaventurados serán Bienaventurados, y los condenados serán condenados.²⁶⁹

El infierno como posibilidad ocasionó en el pueblo medieval, y posteriormente en el novohispano, una gran inquietud e incertidumbre respecto a lo que pasaría cuando aconteciera la muerte, por lo que a los fieles se les introducía en la oración diaria. Algunos libros contenían rezos de meditación sobre la hora de la muerte, con un tema para cada día:

las consideraciones de los Novísimos se pueden distribuir por los siete días de la semana, en esta forma: El Lunes, la gravedad de tus pecados. El Martes, las miserias y calamidades de esta vida mortal, El Miércoles, la inconstancia que tenemos en el bien obrar, y la incertidumbre que tenemos de el día de nuestra muerte,

268 *Carta de San Bernabé*, I, 20.

269 Antonio Arbiol, *Camino de la perfección cristiana*, Zaragoza, s/i, 1705, p. 377.

El Jueves consideración de la Muerte, El Viernes la consideración del Juicio particular, y final. El Sábado, la consideración de el Infierno, donde no ay redención. El Domingo, la consideración de la Gloria Eterna, que para siempre ha de durar.²⁷⁰

Cuando un hombre agonizaba sabía de antemano el paso que seguía. En el interior de la alcoba se llevaba a cabo el juicio particular del moribundo, el único capaz de observar la lucha que se entablaba entre el bien y el mal. A esa hora se invocaban grandes fórmulas litúrgicas y las oraciones aprendidas. El lecho de muerte se tornaba en un campo de combate entre ángeles, santos y la Virgen en contra de los demonios, que hacían hasta lo increíble para que el alma se desviara y cargarla al infierno.



Imagen 5. Hora de la muerte: Los diablos y un santo junto a la cama esperan el alma del moribundo. Los demonios se disputan las buenas o malas obras anotadas en el libro de cuentas del doliente, que rezaba con el fin de que ganaran las buenas, ya que en ese momento se decide el futuro del alma. Detalle de una pintura mural, Atotonilco, Guanajuato. Los deudos, con tal de alejar las fuerzas del mal, enterraban a sus muertos junto a personas santas, como monjes o mártires o en camposantos contiguos al templo.

La hora del fallecimiento se vivía con terror, por no querer ir al infierno.

270 *Ibid.*, p. 309.

Fray Dávila relata:

En un lienzo llevaba [...] pintada la Gloria de Dios entronizado en el cielo empíreo, adorado de ángeles y reverenciado de santos; entre quienes ponía algunos indios, declarándoles que habían sido los que, recibiendo la fe, habían vivido según ella hasta la muerte. Asistían los ángeles con varios instrumentos músicos y cantos de alabanza, que significaba el regocijo de los bienaventurados en presencia de Dios. En el propio lienzo estaba pintada la pena de los condenados en oscuro fuego del infierno, que sin dar luz abraza en aquella cárcel perpetua, donde con la vista de horribles demonios y varios géneros de tormentos pagan los malos los pecados que en esta vida cometieron. Están también pintados en aquel lugar miserable, indios e indias, declarándoles el predicador, que habían sido los que no habían recibido la fe, y los que recibida, quebrantaron los mandamientos de Dios y murieron sin penitencia.²⁷¹

Se puede decir que los frailes elaboran múltiples cuadros historiados con el fin de reforzar con los fieles la lección. Así, aparece en paredes, pequeños retratos, cruces, penitenciales y otros formatos la ilustración de los *novísimos*, mostrando no sólo el cielo, sino los pecados o vicios, las virtudes, el averno con su enorme boca o Leviatán y representaciones de los castigos. Estos lugares escatológicos son lo que a continuación se describirá.

Lugares escatológicos

Después de estudiar la *salvación*, razón y finalidad de la religión católica, nos preguntamos cómo son los sitios que prometen: cielo e infierno. El purgatorio aparece en el siglo XIII y es considerado un lugar intermedio en el que se purifican las almas en espera del Juicio Final; su iconografía es parecida a la del infierno: un pozo de llamas en el que los pecadores esperan la parusía de Cristo, que juzgará a vivos y muertos en la plenitud de los días.

²⁷¹ Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de Predicadores de México*, Bruselas, Meerbeque, 1625, lib. I, Cap. LXXXI.

El cielo

Las obras que hablan del cielo y sus premios son menos que las que se refieren al infierno. El reino celestial es la ciudad eterna de los bienaventurados. Ahí se puede ver a Dios en el goce de caudales. En este espacio preside la paz y los parabienes. Louis Réau añade:

El hombre siempre organiza el cielo a imagen de la tierra y la creencia en los mensajeros divinos ha debido desarrollarse en la época de los Aqueménidas, cuando se representaba a Dios como a una especie de gran rey sentado en un trono, rodeado por sus dignatarios [...] El reino celeste se mantuvo incluso en la tradición cristiana, como una producción de la corte del rey Persa.²⁷²

Al cielo se le ha situado en lo alto del firmamento. En él abundan justicia, recompensas, prosperidad y exuberancia. En él habita cualquier tipo de fauna y flora y convergen los cuatro principales ríos de la antigüedad: Gion, Fizón, Tigres y Éufrates. Fray Juan Blázquez lo describe:

El cielo, donde el sol se mueve, tiene de ancho trescientos y treinta y nueve millones, ciento noventa mil ochocientos y treinta y tres leguas y este cielo es uno de los más pequeños arrabales del Emperio, porque sobre él ay todavía cinco mayores sin comparación. El número de ángeles dize San Bernardino de Siena, que excede a los átomos del sol.²⁷³

La tierra sólo era un lugar de travesía y la última etapa del camino era o el cielo o el infierno perennes. Varios autores narran el viaje a la gloria y a sus escritos se les llaman *Visiones*: explican cómo será esta senda. Ejemplos los constituyen las narraciones *Hildegarda*, *Túndalo*, *Saturo* y *Perpétua*, *San Pablo* y *Baronto*,

272 Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, t. I, vol. I, p. 53.

273 Juan Blázquez, *op. cit.*, p. 128.

entre las más importantes. En el Medioevo, los templos mostraron al emperador en las portadas de sus templos. Con frecuencia se mostró una imagen de la Ciudad Celeste o Jerusalén Celeste.

En numerosas iconografías historiadas de *Juicios Finales* se observa a los justos desnudos franqueando las puertas de una estructura arquitectónica que simboliza el cielo. Al entrar, les cobijan con la ropa la de la gracia. En el cielo, junto a Dios, viven los ángeles que fueron creados antes que los hombres y constituyen parte del séquito celestial; instrumentos de la voluntad divina, tienen diferentes misiones y funciones: anuncian, cuidan, avisan y prevén.

Los nueve coros angelicales, ordenados como un ejército, viven pendientes de los mandatos de Dios. Los arcángeles ocupan la más alta jerarquía y son Miguel, jefe de las milicias celestiales, Gabriel, el mensajero, Rafael, el médico que cura las almas, Uriel, preceptor de Esdras, Jehudielel, que lo es de Sem, Raziél, quien expulsa a Adán y Eva del paraíso, Sealtiel, que detiene el sacrificio de Isaac, y Peliél, que luchó contra Jacob. Los más personificados son los tres primeros.

Los ángeles, al igual que los demonios, son espíritus que han existido desde el principio de los tiempos y el cristianismo los adopta. Se mencionan en la *Biblia* del *Génesis* al *Apocalipsis* y continuamente se refiere que están al servicio de Dios, relacionados con toda clase de presagios y de portentos: luchan contra los demonios, que son la causa de las desgracias, enfermedades y desastres, abogan por los pecadores y se afligen con ellos, suben y bajan de los cielos.



Imagen 6. Ángel en la portada del templo de Molango, Hidalgo.

Por lo tanto, el edén emerge de manera didáctica en la plástica y los sermones, tan real como el infierno, retratado a modo de una gran ciudad con sus puertas,

ríos, plantas, animales, sus abundancias y san Pedro de custodio. La lección quedó clara: para ir a este lugar había que ganarlo con buen comportamiento, sufrimientos y penitencias. Lo que se cosecha en vida se recoge a la muerte. La Iglesia controló así la conducta moral de sus fieles, ofreciéndoles el cielo.

Las peregrinaciones imitan un andar a la gloria, a la perfección y a la penitencia, en busca de un lugar milagroso que alivie los males físicos del cuerpo y del alma.

El infierno

La palabra viene del latín *infernus* y designa una zona que queda debajo de la Tierra. En él habita Satanás, que no está solo, sino que tiene una hueste de diablos bien entrenados —semejante a los coros de ángeles— que le ayudan a que el hombre peque y a llevar su alma al infierno. Aquí cumplen su sentencia los condenados, comenzando con los ángeles caídos hasta los hombres que actuaron mal. El averno es un sitio de fuego como lo describen muchos autores. El padre Señeri anota:

Considera, cuán horrible cosa sea haber de tener en medio de esse fuego la habitación, y la morada perpetua. Si te condenassen á estár todos los días de tu vida en una Cárcel, en que el suelo, las paredes, y el techo todo fuesse de fuego; de suerte, que hasta el mismo ayre, con que hubiesses de respirar [...] Pues que será haver de tener un fuego, tanto más activo, y dolorosos, no solo alrededor, á manera de muro, que te ciña, sino penetrando íntimamente en tus entrañas; de suerte, que tú habites en el fuego, y el fuego habite en ti.²⁷⁴

Al infierno teológico lo va influyendo el infierno popular, forjado a través del poder de los sermones y la imaginación del pueblo y los artistas, que lo adaptan y adoptan representándolo de las más diversas maneras, con grandes fauces y variados tormentos. Los dos avernos se combinan, de lo que resulta una imagen relatada en cuadros y muros de templos y conventos.

²⁷⁴ Señeri, *Maná del alma*, parte I, trad. Dr. Francisco de Rofrán, Madrid, Oficina de Joaquín Ibarra, 1756, p. 129.

**GRITOS
DEL INFIERNO
PARA DESPERTAR
AL MUNDO.**

Dedit abyssus vocem suam. Habac. cap. 3. v. 10.

**DEDICADOS
A QUIEN ESTÁ EN PECADO MORTAL.**

SU AUTOR

*El Dr. Joseph Boneta, Racionero de la Santa
Iglesia del Salvador de la ciudad de
Zaragoza.*

MADRID, MDCCLXXVII.

EN LA IMPRENTA DE DON MANUEL MARTIN,

Con las licencias necesarias.

Imagen 7. Libro de *novísimos*, que habla del infierno y sus castigos, Biblioteca del Sto. Evangelio, Cholula, Puebla.

Antes de describir el tártaro y adentrarnos en sus castigos, una pregunta interesante es: ¿cómo se reproduce iconográficamente este infierno? Se puede contestar que algunas veces es conformado como caverna o espacio oscuro rodeado por fuego, pero en los inicios del cristianismo se incorpora una nueva figura, que tomará auge en la Edad Media: el leviatán.²⁷⁵

El leviatán, un gran animal marino, es descrito en un pasaje del *Libro de Job* en el *Antiguo Testamento*. Dios lo utiliza para mostrar su poder y lo compara con los pecados, sobre todo el de soberbia. Se infiere que Job y los demás personajes que escuchaban a Jehová sí sabían a qué animal se refería, y debió ser inmenso, imponente y poderoso. De esta manera, las tradiciones judías medievales asociaron el gran animal mítico que el Señor usa de forma alegórica con la boca o entrada al infierno. El cristianismo retoma al leviatán para conformar la iconografía del infierno. Lo capta a manera de un ser bestial: sus ojos irradian luz, el fuego sale de su boca y su nariz humea, vaga a voluntad sobre la superficie del mar, dejando una estela resplandeciente a su paso, y ningún arma podía traspasar sus gruesas escamas. Empieza a describirlo o a dibujarlo generalmente de perfil, con sus grandes fauces abiertas y una hilera de dientes; deja ver uno o dos de sus ojos. En las ilustraciones se logra percibir a los diablos cargando a los pecadores o condenados a través de la gran boca.



Imagen 7. Se observa en el Leviatán a un demonio que acarrea a un pecador. Xoxoteco, Hidalgo.

²⁷⁵ Leviatán, del heb. *Liw-ya-than*. No se sabe con certeza qué significa la palabra, por lo que la mayoría de las versiones lo transliteran, pero se ha usado para designar un monstruo marino de gran tamaño. También nombra el Antiguo Testamento otro monstruo, el behemoth. Job, caps. XL y XLI.

El interior del infierno no es un espacio vacío, sino muy bien organizado, como el hades griego o el inframundo de los pueblos antiguos: en su fuego eterno viven los ejércitos de Satanás, que son los encargados de atormentar a los pecadores. Nadie se salva de su destino: el que entre ahí nunca podrá salir y será escarmentado una y otra vez con las más variadas torturas.

Los demonios y el infierno surgen en la vida cotidiana tan reales como la existencia misma. El universo sobrenatural cristiano europeo acoge la imaginación novohispana, por lo que los feligreses vivieron con gran acoquinamiento debido a la catequesis del miedo, convertida en terror, culpa y angustia. El alma de los fieles lucha entre la conciencia y los remordimientos. Los escarmientos, junto a los sermones que se recitaron a grandes voces, el incienso y las velas, hicieron un gran escenario de *salvación*.

En suma, la historia salvífica gira alrededor de estos dos lugares, cielo e infierno, en una continua batalla entre el ejército de Dios, ángeles y santos, en contra del demonio y lo diabólico. Concluyendo, se puede decir que el mensaje se tenía que dejar claro: fuera de la Iglesia no habría *salvación*, los pecadores, herejes e infieles estaban condenados de antemano al infierno.

Pecados, tentaciones y castigos

La vida del hombre piadoso se tornó un permanente combate entre la virtud y el pecado. Había que estar alerta a cada momento ya que el diablo se las ingeniaba una y otra vez para hacer caer a los hombres. Las historias medievales, entre ellas las lauretanas y autos sacramentales, describen las más increíbles argucias y ardides de este personaje para tentar a los hombres y que pecaran. Las narraciones finalizaban con la derrota del mal y, por ende, del diablo, que salía muchas veces humillado, castigado, pero, eso sí, nunca vencido: siempre estaba pensando en una venganza o algo similar.

Los predicadores católicos enuncian la angustia absoluta y eterna de la condenación, cuidan que las amonestaciones queden reforzadas en sus sermones, recurren a ingeniosas escenificaciones de los vicios y sus castigos, con imágenes

de torturas, utilizando la culpa y el miedo con el fin de mantener a los fieles en buen camino. Ricos y pobres, viejos y jóvenes, mujeres y hombres, reyes y campesinos, sin excepción, aquél que fue déspota, malo, injusto, asesino, será castigado e irá al infierno. Arbiol dice:

assí los atrozes tormentos del Infierno, son tan grandes que nunca se pueden imaginar cumplidamente en esta vida mortal [...] como la Misericordia ha dispuesto para los Buenos una Gloria infinita y eterna, con sumas felicidades, también ha preparado para los malos obstinados, un Infierno infinito y eterno, con sumos tormentos, que no han de tener fin.²⁷⁶

El relato del infierno se entrelaza con los castigos a los malos actos. Los tormentos que se infligen dentro de él no sólo se conocen en la plástica, sino en diversos textos que describen los suplicios, como los *Apócrifos*, las *Visiones* o *Viajes*, los *Beatos*, los misterios, manuscritos teológicos, catecismos y más. Los autores coinciden en que el cosmos infernal está pleno de vida; los artistas interpretan los castigos en templos, abadías y monasterios, produciendo un discurso preciso y muy real.

En Nueva España, gracias a los misioneros que se encargan de poblar con múltiples imágenes escatológicas los templos, surgen reproducciones de una gran gama de castigos inimaginables, que aparecen por lo general en los discursos historiados del Juicio Final o en pequeño formato, esculturas y bajorrelieves. Se representan los vicios o pecados y sus puniciones, detallando cada una. Las escenas más comunes muestran hombres en la rueda por el orgullo, los envidiosos adentro de agua helada, los iracundos descuartizados, los perezosos dentro de fosas con serpientes, los codiciosos puestos a hervir en grandes cazos de aceite; la lujuria se castiga de muy diversas formas: por asfixia, descuartizamiento, mutilación de las partes inmorales con grandes tenazas o suplicios ejecutados pellizcando el cuerpo a los pecadores. Arbiol comenta:

276 Arbiol, *op. cit.*, p. 383.

en la Lujuria, constantemente será su cuerpo mordido, y tragado (mas no destruido) de sapos, culebras y escorpiones; y como si un fuego el Infierno, no bastante para atormentarle, será además, atenazado, desollado, descuartizado, y entregado a otros horribles, y entre sí contrarias carnicerías.²⁷⁷ [...] en las camas de fuego que ay en el Infierno, serán arrojados por los Demonios aquellos hombres y mugeres, que torpemente se juntaron en este mundo para las ofensas de su Dios; y allí con puñales amargos de la Divina Justicia serán castigados juntos los amancebados.²⁷⁸

A los golosos y a los borrachos les dan a comer gran cantidad de ratas, sapos y serpientes o les cortan la lengua. Las faltas de algunos se deducen por los objetos que portan: un vanidoso con un espejo, al avaro con la bolsa de dinero en el cuello o un diablo le abre la boca y le da a comer pez u oro hirviente. La idolatría y la superstición estuvieron entre las faltas más castigadas: los hornos emergen incesantemente y ahí los diablos arrojan a los reprendidos, empujándolos con unas lanzas o grandes palas; el fuego es el mayor de los tormentos. San Agustín explica:

veréis la diferencia [...] entre el que sirve a Dios y el que no le sirve. Porque sin duda, vendrá aquel día ardiendo como un horno, el cual los abrazará y serán todos los idólatras y los que sirven impiamente como una pala seca, y los abrasará aquel día que ha de venir, dice el Señor Todopoderoso, de manera que no quede raíz, ni ramo de ellos.²⁷⁹

Se observan penitentes en gavillas amarrados a una varilla, dando vueltas arriba

277 Señeri, *op. cit.*, p. 92-93.

278 Arbiol, *Estragos de la Lujuria y sus remedios*, libro primero, Sevilla, Jerónimo García/Biblioteca Franciscana, 1726, p. 11.

279 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, introducción de Francisco Montes de Oca, Porrúa, México, 1998, p. 28.

de una fogata, descuartizados, desollados, con grandes bocas los mentirosos, ahorcados, jalados con cadenas, amarrados, golpeados y lanceteados. La *Visión de Tungdal* narra: “Hay también un demonio llamado Vulcano que manipula a los condenados con tenazas, los calienta hasta el rojo blanco, los machaca a golpe de martillo o los suelda unos con otros”.²⁸⁰



Imagen 8. Penitente en gavillas puesto a la lumbre. Xoxoteco, Hidalgo.

En el caso de simonía, que es la venta de altos cargos eclesiásticos, pecado muy castigado, se representa a altos prelados con la boca abierta y el diablo introduciéndoles líquido caliente. El padre Señeri escribe: “A muchos religiosos [...] esclavos de su vientre, manchados con la torpeza y otros vicios, los herirán con crueles golpes, en figura de hombres fieresísimos hasta derramarles el cerebro y desencaxarles los ojos, porque en sus obras, anduvieron ciegos y sin juicio”²⁸¹

280 Georges Minois, *Historia de los infiernos*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1994 p. 207

281 Señeri, *El cura instruido. El cristiano instruido en su ley. Discursos morales y doctrinales, t. III*, Madrid, Imprenta de Blas Román, 1777, p. 485.

Las pinturas de estos muros las complementan varios monstruos, que son los mismos diablos. Antonio Arbiol aclara: “los ojos deshonestos serán atormentados en el Infierno, no solo con visiones de cosas horrendas, sino también con amargas mordeduras de basiliscos que matan con la vista y que en este mundo les imitaron, con la torpeza de sus halagüeños y venenosos aspectos...”²⁸²

Para finalizar, se puede decir que los castigos del infierno son inculcados con el fin de motivar la meditación sobre las malas acciones. Con estas enseñanzas escatológicas, la Iglesia moviliza a la sociedad en torno a una moral estricta, con fundamento en el dogma de la *salvación*.

Conclusión

La historia novohispana se conoce a través del discurso que la creó. Esta nueva sociedad fue resultado de una estricta formación religiosa, donde los ideales de las instituciones creyentes actuaron encargándose del sistema educativo, instruyendo sus principios en una forma práctica de conversión. El método didáctico de la persuasión oral y visual estimuló el interior de los fieles, cuyo comportamiento fue normado. El diálogo evangélico provocó la ruptura de la antigua cultura del Nuevo Mundo e impuso el modelo cristiano europeo. Evidenciando una profunda transformación del espacio y el tiempo, originada por el proceso de conquista en las regiones mesoamericanas. La predicación constante fue la fuente de vida cristiana, que combatió la idolatría, invitando a abandonar la antigua religión y a unirse a las filas de Cristo, que era el único que podría *salvar* a la humanidad. Con el tiempo, la Iglesia se hizo cada vez menos tolerante en la conversión de los infieles y la persecución de los herejes.

El tiempo cristiano se convirtió en un tiempo en que el pasado, el presente o el futuro no se contaban en fechas, sino en tiempo escatológico, que narra un discurso dinámico de acontecimientos, desde el nacimiento del mundo y del hombre en el *Génesis* hasta el Juicio Final y la plenitud de los días. El género humano se entrelaza en este tiempo, que abarca lo real y lo sobrenatural. La vida cotidiana, las tradiciones y las costumbres se unen a la vía escatológica, mediante analogías con animales y plantas de la región, el acontecer de estaciones

²⁸² Antonio Arbiol, *Estragos de la lujuria y sus remedios*, p. 68.

y fenómenos naturales, que sirvieron de ejemplo en los relatos de *salvación*. El género humano y todo lo creado se tenían que *salvar*.

La salvación adquiere una significación central en la vida presente, en función de esa vida futura, promesa de bienaventuranzas, a cambio de algo muy sencillo: una buena conducta. Esto hizo que se viviera con temor, bajo la mirada vigilante de los miembros de la iglesia, que marcaron las normas morales y sociales, regulando hasta el orden familiar.

En las prédicas se recurrió a la forma dramática de gran locución, asustando a los fieles, acompañada de la obligación de la confesión; se inculcaron los castigos y penitencias a las faltas. El mundo novohispano que moró en un tiempo y espacio teológico cristiano, con una geografía de fieles e infieles, congregó a la sociedad en torno a la salvación.

Por lo tanto, la historia de la sociedad novohispana no tiene explicación posible si no se acepta la intervención divina. El proceso histórico americano toma otro camino bajo la mirada providencialista: los misioneros son parte del cuerpo místico de Cristo, entidad divina fundada en la Tierra cuya misión se tenía que cumplir, mediante la salvación del mayor número posible de almas.

Como conclusión, se puede decir que la vida de los fieles adquiere una nueva perspectiva histórica, donde lo que importaba no era el cuerpo sino lo relativo al alma, que es eterna, por lo que el recién convertido novohispano se comprometió, sin saberlo, a no pecar según las leyes cristianas, con el fin de alcanzar ese fin teologal.

Bibliografía

- Arbiol, Antonio, *Camino de la perfección cristiana*, Zaragoza, s/i, 1705.
- _____, *Estragos de la lujuria y sus remedios*, libro primero, Sevilla, Jerónimo García/Biblioteca Franciscana, 1726.
- Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de Predicadores de México*, Bruselas, Meerbeque, 1625.
- Gómez, Rafael, *Arquitectura y feudalismo en México. Los Comienzos del arte novohispano en el siglo XVI*, México, IIE/UNAM, 1989.
- Muñoz Camargo, Diego, *fac.*, *Historia de Tlaxcala*, libro II-5, México, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, García Icazbalceta/Antigua Librería, 1870.
- Minois, Georges, *Historia de los infiernos*, trad., Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1994.
- Morales, Francisco, “Los Colloquios de Sahagún: El marco teológico de su contenido” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 32, México, UNAM, 1980.
- Señeri, Pablo, *El cura instruido. El cristiano instruido en su ley. Discursos morales y Doctrinales*, t. III, Madrid, Imprenta de Blas Román, 1777.
- _____, *Maná del alma*, parte I, trad. Francisco de Rofrán, Madrid, Oficina de Joaquín Ibarra, 1756.
- Réau, Louis, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, introd. Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1998.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del Indigenismo en México*, México, CIESAS/SEP, 1987.

8

Poder y moral: la exclusión de los mercaderes indígenas en el comercio novohispano del siglo XVI

Enrique J. Nieto Estrada
UAEH/ICSHu

Con el arribo de los españoles a América, todo el orden social sufrió grandes y vertiginosas transformaciones, una de ellas que queremos abordar es el comercio, pues a pesar de que los *pochtecas* o comerciantes prehispánicos de larga distancia poseían un código moral muy rígido y que su transgresión podía constarles la fortuna, el prestigio y hasta la vida, se vieron en una posición de desventaja frente a sus homólogos europeos y fueron excluidos de las ramas más lucrativas por las argumentaciones que los españoles hicieron sobre la calidad moral de los naturales americanos, quizá por desconocimiento de diferentes sistemas éticos y morales; por no entenderlos en toda su complejidad o simplemente para despejar el camino lucrativo del comercio de ultramar.

Sea como fuere, lo que puede observarse en las fuentes es que hubo una discusión ética que minusvaloró la conducta moral de los indígenas, lo que legitimó su desplazamiento de las áreas en las cuales los peninsulares no querían competencia. Tal fue el caso del comercio y lo que expondremos a continuación son algunos de los aspectos de esta discusión, estigmatización y señalaremos algunas de las concepciones que sobre los naturales tuvieron los conquistadores.

Los españoles que arribaron a América a partir de 1492 traían consigo una herencia cultural bien arraigada, conformada por diversas tradiciones y que había mostrado su eficacia en otros sistemas coloniales. En cuanto al comercio,

la España renacentista le debía mucho a los italianos que habían desarrollado y perfeccionado diversos instrumentos mercantiles, algunos de origen medieval como las ferias, que eran espacios privilegiados donde se realizaba buena parte del intercambio comercial. Pero ya para finales del siglo xv, en algunas regiones europeas como en los actuales Países Bajos, reinaba el mercantilismo mientras que en otras regiones como en España apenas se vislumbraba, con lo que sus comerciantes se insertaron tardíamente y con desventaja en un nuevo sistema económico mundial que privilegiaba al comercio y no necesariamente la necesidad, la producción o la voluntad y directriz del Estado o de los señores feudales. El naciente mercantilismo español concibió la riqueza como la acumulación de metales preciosos, que coincidió con la abundante producción y extracción de plata y oro que se desarrolló en América con grandes beneficios para la metrópoli, lo que desató una crisis económica en Europa durante la segunda mitad del siglo xvi.²⁸³

Esta crisis económica junto con algunas historias de éxito, provocaron en la mentalidad española, la elaboración de un imaginario en el cual la Nueva España era el “paraíso” para hacer fortuna y el comercio una de las actividades más lucrativas y que puede observarse en las cartas escritas por españoles que invitaban a sus coterráneos a migrar a América que recopiló y publicó Enrique Otte.²⁸⁴

Confluyeron, por lo tanto, diversos factores en la España del siglo xvi. La aparición, descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, la articulación de la economía española a la mundial²⁸⁵, el surgimiento de la filosofía que justificaba el

283 Moisés Gómez Granillo, *Breve historia de las doctrinas económicas*, México, Editorial Esfinge, S.A., 1980; René Gonnard, *Historia de las doctrinas económicas*, España, Aguilar, 1968.

284 Para que los españoles pudieran venir a la Nueva España, debían ser autorizados por el Consejo de Indias, y uno de los requisitos que debían cumplir era exhibir la invitación de algún conocido o pariente que ya radicara en América. Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, México, FCE, 1996. Sobre este particular véanse como ejemplo las cartas 170, pp. 159-160; la 66, pp. 92-93; y la 106, pp. 118-119.

285 Ángel Palerm, “Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión”, en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de*

mercantilismo, la impugnación de la Iglesia Reformada (principalmente Lutero y Calvino) que cuestionaban las bases sobre las cuales la Iglesia católica había elaborado todo un cuerpo doctrinal dedicado a normar la ética y moral comercial medieval.²⁸⁶ A pesar de las nuevas realidades que se vivían, los jerarcas religiosos católicos no cambiaron su postura, incluso la reafirmaron y endurecieron para hacer frente tanto a la embestida protestante como al nuevo orden económico mundial.

En consecuencia, fue la doctrina elaborada principalmente por Tomás de Aquino la que siguió la Iglesia católica durante todo el Renacimiento. Las formulaciones escolásticas tomistas sobre la avaricia, la usura y las ganancias tuvieron su fundamento tanto en los pasajes bíblicos como en las concepciones que Aristóteles sostuvo al respecto. Sobre los primeros destacan, en el Antiguo Testamento, cuatro señalamientos que establecen la prohibición a los judíos de cobrar intereses a otros judíos, pero que abren la posibilidad de hacerlo con los no judíos, mientras que en el Nuevo Testamento se prohibía el cobro de intereses a los cristianos sin importar si el otro fuera fiel o infiel.²⁸⁷ A partir de estas premisas Tomás de Aquino hizo compatible la postura aristotélica con la Biblia, dando paso a **la teoría del justo precio**²⁸⁸ que sentó las bases del discurso de la Iglesia, que intentó regir la práctica mercantil hasta la década de 1830 cuando Roma aceptó al fin la licitud del cobro moderado de intereses por préstamo.

Aún hoy día, el Vaticano considera como “pecado social” el cobro inmoderado o abusivo de intereses por considerarlo como pernicioso para las personas de escasos recursos, pues la situación de pagar altos intereses les mantiene en condiciones de miseria y pobreza.

México y América Latina, (1500-1075), México, FCE, 1987, pp. 93-127.

286 Gonnard, *op. cit.*, p. 59-60; Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia Editora, 1979.

287 Éxodo 22:24; Levítico 15, 35-37; Deuteronomio 23:19-20, Salmos 15 y Lucas 6:34-35.

288 Luis de Molina, *Tratado sobre los cambios*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990; Patricia Nettel, *El precio justo o las desventuras de un confesor del siglo XVI*; México; UAM, 1997.

Así, la teoría del justo precio intentó resolver algunos problemas económicos medievales al poner freno a la acumulación de riqueza en una cuantas personas, que pudieran competir con el tradicional sistema feudal, por lo que el enriquecimiento y las ganancias “sin fin” fueron proscritas y declaradas pecados en contra del prójimo. El justo precio se fundamentó en el principio de que una cosa sin vida como lo es el dinero, no pudiera reproducirse por sí misma, al hacerlo rendir frutos se atentaba contra las leyes naturales creadas por Dios, por lo tanto lo único que podía generar más dinero era la industria humana y no el dinero en sí mismo que era inerte.²⁸⁹

No fue sino hasta el siglo XII cuando hubo un cambio significativo en cuanto a la identificación de la gravedad de los pecados, que en el feudalismo fueron el orgullo y la soberbia, mientras que para el capitalismo fueron la avaricia y la codicia; que pasó del acto mismo a la intención de la obra y en consecuencia también un cambio en la penitencia, que a partir de ese momento sería más interiorizada y personal.²⁹⁰

El conflicto del Nuevo Mundo y sus habitantes

El descubrimiento del Nuevo Mundo trajo nuevos problemas filosóficos a los españoles y los argumentos sobre los indígenas y sus derechos se blandieron desde posiciones yuxtapuestas.

Fue en el siglo XV que la bula *Inter Cetara* del papa Alejandro IV que otorgaron a los reyes españoles y portugueses Católicos los territorios recién descubiertos por Colón,²⁹¹ sin embargo la postura fue discutida al interior de la Iglesia y se generó una polémica cuyos representantes en España más conocidos fueron Las Casas y Vitoria. Por un lado se reconocía la libertad de las personas para convertirse o no, pero estos autores cuestionaron la legitimidad de los derechos que el papa decía tener sobre las Indias y que su ámbito y jurisdicción se reducía a lo espiritual, pues la creencia no eliminaba u otorgaba lo que el derecho natural establecía

289 Nettel, *op. cit.*

290 Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1996 y del mismo autor *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989.

291 Del 3 y 4 de mayo de 1493.

para todo ser humano. Las posturas tanto de Roma como de la Corona española en la primera mitad del siglo xvi fueron acordadas y reconocieron la capacidad que tenían los indígenas de poseer bienes. Sobre la servidumbre, ésta se justificó cuando fuera por “guerra justa”, concepto blandido durante el medioevo y que tuvo gran significado y justificación con las cruzadas y reconquista de los lugares santos.

Por lo tanto, y para no contradecir las decisiones adoptadas tanto por la Corona hispana como por Roma, la política de la metrópoli sobre el Nuevo Mundo se ajustó a los preceptos establecidos, y justificó el despojo de los bienes de los naturales y su reducción a servidumbre. Sin embargo, el debate siguió, ya que por ejemplo el virrey Martín Enríquez convocó a 4 juntas de las órdenes religiosas para debatir sobre la legitimidad de la guerra contra los chichimecas. También se debatió sobre la legitimidad de la esclavitud de los mismos.

Esta postura implicó que buena parte de la apropiación de los bienes indígenas llevados a cabo en el proceso de conquista militar y la colonización se acoplara a las normas vigentes, y que uno de los caminos seguidos fuera precisamente el de la desacreditación de los naturales sobre la base de que éstos eran inferiores a los españoles. Esta inferioridad fue documentada apenas descubierto el Nuevo Mundo, donde desde las primeras narraciones y crónicas como la del mismo Admirante Cristóbal Colón o de fray Ramón Pané, escrita en 1498, que mostraban los “defectos de los naturales” y que constituyeron una referencia obligada que se repetiría aún varios siglos después en crónicas y estudios como la ocurrida entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas.²⁹²

De entre de los posibles motivos o temas más recurrentes que fueron usados para demostrar la supuesta inferioridad indígena destacan sus prácticas religiosas y su organización social. Sin embargo, esto no quiere decir que algunos de estos y otros autores asentaran las prácticas de los naturales faltando a lo que observaban, sino que al compararlas con la cultura europea a la que pertenecían, no entendieron la lógica y coherencia internas de las culturas de las sociedades prehispánicas, debido a los prejuicios, desconocimiento o por simple conveniencia.

292 Fray Ramón Pané, *Relación de las antigüedades de los indios, el primer tratado escrito en América*, México, Siglo xxi editores, 1974. (Versión, notas, mapa y apéndices de José Juan Arrom).

La postura oficial novohispana

Una vez establecido el gobierno colonial, los indígenas siguieron una lógica propia en la nueva economía que resultó en el agravamiento de los problemas que en esta materia sufrieron los españoles como fue la acumulación de numerario por parte de las comunidades indígenas desde el siglo xvi, lo que agudizó la escasez de moneda acuñada, alta inflación, incapacidad para financiamiento de empresas e industrias de gran envergadura, entre otros.

Por razones de conveniencia, los españoles permitieron y en algunos casos fomentaron la continuación de estructuras prehispánicas que les hacían fácil el dominio y la extracción de la riqueza indígena, como fue la organización del trabajo, el tributo y su recolección, los sistemas de mercado local, el uso de las semillas de cacao como “moneda”, el trueque, etcétera. Sin embargo, hubo otras prácticas comerciales de origen mesoamericano que fueron censuradas y perseguidas o simplemente que carecieron de apoyo y no encontraron lugar en la nueva sociedad, como sucedió con el comercio y los comerciantes de larga distancia que fueron restringidos tanto en sus rutas como en los artículos que comerciaban, sumado esto a la mengua de la capacidad económica de sus antiguos clientes, los nobles. Y ello a pesar de que la Conquista había mejorado algunos aspectos del comercio como fueron los caminos, los medios de transporte por la incorporación de animales de carga, los embalajes, etcétera, que produjo el abaratamiento de los costos de transportación.²⁹³

Estos aspectos, entre otros, confluyeron para definir la postura de las autoridades con respecto al lugar que ocuparían los indígenas en la nueva realidad social. Si bien se ha estudiado el papel que jugó la nobleza indígena en los primeros tiempos de la Colonia, parte de este grupo logró obtener ciertos beneficios y lugares de privilegio en la estructura económica, pero en términos generales las autoridades, basándose en la desacreditación, excluyeron a los naturales de las

293 Ross Hassig, *Comercio, tributo y transportes; La economía del Valle de México en el siglo xvi*, México, Alianza, 1990; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista: Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*, México; FCE, 1999; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo xxi Editores, 1996.

ramas más productivas del comercio como fue el de bienes ultramarinos. Los indígenas se constriñeron a los mercados locales cuyas transacciones sumaban en total grandes cantidades pero cuyas ganancias se pulverizaban por el poco monto individual que lograba vender un comerciante y por su abundancia. La regulación de los precios, sobre todo de los insumos básicos, los cuales eran los que más comúnmente comerciaba el grueso de los indígenas, estaba orientada a abaratar y favorecer la extracción de plata que luego sería enviada a la metrópoli.²⁹⁴

En consecuencia, el comercio novohispano quedó distribuido de la siguiente manera: el de poca ganancia ejercido en los tianguis, sobre todo de insumos básicos, y el de los “buhoneros”, “mercachifles” y demás vendedores al menudeo, que quedó en manos de indígenas, mestizos y mulatos. Un estrato intermedio, generalmente de mestizos, europeos y algunos indígenas, vendían en tiendas propias los bienes producidos por ellos mismos como maestros de algún oficio; compraban a medio mayoreo y vendían al menudeo. Por último, existía una reducida esfera compuesta por españoles que concentraba la mayor parte del comercio trasatlántico, comprando las cargazones y vendiendo al medio mayoreo y al menudeo, muchas veces ligados con las autoridades civiles encargadas de recaudar los impuestos y derechos reales, y que por lo tanto contaban con efectivo para financiar dichas transacciones comerciales.²⁹⁵

La salvación

Para frenar lo que las autoridades consideraban inmoral como el cobro de intereses en los préstamos, los fraudes y engaños, el comercio novohispano fue normado de acuerdo con la legislación que imperaba en España, además de que para limitar el deseo de las personas por el dinero se dieron amplia difusión a las obras que trataban sobre el particular, como fueron las de Saravia de la Calle y Tomás de Mercado, entre otras muchas, que circularon en la Nueva España desde antes

294 Palerm. *op. cit.*

295 Nieto Estrada, Enrique, *De pochtecas y mercaderes. La inserción de los comerciantes indígenas en la ética comercial novohispana del siglo XVI*, México, UAEH, 2012.

de mediados del siglo XVI. Si bien estos autores no hicieron aportes doctrinales relevantes a la tradición escolástica que se había ocupado del tema desde por lo menos cuatro siglos antes, dan luces sobre las prácticas comerciales particulares, que permiten adentrarse en el conocimiento de los recursos empleados por los comerciantes “deshonestos” para no infringir en la forma, pero sí en el fondo, los principios a los que debían someterse para no pecar.²⁹⁶

Pero para quienes habían caído en la tentación y obtenido ganancias “ilícitas”, la Iglesia abrió desde el medioevo un par de instancias a través de las cuales podían congraciarse con Dios, con la Iglesia y con la sociedad: las bulas de composición de la Santa Cruzada y la restitución.

Las primeras constituyeron, con el paso del tiempo, una fuente muy importante para obtener y recolectar divisas, que produjo en promedio el 6% de lo que la Nueva España envió a su metrópoli durante el siglo XVI. Su funcionamiento requería la compra de los documentos papales en los cuales se asentaba que el pontífice otorgaba el perdón por las ganancias que de forma ilícita se habían obtenido. Con esto se liberaba el pecador de ir al infierno o podía acortar su tiempo en el purgatorio, lugar del más allá creado en la Edad Media para dar salida honorable a los prestamistas y usureros que muchas veces financiaron al Estado y a Roma. Con las bulas, la Iglesia se convertía en depositaria de esos recursos, empleados entonces para restituir a los necesitados lo que el infractor debía regresar.²⁹⁷

296 Saravia de la Calle. *Instrucción de mercaderes muy provechosa. En la cual se enseña cómo deben los mercaderes tratar y de qué manera se han de evitar las usuras de todos los tratos y ventas y compras, así a lo contado como a lo adelantado; y a lo fiado, y de las compras del censo al quitar; y tratos de compañía; y otros muchos contratos. Particularmente habla del trato de las lanas. También hay otro tratado de cambios, en el cual trata de los cambios lícitos y reprobados. Nuevamente compuesto por el doctor Saravia de la Calle Beronense*, Medina del Campo, Pedro de Castro, impresor, 1547; Nettel, *op. cit.*

297 Enrique Nieto Estrada, “Para no caer en el infierno: las Bulas de Composición en el último cuarto del siglo XVI novohispano” en Enrique J. Nieto Estrada (coord.), *El pecado en la Nueva España*, México, UAEH, 2012, pp. 115-146; Ma. Concepción Lugo Olín, “La bula de la Santa Cruzada... ¿un remedio para sanar el alma?” en *Secuencia*, nueva época, núm. 41, mayo-agosto, México, Instituto Dr. José María Mora, 1998, pp. 139-148. Para conocer las explicaciones, alcances, limitaciones y dudas de la época

El otro camino para eliminar las faltas producto de la avaricia como la usura, era la restitución, que se basaba en el principio de que se debían devolver las ganancias ilícitas a sus dueños originales en primera instancia, o a sus deudos, o en última instancia, a los pobres, o destinar los recursos en obras pías.²⁹⁸

El Concilio de Trento celebrado en esa ciudad europea entre 1545 y 1563, se convirtió en la postura más acabada de la jerarquía romana y dio paso a que en las provincias católicas de todo el orbe se realizaran sínodos provinciales para aceptar y adecuar las decretales tridentinas a las particularidades regionales, como sucedió en la Nueva España cuando el arzobispo Moya de Contreras convocó al III Concilio Provincial Mexicano, que se celebró en 1585. Este Concilio produjo la legislación eclesiástica y moral que se aplicó durante todo el virreinato, de él derivaron dos obras de suma importancia: el *Catecismo* y el *Directorio*. Este último condensó los 576 decretos del Concilio que le dio origen.²⁹⁹

El *Directorio*, además de normar el funcionamiento de la iglesia novohispana, marcó las pautas morales que debía seguir la feligresía y puso énfasis especial en la avaricia y los pecados que de ella provenían. Analizó los casos de conciencia en los tratos comerciales que se efectuaban en la Nueva España y desenmascaró las prácticas que a su juicio eran inmorales y que estaban revestidas de honorabilidad.

sobre las Bulas de la Santa Cruzada, consúltense: Diego Ramos, *Tratado sobre la Bula de la Santa Cruzada, con unas advertencias tocantes a los oratorios*, Zaragoza, Agustín Vergés, 1673; Manuel Rodríguez Lusitano, *Explicación de la Bula de la Santa Cruzada y de las cláusulas de los Jubileos, y Confesionarios que ordinariamente suele conceder Su Santidad: Muy provechosa para Precidarores, Curas, Confesores, aun en los Reinos donde no hay Bula*, Barcelona, Sebastian Matevad, 1618; Antonio Mourin, *Explicación de la Bula de la Santa Cruzada, que, para la mayor comodiad de los Reverendos Parrochos, en la instrucción de sus Feligreses, acerca del saludable uso de sus Gracias, y Privilegios, y para utilidad de todos los Fieles*, Madrid, Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, impresores de la Comissaria General de dicha Santa Cruzada, 1757; Miguel Jerónimo Monreal (S.I.), *Tesoro de indulgencias y privilegios en la Bula de la Santa Cruzada*, Valencia, A costa de Manuel Baeza, mercader de libros, 1705.

298 Gabino Carta, *Guía de confesores, práctica de administrar los sacramentos, en especial el de la penitencia*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1660; Saravia de la Calle, *op. cit.*

299 *Concilio III provincial mexicano*, Barcelona, Imprenta de Manuel Miro y D. Marsa, 1870.

Este instrumento estuvo dirigido sobre todo a los confesores y la intención de los padres conciliares era que se constituyera en el manual de todos los religiosos, pues contenía las disposiciones del gobierno de la Iglesia, la doctrina y el catecismo.³⁰⁰

De la misma forma en que Trento consideró la confesión como el sacramento que por excelencia reunía al pecador con Dios, los conciliares mexicanos de 1585 dieron continuidad a esta premisa e intentaron dar al confesor las armas con las cuales debía vencer al pecado y conducir a la feligresía por el camino de la virtud. El *Directorio* fue el instrumento con el cual el Concilio de 1585 dotó a sus ministros para llegar a los lugares más íntimos de la conciencia de los pecadores, una de las maneras con las que contaba la Iglesia para que la población interiorizara sus preceptos. Se imponía la penitencia en estrecha relación con la debilidad mayor del pecador. Así, para los pecados que eran generados por los sentidos como la lujuria y la gula, el remedio tenía que ver con ayunos y disciplinas que mortificaran la carne; si eran inspirados por la soberbia, la oración y la humillación eran las penitencias más aconsejables; y si eran los de la avaricia, las limosnas y el socorro al prójimo era lo recomendado. Pero las autoridades eclesiásticas proponían imponer un poco de los tres remedios básicos a todos los feligreses para encausarlos debidamente para otorgarles la absolución de las faltas cometidas.³⁰¹

Otro recurso que aprovecharon bien los religiosos para introducir los preceptos cristianos a la población, fue sin duda el de los ritos que se celebraban en artículo de muerte: la administración de la unción de los enfermos y el viático. De acuerdo con el *Directorio* y otros manuales de confesores de la época, ese estado debía ser aprovechado por los ministros para que el moribundo reflexionara sobre las faltas cometidas y si tenía tiempo cumplir satisfactoriamente con los preceptos de la Iglesia, pues bastaba con el arrepentimiento y los deseos de arreglar las cosas para cambiar el destino final del alma. Algo que por cierto debió proporcionar a los indígenas nuevas perspectivas respecto a su tradición de vincular el destino

300 “Directorio del santo concilio provincial mexicano”, en María del Pilar López Cano, (comp.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004, versión electrónica en disco compacto.

301 *Idem.*

del alma con la forma de morir, muchas veces ajena a la voluntad del individuo. La intervención del cura en los últimos momentos de vida de las personas se resume en el término de “ayuda a bien morir”, que consistía básicamente en brindar seguridad y algo de consuelo al moribundo que se encontraba en posición vulnerable. En términos ideales, el cura pretendía la salvación del alma del enfermo, pero en términos materiales buscaba que se “invirtiera” en el alma del moribundo procurando que se dejaran dinero y otros bienes para misas, capellanías y obras pías tales como la ayuda a hospitales, enfermos, conventos, etcétera. Además este ministro debía asegurarse de que su hijo espiritual no muriera sin restituir lo que tenía obligación, producto de usuras, robos o prácticas deshonestas, injustificable aun ante el temor de dejar desamparada a su familia al partir de este mundo sin devolver a su legítimo propietario lo que de manera injusta poseyera.³⁰²

Encuentros y desencuentros en las tradiciones éticas

Al comprar las éticas comerciales prehispánica y española podemos encontrar puntos de convergencia y divergencia que dan pautas para entender la inserción de los naturales en la economía novohispana y el lugar que éstos ocuparon en las relaciones comerciales novohispanas.

Primeramente puede señalarse que ambas tradiciones éticas comerciales emplearon métodos eficaces tanto para transmitir su cuerpo moral como para que éste quedara interiorizado en los sujetos, con lo que se lograba la reproducción de las estructuras religiosas y económicas. Sin embargo, las formas que emplearon fueron diferentes, ya que mientras que en la sociedad mexicana el comerciante estaba relacionado con el poder y en algunos casos formaba parte de él, cumplía misiones de “embajador” o “espía” y por el lugar que ocupaba en la élite se le recompensaba con privilegios similares al de los nobles, con beneficios materiales y un lugar preponderante en la vida social. Además, el comerciante como patrocinador de convites y ceremonias públicas en las cuales donaba esclavos para el sacrificio, contó con el beneplácito de la sociedad al repartir parte de su

302 *Idem; Carta, op. cit.; Saravia de la Calle, op. cit.*

riqueza en sistemas redistributivos que evitaban que acumularan riquezas que pusieran en peligro o atentaran contra el orden social establecido.³⁰³

En contraste, en la sociedad española del siglo XVI, las personas dedicadas al comercio y a los préstamos eran vistos con recelo y debían aportar parte de riqueza a las elites (a príncipes y autoridades eclesiásticas) para encontrar un lugar más cómodo en la sociedad. Si bien en este caso se reintroducía también parte de la riqueza en la sociedad, no adquiría las características de la redistribución y al ser entregada a las elites, muchas veces el pueblo no era usufructuario directo y si lo era, escondía el origen de los bienes a disfrutar, por lo cual la figura del mercader español en su grupo fue muy distinta a la que tuvo el prehispánico. En ambas tradiciones las riquezas de los comerciantes estuvieron limitadas con diferentes mecanismos pero con un fin común: evitar grandes acumulaciones de caudales con los cuales se pudieran socavar la autoridad de los Estados. Pero cabe recordar que en Mesoamérica bastaba la decisión del *tlatoani* para acabar con la posición y fortuna de los comerciantes que pretendieran desestabilizar el sistema económico y político, en cambio, en España los límites a los comerciante radicaban sobre todo en la conciencia interiorizada de moderar la ganancia y repartirla a través de obras piadosas.³⁰⁴

En cuanto a la transgresión de los preceptos éticos comerciales, ambas sociedades establecieron sus estrategias, pero cabe destacar sus diferencias. Para los españoles, las consecuencias se encontraban sobre todo en el ámbito espiritual y el riesgo era acabar en el infierno o en el mejor de los casos en el purgatorio; al pecador se le presentaban múltiples opciones para reducir el riesgo. Para los

303 Miguel León-Portilla, "La institución cultural del comercio prehispánico", en: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. III, México, UNAM, 1962, pp. 63-108; Miguel Acosta Saignes, "Los *pochteca*. Ubicación de los mercaderes en la estructura social Tenochca.", en Miguel Acosta Saignes, *et al.*, *El comercio en el México prehispánico*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1975, pp. 19-61.

304 Fray Bernardino de Sahagún, *Vida económica de Tenochtitlan*. Paleografía, versión, introducción y apéndices de Ángel María Garibay. México: UNAM, 1961; León Portilla, *op. cit.*; Acosta Saignes, *op. cit.*; Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*. México: UNAM /Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.

prehispánicos las penas por desobedecer los preceptos podían acarrear la pérdida de la vida y de los bienes.

De lo anterior se desprende que el sistema coercitivo mesoamericano fue más estricto y por lo tanto atentar en contra de principios era más peligroso, mientras que para los españoles las penas referidas eran más ambiguas y no se manifestaban en el corto plazo, razón por la cual, como se ha podido observar, los comerciantes peninsulares tuvieron menos recato en desobedecer los preceptos morales que sobre el comercio y las ganancias establecieron las autoridades civiles y religiosas. Esto significó que hubo reinterpretaciones de la doctrina por parte de este gremio y por lo tanto una disociación entre el discurso y la práctica comercial, lo que llevó a algunos comerciantes a aventurarse a desobedecer y por lo tanto a poner en duda lo que la Iglesia decía sobre las penas del alma en la eternidad.³⁰⁵

Otra de las diferencias que es oportuno mencionar entre ambos sistemas éticos comerciales y que quedó manifiesto en la Nueva España del siglo xvi, fue la de las representaciones que ambas culturas tenían con respecto al lugar que ocuparían en el más allá. Una de estas discrepancias era que para los cristianos el lugar que ocuparía el alma en la eternidad no estaría sujeto a la forma en que el sujeto moría, sino a la disposición que tuviera la persona en vida, a sus obras y su conciencia de arrepentimiento, todos conceptos nuevos para los indígenas. Éstos por su parte, tuvieron que negociarlos con sus antiguas tradiciones, en especial con la que aseguraba el acceso al Mictlán a la gran mayoría de la población, *macehual*, artesana o comerciante que morían de manera común, pues lo que marcaba el sitio en el más allá era la forma de morir y no una vida virtuosa.

En cuanto a la organización de los comerciantes, existen grandes divergencias entre ambas tradiciones. Para los naturales los mercaderes constituían “gremios” o agrupaciones que se basaban no sólo en la actividad, sino que estaban generalmente regulados también por las relaciones de parentesco y políticas y contaban con más elementos que los cohesionaban. Entre dichos elementos pueden mencionarse los sistemas redistributivos representados por los banquetes que se celebraban a la llegada o partida de los *pochtecas*, y en otras ocasiones especiales,

305 Sahagún, *op. cit.*; León Portilla, *op. cit.*; Acosta Saignes, *op. cit.*

lo que les aseguraba también la ayuda mutua en caso de caer en desgracia a través de los lazos de parentesco y de pertenencia que continuamente se fortalecían a través de la práctica social. Asimismo contaban con deidades específicas a las que se encomendaban para que les protegieran y que eran objetos de culto y de veneración tanto en los viajes de las expediciones comerciales como al interior de los *calpulli* de estos especialistas, en donde se podía presentar la reciprocidad entre iguales.³⁰⁶

Para los españoles la situación era muy diferente, pues si bien también establecían relaciones con sus semejantes a través de consorcios, “gremios” y otro tipo de agrupaciones, éstas se basaban en lo que se conoce como reciprocidad negativa, sin estructuras de parentesco o prácticas religiosas que cohesionaran a las personas como grupo. El buen nombre para continuar haciendo transacciones comerciales se obtenía mediante la estabilidad y honorabilidad y el prestigio era proporcional a la hacienda acumulada, con el doble filo de ser visto de manera sospechosa por el grupo social.

Las doctrinas y preceptos de ambas tradiciones también eran muy distintas, pues mientras que para los prehispánicos la búsqueda de altas ganancias era permitidas y hasta alentadas siempre y cuando no se actuara con maldad; para los católicos la ganancia debía moderarse primero por parte del involucrado, y alejarse de ésta constituía una virtud. Obtenerla en cambio, significaba entregarse al pecado y la restitución y el arrepentimiento eran los caminos para alcanzar el perdón. La escolástica medieval consideró diversas figuras de la avaricia y advertía a los feligreses sobre los peligros que representaba y encaminó muchas de las prácticas religiosas, tanto públicas como privada, a frenar los apetitos desatados por el deseo de poseer bienes.³⁰⁷

306 León Portilla, *op. cit.*; Acosta Saignés, *op. cit.*; Sahagún, *op. cit.*.

307 *Directorio, op. cit.*; Carta, *op. cit.*; Saravia de la Calle, *op. cit.*

Conclusión

En la compleja trama que significó la Nueva España, los comerciantes indígenas se vieron obligados a actuar con otro tipo de referentes y a pesar de que sin duda aprendieron pronto la nueva práctica mercantil, estuvieron en desventaja permanente frente a sus homólogos españoles dado que en la cotidianidad el mismo hecho significó cosas diferentes, es decir, si los indígenas hacían comercio deshonesto, se debía a la calidad moral inferior, mientras que los peninsulares sólo se desviaban del camino que sin problemas podían recuperar.

A pesar de esto, los comerciantes indígenas continuaron gozando de un estatus más prestigioso en su comunidad que los españoles en la suya, debido al papel que jugaron en la composición social y las formas mediante las cuales se insertaban como grupo en una dinámica interna más amplia gracias a un cuerpo filosófico que dialécticamente los congraciaba con su sociedad. Es decir, la violencia que ejerció el poder virreinal contra los comerciantes indígenas fue acotada al interior de las comunidades debido a las relaciones sociales que pervivieron todavía en la segunda mitad del siglo XVI en donde los comerciantes tenían un lugar de prestigio social.

Resumiendo, el comerciante tenochca tenía muchos privilegios y era bien visto por el círculo de poder, tenía una ética en sus transacciones y en general era un personaje importante en la estructura social. Emisario del poder, traficaba no sólo con mercancías, sino transmitiendo elementos culturales y simbólicos que reafirmaban las estructuras de poder del estado mexica. Sabía que las transgresiones a su cuerpo normativo no sólo le harían perder sus privilegios y riquezas, sino que podrían ocasionarle el desprestigio y hasta la muerte. Así, el comercio estaba en estrecha relación con la religiosidad, envuelto en ritos que se practicaban de manera rutinaria para interiorizar los preceptos con los cuales debían obrar y conducirse en su vida tanto.

De esta manera, el prestigio mantenía a los comerciantes para que no sobrepasaran los límites que el mismo Estado les había asignado. El gasto de sus riquezas en el patrocinio de fiestas y banquetes aseguraba por una parte la redistribución de sus ganancias impidiendo que pudieran competir con el sistema político o con los guerreros, pero a la vez que la clase política les exigía más

derroche en las formas en que redistribuían, adquirirían más importancia y las soluciones previsibles eran otorgarles más espacios de poder o la violencia hacia ellos, y al parecer lo que sucedió fue lo primero.

Recapitulando, los indígenas novohispanos fueron objeto de severos juicios sobre su calidad moral y al no corresponder con los ideales hispanos, fueron vistos como seres inferiores que necesitaban de la conducción de persona que se acercaban más a la perfección, a pesar de las discusiones filosóficas que se realizaron en el siglo XVI. En consecuencia limitaron los derechos de los indígenas y fueron excluidos no sólo de la arena comercial, sino que también de las órdenes sacerdotales o cargos importantes de gobierno, por haber sido catalogados como subdesarrollados moralmente e incapaces de conducirse por ellos mismos, aunque buena parte de esta posición se tradujo en beneficios muy importantes para los españoles quines con gusto asumieron el papel que según ellos Dios les había conferido para conducir al rebaño recién descubierto. Por su parte, los indígenas estuvieron sometidos a discursos y acciones que pretendían que éstos aceptaran tanto la doctrina impuesta como del lugar que debían ocupar en el nuevo orden social, sin embargo la respuesta fue diversa y puede observarse que también hubo procesos de desobediencia, resistencia e insubordinación que fueron reprimidos con el uso de la fuerza.

La vinculación que hubo ente las tradiciones filosóficas y el actuar en la economía de los españoles y los indígenas marcó, entre otros factores, los lugares que ambos estratos de la sociedad colonial ocuparon en los procesos de producción y distribución y cómo a lo largo de los siglos, estos esquemas han permanecido en la mentalidad de algunas comunidades e individuos que se enfrentan en la economía con diversos fines, éstos acordes con una concepción del mundo particular que no necesariamente se rige por las mayores y aumentadas ganancias económicas, sino por dotar de sentidos diferentes su vida y su actuar cotidiano.

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel, “Los *pochteca*. Ubicación de los mercaderes en la estructura social Tenochca.”, en Miguel Acosta Saignes, *et al.*, *El comercio en el México prehispánico*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1975, pp. 19-61.
- Carta, Gabino, *Guía de confesores, práctica de administrar los sacramentos, en especial el de la penitencia*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1660.
- Concilio III provincial mexicano*, Barcelona, Imprenta de Manuel Miro y D. Marsa, 1870.
- “Directorio del santo concilio provincial mexicano” en María del Pilar López Cano (comp.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004, versión electrónica en disco compacto.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1996.
- Gómez Granillo, Moisés, *Breve historia de las doctrinas económicas*, México, Editorial Esfinge, S.A., 1980.
- Gonnard, René, *Historia de las doctrinas económicas*, España, Aguilar, 1968.
- Hassig Ross, *Comercio, tributo y transportes; La economía del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza, 1990
- La Biblia. Vulgata latina traducida en español*. Por Phelipe Scio de San Miguel. París: 1857, Librería de Rosa y Bouret.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989.
- Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- León-Portilla, Miguel, “La institución cultural del comercio prehispánico”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. III, México, UNAM, 1962, pp. 63-108.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista: Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.
- Lugo Olín, Ma. Concepción, “La bula de la Santa Cruzada... ¿un remedio para

- sanar el alma?” en: *Secuencia*, nueva época, núm. 41, mayo-agosto, México, Instituto Dr. José María Mora, 1998, pp. 139-148.
- Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM /Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.
- Molina, Luis de, *Tratado sobre los cambios*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.
- Monreal, Miguel Jerónimo (S.I.), *Tesoro de indulgencias y privilegios en la Bula de la Santa Cruzada*, Valencia, A costa de Manuel Baeza, mercader de libros, 1705.
- Mourin, Antonio, *Explicación de la Bula de la Santa Cruzada, que, para la mayor comodiad de los Reverendos Parrochos, en la instrucción de sus Feligreses, acerca del saludable uso de sus Gracias, y Privilegios, y para utilidad de todos los Fieles*, Madrid, Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, impresores de la Comissaria General de dicha Santa Cruzada, 1757.
- Nettel, Patricia, *El precio justo o las desventuras de un confesor del siglo XVI*, México, UAM, 1997.
- Nieto Estrada, Enrique, “Para no caer en el infierno: las Bulas de Composición en el último cuarto del siglo XVI novohispano” en Enrique J. Nieto Estrada (coord.), *El pecado en la Nueva España*, México, UAEH, 2012, pp. 115-146.
- Nieto Estrada, Enrique, *De pochtecas y comerciantes*, México, UAEH, 2012.
- Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*. México: FCE, 1996.
- Palerm, Ángel, “Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión”, en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, (1500-1075)*, México, FCE, 1987, pp. 93-127.
- Pané, fray Ramón, *Relación de las antigüedades de los indios, el primer tratado escrito en América*, México, Siglo XXI editores, 1974. (Versión, notas, mapa y apéndices de José Juan Arrom).

- Ramos, Diego, *Tratado sobre la Bula de la Santa Cruzada, con unas advertencias tocantes a los oratorios*, Zaragoza, Agustín Vergés, 1673.
- Rodríguez Lusitano, Manuel, *Explicación de la Bula de la Santa Cruzada y de las cláusulas de los Jubileos, y Confesionarios que ordinariamente suele conceder Su Santidad: Muy provechosa para Precidarores, Curas, Confesores, aun en los Reinos donde no hay Bula*, Barcelona, Sebastian Matevad, 1618.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Vida económica de Tenochtitlan*, México, UNAM, 1961. (Paleografía, versión, introducción y apéndices de Ángel María Garibay).
- Saravia de la Calle. *Instrucción de mercaderes muy provechosa. En la cual se enseña cómo deben los mercaderes tratar y de qué manera se han de evitar las usuras de todos los tratos y ventas y compras, así a lo contado como a lo adelantado; y a lo fiado, y de las compras del censo al quitar; y tratos de compañía; y otros muchos contratos. Particularmente habla del trato de las lanas. También hay otro tratado de cambios, en el cual trata de los cambios lícitos y reprobados. Nuevamente compuesto por el doctor.*
- Saravia de la Calle Beronense*, Medina del Campo, Pedro de Castro, impresor, 1547.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia Editora, 1979.

9

El rostro colectivo. El arte en piedra durante el virreinato en el actual estado de Hidalgo³⁰⁸

Antonio Lorenzo Monterrubio

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo

Se presentan en este trabajo consideraciones de carácter general sobre algunos ejemplos de arte indígena en piedra confeccionados durante el virreinato dentro del actual estado de Hidalgo. Otros elementos analizados son los siguientes: la supervivencia en el Nuevo Mundo de manifestaciones artísticas anacrónicas en el continente europeo, la carga estética y el mensaje transmitido por las obras realizadas, la incorporación de iconografía prehispánica en los edificios virreinales y la problemática de la ubicación geográfica de los trabajos indígenas.

Consideraciones generales

El arte es una experiencia múltiple. Sus creaciones e interpretaciones son igualmente diversas. Son facetas del fenómeno artístico, es el intento de aprehender la realidad, la necesidad de expresar mensajes, la voluntad de reafirmación individual y colectiva, la transformación y la creación de ideologías a través de imágenes e ideas de la realidad que los hombres han formado en el transcurso de su experiencia. También, en su sustrato más profundo, se halla

308 Una versión preliminar fue presentada como ponencia en el II Coloquio de Historia Regional del Estado de Hidalgo, celebrado en la ciudad de Pachuca, Hgo., en julio de 1996.

una voluntad de permanencia que trata de alcanzar vislumbres de una eternidad negada en la corta existencia terrenal, al sentir acaso la fragilidad y el temor ante la inmensidad del universo, y refleja una óptica válida del alcance y la magnitud de las acciones humanas.

El artista comunica un mensaje, un sentimiento, un valor cultural a través de su obra, a veces apaciblemente, pero por lo general febrilmente, como el gesto de arrojar con desesperación un mensaje de auxilio en una botella al mar. El artista es intermediario entre las esferas terrenales y las celestes. Forma un puente de comprensión que une a ambos mundos. El artífice, aun con su carga de anonimato, reminiscencia medieval, consciente o inconscientemente transmite un símbolo determinado al espectador. Y además, éste no es un personaje pasivo: después de recibir la carga estética del trabajo, la asimila y le da una interpretación. El anonimato de las obras retoma el sentido de lo comunitario de las sociedades prehispánicas.

Aunque siempre está presente la fugacidad de la vida, también un regocijo por el sentido de la vida recorre el pensamiento y el arte indígenas:

Pero, aun cuando así fuera,
si saliera verdad, que sólo se sufre,
si así son las cosas en la tierra,
¿se ha de estar siempre con miedo?,
¿habrá que estar siempre temiendo?,
¿habrá que vivir siempre llorando?

Porque se vive en la tierra,
hay en ella señores,
hay mando, hay nobleza,
hay águilas y tigres.

¿Y quién anda diciendo siempre
que así es en la tierra?
¿Quién trata de darse la muerte?
¡Hay afán, hay vida,
hay lucha, hay trabajo!³⁰⁹

309 Texto del *Códice Florentino*, en Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*

Esa alegría interna está presente en los trabajos pétreos de las construcciones religiosas mexicanas.

La incorporación a la nueva religión

Con relativa certeza podemos afirmar que en el momento de construir los conventos del siglo XVI, de labrar portadas, cruces o pilas bautismales, los indígenas ya presentaban un cierto grado de incorporación voluntaria a la nueva religión. El análisis de las iglesias y conventos, en sus aspectos arquitectónico y artístico, concluye que para lograr su creación fue necesario un esfuerzo extraordinario de tiempo, trabajo y creatividad. Se ha discutido ampliamente la coerción española ejercida en ciertos casos para convocar y forzar al indígena en dichas tareas. Análisis documentales han demostrado la veracidad de la dominación violenta en ciertos casos. Sin embargo, la solidez y belleza alcanzadas en las recias obras materiales apuntan a un deseo irrefrenable de dejar constancia perenne de la memoria humana, percibiéndose un oculto sustrato de orgullo y satisfacción. Insisto, es una conclusión basada en el estudio de la obra material. La afirmación anterior se comprueba en los textos de los mismos cronistas de las órdenes religiosas, como Mendieta, Sahagún o Grijalva, cuando hablan del empeño colectivo en las tareas constructivas. Ahí se encuentra siempre un asombro por la extraordinaria habilidad indígena, alcanzada en la copia y manufactura de objetos hechos con diversos materiales: cantera, madera, telas, piedras preciosas.

Las obras indígenas en piedra que acompañaron a la empresa evangelizadora, las cuales han perdurado hasta nuestros días, fueron ejecutadas quizás en décadas posteriores a la irrupción de la conquista. Recuérdese que las primeras prédicas del cristianismo en el Nuevo Mundo utilizaron mínimos elementos de apoyo. Citemos dos casos:

1. Las primeras capillas eran hechas con troncos y ramadas. El detalle de la portada de la capilla de Guadalupe, en Huichapan, es elocuente al respecto.

a través de sus crónicas y cantares, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 174.

2. Las primitivas imágenes para el catecismo fueron pintadas en lienzos. Recuérdese el famoso grabado de Diego de Valadés, en *Retórica Cristiana*, editada en 1579.

Aun antes de emprender la construcción del templo, también era necesario proporcionar albergue y abrigo a los frailes. De tal manera, en lo que podríamos llamar una etapa constructiva subsecuente, correspondiente a la fundación de templo, los naturales ya estaban convertidos e, inclusive, habían recibido sacramentos, fundamentalmente el bautismo. Así, la plena colaboración de los propios indígenas en la edificación de los conventos y el entusiasmo reflejado en la cantidad y calidad de las obras se explican en gran medida por una plena conversión y conocimiento de la religión cristiana. De acuerdo con Carlos Chanfón Olmos:

La llamada *Croisade des Cathédrales* abarcó en Europa la construcción de unas ochenta catedrales levantadas entre 1050 y 1350. La campaña de evangelización emprendida por las tres órdenes mendicantes llegadas a la Nueva España incluyó en sus logros la construcción de unos trescientos conventos entre 1550 y 1600. Pero si esta increíble hazaña dice mucho sobre la capacidad promocional de los monjes, revela todavía más sobre la eficiencia técnica del mundo indígena y sobre su organización del trabajo de construcción.³¹⁰

Sólo contemplando la dimensión cuantitativa, se desprende la ingente tarea emprendida, abarcando distintos territorios y distintos grupos humanos.

En principio es extraordinario pensar en la compenetración de dos civilizaciones ajenas, donde los sometidos se vieron apremiados a concebir, fabricar e interpretar figuras e iconografía extrañas a su tradición milenaria. Vacilante y temeroso al principio, el trabajo pronto se convirtió en un derroche de habilidad indígena, que sorprendió a los cronistas españoles. En gran medida, las obras conservaron un toque indígena característico. Reyes Valerio plantea

310 Carlos Chanfón Olmos, *Wilars de Honecort, su manuscrito*, México, Colección Mexicana de Tratadistas/UNAM, 1994, introducción.

que ciertas esculturas tenidas como producto de maestros europeos, como los San Pablo que decoran las portadas de Acolman, Metztitlán y Yuriria, pueden ser en realidad salidas de manos indígenas preparadas en la escuela agustina de artes y oficios de Tiripetío. Es cierto que falta una concienzuda investigación en archivos para detectar documentos que den mayor luz para dilucidar la cuestión de la paternidad de las obras, y para contestar las preguntas: ¿hasta qué punto la habilidad técnica y el refinamiento alcanzado por el artista indígena lo llevaron a la elaboración de obras dignas de un maestro europeo? ¿De dónde proviene tal habilidad? El legado cultural de la época prehispánica, profundo, colectivo y anónimo, explica por sí mismo la sensibilidad, expresión y carácter presentes en los artistas indígenas. La experiencia como lapidarios, amantecas o tlacuilos, antes de la llegada de los españoles, posibilitó a un grupo selecto de indígenas la rápida adopción de la nueva iconografía. Las siguientes observaciones de Gerónimo de Mendieta son reveladoras al respecto:

Los canteros, que eran curiosos en la escultura (como queda dicho), y labraban sin hierro con solas piedras cosas muy de ver, después que tuvieron picos y escodas y los demás instrumentos de hierro, y vieron obras que los nuestros hacían, se aventajaron en gran manera, y así hacen y labran arcos redondos, escacianos y terciados, portadas y ventanas de mucha obra, y cuantos romanos y bestiones han visto, todo lo labran, y han hecho muchas muy gentiles iglesias y casas para españoles.... Y finalmente, esto se puede entender por regla general, que cuasi todas las buenas y curiosas obras que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de Indias (a lo menos en la Nueva España), los indios son los que ejercitan y labran, porque los españoles maestros de tales oficios, por maravilla hacen más que dar la obra a los indios y decirles cómo quieren que la hagan. Y ellos la hacen tan perfecta, que no se puede mejorar.³¹¹

311 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, México, Conaculta/Cien de México, 2002, pp. 72-73.

Por lo que se puede deducir de la observación de Mendieta, el autoaprendizaje también jugó papel importante en la recreación de nuevas formas, mediante una atenta observación, tanto de la práctica de maestros como —diríamos nosotros— de la contemplación de grabados de libros. Presento un ejemplo: un relieve de la capilla de Atecoxico, inspirado en la *Doctrina Christiana en lengua mexicana* (1553) de Pedro de Gante. ¿Pero la instrucción de las generaciones siguientes? La actuación de las escuelas para naturales de fray Pedro de Gante y la agustina de Tiripetío fue fundamental para la preparación de nuevos artífices. El maestro tenía a sus aprendices. Reyes Valerio ya ha señalado la imposibilidad de que los maestros europeos transmitieran sus conocimientos a los naturales, por el temor de crear una competencia que afectaría a ellos mismos.³¹² Pero muy al contrario, la generosidad vertida dentro de la misma etnia —ya sojuzgada— fue una eficaz manera de preparar nuevos y mejores artífices. Podemos inferir también un orgullo incipiente de gremio, expresado por esa diferenciación social que otorga el pertenecer a una rama productiva especial. Los indígenas fueron los grupos sociales forjadores de gran parte de su arte virreinal, y en muy contadas ocasiones bajo la dirección de profesionales de la construcción. En la mayoría de los casos, la fábrica se resolvió con la guía exclusiva y consciente de los frailes evangelizadores.

Lo *tequitqui* o indocristiano

Lo *tequitqui*, como lo definió Moreno Villa, o el arte indocristiano, según Reyes Valerio, son conceptos que de una u otra forma nos remiten inmediatamente a la idea que conocemos: obras hechas por manos indígenas, especialmente durante el siglo XVI, donde se fusionan lo español y lo indígena, lo europeo y lo americano. El término *tequitqui* significa tributario, y Moreno Villa lo emplea para señalar la situación del indio, semejante al mahometano, que sin mudar de religión, quedaba como vasallo de los reyes católicos durante la Reconquista.

312 Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano/Escultura del siglo XVI en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, p. 142.

El asunto de la temporalidad es interesante. Para varios autores, sólo es válida la denominación para las obras producidas en el primer siglo de la dominación española: “podríamos situarlo en las construcciones de los conventos del siglo XVI a partir de 1524 [...] y terminar el periodo cerca de 1580, con el triunfo del clero secular”.³¹³ Empero, veremos que genuinas manifestaciones indígenas se extendieron más allá, abarcando prácticamente todo el periodo virreinal.

En el caso de la denominación sugerida por Reyes Valerio, pueden producirse ciertas confusiones e imprecisiones. La más importante consiste en darle igual peso a lo indígena y a lo cristiano, en la palabra compuesta que las reúne. El mismo autor cita, en su libro *Arte Indocristian/Escultura del siglo XVI en México*, lo siguiente: “mientras en España el árabe aportó buen número de formas de su propio repertorio...aquí [en la Nueva España] la contribución del indio fue exigua”.³¹⁴

Además, el nombre de arte indocristiano guarda una imprecisión de origen: puede referirse tanto a la escultura en piedra como a pinturas murales o en lienzo. En fin, en espera de una mejor conceptualización, y atendiendo a las opiniones vertidas por dichos autores y algunos más, me concretaré a presentar en este trabajo consideraciones personales de carácter general, así como un análisis de los ejemplos de arte indígena en piedra dentro del estado de Hidalgo.

La recapitulación estilística europea en la Nueva España

Un puente extraordinario salva un lapso de varios siglos, entre el románico y otras manifestaciones artísticas y la última etapa del medioevo, en tierras americanas. Para los historiadores del arte, resulta extraña la pervivencia de tales formas arcaicas en las manifestaciones artísticas del México novohispano.

313 Silvia Fernández Hernández, “El arte tequitqui como puente intercultural” en *Decires. Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, nueva época, vol. 9, no. 9, México, UNAM/Centro de Enseñanza para Extranjeros, 2006, p. 13.

314 Reyes, *op. cit.*, 136.

¿Cómo se formó tal puente?

La ruptura de la cultura mesoamericana originada por la irrupción europea y la mezcla, fusión y sincretismo resultantes recuerdan en cierto modo lo sucedido en la alta Edad Media o época de las invasiones (siglos V a X), en el sentido de grandes movimientos migratorios que fueron el detonante de un contacto pluricultural, crisol de nuevas maneras de entender y afrontar la realidad.

En el arte copto, románico, visigodo o mudéjar, encontramos tal cercanía con el arte *tequitqui*, tanto en formas como en técnicas, que nos obliga a plantear algunas reflexiones. La imposición de una cultura ajena, ¿no acarrearía esa — al principio— ingenua forma de ejecutar los nuevos valores adquiridos, como una forma de tentativas preliminares de aprehender nuevos conceptos y mundos culturales? Esas etapas de cambio, inseguridad, luchas e invasiones producen necesariamente condiciones inestables que impedían propiciar el cultivo de las artes. En un tiempo de supervivencia, poco espacio habría para dominar técnicas y estilos diversos.³¹⁵ Sin embargo, el arte siempre estará presente con sus diferentes connotaciones. Por ejemplo, su función como legitimador de un poder político y económico condiciona su existencia en todo tiempo.

El proceso de síntesis realizado en pocos años de toda la experiencia medieval, como lo plantea Moreno Villa, y en consecuencia la utilización en la Nueva España de modelos artísticos ya superados, presupone la acción de los mismos frailes en todo este proceso: parece “como si intuitiva o deliberadamente hubiesen querido los españoles dar a México un pasado europeo completo”.³¹⁶ Se presenta, entonces, un anacronismo estilístico muy sugerente. Los misioneros, más cercanos a la experiencia medieval que los artistas europeos, fueron los protagonistas, junto con los indígenas, de ese arte dirigido llamado *tequitqui*, sin descontar por supuesto la participación del gremio de los arquitectos y maestros de obra.

La estrecha identificación del indígena con el proyecto europeo también puede

315 Como el aprendizaje de las leyes de perspectiva o la estereotomía de bloques con utensilios de metal.

316 Mario Monteforte Toledo, *Las piedras vivas/Escultura y sociedad en México*, México, UNAM, 1979, p. 63.

observarse por supuesto en las obras mismas, y en la sensibilidad, delicadeza, vigor, y en fin, en ese sentido de apropiación que surge del acto creativo, el transformar magistralmente la idea de la forma.

Por supuesto, en gran medida las obras conservaron un toque indígena característico, que puede observarse en el peculiar carácter de las tallas, recordando vivamente los trabajos del románico, con tratamientos planiformes, sin relieves. Esa particularidad fue debida, probablemente, a la combinación de varias causas:

1. La primacía del contenido moral, “espiritual”, de las obras religiosas, más que la forma material, lo “bello” que pasaba a un plano secundario.
2. La carencia de instrumentos de talla adecuados para alcanzar una mayor finura. Se empleaban instrumentos líticos que dan un acabado imperfecto, característica ya anotada por Kubler.³¹⁷
3. El no copiarse del natural los motivos, particularmente escenas religiosas, grutescos, etc. —lo cual ya era un filtro que distorsionaba las imágenes —.

La talla de la piedra, en otras circunstancias, alcanza sensiblemente formas de un preciosismo exquisito. Ambas son dos caras de la misma sensibilidad. El instrumento de tallar, el cincel que requiere de paciencia en su rítmico golpeteo, es movido por una perseverancia, persistencia de una idea, un ideal fijo en la memoria, ideal y paciencia unidos en el constante labrar. Tal vez el carácter tímido, apenas sugerido, de los relieves indios en piedra sea una respuesta natural a la forma de relacionarse con la naturaleza, en un vínculo que ahora calificaríamos como “ecológico”: la convicción de causar el menor daño al entorno, el dejar una leve pisada de la existencia humana en su paso por la tierra. En el trato amable y comedido del mexicano se ha querido ver no sólo una cortesía natural, sino una forma de relaciones tersas, respetuosas y francas, producto de la suma de sensibilidad y respeto hacia lo externo.

317 En los primeros años de la conquista española, los instrumentos de metal eran sumamente escasos. Sobre los temas del alto costo de alquiler y fabricación indígena de herramientas de trabajo, véase George Kubler, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983, pp. 160-161.

El trabajo de conversión de mentes arraigadas por siglos a cosmogonías o visiones del mundo ancestrales requirió un fuerte impacto visual, para lo cual empleó los objetos que ahora han alcanzado el rango de “artísticos”. Dicho cambio de mentalidades resultó tanto más exitoso cuanto que involucró naturalmente la participación de los mismos indígenas en la elaboración de dichas obras. He registrado interesantes casos de apropiación material y también ideológica de la mano de obra indígena. Una verdadera comprensión del fenómeno que estamos estudiando debe ir más allá de la mera contemplación del objeto artístico, e involucrar aspectos sociales, económicos y de otra índole que inciden en la creación.

La intrusión de lo prehispánico

La incorporación de elementos prehispánicos en edificios religiosos virreinales podría pensarse como parte de una estrategia de frailes y clérigos para acercarse más a la masa indígena, para llamarles la atención de manera directa y, en ocasiones, sutil. Si fuera cierta esta hipótesis, los españoles debieron contar por supuesto con la colaboración de los mismos artífices indios, conocedores de la iconografía prehispánica. Pero la estrategia, así planteada, se convertiría en un riesgoso equilibrio donde, por un lado, se encontraba el uso de las imágenes de la “idolatría” para acercar al indígena no converso, y, por otro, la tentación latente que podría desbarrancar en el abismo de las costumbres no permitidas. Tal vez fuera posible llevarla a la práctica sólo en pueblos de indios perfectamente controlados y vigilados por la estructura religiosa, que forman parte de una actitud de convencimiento, lo cual permitiría la reproducción de ciertos elementos indígenas; pero, como se verá a continuación, existen pervivencias prehispánicas en poblados lejanos a las cabeceras de doctrina. Sin embargo, eran utilizados mecanismos para atemperar cualquier exceso contra los intereses de la religión católica: mientras que las representaciones no tan apegadas a la ortodoxia se plasmaran en las mismas iglesias —la infraestructura de la nueva religión—, se atenuaba o nulificaba el riesgo, esto es, se descontextualizaba la imagen, que queda despojada de sus primitivas connotaciones religiosas, aunque es imposible

pensar que ya no se comprendieran los símbolos de la religión mesoamericana en el siglo XVI. Mientras que no se creara una conciencia profundamente indígena que se tradujera en una reacción contra el europeo, se permitió la manifestación fragmentada de la cosmovisión en desgracia, como ya vimos, bajo ciertas condiciones y estrategias.

La incorporación de elementos iconográficos prehispánicos en edificios religiosos virreinales es un hecho de gran importancia para comprender las relaciones entre los grupos sociales involucrados. Se ha repetido insistentemente que los indígenas, por defensa de sus antiguas creencias, pues existía una rebeldía contenida, introdujeron porciones de su antigua cultura en los espacios cristianizados. Ciertamente, en algunos casos pudo haber sucedido, de manera velada: recuerdo la imagen del conejo junto a los magueyes, en uno de los murales del claustro alto de Tepeapulco, como referencia al dios Ometochtli, o la representación del Anáhuac, el símbolo del dios Tezcatlipoca, en la cruz de piedra de Alfajayucan.³¹⁸

Aquí es necesario hacer un alto para comentar más ampliamente este último y maravilloso ejemplo. Lo que podría pasar en una lectura inadvertida por una corona de espinas en el anverso de la cruz, acompañada por tres hileras de monedas que deberían corresponder con la recompensa recibida por Judas,³¹⁹ se convirtió en el signo del ancestral dios Tezcatlipoca. Llamen la atención algunas particularidades sobre esta divinidad mesoamericana, como su inmanencia invisible y su ubicuidad, cualidades compartidas con el Dios cristiano. Su significación de “espejo humeante” recuerda las incrustaciones de obsidiana en algunas cruces de piedra, como la de Tajimaroa (ahora Ciudad Hidalgo) y en San Felipe de los Alzates, en la misma entidad. Para los censores europeos, tales

318 Raúl Guerrero Guerrero, *Alfajayucan, un pueblecito otomí*, Pachuca, Casa Hidalguense de la Cultura, Colección Toltecatl, 4, 1977, p. 57.

319 Las treinta monedas de plata. En la cruz de Alfajayucan aparecen efectivamente tres bandas de supuestas monedas superpuestas, en cuyas caras se grabaron cruces. La banda superior parece contener 11 monedas, la de en medio 9 y la inferior 11, por lo que se contabilizarían 31 piezas.

empotramientos de la venerada obsidiana podrían relacionarse con reminiscencias idolátricas: “El indígena introducía en sus monumentos o en las imágenes de sus divinidades, un elemento precioso, extraño al monumento mismo, cuya misión era darle vida, de la misma manera que el corazón humano es el símbolo de la vida del hombre. Solía ser de obsidiana”.³²⁰

Los artistas indígenas, creadores indudables de la pieza, lograron infiltrar finamente un mensaje de su antigua religión, venciendo la segura y férrea vigilancia de los frailes. En Molango, Hidalgo, se practicaron concavidades en los ojos de los ángeles de la portada de la iglesia, para recibir incrustaciones de obsidiana. Sólo el ángel tallado en la parte más alta de la arquivolta cuenta aún con dicho material.

El desconocimiento de los frailes del significado de tales referencias implicó su tácita aceptación. Pero en algunos casos, es desconcertante ver la irrupción notable del mundo prehispánico en algunos edificios religiosos: Ixmiquilpan, en el campo pictórico, es el ejemplo más extraordinario.

Según Manrique, en las últimas décadas del siglo XVI se procura una integración consciente del pasado prehispánico dentro del esquema de la cultura occidental, para lo cual se emplearon programas perfectamente estructurados y claramente intencionales.³²¹ Por lo mí visto en Hidalgo, fuera de los extraordinarios casos de Ixmiquilpan, Actopan y Xoxoteco, las inclusiones de iconografía prehispánica se presentan efectivamente de manera aislada: un toque aquí, un detalle allá, aparentemente respondiendo al pedimento ornamental. Pero es evidente que tales “licencias” se permitieron en el marco de la estrategia de fragmentación antes mencionada.

320 García Granados, citado en Moreno Villa, *op. cit.*, p. 19.

321 Jorge A. Manrique, “La presencia de elementos iconográficos prehispánicos en el arte novohispano del siglo XVI” en *Comunicaciones. Proyecto Puebla-Tlaxcala*, no. 16, Puebla, 1979, p. 205.

El arte indígena en piedra en el actual estado de Hidalgo

En los recorridos efectuados a partir de 1990 en el estado, especialmente para la elaboración del *Catálogo del patrimonio cultural del estado de Hidalgo*,³²² me percaté de la gran variedad y riqueza de las obras *tequitqui* en esta entidad, y al mismo tiempo surgieron algunas interrogantes, que en este trabajo reúno, además de sugerir algunas líneas de investigación. A pesar de que los conceptos, imágenes y, en general, la iconografía como forma de expresión fueron impuestos por Europa. En algunas ocasiones es difícil seguir la huella del artífice indígena; en otras muchas obras late indudablemente la presencia nativa.

Para fines de estudio pueden clasificarse las obras *tequitqui* en el estado de Hidalgo tanto por su importancia artística como por su tipología. Las portadas, ventanas y enmarcamientos de construcciones religiosas y las cruces de piedra ocupan el lugar más destacado, seguidas por las pilas bautismales, la ornamentación en capillas abiertas y posas, y el trabajo en arquivoltas, arcos triunfales, capiteles en claustros, arcos y pinjantes, etc.

La abrumadora mayoría de los trabajos están relacionados con edificios religiosos de la primera evangelización en adelante. En cuanto a construcciones civiles, el número desciende notablemente con respecto a las del género religioso; se conservan, empero, algunos ejemplos importantes.

La variedad y creatividad del *tequitqui* en Hidalgo descubren la pujanza y vitalidad de los grupos indígenas aquí asentados. Dicho arte también revela la composición étnica predominante en las regiones que lo componen. Es interesante cómo se agrupan por regiones geográficas las manifestaciones *tequitqui*. En la Sierra Alta y en el Valle del Mezquital se concentra la mayoría de las obras catalogadas, con algunos núcleos ubicados en el Altiplano Hidalguense. Debe suponerse que la distribución guarda una relación cuantitativa con los núcleos de población prehispánicos más importantes, pero llama la atención la casi nula presencia de obras en la Huasteca. El sentido de religiosidad presente en la época prehispánica pervivió también en la época colonial, facilitando la realización de obras hechas por indígenas. Tal sentido debió ser más marcado en las poblaciones

322 Obra publicada por el gobierno del estado de Hidalgo, a través del Instituto Hidalguense de la Cultura, a partir de 1991.

importantes, con un culto religioso más sostenido y constante, además de que poseían un mayor número de artistas locales. Sin embargo, la excepción notable es precisamente en la Huasteca. Sólo puedo asentar el hecho de la ausencia del *tequitqui* en esta región como un tema que debe profundizarse a futuro. Como hipótesis de trabajo, señalo la estrecha vinculación del medio ambiente en la arquitectura popular.

Los medios de subsistencia eran extraídos preferentemente del entorno circundante. En la Huasteca son comunes los muros de bajareque, repellados de lodo y cubiertas de zacate, lo cual responde admirablemente a las condiciones climáticas. Se entenderá entonces la calidad efímera de algunas de sus construcciones. Por supuesto, hay varias excepciones, como el convento de San Agustín de Huejutla, de recia mampostería, aunque con escasa ornamentación.

Como ya se comentó, se registraron trabajos indígenas realizados en los siglos posteriores que comparten similares características con los trabajos tempranos. Es el caso de algunas cruces y de las pilas de Santiago Tulantepec (1694) y San Antonio Tezoquipan (1727). La portada de la capilla de la hacienda de Xhitá, en Zimapán, también corresponde a un trabajo claramente indocristiano, fechado en 1697.³²³

Las portadas de construcciones religiosas guardan toda una recreación *tequitqui*, con una gran carga simbólica: transición, barrera o frontera entre lo terreno y lo celestial. Los imafrentes son elementos focales que sorprenden por su variada ornamentación. Me referiré en este punto a una obra desconocida: la capilla de Santa María Amealco, municipio de Chapantongo, notable por la incorporación de glifos indígenas:

dos perfectas conjunciones del mundo prehispánico y el colonial: uno de ellos, es un glifo que representa un tépetl (cerro), sobre del cual se extiende una serpiente, cuya parte superior sirve como sostén de una flor de lis, rodeada por dos monogramas de Cristo. Todo el conjunto está limitado

323 Una amplia descripción de este último monumento en Antonio Lorenzo M., *Análisis histórico arquitectónico de los conventos de frontera en la Sierra Gorda*, en colaboración con el Dr. Juan Benito Artigas H., México, Gobierno del estado de Hidalgo/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 300-305.

por el típico cordón franciscano. El último recuadro tiene como elemento central una sencilla cruz sostenida por un glifo de influencia notoriamente indígena, rodeado de dos plantas con sus raíces expuestas.³²⁴

Sobre el arco de entrada se ostenta la siguiente inscripción: “1600 AS”. Las raicillas visibles se repiten en otros casos, como en el magnífico relieve de la estigmatización de San Francisco del convento de Tepeapulco. El glifo del cerro de Amealco recuerda a su similar de Jilotepec.

Un singular compendio de diversas corrientes está representado en la ornamentación de la capilla de San Pedro Tochatlaco. Su portada es una interesante sobreposición de varias etapas estilísticas, demostrando la vigencia del monumento histórico durante siglos. Una lejana continuación de los patrones del románico se percibe en los relieves vegetales de las jambas y la arquivolta. En aquéllas, los paños están delimitados por delgadas semicolumnas derivadas de los baquetones góticos, lo que constituye prácticamente una invariante estilística en los edificios de la región del Altiplano Pulquero, como se presenta en Santa Mónica, Santo Tomás, San Diego Tlalayote (capilla vieja), San Francisco en Tepeapulco, Tlanalapa, San Gabriel Azteca y San Antonio Oxtoyuca, todas ellas obras de una franca inspiración indígena.

Las capillas abiertas, llamadas “de indios”, son una creación novohispana que presenta trabajos interesantes. Ejemplificaremos con los casos de Alfajayucan y Tlahuelilpan: el primero, con una ornamentación de flores, que se repite en la doble arquivolta y en el alfiz, y Tlahuelilpan, con el extraordinario arco compuesto de varios lóbulos, con una profusa decoración de símbolos: ambos ejemplos son dos extremos de la compleja iconografía que asimilaron los indígenas en su proceso de aculturación.

Otros ejemplos arquitectónicos del atrio, como las capillas posas, tienen en Epazoyucan su ejemplo más acabado. Destaca también el descanso atrial de Cardonal, estructura gotizante con gruesas nervaduras en el extradós de su

324 Antonio Lorenzo Monterrubio, “Conjunción de dos Mundos: Santa María Amealco” en *Ingenioso Hidalgo. Revista del Instituto Hidalguense de la Cultura*, no. 13, enero-febrero de 1993, p. 12.

cúpula, flanqueada por reyes del Antiguo Testamento, entre los que sobresale el rey David, portando su famosa arpa.

Las cruces de piedra, suma y síntesis de la Crucifixión, episodio clave de la religión cristiana, presentan un claro sentido pedagógico. Huichapan, Tepeapulco, Santuario Mapethé, Chapantongo y varias otras son obras de gran relevancia. La calavera con los huesos, presente en varias de ellas en la base de la cruz, apuntala omnipresentemente las marcadas diagonales de lanzas y escaleras, reforzando el sentido vertical del brazo largo, ascensionalidad dirigida hacia el centro — la intersección —, marcada ésta por el rostro de Cristo o por la filigrana exquisita de la corona de espinas. La cartela superior es un pretexto para presentar imaginativos bordes o marcos, que llegan al extremo de enroscarla como si se tratara de caracoles en la capilla de Malila. El abstraccionismo de las primeras obras, que utiliza escuetos elementos: clavos y demás instrumentos de la pasión, el rostro de Cristo resuelto con toscos labrados, o la desproporción de las extremidades (como en Zoquizoquipan), al parecer deja paso a un mayor realismo en el barroco, con las obras en bulto de Tezoquipan, San Sebastián o Zimapantongo. Cuando las cruces se hallan protegidas con una estructura a manera de descanso, notamos que existen rastros de pintura (Cardonal, Tasquillo).

El *tequitqui* sale del ámbito decorativo y se emplea como elemento arquitectónico funcional cuando adopta la forma de gárgolas.

En el interior de los templos, los arcos, impostas, claves y demás elementos arquitectónicos se ven decorados con múltiples formas.

Las pilas bautismales y lavamanos son otros objetos donde el gusto por el ornato vegetal se combina con escudos de las órdenes y leyendas que corren a todo lo largo de los tazones, ángeles de caras redondas, con las alas desplegadas, o florituras barrocas como en la parroquia de San Mateo, Huichapan. La pila en forma de brasero prehispánico en San Sebastián merece señalarse. La recreación de cabezas de leones de la pila del convento de Molango recuerda la transformación de tales animales en la imaginación del artífice, quien nunca vio un león en su vida. La misma apreciación se patentiza en los relieves de la caja de agua de Tepeapulco. Los claustros son también escenario del despliegue indígena en piedra.

En pleno auge barroco hay detalles con fuerte carga indígena, como en la

iglesia de San Salvador, en El Calvario, Huichapan, en la iglesia de Pachuquilla (cúpula y pechinas), en la capilla de la hacienda de Santiago Tetlapayac y en San José Atlán.

En cuanto a construcciones civiles, el rollo de Zempoala, la Tercena, el mirador de la hacienda de Baños y algunas obras más atestiguan este tipo de trabajo, aunque no con la consistencia y amplitud presentes en las edificaciones religiosas.

Otro aspecto es la reutilización de piezas indígenas en contextos novohispanos, como el caso de los cuencos empleados como mamposterías del muro lateral de la iglesia de Yahualica; la figura incrustada en un muro lateral de la capilla de San Agustín Zapotlán, y más tarde en el tiempo, la efigie de piedra empotrada en la antigua aula de la hacienda de Tepozoyuca. Caso similar se halla en la capilla de San Antonio Sabanillas, en uno de sus muros exteriores. En San Gabriel Azteca existe un relieve del numeral uno caña, formando parte de un vano en el cubo de las escaleras de la torre, que parece aludir al año 1519, el inicio de la conquista de Tenochtitlan, como recuerdo vivo del hecho que marcó la historia de los indígenas.

La emoción del hecho estético

Me gustaría referir sólo unas líneas, a manera de conclusión, sobre la percepción de nuestros sentidos al observar estas obras: filigranas que nos sorprenden a un tiempo por su minuciosidad y por el innegable vigor que han logrado trascender en el tiempo. Borges decía:

El hecho estético es algo tan evidente, tan inmediato, tan indefinible como el amor, el sabor de la fruta, el agua [...] Tengo para mí que la belleza es una sensación física, algo que sentimos con todo el cuerpo. No es el resultado de un juicio, no llegamos a ella por medio de reglas; sentimos la belleza o no la sentimos.³²⁵

325 Jorge Luis Borges, *Siete Noches*, México, FCE, Colección Tierra Firme, 1981, pp. 107-108, 120.

La contemplación del arte indígena nos impacta por lo que tiene de impenetrable, de lejano. Imperturbable vigía del pasado, nos interroga con su inquietante mirada, anónima y colectiva.

Al carecer de fuentes documentales de primera mano, sólo podrá especularse sobre la impresión del indio al crear y contemplar tales obras.

Una leve impronta, si acaso, sella el paso del hombre
por la tierra:

“¿Acaso de verdad se vive en la tierra?

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Aunque sea jade se quiebra,

aunque sea oro se rompe,

aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,

no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí”.³²⁶

Aun así, las obras indígenas en piedra, en gran parte imperturbables, nos siguen maravillando actualmente.

La imposición de voluntades y la rebeldía, la aceptación y el rechazo, el afán de trascendencia y la certidumbre de la mortalidad de la existencia son parte de la naturaleza contradictoria del ser humano.

El rostro colectivo, anónimo, pero elocuente y expresivo, de nuestros ancestros. El esfuerzo de los artífices hecho piedra, perennidad que trasciende hasta nuestros días, herencia que debemos conocer, conservar y difundir.

326 Fragmento de los “Cantares Mexicanos” en León-Portilla, *op. cit.*, p. 120.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis, *Siete Noches*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1981.
- Chanfón Olmos, Carlos, *Wilars de Honecort, su manuscrito*, México, Colección Mexicana de Tratadistas/UNAM, 1994.
- Fernández Hernández, Silvia, “El arte tequitqui como puente intercultural” en *Decires. Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, nueva época, vol. 9, no. 9, México, UNAM/Centro de Enseñanza para Extranjeros, 2006.
- Gante, Pedro de, *Doctrina Christiana en lengua mexicana* (facsímil de la edición de 1553), Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún/Jus, 1982.
- Guerrero Guerrero, Raúl, *Alfajayucan, un pueblecito otomí*, Pachuca, Casa Hidalguense de la Cultura, Colección Toltecatl, 4, 1977.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983.
- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1976.
- Lorenzo Monterrubio, Antonio, “Conjunción de dos Mundos: Santa María Amealco” en *Ingenioso Hidalgo. Revista del Instituto Hidalguense de la Cultura*, no. 13, enero-febrero de 1993.
- Manrique, Jorge A., “La presencia de elementos iconográficos prehispánicos en el arte novohispano del siglo XVI” en *Comunicaciones. Proyecto Puebla-Tlaxcala*, no. 16, Puebla, 1979.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, México, Conaculta/Cien de México, 2002.
- Monteforte Toledo, Mario, *Las piedras vivas/Escultura y sociedad en México*, México, UNAM, 1979.
- Moreno Villa, José, *La escultura colonial mexicana*, México, FCE, 1986.
- Reyes Valerio, Constantino, *Arte indocristiano/Escultura del siglo XVI en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Imágenes



Imagen 1. Capilla de Guadalupe, Huichapan. Detalle de la portada.



Imagen 2. Cruz de piedra del convento de San Martín, Alfajayucan. Anverso.

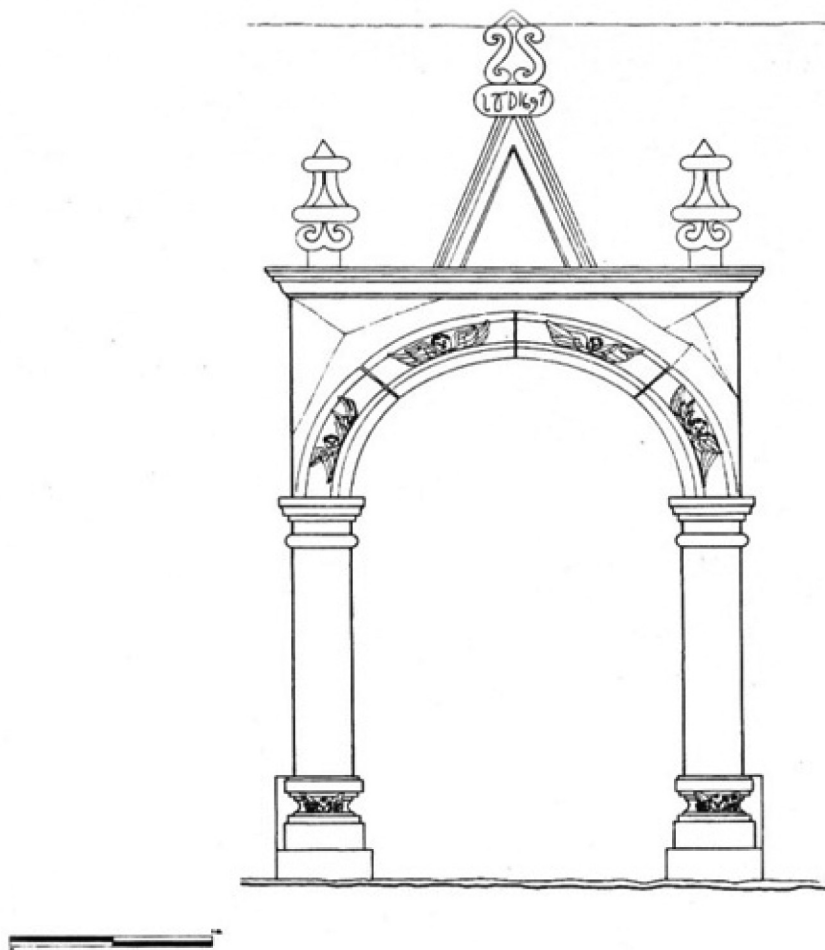


Imagen 3. Portada de la capilla de Xhitá, tomado de Lorenzo, *Análisis histórico arquitectónico*, p. 303.



Imagen 4. Pieza prehispánica empotrada en el muro lateral, capilla de San Agustín Zapotlán.



Imagen 5. Capilla de Santa María Amealco, relieves de la portada.



Imagen 6. Chapula, Tianguistengo, capilla de San Juan Bautista. Detalle de una jamba.



Imagen 7. San Lorenzo, Tlacotalpilco. Relieve en la portada.



Imagen 8. Capilla de Santo Tomás. Pormenor de la portada.



Imagen 9. Relieve superior de la capilla de San Nicolás Atecoxco.




Imagen 10. Pila bautismal de la capilla de San Antonio Tezoquipan, 1727.



Imagen 11. Cruz de piedra de Malila, Molango.

Arte y sociedad en la nueva España,

se diseñó en formato electrónico en la Dirección de Ediciones
y Publicaciones con el apoyo de la Imprenta Universitaria y la Dirección
de Tecnologías Web y Webometría de la Universidad Autónoma
del Estado de Hidalgo, en el mes de noviembre 2022.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

